

Alain Pascal Kaly

**Medo, Vergonha, Necessidade e Protagonismo:
Os Meninos de Rua em Salvador/BA-BRASIL e em
Dacar/SENEGAL.**

**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ
Instituto de Ciências Humanas e Sociais – ICHS
Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade –
CPDA
Programa de Estudos Internacionais Comparados - EIC
2005.**

**Medo, Vergonha, Necessidade e Protagonismo:
Os Meninos de Rua em Salvador/BA-BRASIL e em
Dacar/SENEGAL.**

Alain Pascal Kaly

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), como parte dos requisitos indispensáveis à obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Silvana de Paula

**Rio de Janeiro
2005**

Folha de Aprovação**Medo, Vergonha, Necessidade e Protagonismo:
Os Meninos de Rua em Salvador/BA-BRASIL e em Dacar/SENEGAL.**

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor. Aprovada por:

Dra. Silvana de Paula (orientadora)

Dra. Leonilde Sérvolo de Medeiros - CPDA

Dra. Ely Lima - CPDA

Dra. Rosilene Alvim - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS)/UFRJ

Dra. Rosana Heringuer - Action Aid/Brasil

Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2005

À minha sobrinha e Afiliada Alicia Madeleine Kantoussan

Para os meus pais e irmãos: **Samuel e Ivonice Barreto Costa** (os meus pais baianos), **Jean Pierre e Philemene Niouky Kaly**, **Jean Pierre e Helene Niouky Kassoka**, **Leon e Madeleine Boissy Kantoussan**, **Christophe E. Kantoussan**, **Albert e Hortence Sanka Kaly**, **Jacques Mansale e Touty Nzalé Kaly**, **Ignace e Martine B. Kaly**.

Agradecimentos

Os Mancanha afirmam que nunca se pode pagar uma dívida. No dia em que precisou de algo, se alguém não tivesse emprestado naquele momento, você seria uma pessoa morta, humilhada, desonrada ou desacreditada para sempre. É por isso que no dia de pagar a dívida, o contratante leva amigos ou parentes e mais a bebida para agradecer à pessoa e aos antepassados. Os Mancanha sustentam também que o vizinho é o parente mais próximo. “Na doença ou na morte, antes da chegada dos parentes biológicos, os vizinhos já tomam todas as medidas necessárias.” Acreditando nisso, começarei por agradecer a parentes e amigos do Brasil.

Ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da UFRRJ, pela coordenação e pelos professores e funcionários que proporcionaram um acolhedor ambiente acadêmico, indispensável à minha formação.

À minha orientadora, Profa. Dra. Silvana de Paula, pelo acompanhamento atento e estimulante neste trabalho. Aos professores Roberto, Hector, Luiz Flavio, Jorge Romano e John Wilkinson, que aceitaram discutir longamente comigo sobre o meu projeto inicial.

À Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), pela concessão da Bolsa de Estudos de Doutorado, e à Sephis, que pagou minha passagem para o Senegal.

No Rio de Janeiro: aos amigos e colegas do CPDA da turma de 2000, Ison Gonçalves da Silva, aos meus sobrinhos Sanka do Rio de Janeiro que me fazem sempre rir, Carlos, Dudu e Solange, Rosa Maria e Carlos Medeiros, os responsáveis da correção do português, Jacques d’Adesky e esposa, Ana Cristina Souza, Hercules, a família Miranda de Campinho que me adotou e Clícia Maria, Edila, Cláudio e Elisa, Zé Maria Pereira, Carlota Ramos, Aziz e Patrícia Diene e família, Oumar Diene, Fernando Rosa Ribeiro, Zina, Alyxandra “São Gonçalves”, Marta Antunes e Willy, Jô Ignácio, Marcio André e Claudia, Roberta e Aline, Mamadou e Amina Touré, Oumou Seck, Alex, Pape Mactar, Mamour e Sokhna Ndiaye, meus vizinhos Seu Zé, Carlos, Solange e Luan Senegambia, Janaina, Yvonne Bezerra de Mello, Luciana, Hailton e os funcionários do Projeto Uêre na Maré, Mica, Aline Torres, Patrícia Santos.

Em São Paulo: Antonieta, Andréa Souza e Julio Moracen meu irmão cubano.

Em Salvador: Eduardo Reis (o médico de plantão dos sem planos de saúde) e família, Eunice Borges, Estela Marie, Bárbara e família, Neise Mares, George Antoine Coly, Idalia e Carole, Iracema e família, Peter Cohen, Iris, meus irmãos André e Claudia Costa e suas famílias, Lúcia Matos e família, Rita, Josilene Nascimento, Dra. Cristiane Carvalho minha advogada de plantão, Ceia e toda a minha família de Muritiba, Ana Lúcia minha Mãe de Santo de Salvador, Heron e a patroa Lúcia, Dora Lopes, Gláucia diretora do Projeto Ibeji, Nadya Santos, Ana Cláudia Pacheco, Ana Paula, Leila Santos, Léo, Lisa, Jubia, Erica e família, Edna, Jonas, Gabriel (colega e amigo ítalo-baiano), Kel, Isabel Reis, todos os colegas da Vida Brasil (SSA e Fortaleza).

Em Fortaleza: Patrick Oliveira, Clébia, Gorett e Clevandira e todos os técnicos da VIDA Brasil/Fortaleza.

Em Porto Alegre: meu primo-irmão Gregoire e Ana Lise Kantoussan minha maravilhosa cunhada e a lindona sobrinha, Alfa e Cintia Diallo e Rita Aleixo.

No Senegal: as famílias Kaly, Kantoussan de latin/Nema, Kassoka de Petit Camp, Simon Lazarre e Marianne Gomis Badiane, Honoré Kantoussan e esposa, que me hospedaram em Podor, a família Dramé, que me hospedou em Ndiathbé, Mathieu Kantoussan, Claire Jeanne e Honorine Badji, Lambert Manta e esposa, George kantoussan et madame, Didier kaly et madame, Lazarre Sagna e família, Bibi Arial e família, Teo Sane e família, André e Cecile Diatta de Bourofaye, Benjamin Kanfome e família, Thomas Ndeye e família, Fatou Mandiang de Sedhiou, Michele Correia UNESCO/Dakar, Benjamin e família Admas, Jean pierre Ndeye, Moise e Marie Jeanne Toupane, Claude Toupane e família, Benedict kassoka e família, Athanase kassoka e família, Madame Fifi kaly Ndeye, loulou Ndeye, Finado Zamouna Antoine Dieme, René Pierre Kantoussan, George kantoussan, Mathurin, Henry lebeaud kantoussan, Antoine e Paulette Niouky, Philoté Niouky e família, Paulette Niouky e família Kabou, Samba D. Sow, Antoinette Balsabia, Ndeye Sokhna Gueye, Inno Kantoussan et famille, Isabelle Kantoussan et famille, Detou Kantoussan et famille, Feu Isidore et Elisa Mandioubu Kantoussan, Boubacar Barry, Marie kaly e família, Ama Wade Diagne, Alice Massan Dorkenoo/Unesco Dacar, Badiene, Clement Nzale, Lea Badianky, Blaise Kassoka et famille, Estelle Kaly, Daniel Kaly et famille, Delphine Kaly, Madeleine Kaly et famille, Daniel Kabou et famille, Coulibaly de Enda TM. Agradeço especialmente a todos os meus sobrinhos e sobrinhas kaly, Ndeye, Manta, Kanfome, Diompy, Mpamy, kantoussan, Kabou, Badiane, Sagna.

Em Florianópolis: Professoras Alai e Lina Leal na UFSC

Na Guiné-Bissau: Vincent Kaly e família, Marciano e família, Michel e família.

Na França: Justine Kantoussane e família, Jean François Veran, Alex e Nico Tiphagne, Kadya Tall, Dom Vidal, Anne, Barth Manta, Eugene Manta, Elodie Perreau e ao Prof. Yves Marguerat

Na Alemanha: Ute Harbusch

Nos EUA: Katya Welosowski e Keisha Khan.

No Canadá: Lea Bandiaky

Agradecimentos especiais ao Prof. Dr. Antonio Câmara e à Dra. Maria Rosário G. Carvalho, a Rose e Abel Sanka e aos meus sobrinhos e família do Rio, Evaristo e Esmeria Dasilva Nascimento, Damien e Islândia Costa Hazard, Marie, Henriette e Emile, Josephine, Joachim, Daniel e Ignace Kaly, Augustin e Therese Ndiaye, Detou Kantoussan.

Aos profissionais entrevistados nas instituições em Salvador, Rio de Janeiro e Dacar, pela atenciosa acolhida, e aos Meninos que vivem a realidade da vida de rua em

Salvador e em Dacar, por todos os conhecimentos e maravilhosos momentos que me proporcionaram.

A todos que, de longe ou de perto, de alguma forma contribuíram e fazem agora parte da minha preciosa lista de vínculos intelectuais e afetivos.

A Henri Sidney Ndiaga Ndione, a Marie Therese Yaba Ndiaye e a Clovis Alberto M. Moraes que virou varias vezes noites para deixar o português da tese bem melhor, que me ajudaram a suportar os dias de trabalho desta tese.

Resumo

A tese parte do fato de que a presença dos meninos na vida de rua em Salvador e em Dacar nem tudo tem a ver, em primeiro lugar, com as crises econômicas que assolam os países ditos de Terceiro-Mundo. No contexto de Salvador, ela se liga muito mais às conseqüências negativas da integração periférica do negro na sociedade brasileira antes e depois da abolição da escravatura. Quanto mais escura é a tonalidade da cor da pele, maiores são as pressões para provocar a desintegração emocional, psíquica e psicológica na família, no bairro, na escola e no dia-a-dia, diluindo-se os sentimentos de pertencimento em todos os planos. Para muitos meninos a rua passa a ser, como foi para seus antepassados do século XIX, o local de luta pelo resgate da humanidade que lhes foi negada devido à tonalidade escura da cor da pele. Em Dacar, por sua vez, a ida para a vida de rua deve-se em primeiro lugar às conseqüências negativas da prática perversa do Islã. Isso causou nas sociedades fortemente islamizadas o abandono dos cultos aos antepassados e de muitas práticas da cultura nativa que visam manter a coesão dos laços comunitários e reservam à criança o centro das atenções. Nas sociedades que cultuam os antepassados, a criança pertence ao mundo dos mortos e dos vivos. Proporcionar sua saída de casa ou abandoná-la (sobretudo os órfãos) implica uma quebra de equilíbrio entre os dois mundos e, principalmente, uma provocação aos espíritos dos antepassados – o que pode levá-los a castigar os vivos responsáveis. Não se vêem em Dacar meninos oriundos dos grupos sociais que continuam praticando os cultos culturais nativos e os dos antepassados.

Abstract

The point of departure of this thesis is the fact that the presence of street children in Salvador, Bahia and Dakar, Senegal does not result only from the economic crises that afflict the so-called Third World. In the context of Salvador, it is more related to the negative consequences of the peripheral social integration of Afro-Brazilians before and after the abolition of slavery. The darker the skin color, the greater the pressures that reduce the sense of inclusion at all levels, leading to emotional, physical, and psychological disintegration of the family environment, at school, and in everyday life. For many children, the street becomes, as it was for their forebears in the 19th century, the locus of the struggle for recovering the sense of humanity denied them because of their skin color. In Dakar, on the other hand, the decision to leave home for the street is principally due to influence of Islam, which leads to the abandonment of the cult of the ancestors and of many practices of native culture that serve to maintain communities' cohesiveness and that make children a main focus. In societies that worship the ancestors, children belong both to the world of the living and of the dead. To cause them to leave home, or to abandon them (especially orphans) implies disrupting the equilibrium between the two worlds and angering the spirits of the ancestors, who in turn seek to punish those who are responsible. In Dakar, one does not see street children from social groups where the practice of the native culture cults and ancestor worship continues.

Breve apresentação das duas cidades

Salvador da Bahia

Desde sua fundação, em 1549, até 1763 a cidade foi a capital da Colônia. Foi também capital da província da Bahia e hoje é do estado da Bahia. No censo de 2000, a Bahia tinha 13.070.250 habitantes; e Salvador, 2.440.886.

O Mapa da Bahia



Mapa de uma parte de Salvador

www.planeta.terra.com

Senegal e Dacar

Como o Brasil começou em Salvador, o Senegal começou em Saint-Louis. A ilha foi batizada em homenagem ao rei francês Luis XIV. 1840: Saint-Louis é a capital política da colônia francesa do Senegal. 1872: Saint-Louis é ao mesmo tempo uma das comunas da França a partir de 1870 e capital da colônia do Senegal. 1895: Saint-Louis é a capital da África Ocidental Francesa (AOF). Mas, a partir de 1902, a cidade de Saint-Louis é somente a capital da colônia do Senegal. Dacar passa a ser a nova capital política da África Ocidental Francesa (AOF). 1916: Há quatro comunas no Senegal (Saint-Louis, Goréia, Dacar e Rufisque). Os nativos das quatro comunas eram cidadãos franceses e podiam eleger os seus representantes para a Assembléia Francesa. 1957: Dacar é a capital do Senegal. 20 de agosto de 1960, o Senegal torna-se independente.

O Senegal tem 196.722km² de superfície e 10 milhões de habitantes; e Dacar, 2.476.400 habitantes, segundo os dados do Banco Mundial de 2002.



www.saintlouisdusenegal.com/cartes.htm



Dacar Plateau e bairros da redondeza

**Medo, Vergonha, Necessidade e Protagonismo:
os meninos de rua em Salvador/BA-BRASIL e em Dacar/SENEGAL**

O projeto Ibeji é o único, em Salvador, cujas atividades estão exclusivamente voltadas para atender os meninos de rua. A sede ficava no antigo Cemitério dos Ingleses, ao lado do Iate Clube da Bahia. Durante anos, os ricos frequentadores do Iate e alguns moradores das imediações fizeram pressão para que o projeto mudasse de local. Sustentavam que os meninos eram sujos, que a imundície dos meninos estava desvalorizando o bairro. Com o intuito de manter a “limpeza” do bairro, em 2003 um morador comprou uma casa de mais de R\$150.000,00 (cento e cinquenta mil reais) na periferia da cidade de Salvador, para que “a sujeira dos meninos ficasse longe dos seus olhos”.

Em maio de 1998, bem vestida e com um relógio, minha amiga Jubia voltava para casa num final de tarde. Quando chegou perto do Shopping Barra, viu um menino de rua atrás dela. Mudou de calçada e ele mudou também. Jubia conta que segurou a bolsa e começou a correr. Ao olhar para trás, viu que o menino também corria atrás dela, em silêncio. Quando ficou cansada, parou e falou para o menino, mudo e parado diante dela: “É o meu relógio que você quer, pode levá-lo e me deixa em paz.”. Mas ele olhou-a e disse: “Quero teu relógio não, tia. Ele custa dois reais nos camelôs.” E Jubia, indignada e envergonhada, conseguiu falar para o menino: “Me respeite, moleque.”

Na cidade de Salvador, as festas populares começam no final de novembro e terminam com o Carnaval. É o período de maiores fluxos turísticos da cidade. As autoridades municipais e estaduais “caçam” todas as noites os meninos de rua nos locais frequentados pelos turistas. Os capturados são levados para locais fechados, onde ficam até o final do verão baiano. As autoridades municipais afirmam que eles estão numa colônia de férias na Fonte Nova. Essa temporada na colônia deixa a cidade mais segura e mais limpa, pois os meninos de rua são um lixo e sinônimo de insegurança tanto para os turistas quanto para os moradores dos bairros abastados como Barra, Pituba, Vitória...

Ce matin encore le journal en a parlé: ces mendiants, ces taalibé, ces lépreux, ces diminués physiques, ces loques, constituent des encombrements humains. Il faut débarrasser la Ville de ces hommes – ombres d’hommes plutôt-déchets humains, qui vous assaillent et vous agressent partout et n’importe quand. (...).

- Tu te rends compte, continua celui-ci, leur présence nuit au prestige de notre pays; c’est une plaie que l’on doit cacher, en tout cas, dans la Ville. Cette année le nombre de touristes a nettement baissé par rapport à l’année dernière, et il est presque certain que ces gens-là y sont pour quelque chose. On ne peut tout de même pas les laisser nous envahir, menacer l’hygiène publique et l’économie nationale. (Fall, 1979,5/7).

Neste momento, enquanto escrevo esta tese, também imagino a correria que deve estar ocorrendo em Dacar, como em várias cidades do país. Há mais de dois meses o

Presidente da República avisou que haveria uma mudança ministerial. Todos os atuais ministros e os que pretendem ser nomeados devem estar procurando a ajuda dos marabus para permanecerem no cargo ou para serem nomeados. É o período em que os *taalibé* e os moradores de rua em Dacar são mais procurados. Cada pretendente ao cargo é capaz da generosidade mais inesperada. Todas as recomendações dos marabus aos pretendentes são seguidas ao pé da letra. Os *taalibé* possibilitam a troca com o imponderável. São procurados dia e noite. A mesma cena também pode ser vista em Salvador na véspera do vestibular. Os pais e os próprios vestibulandos procuram pedintes, meninos e moradores de rua e para dar presentes.

Dois meninos de Feira de Santana, com idades entre 10 e 15 anos, moravam no Porto da Barra. O mais velho dizia-se um *batalhador*. Afirmava precisar de dinheiro para pagar a passagem de volta. Sempre ficava triste no final da tarde. O motivo alegado era sempre o mesmo: saudades de casa. O mais novo usava todos os meios para comover os transeuntes e entregava o dinheiro arrecadado para o outro guardar. Falava mais que o mais velho e parecia ter muita pena dele.

Com o passar do tempo, vim a descobrir que o mais velho ia ser pai. Viera à cidade grande para conseguir dinheiro e poder comprar roupas para a namorada e para o filho que iam ter. Os meninos diziam que a mãe deles era lavadeira e ganhava apenas o suficiente para comprar comida. “Ele vai ser pai, mas minha mãe diz que não tem condição pra comprar roupas pra criança do meu irmão. Fugiu com ele porque meu pai batia muito em mim. Aqui, ajudo ele pedindo às pessoas.”

Sumário

Introdução.....	17
Parte I: Ruas: realidade sócio-histórica	24
Capítulo I. Rua: suas decorações e criações.....	25
I.1 Vida nas ruas de Salvador	26
I.2 Vida nas ruas de Saint-Louis e de Dacar.....	30
Capítulo II. Secularização de uma presença: meninos de em Salvador	39
II.1 No tempo da escravidão	39
II.2 Muleques, mendigos e posicionamento político	46
II.3 Muleques e seus pais na vida de rua.....	53
II.4 De muleques a menores.....	67
II.5 Cores e rua.....	76
II.6 Hierarquias e doutrinas das desigualdades raciais.....	84
II.6.1 Arcabouço das hierarquias e doutrinas.....	86
Capítulo III Secularização de uma presença: meninos de rua e a religião muçulmana.....	92
III.1 Sociedades do norte pré-islâmicas: sociedade Wolof.....	93
III.2 Islã no Senegal.....	96
III.3 Administração colonial e daaras.....	107
III.4 Marabus na vida política ontem e hoje.....	116
III.4.1 Pré-colonial	116
III.4.2 Na administração colonial e hoje	120
III.5 De taalibé a fakhman	131
III.5.1 “Taalibismo”.....	138
Conclusão parcial da parte I	168
PARTE II: Vida cotidiana na “cultura de urgência”	171
Capítulo IV. Salvador	172
IV.1 Recepção do recém-chegado	174
IV.2 Sexualidade e identidades.....	177
IV.1 Resgatando a humanidade: a vida sexual	178
IV.2 Sexo e automarginalização.....	189
IV.3 <i>Batalhador</i>	193
IV.4 <i>Pivete</i>	195
IV.5 Uso de drogas	198
IV.6 Furtos e roubos	209
IV.7 Violência.....	216
IV.7.1 Violência intragrupal	225
IV.8 Ida à (e para a) rua em Salvador	229
IV.8.1 Luta pela dignidade	229
IV.8.2 Racismo à brasileira: uma das “fábricas” de meninos de rua	245
IV.8.3 Rua para continuar vivo	259
IV.8.4 Privacidade e “comida”	262
IV.8.5 Abuso sexual.....	269
IV.8.6 Migração pendular	271
IV.8.7 Migração forçada.....	273
IV.8.8 Da rua para a rua	274

Capítulo V. Mendigos de Dacar	281
V.1 . Gêmeos e mães de gêmeos, albinos e deficientes inatos	283
V.2 Cegos	289
V.3 Deficientes físicos	292
V.4 Meninos na rua	295
V.4.1 Meninos trabalhadores	295
V.4.2 Guardiões das tradições	296
V.4.3 Filhos das crises	298
V.4.4 Meninas empregadas domésticas: as <i>mbidaan</i>	300
REGIONS	300
TOTAL	300
Capítulo VI. Meninos de rua de Dacar	302
VI.1 Vida cotidiana	305
VI.2 Drogas e sexualidade	308
VI.3 Furtos e roubos	312
VI.4 Higiene	313
VI.5 Violência	313
VI.6 Ida à (e para a) rua	315
VI.6.1 Dos daaras para a rua	315
VI.6.2 Violência doméstica	318
VI.6.4 Dacar: cidade das oportunidades	324
VI.6.5 Da “paquera” ao menino de rua	325
VI.7 Tipologias	327
VI.8 “Zé Ninguém” na “cultura da urgência”	331
Conclusão parcial	336
PARTE III: Meninos de rua nas sociedades contemporâneas	338
Capítulo VII. Visibilização mundial do fenômeno	345
VII.1 Tipologias e acadêmicos	354
VII.2 Visibilização do fenômeno brasileiro: violência	369
VII.3 Visibilização do fenômeno senegalês: pobreza e miséria revestidas de <i>taalibés</i> 375	
Capítulo VIII. Provedores de meninos de rua em Salvador e em Dacar	379
VIII.1 Racismo à brasileira: mecanismos da integração periférica	381
VIII.1.1 O negro na educação	385
VIII.1.2 Negro e emprego	389
VIII.2 Islã à Senegalesa: mecanismos da desintegração social	392
VIII.2.1 Os mancanha e suas práticas culturais integradoras	394
Considerações Finais	405
BIBLIOGRAFIA	408

Introdução

Esta tese é o resultado de uma inquietação intelectual que surgiu em março 1991, quando cheguei a Salvador. Alguns dias após minha chegada, presenciei um furto no ponto de ônibus Sete Portas, onde talvez mais de 80 pessoas esperavam suas respectivas conduções, no final da tarde. Ninguém se mexeu para impedir que um menino magrinho arrancasse o relógio de um senhor, que devia ter uns 70 anos. A primeira tentativa não foi bem sucedida, pois o senhor tentou segurar, mas o menino não desistiu e acabou sendo recompensado por sua insistência. Fiquei quieto, como a grande maioria dos presentes. Quando cheguei em casa, relatei o fato aos meus amigos que já moravam em Salvador havia mais de dois anos. Todos alegaram que fora por medo que ninguém se mexera para ajudar o senhor.

Vindo de um país onde os *taalibé*/meninos de rua mantinham “boas relações” com a população e, sobretudo, onde uma pessoa de idade era venerada, a imagem daquela luta ficou gravada em minha memória. Naquele momento e bem depois, várias perguntas voltavam à minha mente: qual o lugar de uma pessoa de idade nesta sociedade? Por que não é respeitada e temida como no Senegal? Por que ninguém se mexeu para ajudar aquele senhor? E o menino sabia que ninguém tentaria impedi-lo? Como podia arriscar tanto assim a sua vida? Não se preocupava com o que poderia acontecer-lhe caso fosse pego pelos policiais?

Esse fato me impressionou por envolver duas pessoas que ocupariam lugares excepcionais na minha sociedade. Lá, a criança beneficia-se dos conselhos e carinhos dos mais velhos. Estes servem de exemplo e de guias para as crianças e os jovens. Os idosos são respeitados e temidos, pois persistem as crenças de que eles têm poderes de amaldiçoar quem desrespeitá-los. E a maldição de um idoso pode causar malefícios eternos, caso ele morra sem tê-la retirado.

Foi a partir desse fato que comecei a interessar-me pelos meninos de rua em Salvador, para responder à seguinte pergunta: Quem são esses meninos? Mas durante o trabalho da graduação eu não parava de observar a realidade da cidade a partir da minha, mesmo que isso não tenha transparecido no referido trabalho. Concluída a monografia, decidi dar-lhe continuidade no mestrado para focar a violência, pois vários dos meninos

que conheceu durante o trabalho de campo da graduação haviam sido assassinados. Durante o trabalho de mestrado, porém, comecei a acreditar que a realidade dos *taalibé* poderia ser a primeira forma de meninos de rua do Senegal. Tais considerações levaram-me a realizar esta tese, que é um estudo comparativo entre os meninos de rua de Salvador, Bahia, Brasil e os de Dacar, Senegal.

Do início até hoje, as seguintes perguntas instigam meu interesse científico: Quem são estes meninos de rua? Qual sua trajetória? Que esconde ou revela sua presença nas ruas? E como as duas sociedades os vêem?

Durante o trabalho de campo, percorri as ruas e praças públicas de Salvador frequentadas pelos meninos e as instituições que trabalham diretamente com eles no Projeto Ibeji, além de visitar algumas de suas famílias. No Senegal, comecei o trabalho no norte do país, na região de Podor e, mais especificamente, na cidade de Ndiathbé, onde existe uma das *daaras* mais respeitadas da região. Viajei também para as cidades de Saint-Louis, Sédhiou e Ziguinchor, para melhor apreender a realidade de Dacar. A segunda parte do trabalho de campo focalizou os meninos de rua que moram na Praia Maro El Hadji.

Recorri bastante à fotografia para aproximar-me e conquistar a confiança dos meninos. As entrevistas foram semi-estruturadas, mas gravei poucas porque, quando percebem que o pesquisador não pretende ser um amigo, os meninos relatam histórias inverossímeis. Consegui mais e melhores informações andando com eles de dia ou de noite. Este convívio permitiu ter acesso às informações mais íntimas. Mas também não gravei muitas entrevistas por medida de segurança: em Salvador, várias vezes fui parado por policiais que queriam ouvir as fitas e, se com os meninos de rua quase não tive problemas, com as autoridades policiais e com algumas pessoas cheguei a passar momentos de perigo. Frequentemente ouvi colocações do tipo: “Por que não fazer pesquisa na África, onde as pessoas morrem mais de fome que aqui?” Nas mentalidades de muitas pessoas em Salvador, ser pesquisador implica ser branco. Um preto pesquisador não soa muito bem.

Durante o trabalho da graduação custei a entrar no mundo dos meninos da Praça da Piedade. Durante semanas ficava sentado nos bancos da Faculdade de Economia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) esperando a oportunidade. Um dia, um menino se feriu gravemente, levantei e fui ajudá-lo. No dia seguinte voltei para ver como ele estava – mas, na realidade, eu buscava a possibilidade de “puxar conversa”. Foi assim que consegui

entrar no mundo deles. E se demorei tanto, foi por ter dado muita importância aos “conselhos” de amigos e colegas que não paravam de dizer-me para tomar muito cuidado, porque o risco era bem grande.

Depois disso, pude passar bastante tempo com aqueles meninos nas imediações da Praça da Piedade e, às vezes, virar a noite com parte deles. Alguns me chamavam de “africano”, “o nosso irmão africano” ou “aquele que fala embolado.” E muitos afirmavam que eu não falava bem português – isso porque, devido em parte à minha formação de escoteiro, eu não falava palavrões. Por fim, para facilitar nossa convivência, comecei a falá-los. Mas o maior problema que o pesquisador enfrenta é como lidar com o ciúme dos meninos. Eles são tão carentes que não se pode dar maior atenção a um em detrimento do outro. Tive de ficar muito atento para não perder outros contatos devido ao ciúme. Durante o trabalho da graduação, as maiores dificuldades que enfrentei foram as mortes brutais. Não sabia como lidar com as perdas de pessoas tão afastadas e, ao mesmo tempo, tão próximas de mim. Levava dias para recompor-me da perda de algum menino brutalmente assassinado. Outro problema era o almoço. Sempre conseguia convidar um ou dois meninos “legais” para almoçar nalgum restaurante barato nas imediações da Praça Castro Alves ou do Pelourinho. Nenhum deles permitia que os meninos entrassem. Eu tinha de comprar a comida para levar e comer fora. Era humilhante. No final do trabalho da graduação, muitos dos meninos que me ajudaram tinham sido assassinados por policiais corruptos.

Concluído o trabalho da graduação, mantive o contato com os meninos – o que facilitou a pesquisa do mestrado. Com eles, como já mencionei, praticamente não tive problemas, mas ao lidar com alguns policiais estive perto da morte. E também fui objeto de “gozações” por parte de alguns cidadãos soteropolitanos. Mas dentre as dificuldades enfrentadas, destacarei somente a ocasião em que fui brutalmente agredido por um policial. E narrarei um caso tragicômico, segundo minha concepção.

O ano de 1997 foi um dos mais duros na vida dos meninos de rua de Salvador. Matou-se muito na cidade e em seus bairros populares. Um dia, eu tirava fotos dos meninos no bairro de Itapuã às cinco horas da manhã. Após fotografar um que dormia diante de um prédio, afastei-me para fotografar outros que também ainda dormiam na feira, quando alguém me chamou. Ao voltar-me, vi um senhor fazendo-me sinal para atender ao seu chamado. Disse-lhe que era ele quem devia vir até mim. Ao chegar, perguntou por que eu

tinha fotografado o prédio da delegacia. Respondi-lhe que nem sabia que era de uma delegacia e que fotografara apenas o menino. E que as fotos eram para minha pesquisa do mestrado sobre os meninos de rua em Salvador. Ele insistiu e finalmente argumentei que, ainda que fosse uma delegacia, tratava-se de um prédio publico e que qualquer um podia fotografá-lo. Quando falei isso, ele arrancou minha bolsa e saí correndo para entrar no que acabara de descobrir que era uma delegacia. Mas até então, não sabia que aquele senhor era um policial civil.

Antes de entrar na delegacia, parei num orelhão e liguei para uma amiga advogada. Sua mãe respondeu-me que ela viajara. Mas por não ter cometido nenhuma infração, entrei para reclamar e recuperar minha bolsa. Mas qual não foi minha surpresa ao entrar: todo o conteúdo da minha bolsa já estava espalhado numa mesa e aquele senhor procurava não sei o quê! Disse-lhe que ele acabara de cometer duas infrações: a primeira, pegar a minha bolsa sem se identificar; e a segunda, revistá-la sem a minha presença. Se tivesse colocado drogas na bolsa e dissesse que eram minhas, como eu poderia provar o contrário? Quando perguntei isso, ele aproximou-se e começou a dar-me pontapés e socos nas costas. Percebi que ele procurava meios para criar-me problemas. Em vez de revidar, como ele esperava que eu fizesse, apenas me defendi. Finda a agressão, ele me disse que eu estava preso. Perguntei-lhe qual a infração cometida. Ele pegou então minha máquina fotográfica e retirou o filme. Naquele momento, cheguei a chorar, pois o filme continha fotos tiradas em vários pontos da cidade. Todos os colegas dele limitaram-se a observar a cena. Alguns faziam “gozações”: “Oh angolano, oh cabo-verdiano, oh africano!”

No final, ele quis obter meus dados de identificação. Recusei-me a fornecê-los. Chegou então uma senhora preta, da qual ele se aproximou, dizendo-lhe algo. Ela veio intimidar-me a entregar meus documentos. Respondi-lhe que, em qualquer país tido como civilizado, uma autoridade sempre se identifica. “Te falei que ele é mal-educado”, disse-lhe o senhor. Ao que redargüi: “O senhor está fazendo confusão entre ser mal-educado e conhecer seus direitos.” A senhora identificou-se então como delegada de plantão. Peguei minha agenda e entreguei-lhe a declaração do Departamento Pós-graduação onde se atestava minha condição de pesquisador junto aos meninos de rua. Após ler o documento, ela disse ao policial: “Você bateu no negro errado!” E entregou o documento para ele ler. Naquele momento, mudou o clima, a situação...

De repente aquele senhor arrogante, violento e truculento ficou manso. E quase chorou quando falei que levaria o caso a instâncias superiores. Da delegacia liguei para uma amiga que, por sua vez, telefonou para uma amiga sua que morava perto. A chegada desta última e sua maneira de falar aos policiais foram-me revelando como aquela sociedade é estratificada. Tratava-se de uma mulher branca, que chegou quase de camisola de dormir e falou ao primeiro policial que encontrou: “Diga à delegada que a Dra. X quer falar com ela”. O policial correu para avisar aos colegas e a delegada apressou-se a resolver a situação, porque minha “advogada” tinha chegado. Quase ri, pois a cena era inacreditável: ninguém pedira para ver nenhum documento profissional da minha “doutora”!

Ao conversar com colegas e amigos, todos sempre me dizem que quem mais humilha os negros são policiais negros. Mas o que não se vê é que, numa sociedade tão hierarquizada, a valorização do ser só é possível quando há possibilidades de humilhar o outro. Por isso, muitos se valem freqüentemente tanto do poder econômico quanto do grau de tonalidade da cor da pele. O policial negro com farda tem a certeza de que pode humilhar somente uma pessoa de cor preta sem correr nenhum risco. Acredita estar acima dela.

O caso tragicômico aconteceu numa madrugada nas imediações da 27, no Pelourinho. Às cinco horas, quando cheguei para fazer as entrevistas, o adolescente Paulo (nome fictício) pôs-se a seguir-me com más intenções. Muito drogado, ele não me deixava qualquer possibilidade de dialogar. Com medo de ser atacado pelas costas, sentei-me na calçada, pois os meninos de rua não atacam uma pessoa sentada. Ele sentou-se por perto e de repente começou a roncar. Um colega de Paulo - de 10 anos, mas com aparência de ter menos, devido aos efeitos do *crack* - aproximou-se dele, retirou-lhe o isqueiro do bolso e pediu-me que não dissesse nada. Subitamente, Paulo acordou, colocou a mão no bolso e não encontrou o isqueiro. Foi direto ao colega e começou a bater-lhe para recuperar o que era seu. O outro me perguntou se fora ele quem roubara o isqueiro. Ambos encaravam-me e aguardavam minha resposta, que poderia livrar o “ladraozinho” ou decretar seu castigo. Conteí o que realmente acontecera, Paulo bateu mais no outro e recuperou o isqueiro. Quando parou de chorar, quase caindo de tão drogado, o menino surrado aproximou-se de mim e ameaçou: “Vou te pegar na rua um dia.” Cheguei a rir, ante a ameaça daquele garotinho que mal conseguia andar, devido ao uso excessivo do *crack*. E respondi-lhe que

nunca mais lhe daria um centavo, nem puxaria conversa com ele. De repente, ele começou a chorar e a pedir desculpas.

Depois disso, Paulo voltou e sentou-se de novo ao meu lado. Na dúvida se ele estava armado ou não, não tentei ir embora. Um adolescente viu-me sentado e perguntou o que eu fazia ali. Expliquei-lhe que Paulo estava esperando uma oportunidade para roubar minha bolsa. Ele sacudiu Paulo, obrigou-o a levantar-se e falou-lhe: “Você sabe que eu mato, se você tocar no meu amigo, eu te mato.” Intimidado, Paulo pediu-me perdão e saiu quase correndo do local. A intervenção do adolescente salvou-me naquele dia, e foi aquela a única vez em que me vi pressionado por um menino de rua. Mas cumpre ressaltar que o garoto do *crack* já não reconhecia ninguém e tinha uma única preocupação: conseguir mais droga.

Ao longo da tese, o leitor descobrirá algumas das histórias que fizeram parte das dificuldades engraçadas. Em Dacar, não tive problemas com os meninos. E tampouco com autoridades policiais, como tive em Salvador.

A tese divide-se em três partes. A primeira tem quatro capítulos. É uma análise histórica das condições dos séculos XIX e XX que levaram muitos meninos nos dois contextos a serem os primeiros meninos de rua. Essa parte visa demonstrar que foram criados politicamente mecanismos para levar certos grupos sociais a viver na rua. Ela possibilita responder à pergunta: quem eram os meninos que perambulavam e ainda perambulam nas ruas das duas cidades, apesar das mudanças ocorridas nos planos sócio-econômico e político-cultural? Por isso, analisou-se o papel que desempenhava a rua na vida cotidiana das pessoas em ambos os contextos.

A segunda parte é composta de três capítulos. Analisa a vida cotidiana dos meninos nas duas cidades para melhor entender as causas da ida à vida de rua de meninos majoritariamente de origem negra em Salvador, enquanto em Dacar eles fazem parte das sociedades que foram fortemente islamizadas.

A terceira e última é composta de dois capítulos. Focaliza a contribuição do Decreto do Ano Internacional da Criança e do Adolescente das Nações Unidas, em 1979, à visibilização do fenômeno no mundo, bem como a criação e a adoção das tipologias e suas conseqüências na vida dos próprios meninos. E, finalmente, examina as causas estruturais de cada contexto que continuam levando muitos meninos para a vida de rua: as

conseqüências da integração periférica do negro na sociedade brasileira e, no Senegal, a perversidade da prática do Islã e o abandono das práticas culturais nativas.

Convém assinalar que não formulei nenhuma discussão teórica específica sobre a família porque toda a vida dos meninos que vivem na rua é perpassada por estruturas familiares. Ao longo da tese vou mostrando as diferentes formas de família constituídas por eles.

Parte I: Ruas: realidade sócio-histórica

Na cidade de Salvador, tal como em Dacar, os chamados meninos de rua estão em todos os lugares. Os de Salvador continuam perambulando nos locais que correspondem à Cidade Antiga. Além desses logradouros, os meninos também são encontrados nos bairros e espaços mais movimentados e com possibilidade de conseguir sustento, proteção, moradia e redes de socialização. Mas a especificidade dessa presença é o grande número de meninos negros (mais pretos do que os chamados pardos) que têm transformado as ruas e praças públicas em locais de trabalho, sobrevivência, resgate da dignidade humana que lhes foi negada pela sociedade, sonhos por dias melhores, proteção e moradia – mas, também em cenário de mortes brutais. Os registros (livros sobre a história social de Salvador no século XIX) informam que a presença dos meninos negros nas ruas da capital baiana teria sido fartamente documentada pelas autoridades, sobretudo policiais (Mattoso, 1996; Fraga, 1996), bem como por viajantes estrangeiros (Robert Ave-Lallemant, 1859) que visitaram aquela cidade, o Rio de Janeiro e São Paulo no mesmo período. Note-se, contudo, que apesar das profundas mudanças sócio-econômicas e político-culturais que colocaram o país na modernidade em vários setores sócio-profissionais, boa parte dos fatores que continuam a impelir muitos meninos de origem negra para a vida de rua tem raízes fincadas nas conseqüências negativas da integração periférica do negro na sociedade brasileira durante e após a escravidão e, sobretudo, nos mecanismos *criados* para que grande parte das pessoas desse segmento sócio-racial, por falta de alternativas, veja na mendicância a possibilidade de encontrar meios de sobrevivência. Foram esses mecanismos que criaram os meios para uma nova carreira, a da mendicância, como uma das poucas alternativas. Mas tal carreira é possibilitada pela grande necessidade que muitos brasileiros têm de confiar a solução dos seus temores ao Além via a esmola, como no Senegal, ou de fazer ou pagar promessas. A mendicância ainda faz parte da vida da grande maioria da população negra brasileira.

Já em Dacar, a presença dos chamados meninos de rua está ligada primordialmente aos efeitos negativos da prática perversa do Islã à senegalesa. Desde a implantação das escolas do ensino do Alcorão (as *daaras*), o Senegal foi o único país em que os alunos (os *taalibé*) eram obrigados a mendigar o sustento diário. Segundo os defensores da mendicância dos *taalibé*, essa prática teria a finalidade de trabalhar a humildade e a

socialização desses jovens oriundos de origens sociais diferentes e permitir que os fiéis cumpram um dos cinco pilares da religião: dar esmola aos necessitados. As mudanças trazidas com a chegada e a instalação do colonizador europeu (francês) – escolas, centros urbanos a molde ocidental e o francês como a nova língua de ascensão social – tiveram impactos sobre as mentalidades. Muitos professores das *daaras* (os marabus), ao migrarem para as imediações dos novos centros urbanos de Saint-Louis e depois Dacar, obrigavam seus *taalibé* a mendigarem para sustentá-los. Na atualidade, a esmagadora maioria dos chamados meninos de rua de Dacar é constituída de jovens que fugiram das *daaras* por não agüentarem continuar sendo vítimas da exploração financeira, dos castigos corporais e da violência psicológica e psíquica cometidos pelos marabus.

Para melhor apreender o processo sócio-histórico nos dois contextos, é preciso analisá-lo dentro da trajetória política de cada país e, sobretudo, das articulações sócio-políticas para a integração dos componentes sociais em cada um deles. A complexidade do tema leva-nos a dar maior atenção analítica aos momentos políticos determinantes em cada contexto. Para tanto, é indispensável apreender a importância da rua nas duas sociedades, caracterizadas pelo longo período de escravidão e pela predominância dos dois tipos de colonização (a árabe-islâmica e a européia), e depois analisar os mecanismos propiciadores de condições para que a presença dos meninos nas ruas e praças do Senegal possa ser secular e vista como um fato sociocultural.

Capítulo I. Rua: suas decorações e criações

As ruas e os seus ritmos acabam por criar marcas, inclusive históricas, para um bairro, uma cidade, um país... Por isso, a rua passa a ser um excelente informante para o transeunte e o viajante atentos ao estado do bairro e da cidade, aos resultados do tipo de desenvolvimento adotado, ao grupo sócio-racial ou étnico beneficiário das políticas públicas, à situação política do país (o grau da liberdade de expressão), ao modelo econômico predominante etc. A rua não sabe ser discreta e é impiedosa com as autoridades governamentais. Ela tende a expor as riquezas, mas também as misérias e as fachadas como também obras artísticas pungentes de artistas que vivem no anonimato. É por isso, segundo João do Rio (1999), que a rua ao mesmo tempo atrai e expulsa. Direi que a rua também revela. Para uma melhor apreensão do que é a rua em Salvador, assim como em Dacar,

partirei da história do século XIX. Isso possibilitará entender o significado da rua naquele tempo para os componentes da sociedade, assim como boa parte dos estereótipos que fazem parte da vida cotidiana de seus moradores, e também o modo como surgiram os estigmas que acompanham o segmento sócio-racial que da rua tirava uma parcela do seu sustento e conseguia estabelecer laços e redes sociais que permitiam resgatar uma parte da dignidade humana negada e não aceita pela sociedade dominante.

I.1 Vida nas ruas de Salvador

No século XIX, muitas cidades do Brasil (Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo, Recife) foram amplamente visitadas e documentadas por viajantes estrangeiros (Robert Avé-Lallemant, 1859) que deixaram dados cuja análise permite aos historiadores analisar a realidade que prevalecia. No caso de Salvador, a apreensão da importância da rua passa necessariamente pela apreensão do que ela era rua no século referido.

Mattoso (1996) sustenta que a cidade de Salvador do século XIX mantinha os mesmos limites do século XVIII. Continuava subdividida em 10 paróquias, devido ao desmembramento das paróquias do Pilar e de Santo Antônio, que originou a dos Mares. As mais populosas eram as da Sé, de Sant'Anna e de Santo Antônio, além do Carmo. Mas todos os caminhos e ruas levavam aos centros mais antigos, mais populosos e economicamente mais movimentados: o bairro da Sé e a Conceição da Praia na Cidade Baixa, onde ainda se situa o porto. A Cidade Alta e a Baixa eram interligadas por uma rua paralela ao mar. Ao longo dessa rua ficavam os entrepostos, além de vários bazares e lojinhas que vendiam produtos e ofereciam serviços como os de alfaiates, barbeiros, serralheiros, toneleiros, funileiros, fabricantes de fumo. “Muitas ruas e praças do bairro eram conhecidas pelos nomes desses ofícios humildes: Rua ‘do Peso do Fumo’, Rua ‘das Grades de Ferro’, Praça dos ‘Toneleiros’, Praça ‘dos Barbeiros’, Rua ‘dos Caldeireiros’”¹.

Mattoso afirma que até o final do século XIX os baianos ricos tinham duas opções para deslocar-se: o bonde ou as cadeirinhas. Muitos acabavam optando pelas cadeirinhas, mais baratas que os bondes. Até 1890, as ruas da cidade não eram muito práticas para o tráfego. A Ladeira da Montanha era a mais espaçosa, a única via pública ligando a Cidade

¹ MATTOSO, Katia M. de Queiros (1996, 436). *Bahia. Século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Alta à Cidade Baixa. A mesma rua cumpre a mesma função até hoje. Mas está menos movimentada, o que se explica pelo medo dos transeuntes ante a presença dos meninos de rua e de adultos que costumam assaltá-los. É também o trecho em que se encontram muitos usuários de drogas, sobretudo *crack*, que ficam jogados no chão. Parecem moribundos dando seus últimos expiros. Se na rua há cidadãos bem nascidos, protegidos e apressados, há também a exposição da miséria, cuja visão não é agradável.

Muito cedo, essas ruas mais movimentadas eram tomadas pelos escravos de canto ou de ganho. Eles viviam transportando cargas pesadas e pessoas. As ruas eram para eles os locais de trabalho, da possibilidade de socialização, de compra da liberdade e também de ficar longe dos prováveis castigos dos seus mestres. Era nas ruas que os negros aprendiam a driblar as rígidas regras do sistema escravista, a ter notícias de parentes e de suas terras de origem na África, a reencontrar parentes e conhecidos e poder praticar suas línguas nativas...

Além dessas funções, Mattoso (1982, 1996) e Fraga Filho (1996) afirmam que as ruas eram locais onde se podia comer e beber. Todos os dias, de manhã cedo, elas eram tomadas pelas mulheres negras que trabalhavam como ganhadeiras. Faziam canjica, mingau de tapioca, açaçá, arroz com carne seca, inhame cozido. Havia também vendedoras ambulantes ocupando espaços livres e indo de casa em casa para vender frutas, legumes etc. Vê-se que, para a população negra daquele tempo, as ruas eram o local de oportunidades econômicas e sociais e também onde se podia escapar da pressão do sistema escravista. Eram os espaços onde muitas dessas pessoas tinham a possibilidade imaginária de se acharem livres e de acumular riquezas econômicas e culturais. Os vendedores de comida tinham freguesia certa. Os outros negros trabalhadores (carregadores do porto, de pessoas) precisavam dos vendedores de comida para poder repor suas forças.

Mattoso salienta que as ruas da cidade tinham dois momentos para a grande maioria da população que delas vivia: o dia e a noite. De dia, todas as ruas eram tomadas por negros de ganho de ambos os sexos e de diferentes faixas etárias. Cada grupo exercia a profissão da sua especialidade (vendedoras de comida, carregadores de cargas e pessoas, artesãos, músicos, mendigos, barbeiros etc.). As ruas eram extremamente movimentadas. No final do dia, progressivamente se esvaziavam de seus ocupantes diurnos.

Findo o dia, a maior parte das pessoas demandava as ladeiras íngremes, as trilhas ou escadarias, rumo à Cidade Alta; outras, tomando a praia, se dirigiam para o norte, além do Bonfim, até Itapajipe e sua península, que oferecia mais espaço para seus casebres ou quintais. Trajetos cansativos, porque as distâncias eram longas e os caminhos mal pavimentados, numa cidade em que os primeiros transportes coletivos só apareceram após 1850: chamavam-se bondes essas espécies de pequenos ônibus puxados por cavalos, cujos preços, aliás, eram inacessíveis à população².

Quem conhece de Salvador sabe que a distância que separa a Cidade Alta do bairro de Itapajipe é grande. Gastavam-se mais de quatro horas para percorrê-la. Hoje, baianos e visitantes percorrem a pé essa distância no dia da festa do Senhor do Bonfim. É a forma de demonstrarem sua fé.

Mas é bom ressaltar que as ruas não ficavam totalmente vazias. No início da noite, muitas delas eram tomadas pelos negros e negras sem moradia nem condições físicas e materiais para levar uma vida digna. Eram pessoas que viviam da mendicância e costumavam ocupar as frentes das igrejas e da Casa da Misericórdia na Freguesia da Sé. Havia também poucos brancos miseráveis cuja aventura no Brasil não dera certo.

A vida cotidiana dos vendedores ambulantes nas ruas de Salvador, minuciosamente descrita por Mattoso e pelos historiadores referidos, não foi em nada apagada pelo tempo e pela modernidade, como já se ressaltou, devido à pobreza que assola a grande maioria dos negros moradores da cidade e à continuidade de certas práticas comerciais. As vendedoras de mingau e tapioca chegam atualmente de manhã cedo de ônibus ou de táxi para vender em pontos estratégicos da cidade. A grande maioria tem os seus pontos fixos e outras vendem em frente dos canteiros das obras públicas ou dos novos prédios. Os operários são os seus maiores fregueses, ao lado dos trabalhadores formais, obrigados a sair bem cedo de casa por morarem muito longe do local de trabalho ou por não terem condições financeiras para tomar um café da manhã mais consistente.

As vendedoras se vestem de maneira bem específica, com lenço branco na cabeça. A panela que contém mingau é coberta por um tecido branco. O mingau é vendido em copos brancos de plástico. Essa venda é dominada por mulheres negras que têm ligações com as religiões afro-brasileiras. Nos pontos tradicionais (Piedade, Barroquinha, Porto da Barra, Mercado Modelo, Pelourinho, entre outros), os fregueses são variados, mas os meninos de

² MATTOSO, Katia M. de Queiros (op.cit., 439).

rua constituem a clientela mais assídua, mantendo boas relações com as vendedoras, quase como de mãe e filho. Mas respeitar uma vendedora de mingau ou acarajé faz parte da realidade dos baianos. Não sei se é só por respeito ou por medo de que a baiana tenha o poder de atrair a má sorte para a pessoa que a desrespeitar. Durante as festas populares, que atraem multidões de foliões, é quase impossível ver um bêbado ou qualquer pessoa importunando uma vendedora de acarajé, assim como nunca ouvi relatos de roubos ou de extorsões praticados contra elas. A grande maioria delas é composta de mães ou filhas de santo. Podem também não ter nenhuma relação com as religiões afro-brasileiras, mas as roupas por si só já lhes atribuem esta identidade ante o olhar da sociedade. Ao lado da panela, sempre há um vaso com a oferenda do primeiro acarajé para o santo. Isso torna essas vendedoras pessoas muito mais temidas que respeitadas. Naquele momento, no seu lugar da venda, aquela senhora preta passa a ser enxergada e tratada como um ser humano.

As baianas de acarajé continuam chegando aos seus respectivos pontos no final da tarde de segunda a sábado. Além de acarajé, vendem abará, cocada branca e bolinho de estudante (feito de tapioca). Podem-se encontrar vendedoras de acarajé em todos os pontos da cidade, mas as mais procuradas ficam no Rio Vermelho e em Itapuã, onde se formam filas no final da tarde³. Comer acarajé passou a ser um programa social para muitos baianos. Nos cinco últimos anos, é freqüente encontrar homem vestido de mulher vendendo acarajé, da mesma forma que mulheres das religiões pentecostais, como Assembléia de Deus, Deus é Amor etc. Para se distanciarem, marcarem uma fronteira rígida com o candomblé, essas mulheres denominaram o produto por elas vendido de Acarajé de Cristo. Mas continuam vestindo-se de branco. Todas são negras⁴. Também já se pode encontrar a massa pronta de acarajé nos supermercados.

Se no século XIX as ruas de Salvador eram invadidas majoritariamente por pobres e negros (libertos, ex-escravos e escravos) trabalhando no que hoje chamamos de mercado informal, hoje elas são ocupadas por seus descendentes, que continuam a tirar o sustento do comércio de miudezas e da mendicância. A mesma realidade pode ser encontrada nas ruas das primeiras cidades do atual Senegal, Saint-Louis e Dacar.

³ Hoje, muitas lojas de conveniência têm uma vendedora de acarajé.

⁴ A entrada das mulheres crentes na venda de acarajé provocou uma batalha jurídica em Salvador motivada pela mudança do nome do produto.

I.2 Vida nas ruas de Saint-Louis e de Dacar

O contato dos povos do atual Senegal com os europeus começou na parte norte do país, com os portugueses e depois com os franceses. Essa área é mais conhecida como a “Région du Fleuve”. Fazia parte das zonas mais movimentadas no plano econômico antes da chegada dos europeus, graças ao império do Waalo, que mantinha intenso comércio com o Magrebe (Barry, 1984). Mas, segundo Barry, essa via comercial seria substituída a partir do início da escravidão naquela parte do continente, no século XVII.

C'est là, en effet, qu'on peut étudier sur près de quatre siècles les diverses formes de relations qui ont existé entre un Royaume de la côte et les différentes puissances européennes. Ces relations, commandées par l'évolution des besoins commerciaux, ont connu successivement la phase de commerce de troc sans occupation territoriale, celle des comptoirs fortifiés de commerce, celle de la colonisation agricole, et enfin celle de la conquête territoriale, qui aboutit à la colonisation directe dans la seconde moitié du XIX siècle⁵.

A cidade de Saint-Louis vai resultar das diferentes fases que marcaram os contatos entre o império do Waalo e as potências européias nos diferentes momentos da sua existência. É preciso salientar que aquilo que parece ser uma simples digressão histórica é de fundamental importância, já que boa parte da história do Senegal teve suas origens naquela região do país: a religião muçulmana e depois, muito mais tarde, a colonização francesa, as escolas corânicas (as *daaras*) e também o uso dos alunos dessas escolas (os *taalibé*) para mendigar para seus professores (os marabus), a criação dos primeiros centros urbanos a molde ocidental, as migrações do mundo rural para a cidade, a pacificação do atual país, a implantação de escolas do ensino do francês...

Em 1659, nasce um dos maiores entrepostos na parte ocidental do continente africano: Saint-Louis. Segundo Barry, a criação de Saint-Louis constitui um marco importante no processo de estabelecimento dos europeus na costa ocidental da África. Isso teria drásticas consequências no comércio entre o Waalo e o Magrebe, além de causar mais guerras entre os impérios da região pelo fornecimento de escravos aos europeus. Com a criação do entreposto de Saint-Louis, o comércio com o Magrebe foi progressivamente

⁵ BARRY, Boubacar (1984, 33-4). *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*. Paris, Karthala.

perdendo importância devido à nova rota comercial propiciada pela escravidão. A rota passou a ser o Atlântico. Nesse período, ainda não se podia falar da vida nas ruas, como era o caso de Salvador, já que não havia um centro urbano bem estruturado, como aconteceria no século XIX.

Abdoulaye Barra Diop (1981) nos mostra que por causa da escravidão, na segunda metade do século XVII, houve uma guerra santa encabeçada pelos marabus *maures* (berberes) e os seus aliados *wolof* contra reis pagãos por estarem escravizando seus semelhantes para vendê-los aos europeus. E também foi nessa parte do Senegal que a religião muçulmana penetrou, trazida pelos Almorávidas, no século XI. E que o comércio de escravos e da goma constituía a base econômica das relações dos europeus com o Waalo e os impérios vizinhos. Criado no século XII, o Waalo seria anexado territorialmente pela França em 1854, tornando-se a primeira cidade francesa na África subsaariana.

A França tinha acabado de aumentar seu território colonial, em detrimento dos impérios da “Région du Fleuve”. No plano econômico, as empresas de Bordéus (*les Maisons bordelaises*) incentivavam o plantio e a expansão da cultura do amendoim. Mas esta não deu os resultados esperados devido à terra, que não era propícia. Para melhor dominar o comércio na região, o capital das Casas de Bordéus vai provocar o fim dos intermediários mestiços e africanos de Saint-Louis, devido à crise da goma arábica e ao fim da escravidão. Para se manter como os novos únicos mestres do novo contexto, a conquista colonial proporciona a destruição das formações sociais nativas e da produção agrícola doméstica, como também a eliminação das formações militares (Barry, 1984). Mesmo assim, as Casas de Bordéus, com seu poderio econômico e político, graças ao apoio da administração colonial, tinham de concorrer com os marabus *maures*, que mantinham relações comerciais com os camponeses *wolof* bem antes da dominação européia.

A nova forma de economia imposta pelas Casas de Bordéus provocou uma drástica mudança nas relações de troca que existiam entre os *maures* e os camponeses *wolof*, *tukuleur* (ou *toucouleur*) e *soninké*. Mas depois do fracasso da colonização agrícola nessa região do norte, a goma tinha se tornando o produto de exportação mais cobiçado pelos comerciantes europeus. Para conseguir a goma, a administração colonial proporcionou proteção militar aos marabus *maures* para que pudessem monopolizar a colheita em detrimento dos camponeses *wolof*. Para obrigar os camponeses empobrecidos a cultivar o

amendoim, a administração colonial começou a cobrar os impostos em dinheiro. E como as terras do Waalo não eram propícias à cultura do amendoim, grande parte dos camponeses *wolof* teve de migrar para a região do Djolof, que seria a maior produtora de amendoim durante a colonização e até hoje: *le bassin arachidier*.

En effet, les profits tirés de l’arachide par les maisons commerciales bordelaises portent un coup fatal, dès le début du XIX siècle, à l’économie du fleuve qui ne produit pas cette graine avec autant d’atouts que le bassin arachidier. De ce fait, la période 1854 à 1910 est encadrée par deux crises; celle, avant la conquête, de l’économie domestique en proie au pillage des *ceddo*, celle de l’économie marchande quand la gomme n’est pas achetée et que la desserte fluviale est doublée par le chemin de fer. A cause de cette marginalisation qui dure jusqu’aux récents aménagements, le XX siècle ne sera pas témoin de grandes transformations sociales⁶.

As informações trazidas por Barry são de fundamental importância, na medida em que permitem apreender alguns dos motivos pelos quais as populações originárias daquela parte do país se transformaram nas maiores “fornecedoras” da grande maioria dos meninos que perambulam pelas ruas de Dacar como *taalibé*, mas também como meninos de rua. Vê-se que as migrações foram propiciadas pelas necessidades de subsistência e de sobrevivência de muitos deles desde o século XIX. A cidade de Saint-Louis, desde a mudança da capital da África Ocidental Francesa no início do século XX para a cidade de Dacar, vem se tornando uma cidade quase fantasma. Não havia e continua a não haver uma indústria local.

Mas como as terras da região não eram propícias à cultura do amendoim, a administração colonial foi progressivamente abandonando qualquer possibilidade de implantação de infra-estruturas econômicas na nova cidade de Saint-Louis. Essa realidade provocou vagas migratórias para a cidade, como também para outras cidades mais produtivas na região da chamada “Bassin Arachidier”.

Por isso é possível sustentar que a formação dos centros urbanos de tipo europeu no Senegal começou na cidade de Saint-Louis, no norte do país, no século XIX. Era a capital da África Ocidental Francesa (AOF) e foi lá que se iniciaram os contatos com a rua, aqui

⁶ BARRY (op. cit., 363).

entendida como um elemento da vida moderna das cidades no molde europeu⁷. No caso das colônias, falar de ruas leva a pensar nas estradas, cuja finalidade consistia no escoamento dos produtos em direção aos portos. Antes de servir aos nativos, as ruas serviam a esse propósito, e depois ao bem-estar do colonizador. Elas existiam somente nos centros urbanos (centros administrativos, militares, religiosos, comerciais e residenciais) dos europeus. Durante a colonização, os africanos só podiam freqüentar a cidade européia para trabalhar ou para vender suas colheitas. Oyono (1956) relata a grande diferença que existia nos centros urbanos coloniais entre a “cidade européia” e a dos indígenas. A primeira tinha todos os tipos de infra-estruturas e espaços, enquanto a dos negros era um amontoado de casas pobres e sem infra-estruturas. E os negros não podiam ficar na cidade européia sem serem autorizados. No romance *Le vieux nègre et la médaille*, Meka, o personagem principal, é condecorado pela administração colonial francesa. Durante a festa no bar africano, ele perde sua carteira de identidade. Ao regressar à cidade dos brancos, é pego pela polícia, agredido e preso, apenas por estar nas ruas da “cidade européia” à noite sem documentos e, principalmente, bêbado.

O surgimento, devido à colonização, das ruas no Senegal e em várias cidades da África Ocidental encaixa-se na vida daquelas populações majoritariamente comerciantes que continuam fazendo das ruas de Saint-Louis e, depois, de Dacar o local de trabalho. Mas as ruas também eram invadidas pelos meninos das escolas corânicas. Essa realidade continua presente em grande escala em quase todas as cidades do país.

Desde que os meios de transporte foram se modernizando nas cidades do Senegal, a rua, por si só, dá ao viajante atento e recém-chegado as primeiras impressões de como vive boa parte da população. Ele logo perceberá que a rua é apropriada por uma parcela da população para exercer determinadas funções. No Senegal, de manhã bem cedo ela é tomada pelos *vendedores das calçadas*⁸, ou seja, pela parcela da população para a qual ela se torna o local de trabalho, da mendicância (praticada por pessoas de todas as idades) e da procura de emprego. Também se podem ver pessoas acabando de acordar em determinadas ruas da cidade, ou fazendo filas para conseguir o café da manhã. Para as pessoas periféricamente integradas na sociedade, as ruas desempenham as mesmas funções no

⁷ Isso não quer dizer que houvesse cidades nos impérios senegaleses referidos.

⁸ Na África Negra, usa-se o conceito de *économie des trottoirs* para falar da economia informal.

Senegal e em toda a África Negra. Revelam ao viajante a concentração de multidões em certas cerimônias, quando são ocupadas por apresentações de canções religiosas muçulmanas, batismos, casamentos e rituais fúnebres. Nesses momentos, a rua – a via pública – torna-se a prolongação da casa, porque nenhuma casa tem espaço para alojar todos os convidados e intrusos.

O tamanho das ruas pode revelar as funções que a cidade desempenhava, assim como sua idade. É muito fácil situar o centro de Dacar como uma cidade colonial. Pelo tamanho das ruas, percebe-se que as autoridades coloniais não planejaram a cidade segundo as possibilidades do crescimento populacional, nem do aumento da frota de carros. As novas ruas de Dacar são mais largas. Ligam o centro aos novos bairros.

Mais a cidade é rica, nova e bem governada, mais as ruas são largas, bem cuidadas e menos usadas por pedestres. A largura da rua, assim como o paisagismo, pode informar sobre a idade e, sobretudo, a importância da rua naquela parte da cidade. Mas, no que nos interessa, foram Decoudras e Lenoble-Bart (1996, 3) que fizeram uma das melhores sínteses do que é a rua no contexto africano, muito apropriada ao contexto da cidade de Dacar. Mas é bom salientar que a mesma realidade está presente nas cidades brasileiras.

La mise en scène renvoie en permanence à des dualités: axé de circulation des nantis pressés, certains de leur avenir, domicile fixe des pauvres pour qui le temps ne compte pas, l'espace d'activité ouvert à tous peut devenir le territoire interdit d'une minorité; en un même lieu la parole d'opposition politique peut s'exprimer et engendrer en retour la répression par le pouvoir en place contesté; ceux qui l'utilisent comme théâtre d'activité ou d'expression sont dans la rue, avant de rejoindre un domicile pour la nuit: c'est la partie visible de la scène, la plus visible à étudier; mais seuls quelques-uns sont de la rue, résidant à l'envers du décor, dans ses replis cachés, quand tout contact avec la famille a été rompu: le décryptage de la situation est alors plus délicate. Localisation de domicile, lien social et types d'activités servent alors de fils conducteurs à l'analyse⁹.

Por isso concordo com Mwisso (1996) quando ele sustenta que a rua poderia ser um dos locais mais interessantes para se estudar uma sociedade. Segundo esse autor, na rua, uma parte da sociedade expõe tudo aquilo que seria escondido, reprimido, tido como vergonhoso ou não civilizado. Então, a rua torna-se o barômetro de uma sociedade, de um

⁹ DECOUDRAS Pierre Marie; LENOBLE-BART, Annie (1996). «La rue: le décor et l'envers». *Politique Africaine*, 63, outubro 1996. Paris, Karthala.

país. Seguindo o mesmo raciocínio, Lafargue (1996,26) salienta que se podem distinguir vários tipos de ruas na África. É por isso que, para ele, a rua não é vivida como um espaço finito no continente africano. Muitos becos e ruelas partem ou terminam numa rua importante. E, em determinados momentos, parece que a vida privada se estende até a rua, que é o domínio do público.

Dès lors, une définition précise de la rue, africaine devient difficile, ne serait-ce que parce que les rues du centre-ville, celles des quartiers riches, des quartiers populaires n'ont pas le même sens ni surtout la même utilité. Les rues ne vivent pas de la même façon. Certaines ne sont que des lieux de passage, parce que fades et impersonnelles ou à l'inverse terrains de tous les dangers: celui de la circulation infernale et anarchique, celui des mauvaises rencontres. D'autres sont des lieux de vie où les citadins prolongent leur séjour. Ainsi, plutôt que d'essayer de donner une définition qui, de toute façon, ne pourrait convenir à chacun des types urbains identifiables en Afrique, je prends le parti de considérer la rue comme un espace ni public ni privé, en raison même des jeux sociaux multiples qui s'y jouent, comme un lieu fluctuant où les identités qui le sont tout autant s'entremêlent et se dénouent¹⁰.

O mesmo pensador continua sua análise afirmando que a presença dos vendedores ambulantes não deveria ser vista e tratada somente como a prova do desenvolvimento de uma economia paralela. Essa presença poderia ser vista como a materialização de uma feroz oposição ao poder público quando a violência do Estado passa a fazer parte da vida cotidiana dessa categoria sócio-econômica. Os vendedores ambulantes se mobilizam para defender seus interesses quando o poder público começa a controlar ou proibir suas atividades. Para alguém que conhece bem a cidade de Salvador e a de Dacar, estas análises sobre a rua nas cidades africanas mostram que há uma grande semelhança com a realidade não só de Salvador, mas das ruas das cidades brasileiras.

Em janeiro de 2003, a municipalidade de Dacar estava perseguindo os vendedores ambulantes, que ocupavam todas as calçadas das ruas do centro. Quase todos os vendedores ambulantes em Dacar são de religião muçulmana. E a grande maioria é composta de *mourides*. Quando as autoridades municipais anteriores começavam a desocupação das ruas, os comerciantes não se mobilizavam para enfrentar as autoridades. O confronto era

¹⁰ LAFARGUE, Jérôme (1996,26). « La rue africaine en mouvement: politique et action collective ». In: *Politique Africaine*, 63. Du côté de la rue. Paris, Karthala.

feito de outra forma. Os comerciantes formavam uma delegação que ia pedir a intervenção dos seus guias espirituais muçulmanos. O peso da religião muçulmana na vida política fazia com que as autoridades acabassem desistindo da desocupação das ruas centrais. Mas em janeiro de 2003, o governador de Dacar afirmou na televisão que não adiantava os comerciantes procurarem a ajuda dos seus guias espirituais para obrigá-lo a interromper a desocupação, que ele não ia se deixar subordinar pelas autoridades religiosas muçulmanas. Mas ele conseguiu realizar a desocupação das ruas porque era católico e, sobretudo, porque tinha o apoio da população, que não agüentava mais os engarrafamentos. No centro de Dacar, as ruas são invadidas o dia inteiro pelos ambulantes. Parece haver uma tremenda disputa entre eles, os pedestres e os motoristas. A rua passa a pertencer aos três grupos ao mesmo tempo. Assim, ela vem a se revestir, em Dacar, de novas significações, bem diferentes das antigas, que consistiam na circulação dos pedestres e de carros de todos os tipos.

Mas como entender as ruas nesses contextos atípicos? A análise de Spindler, feita a partir do seu trabalho de campo em Tananarive, Madagascar, torna-se uma grande ajuda para tentarmos entrar em nosso tema, pois, em qualquer dos países tidos como do Terceiro Mundo, as funções desempenhadas pelas ruas parecem semelhantes: comércio ambulante em todas as esquinas do centro comercial, tomada de certas ruas pelo mesmo tipo de comércio, perseguições policiais aos chamados comerciantes ambulantes, moradores de rua transformando certas vias da cidade em locais temidos pela população “bem-nascida”.

Spindler (1996,41) ressalta que, no caso da cidade de Tananarive, em Madagascar, a rua teria um ritmo em dois tempos calcado na alternância do dia e da noite. Segundo ele, no cair da noite, todas as ruas ficam desertas. Essa realidade é parecida com a da cidade de Salvador do século XIX descrita por Mattoso. Essa quase deserção das ruas à noite deixa uma pergunta no ar: “La question demeure: pourquoi cette désertification de la rue dès la nuit tombée? La ville meurt-elle le soir pour ressusciter le lendemain matin, dans un rythme solaire presque religieux¹¹”? O autor ressalta que as pessoas da cidade costumam alegar que o frio ou a chuva seriam as principais causas dessa quase fuga, mas, no final das conversas, todos os abordados admitem que a insegurança seria a causa principal. As ruas passam a ter

¹¹ SPINDLER, Marc (1996). « Les embarras d’Antananarivo ou l’économie politique des troitoirs ». In: *Politique Africaine*, 63. Du Côté de la rue. Paris, Karthala.

os seus donos à noite, diferentes dos do dia. Como também certas ruas têm os seus donos permanentes: pequenos traficantes, prostitutas, gangues de meninos de rua. A mesma realidade faz parte da vida em Dacar. No final do dia, parece que as pessoas vão sendo expulsas das ruas do centro por uma força invisível. No caso de Dacar, continuo sustentando que a insegurança noturna decorre da presença maciça de migrantes da África Ocidental. Isso faz com que certas ruas daquela cidade fiquem desertas à noite, mantendo maior movimento as que têm casas noturnas em suas imediações, com a presença de prostitutas e traficantes. A grande maioria dos transeuntes procura drogas ou prostitutas. À noite, certas ruas são tomadas por comerciantes de produtos ilícitos e por mendigos. Como o senegalês não pode ficar sem dar esmola, muitas ruas de Dacar são ocupadas por famílias inteiras oriundas do interior ou de países vizinhos. Elas vivem pedindo esmola em dinheiro durante todo o período da seca (entre seis a oito meses) e voltam para suas terras ou países quando começa a chover. Durante todo este período, essas pessoas moram nas ruas de Dacar.

As populações dos países que margeiam o deserto do Saara foram sempre caracterizadas por constantes migrações provocadas pela seca. Mas certos grupos sociais migram sempre para as cidades grandes depois das colheitas, à procura de empregos temporais. Eles transformam as ruas dessas cidades em locais de mendicância durante toda a estação da seca e voltam para os seus respectivos vilarejos perto da estação das chuvas. Nesses períodos, dia e noite as ruas ficam lotadas de mendigos de todas as idades e de ambos os sexos, sem contar os *taalibé*. Gilliard e Pédenon (1996) sustentam que nessa parte da África Ocidental a cidade se tornou um espaço de refúgio para as populações rurais mais vulnerabilizadas por causa da seca, da desvalorização do franco CFA ou das políticas agrícolas implantadas pelos governantes dos seus países.

Appoint saisonnier, la mendicité est aussi le dernier aboutissement d'un ensemble de ruptures économiques et sociales traduisant l'appauvrissement du monde rural et le dysfonctionnement des réseaux de redistribution des richesses dans une société sahélienne en pleine mutation¹².

¹² GILLIARD, Patrick; PEDENON, Laurent (1996). «Rues de Niamey, espace et territoires de la mendicité». *Politique Africaine*, 63. Du Côté de la rue. Paris, Karthala.

Essa realidade, muito bem resumida pelos dois pensadores, é encontrada em todos os países da sub-região da África Ocidental. A situação agravou-se com a presença dos *taalibé*, um fenômeno sócio-religioso mais presente no Senegal do que em qualquer outro país onde predomina a religião muçulmana.

Uma análise mais profunda revela que as funções desempenhadas pelas ruas em Salvador, assim como em Saint-Louis e em Dacar nos séculos retrasado e passado, são semelhantes, apesar da distância geográfica que as separa. Vê-se que, desde o surgimento das ruas nessas três cidades, elas foram tomadas pelos vendedores, assim como pelos futuros guias religiosos, no caso do Senegal. As semelhanças ficarão mais claras no capítulo II, em que examinamos o surgimento dos meninos transformando as ruas e praças em locais de trabalho, sobrevivência, construção de redes sociais e moradia.

Os dados históricos das capitais da Bahia e do Senegal mostram que em cada uma delas, devido ao tipo de colonização, as ruas tiveram funções que refletem o molde dos interesses que estavam em jogo na sociedade. No caso de Salvador, a luta era de ordem política. Entendo aqui por política a luta pela conquista de um tipo de liberdade numa sociedade na qual os que chegaram como peças a serem vendidas concentravam seus esforços na vida de rua para o resgate da sua humanidade e depois da cidadania; isto é, para se transformarem em seres humanos plenos. Era na rua que essa conquista poderia vir a se tornar uma realidade ou afundar. Para uns, a luta começava na idade adulta, enquanto para muitos ela começava muito mais cedo. Já em Saint-Louis, e depois em Dacar, naquilo que nos interessa, os esforços se concentravam em conseguir manter o *status* social perante a sociedade. Vendo que a nova potência colonial que acabara de se implantar estava relegando ao segundo plano, os marabus, para não perderem o prestígio, criaram mecanismos que lhes permitiam barganhar com a administração francesa: dificultar a ida dos meninos para a escola francesa. As ruas passaram a ser o local da mendicância dos *taalibé*, mas também da constante barganha com o colonizador francês. A realidade da escravidão e a prática do Islã à senegalesa vão propiciar, muito cedo, mecanismos que acarretam a presença de meninos nas ruas das duas cidades desde o século XIX.

Capítulo II. Secularização de uma presença: meninos de em Salvador

A presença cada vez mais numerosa de meninos perambulando pelas ruas e praças públicas, de dia como de noite, em Salvador já fazia parte das preocupações das autoridades administrativas no século XIX. Essa presença também não passava despercebida aos visitantes estrangeiros daquele tempo. Os meninos de rua de certas cidades do Brasil (Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo etc.) já eram bem documentados pelas autoridades policiais e pelos viajantes estrangeiros como havia sido salientado. No século XIX, já eram vistos como uma ameaça à segurança da vida cotidiana dessas cidades. Para entender a secularização dos meninos de rua em Salvador, analisarei sua presença desde o tempo da escravidão até as vésperas do regime militar. A segunda parte da minha análise neste capítulo cobrirá o período do regime militar, que coincide com a implantação de muitas medidas para atender essa camada social, e a terceira parte analisará a situação pós-regime militar até o início do século XXI. O apanhado histórico permite compreender os mecanismos criados pelo sistema para que um grande número de pessoas de determinada condição sócio-étnica tenha como alternativa a transformação da rua e de praças públicas em locais de trabalho, de criação de redes sociais e também de moradia. Para essas pessoas, a rua tinha acabado de possibilitar o surgimento de uma nova forma de carreira “profissional” para poderem continuar vivas bio-psico-cultural-emocionalmente.

II.1 No tempo da escravidão

Quando comecei a pesquisa para a graduação, em 1993, e até para o mestrado, em 1997, muitos colegas e amigos afro-brasileiros de ambos os sexos sustentavam que a presença dos chamados meninos de rua era um fenômeno muito recente. Um deles não parava de afirmar que na sua adolescência nunca tinha visto meninos de rua na cidade de Salvador¹³. Em pouco tempo, os mesmos dissertavam sobre as causas que levaram alguns meninos a fazerem da rua o local de trabalho e moradia. As causas mais destacadas eram a pobreza, a violência doméstica e a atração da cidade. Além deles, vários *entendidos* no

¹³ Hoje acredito que aqueles colegas olhavam os meninos, mas não os viam.

assunto ressaltavam a irresponsabilidade dos pais ou a realidade sócio-econômica do país como as causas principais da ida de tantos meninos para a vida de rua, e também da prostituição de muitas meninas menores em locais turísticos da cidade. Alguns até afirmavam que a presença dos meninos de rua em Salvador se iniciara na década de 80. Mais tarde vim a perceber que essa década coincidiu com o afrouxamento do regime militar, que teria facilitado o surgimento das primeiras organizações não-governamentais – ONGs – para dar apoio aos meninos de rua, sendo que a maior delas, a pioneira, seria o Projeto Axé, exatamente em Salvador. Mas será verdade que os meninos de rua que transformaram as vias e praças públicas de Salvador em locais de trabalho, dormitórios, locais de lazer e até da morte teriam surgido na década de 80?

Durante a graduação, fui fazer o trabalho de campo já com a convicção de que a grande maioria desses meninos estava na rua exclusivamente por falta de alimentação em casa. As estratégias desenvolvidas pelos próprios meninos de rua, e também pelos adultos, faziam acreditar que a fome seria a principal causa que os teria levado a adotar essa alternativa extrema nos momentos de desespero e de maior penúria. Ninguém queria falar sobre as razões que os teriam levado a viver na rua. Mas falar dos meninos de rua é falar ao mesmo tempo de um assunto cujos especialistas se encontram quase em toda esquina¹⁴. Em pouco tempo de conversa com brasileiros, a pessoa já tem toda a problemática explicada pelo nosso pseudo-especialista com os seguintes termos ou expressões: *são filhos de pais irresponsáveis, filhos de mães solteiras que vivem pondo filhos no mundo, são todos ladrões que não querem trabalhar e vivem colocando esses outros marginais no mundo. O policial os vê como simples marginais e responsáveis pela insegurança que faz parte da vida cotidiana na cidade de Salvador*¹⁵. As pessoas da classe média afirmam tratar-se de uma realidade mundial. Ou que esses meninos seriam resultantes da crise econômica que assola o país ou, ainda, a parte visível das conseqüências negativas do neoliberalismo e da globalização.

¹⁴ Isso lembra o ditado brasileiro segundo o qual o país teria tantos treinadores da equipe nacional quanto moradores. Cada pessoa acredita ser especialista em futebol, tal como acredita ser um bom conhecedor da problemática dos meninos de rua.

¹⁵ Mas o mais engraçado em Salvador é que aquele policial com o discurso estigmatizante e estereotipado sobre os meninos de rua tem a mesma cor desses meninos e é morador dos mesmos bairros que a grande maioria deles. Fora do trabalho, sofre as mesmas humilhações que eles sofrem.

Mas a conversa com os próprios meninos de rua de Salvador mostra que cada menino é um adulto-menino, ou um adulto com corpo de criança, que por vezes teve de tomar decisões duras, desconhecidas da grande maioria. Esta acredita dominar a realidade que leva muitos dos meninos a viverem na rua. Mas a presença deles em Salvador revela sua especificidade quando, de repente, algo chama a atenção do interessado em aprofundar-se no assunto: todos ou quase todos os meninos que perambulam nas ruas e praças e vivem nelas e delas são de origem negra (mais pretos do que os chamados pardos). Aprender algumas das razões da ida para a rua levou-me a dar continuidade à pesquisa no doutorado. Foi neste estágio do percurso acadêmico que ouvi a seguinte colocação no Rio de Janeiro:

“O Brasil acaba de festejar os 500 anos da chegada dos portugueses e não sei por que não festeja ao mesmo tempo os 500 anos da presença dos meninos de rua”. Essa frase me foi dita por minha professora Mary Del Priore, nos corredores da PUC/Rio, depois de uma aula de História do Corpo, no segundo semestre de 2000. Naquele dia, não dei tanta importância à observação, pensando tratar-se do desabafo de uma pessoa cansada de ver tantos meninos de rua perambulando pelas diferentes vias das cidades do país e se tornarem manchetes de jornais quando o assunto é a violência urbana, sobretudo no Rio de Janeiro. Ainda assim, memorizei a frase por estar diante de uma das pesquisadoras do período colonial da História do Brasil, com publicações sobre os meninos que vagueavam pelas ruas naquele período e incursões reflexivas sobre a presença deles na atualidade na cidade do Rio de Janeiro.

Passado algum tempo, ao entrar numa livraria, em 2001, vi o mais novo livro da mesma professora, *História do cotidiano*, comprei-o e fui diretamente ao último capítulo, intitulado: “Crianças, jovens e velhos”. A observação da mesma professora, que eu considerara um mero desabafo, estava lá, mas desta vez com mais argumentações analíticas.

A história do Brasil pode dar, contudo, uma explicação para essa nossa insensibilidade. Pouca gente sabe que as ‘crianças de rua’ existem desde o século XVI. Vieram de Portugal nas naus que trouxeram ao Brasil os primeiros padres jesuítas. Encontradas nos portos e mercados, onde tentavam sobreviver realizando pequenos furtos ou serviços, foram arrebanhadas para ajudar na missão da catequese. Vestidas de ‘anjos’, com asas e roupinhas brancas, tocando instrumentos e cantando, saíam nos cortejos pelo ‘Sertão’:

verdadeiras iscas para atrair ‘indiozinhos’ para escolas jesuítas, então conhecidas como ‘casas de meninos’¹⁶.

Percebe-se, a partir da sua reflexão, que os portugueses trouxeram para o Brasil não somente as práticas que eram difundidas na Europa na Idade Média, segundo Ariès (1981), como também, e principalmente, a leva inaugural dos meninos de rua. Ariès afirma que na Europa medieval os clérigos utilizavam meninos para ajudá-los na missa por serem a encarnação da pureza, da inocência e principalmente da virgindade. Para a igreja da Idade Média, as crianças eram a materialização da santidade – anjos na terra –, da pureza e da inocência¹⁷. Se na Europa medieval o uso de crianças pela igreja tinha esse motivo, as trazidas pelos portugueses para o Brasil eram o “caminho mais curto” para seduzir os nativos por intermédio de seus filhos. As crianças eram um tipo de isca, como bem salientou Priore.

Dessa forma, diferentemente do que acontecia na Idade Média européia, os portugueses trouxeram consigo meninos que perambulavam pelas ruas de Lisboa sem o acompanhamento dos pais biológicos. E, além dessa utilização, essas crianças tinham sido deslocadas do seu ambiente e das suas referências de pertencimento cultural na nova terra de “adoção”. Teriam de criar novos mecanismos para melhor se adaptarem nos planos emocional, psicológico e cultural.

Voltando às reflexões de Priore, segundo as quais o Brasil teria 500 anos de meninos de rua, torna-se necessário operar uma divisão temporal dessa presença. Seguindo a mesma reflexão, direi que na primeira fase, que vai da saída de Portugal até o início do século XVIII, a grande maioria dos meninos errantes das ruas de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo era predominantemente branca. E que a segunda fase começa no século XIX com a predominância de criança negras – uma realidade prevalecente até hoje. Note-se, entretanto, que Priore não foi a única pessoa a interessar-se por essa categoria e pelas práticas do abandono de crianças.

Foi Maria Luiza Marcílio (1998) quem chamou a atenção sobre a especificidade dos meninos que vagueavam pelas ruas das cidades brasileiras no período colonial e observou que muitos deles acabaram sendo ou se tornando meninos de rua na acepção atual. E boa

¹⁶ PRIORE, Mary Del (2001,117) *História do cotidiano*. São Paulo, Contexto.

¹⁷ Sobre este assunto, ver BECCHI, Egle e JULIA, Dominique (1998). *Histoire de l'enfance en Occident. De l'Antiquité au XVIIe. Siècle*. Paris, Ed. Seuil.

parte do trabalho dessa autora visa mostrar que o abandono das crianças na colônia portuguesa e nas colônias espanholas do continente americano seria uma prática tipicamente trazida dos países de origem. Com essa ressalva, ela pretende provar que abandonar crianças não fazia parte da cultura indígena e tampouco da cultura dos africanos, para aqui trazidos à força. Assim, o início de tal prática por africanas e indígenas deveu-se à situação de miséria e marginalização vivenciada por boa parte da população. Foram essas realidades que levaram as indígenas e, mais tarde, as africanas e pretas crioulas a deixar suas crianças em frente de igrejas e conventos. A mesma autora ressalta ainda que se tratava de uma prática reproduzida por mulheres de todas as camadas sociais: pobres e ricas, brancas e não-brancas¹⁸.

As mulheres brancas da alta sociedade livravam-se de suas crianças para poderem casar-se como moças, pois seria uma grande desonra para uma família, naquela sociedade regida pelo catolicismo medieval, ter uma filha mãe solteira. Por causa de suas roupas, era quase impossível perceber quando uma mulher estava grávida. Abandonar uma criança, nessas circunstâncias, era sinônimo de preservar a honra da família. Já as pobres desfaziavam-se dos filhos provavelmente por falta de condições materiais ou por não quererem carregar uma criança que era fruto da violência sexual, no caso das africanas. O crescimento dessa prática obrigou à construção de rodas dos expostos¹⁹ em cidades como Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo a partir do século XVIII.

Venâncio (2004) traz a mesma discussão, mas com maior contundência. Ele sustenta que a referida prática era comum no Brasil colonial. E que no século XVIII, em certas cidades o número das crianças abandonadas atingiu 25% do total de nascimentos.

Entre os escravos, o gesto devia ser raro, pois todos os filhos dos cativos podiam ser vendidos assim que nasciam. Para os senhores de engenhos e fazendeiros, a alternativa era bem mais atraente do que enjeitar o escravinho. Entre a população livre e pobre rural, o abandono também era incomum²⁰.

¹⁸ Sobre o assunto, vide Renato Pinto Venâncio, 1999. São Paulo, Papirus.

¹⁹ As rodas dos expostos era um instrumento instalado na Casa de Misericórdia onde pessoas podiam deixar suas crianças sem serem vistas.

²⁰ VENÂNCIO, Renato Pinto (2004, 43). “Entregues à própria sorte”. *Nossa História*. Ano 1, n.9, 2004, p.42-8.

O trabalho histórico de Venâncio traz duas informações fundamentais para o nosso estudo. A primeira consiste em mostrar que o abandono de crianças tem quatro séculos no Brasil. Esse autor salienta que ele teria começado no século XVI. Entre 1550 e 1650, as crianças eram entregues às famílias e os meninos maiores de sete anos, enviados aos colégios de jesuítas. Mas a segunda informação, e a mais importante, diz respeito ao futuro dos meninos que sobreviviam.

Para os que tinham a sorte de sobreviver e retornar à família de origem ou de ser bem apadrinhados, havia a possibilidade de dispor de uma moradia permanente e, mais tarde, de uma ocupação. Para os menos afortunados, restava circular de casa em casa até caírem na miséria, dando origem, na idade adulta, a mais uma geração de crianças abandonadas no Brasil colonial²¹.

As informações trazidas por Venâncio mostram que no século XVIII havia meninos de rua de várias tonalidades de pele.

Boa parte dos estudiosos da história social da infância no Brasil (Mattoso, 1982; Priore, 1996, 2001; Fraga, 1996; Da Silva, 1998, Marcilio, 1998) sustenta que no final do século XVIII se viam meninos negros crioulos – filhos de escravos ou ex-escravos nascidos no Brasil – nas ruas dos novos centros urbanos de Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. Segundo Priore (1996), o aumento dos preços dos produtos tinha uma repercussão terrível sobre as famílias cujos pais livres ou escravos trabalhavam intermitentemente²².

Se a fome constituiu uma das causas principais da ida de muitos meninos negros para as ruas em alguns centros urbanos do Brasil naquele período, Fraga (1996) salienta que, no caso de Salvador, além da miséria, havia também a violência doméstica cometida por irmãos mais velhos ou mestres de ofício, que transformavam seus aprendizes negros em escravos domésticos. Para esses meninos, passar a viver de e na rua tornava-se o meio de resistência a essa nova forma de escravidão, como também a possibilidade de viver a fase da infância que lhes tinha sido negada ou seqüestrada. Mas haveria uma distinção, para esse grupo, entre viver em casa ou na rua, já que a maior parte da vida cotidiana dos escravos

²¹ VENÂNCIO (op. cit., 48).

²² Prado (1971) salienta que, durante o período colonial, com exceção das classes bem abastadas, boa parte da população urbana sofria de subnutrição, já que as melhores terras eram ocupadas pelas culturas de exportação. Segundo esse pensador, tal realidade dividiu a população baiana em dois subgrupos: de um lado, uma minoria abastada; de outro, uma massa vivendo aquém das mais elementares necessidades.

implicados no comércio, dos libertos e livres, se passava muito mais em logradouros públicos do que em casa? Como era possível para esses meninos, e também para os adultos, apreender que estavam vivendo a situação de meninos de rua, ou moradores de rua?

Mas, apesar de uma presença já secular, os próprios meninos de rua seriam mais bem documentados no Brasil a partir do século XIX, quando começariam ser encontrados muito mais facilmente nas ruas e praças públicas de várias cidades, como Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. O mesmo século, por sinal, da promulgação da Lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871, na qual se estipulava que uma criança nascida após essa data deveria beneficiar-se de todos os cuidados do senhor dos seus pais até os oito anos de idade, tornando-se livre aos 21. Mas Mattoso (1988) ressalta que, segundo essa lei, um filho de escrava continuava sendo tratado e visto como criança até os 21 anos. Note-se que a colocação da autora não é somente uma simples informação. Visa mostrar a perversidade dessa Lei, pois muitos senhores alugavam a nova mãe como ama-de-leite para as famílias mais abastadas em detrimento do seu próprio filho. Alguns filhos dessas mulheres acabavam aumentando as estatísticas dos meninos deixados nas rodas dos expostos. Os que não eram separados da mãe trabalhavam desde os oito anos até completar 21. Ao ser liberto, o novo homem já estava desgastado fisicamente.

O senhor das escravas mães tinha como preocupação o retorno financeiro dos gastos com o menino no período entre o nascimento e os oito anos. Por isso, havia também muitos meninos crioulos recolhidos pela Santa Casa cujas mães tinham sido obrigadas a abandonar. Os que conseguiam sobreviver à alta mortalidade eram mais tarde entregues aos mestres de ofício, ao completar 10 anos, para aprender uma profissão. Como já foi mencionado, os meninos que não agüentavam a violência praticada pelo mestre ou pelo restante da sua família acabavam engrossando as fileiras dos viviam na vida de rua.

II.2 Muleques, mendigos e posicionamento político

Para Donald Pierson (1945) e Mattoso (1988), a palavra se escreve muleque, moleque ou moleca. É de origem africana e era usada para designar um menino negro. No século XIX a mesma palavra era usada na mesma época pelas autoridades policiais para se referir aos meninos tidos como marginais ou trabalhadores e que passavam mais tempo nas ruas da cidade. Hoje a mesma palavra é pejorativa, pois passou a designar um rapaz ou adulto irresponsável. Como já foi citado, a presença dos moleques nas diferentes ruas e praças de Salvador começou a ser oficialmente mencionada pelas autoridades policiais no século XIX. Mas essa presença e a dos vários mendigos e dos vendedores africanos e crioulos de ambos os sexos nas ruas também não passavam despercebidas dos que visitavam a cidade. Robert Ave-Lallemant ([1859],1980) descreveu a população de Salvador durante sua visita no século XIX. Ele afirma que a população vista nas ruas era majoritariamente composta de negros africanos, com a presença de pouquíssimos brancos.

De feito, poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahia. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem nenhuma imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo que corre, grita, trabalha, tudo que transporta e carrega, é negro; até os cavalos dos carros na Bahia são negros²³.

As colocações de Lallemant fornecem muitas informações. A primeira é de que a população era majoritariamente composta de africanos. Entender aqui africanos por pessoas de cor preta. Todo o trabalho braçal era feito pelos negros. Parecia que a vida cotidiana da cidade era controlada por eles. Estavam em todos os lugares da cidade de Salvador, por serem eles que trabalhavam nas ruas e praças. Pareciam viver muito mais fora que dentro das casas. Eram responsáveis pelo transporte das mercadorias entre o porto, que fica na Cidade Baixa, e a Cidade Alta, dominavam a pesca, vendiam mercadorias nas ruas e transportavam pessoas de um local para o outro.

²³ LALLEMANT, Robert Ave ([1859], 1980,22). *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. São Paulo, Ed. Da USP.

A partir dessa análise, poderíamos concluir que boa parte da vida econômica da cidade estava sob a responsabilidade dos negros descritos pelo autor. Eram tão numerosos nas ruas e praças públicas porque, em sua grande maioria, não tinham o direito de serem recrutados como funcionários públicos, por terem nascido na África. Mesmo os libertos, por causa das restrições de emprego, eram obrigados, para sobreviver, a desempenhar certas funções que faziam parte das suas vidas quando ainda eram escravos. E, além dos adultos, havia muitos meninos negros trabalhando nas ruas da cidade. O fato de o autor mencionar a presença de poucos brancos nas ruas revela que muitos deles viviam à custa dos escravos de ganho. Mas observe-se que também havia negros vivendo do trabalho dos seus escravos de ganho. E, ainda, que muitos negros de ganho que sobreviviam trabalhando nas ruas e praças conseguiam assim comprar suas liberdades. A rua era o local de trabalho, de socialização, de moradia, de liberdade e até da espera da morte.

Essa realidade restrita do negro no mercado de trabalho em Salvador no século XIX levou Mattoso (1982, 200) a formular a seguinte pergunta: “Ser liberto é ser livre?” A mesma pergunta será retomada por Oliveira (1988). As duas pesquisadoras salientam que a Constituição Brasileira de 1824 outorgava algumas oportunidades ao negro nascido no país (o crioulo), enquanto do escravo nascido na África exigia-se um longo processo de naturalização como cidadão brasileiro. Sem isso, mesmo liberto, ele não podia trabalhar, por ser visto e tratado como qualquer estrangeiro.

Oliveira revela importantes fatores que complicavam a ascensão social e profissional do liberto. O primeiro, a falta de mercado de trabalho. Não havia muitas fábricas em Salvador: a cidade especializara-se em comércio e transações financeiras. O segundo, vinha do fato de a grande maioria dos brancos ser composta de pessoas pobres. Por isso, quando surgiam oportunidades, os brancos eram privilegiados. Sem contar que, devido à presença maciça de escravos como força de trabalho, esta era vendida a preço muito baixo.

Dentro desta perspectiva, o que resta ao liberto? Realizar as mesmas tarefas quando escravo, competindo com os demais pelas escassas chances oferecidas. Continuar como estivador, abarrotando os navios de gêneros de exportação e os armazéns de produtos importados aos quais nunca teria acesso. Continuar carregando homens e mulheres livres em “cadeirinhas de arruar”, a viver de expedientes ou de pequeno comércio ambulante,

comprando aqui, vendendo ali, para um mercado de baixo poder aquisitivo. Continuar como barbeiro e nas horas vagas, músico. Continuar, em roças na periferia da cidade, a plantar gêneros de subsistência para vender minguaos excedentes para um mercado sempre mais carente de alimentos²⁴.

As colocações de Oliveira respondem à pergunta de Mattoso sobre o significado do ser liberto. Segundo as informações da autora, parece que a nova realidade era mais dura que no tempo da vida de escravo. Essas informações levam à seguinte pergunta: a vida de liberto não acabava levando muitas pessoas a adotar a vida de rua e da mendicância como meio de poder continuar vivo? A adoção deste meio de vida não seria, então, a nova carreira possível de ser abraçada pelos novos rejeitados e desesperados? Esta realidade por si só mostra o grau de integração dos novos cidadãos negros oriundos da escravidão na sociedade brasileira.

Fraga (1996) foi quem melhor estudou a presença dos meninos que perambulavam pelas ruas e praças de Salvador no século XIX, como também dos mendigos adultos. Ele sustenta que, além dos artigos publicados em jornais da cidade, muitos delegados de polícia também se referiam a qualquer menino que trabalhasse no ganho como *moleque*: os vendedores de bilhetes de loteria ou de jornais e condutores de cegos. Segundo o mesmo pensador, a rua era para muitos meninos tidos como *moleques* o local de trabalho, de divertimento, de socialização, de aprendiz da profissão da mãe ou dos parentes, de peraltices e de brincadeiras. Vê-se aqui que todos os garotos negros que trabalhavam nas ruas eram tratados de *moleques*. Partindo do fato de que muitos deles eram ligados às famílias, aos mestres de ofício e até aos seus senhores (para os escravos), a rua passava a ser quase o único local onde conseguiam comportar-se e brincar como crianças, sem medo de correções físicas e castigos. Neste caso, a rua não poderia ser vista como o local que possibilitava suportar a violência perpetrada pelo sistema escravocrata que pairava sobre eles? Não seria, no pensamento deles, uma parte da casa com maior liberdade? O espaço de maior familiaridade, por terem sido levados para lá, desde crianças, pelas próprias mães? Não seria na rua que estes meninos conseguiam vivenciar o que era uma família?

A rua em Salvador passava a desempenhar várias funções para a população negra. De um lado, expunha aos visitantes as condições sócio-econômicas nas quais se encontrava

²⁴ OLIVEIRA, Maria Inês Cortes (1988,32-3). *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790/1890. São Paulo, Corrupio.

grande parte desta população e o grau de sua integração na nova sociedade. E era ao mesmo tempo, para a população negra, o espaço de exclusão e de inclusão. Os rejeitados ocupavam as ruas, as praças públicas e as frentes das igrejas – os locais onde eles podiam resgatar a dignidade, graças às redes sociais estabelecidas entre pessoas da mesma raça. Tais logradouros compunham o espaço da integração social dos periféricamente integrados da sociedade. Naquele tempo e contexto, o olhar moralista não tinha lugar – e nem poderia imaginar a existência de formas diferentes de famílias naqueles agrupamentos sociais. Era por isso que se encontravam tantos meninos perambulando nas ruas e praças da cidade. Mas vale destacar que a presença deles refletia a exclusão cuja grande vítima era o negro.

Fraga salienta que, de 1840 a 1870, a polícia capturou 83 meninos tratados como vadios e de 10 a 18 anos de idade. Dentre aqueles cuja cor foi declarada pelos registros policiais, 60% eram crioulos (crianças de cor preta nascidas no Brasil) e 28,3%, pardos. Essas informações confirmam, de um lado, que a grande maioria dos meninos que perambulavam nas ruas de Salvador era predominantemente composta de negros (pretos e pardos), que somavam 88,3% dos capturados pela polícia. No século XIX, os mesmos meninos já eram tratados pela polícia como uma ameaça à ordem. Além das funções descritas por Fraga, Freyre (1990:398) salienta que os meninos pareciam desempenhar a função de guardiões das tradições culturais pertencentes aos negros nas cidades do Nordeste.

As primeiras mulheres de cor a se vestirem como senhoras brancas no Brasil foram vaiadas pelos muleques; isto é, pelos da própria raça inconformados com a deserção de negros da classe servil para a alta. O mesmo sucedeu a negros de cartola, de sobrecasaca, de luva, de bengala: foram vaiados pelos muleques em mais de uma cidade do Brasil, durante o século XIX.

Essas atitudes de posicionamento descritas por Freyre não seriam a materialização de uma conscientização política por parte dos próprios muleques? Poderiam ser vistas e tratadas como uma forma de luta política consciente contra a assimilação dos seus? Não seriam eles contrários à ascensão dos negros, às atitudes de embranquecimento, à assimilação dos comportamentos dos brancos opressores? Ou teriam, muito cedo, identificado os algozes dos seus pais como seus próprios algozes?

As atitudes dos moleques levam a pensar ou acreditar que eles tinham em mente a existência de dois mundos ou de duas raças: a dos senhores – brancos exploradores e castigadores dos meninos e de seus pais negros – e a dos negros – escravos, libertos e livres – explorados e sempre lutando para sobreviver. Por isso, tais atitudes poderiam ser interpretadas e analisadas como uma forma de vingança contra uma classe ou raça que sempre os castigava, como também castigava seus pais. Vê-se que a rua era o espaço onde os dois lados se enfrentavam constantemente, independentemente da idade. Isso leva a sustentar que a maturidade desses meninos nada teria a ver com a idade deles, mas sim com as experiências da dura realidade da vida escravocrata.

Essas atitudes descritas pelos autores geram a formulação de várias perguntas acerca de um posicionamento político consciente dos próprios moleques. À primeira vista, parece que os meninos tinham consciência do que faziam e das conseqüências de seu ato na população branca da cidade. Na continuidade da sua reflexão, Freyre destaca como o medo instalado pelos moleques acabou influenciando boa parte do comportamento da elite urbana. Temendo uma importuna incursão dos moleques em suas casas, os mais ricos mantinham sempre as janelas e portas fechadas²⁵, o que acabava prejudicando a circulação do ar e a entrada do sol.

A conscientização política dos moleques, se não fica muito clara na análise de Freyre, mostra-se com mais nitidez nos trabalhos históricos de Reis (1993, 1995). Em 1857, decretou-se na Bahia que o escravo ou o liberto de ganho trabalhando na rua teria que andar com uma chapa de ferro em torno do pescoço como meio de identificação. Mas é bom salientar que a chapa visava disciplinar, vigiar e controlar os negros nos espaços públicos da cidade tanto durante o trabalho quanto no seu tempo de lazer. Fossem escravos ou libertos, eles deviam ser bem vigiados: carregando ou vendendo mercadorias, fazendo batuques, jogando capoeira ou vadiando.

Mas tendo a consciência de que o comércio funcionava em Salvador com o trabalho deles, os escravos e libertos decidiram cruzar os braços para opor-se ao novo decreto. Para esses negros, a rua – além de tudo que, como já vimos, representava – tornou-se também o local da resistência, da conquista da dignidade humana e do enfrentamento com o poder

²⁵ As informações fornecidas por Freyre mostram que a preocupação com a segurança em bairro de pessoas abastadas vem do tempo da escravidão.

imperial. O uso da chapa os fazia lembrar os tempos em que eram vendidos como animais ou expostos como peças para a contemplação dos prováveis compradores. Para que a paralização fosse total, os muleques puseram-se a agredir “os fura greve”. Analisando os textos da imprensa da época e os relatos das autoridades policiais, Reis sustenta que os muleques se comportavam como os piqueteiros modernos.

Tendo matriculado nessa Repartição no dia primeiro de junho os seus escravos que andam no ganho sob os números 99 e 100 aconteceu que o numero 100 de nome de Antonio, nação Aussá recolhendo-se para casa depois da Ave-Maria, um grupo de africanos moleques na Baixa dos Sapateiros arrancassem do pescoço a chapa que o trazia o dito escravo, vindo espancado²⁶.

A presença dos moleques nas ruas da cidade não se devia somente à pobreza que muitos enfrentavam em casa, como já foi salientado. A via pública constituía, a partir daquela circunstância, o local onde eles podiam reclamar e enfrentar o poder dominante, além de resgatar a fase de infância que lhes fora roubada, confiscada e controlada. Percebe-se que, muito cedo, esses meninos já conheciam bem a topografia e a geografia da cidade, assim como as mazelas da escravidão, por acompanharem suas mães vendedoras. A dureza do regime escravocrata e a situação dos seus pais dotaram os moleques de uma consciência política nunca imaginada para a sua idade. Se os senhores conseguiam estabelecer regras duras de comportamentos e de atitudes em casa contra os seus “subordinados” e castigá-los quando sentissem necessidade, nas ruas acontecia uma inversão de valores e de poderes. Elas passavam a estar sob a “responsabilidade” dos filhos das pessoas que não eram ninguém nas casas dos seus donos. O posicionamento político dos meninos não cessou depois da greve contra a chapa de ferro.

Os mesmos moleques participariam de um outro tipo de movimento politizado, segundo Reis: a Cemiterada. No século XIX, quando a Câmara Municipal decretou o fim dos enterros nas igrejas, eclodiu um violento protesto da população negra contra a construção do cemitério.

O major do Exército Pedro Ribeiro Sanchez relatou que, estando caçando nas imediações do cemitério naquele dia, ‘presenciou uma multidão de

²⁶ REIS, João (1993;24). A greve Negra de 1857 na Bahia. *Revista da USP*, 18, pp.8-27.

pessoas (...) sendo a maior parte delas muleques, pretos de pé no chão, e negras, que todos eles reunidos em número maior de mil destruíram aquele edifício e o deitaram por terra²⁷.

A rua passava a ser o local da aprendizagem, mas também do posicionamento político para os moleques, bem como para todos os negros que viviam do trabalho na rua. Esta era o espaço onde eles podiam se mobilizar, parar a vida econômica da cidade e enfrentar as autoridades quando necessário, como foi o caso das revoltas: a greve de 1857 e a Cemiterada.

A rua tornava-se o local onde os moleques podiam resgatar e vivenciar a fase da infância, tornar-se crianças ou adolescentes, brincar, ficar juntos sem medo da ira dos senhores. No caso de vendedores de ganho que se faziam acompanhar dos filhos, o brincar nas ruas entre mães e filhos passava também pela iniciação na profissão da mãe, no caso das meninas, ou do pai, no caso dos meninos, quando ele estava presente. Para muitos desses meninos a rua era o local da paz, dos ensinamentos, do convívio com as pessoas de todas as gerações do grupo da mãe. Fora desses meninos, aqueles que viviam nas ruas corresponderiam aos que denominamos hoje meninos de rua, na medida em que muitos deles encontravam a tranquilidade emocional, psicológica, psíquica e conseguiam resgatar os sentimentos de pertencimento na vida da rua.

Se tal é o caso, a rua não seria um tipo de casa sem muros cujos donos eram os próprios meninos e todos aqueles que viviam de e nas ruas? Estes arranjos sociais não colocariam boa parte das teorias sobre a família por terra? E a casa não seria sinônimo de castigos, repressão, humilhação e trabalho pesado para os meninos que eram confiados aos mestres de ofício ou que aprendiam uma profissão com os irmãos de pele mais clara?

A grande maioria dos mestres de ofícios tratava como escravos os meninos que lhes haviam sido entregues pela Câmara. Os mestres de ofício mulatos castigavam (Fraga, 1996) mais os seus próprios irmãos que não queriam seguir a profissão deles. Eram muito severos com os aprendizes irmãos porque acreditavam que só a profissão lhes permitiria serem aceitos na sociedade dominante. Eles percebiam que a sociedade que os rejeitava como

²⁷ REIS, João (1995, 329). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras.

não-brancos poderia aceitá-los caso tivessem dinheiro e fama. Ou seja, para eles, o dinheiro embranquecia.

Na ocasião em que foi preso vagando pela Freguesia de Brotas, em fevereiro de 1865, o menor Paulo Francisco, pardo, confessou que fugira da companhia do seu irmão mais velho por não querer fazer charutos, preferindo o ofício de carpina a que o referido seu irmão não queria anuir²⁸.

A colocação do menino preso mostra que essas crianças não tinham a liberdade de escolher uma profissão. A fuga passava a ser a maior e melhor arma para opor-se à “tirania” dos adultos, como também o meio pelo qual era possível expressar seu posicionamento diante dos adultos e, sobretudo, proporcionar um canal de diálogo. Os mulatos claros obrigavam seus irmãos biológicos a aprender uma profissão que, segundo eles, outorgava um *status* social maior e a possibilidade de vir a ser aceito na sociedade dominante, ou a se embranquecer graças ao dinheiro. Todos os esforços desses mulatos eram concentrados nesta direção.

Se a rua carregava, e continua carregando, conotações negativas, como bem o salienta DaMatta²⁹, para esses meninos ela apresentava conotações positivas e todos aqueles que dela viviam aprendiam a tirar proveito das brechas do poder senhorial e policial. Ao dominar os códigos que regiam a vida cotidiana das ruas e a topografia da cidade, os moleques conseguiam implantar a cultura do medo, sendo também a rua o local onde podiam dispor de maior tempo para ficar com seus pais.

II.3 Moleques e seus pais na vida de rua

Acho indispensável ressaltar o papel desempenhado pelas mulheres escravas ou libertas e livres que levavam seus filhos nas costas para a rua. Essa ida e vinda entre a casa e a rua, mais a dureza do sistema escravista, bem como a participação em diversos levantes de cunho político ocorridos na cidade deram enorme contribuição à formação crítica dos moleques. Desde cedo eles podiam distinguir seus inimigos e os locais perigosos (Reis,

²⁸ FRAGA (1996;122). *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. Salvador, Hucitec-EDUFBA.

²⁹ DAMATTA, Roberto (1991). *A casa & a rua*. Ed. Guanabara Koogan S.A, Rio de Janeiro.

1993) para seu próprio crescimento e sobrevivência. Vê-se que a casa era, para muitos deles, o local que os repulsava e comprometia suas possibilidades de crescer sadiamente nos planos emocional, psicológico e físico. O ir à rua passava a constituir, para a grande maioria deles, uma das poucas alternativas disponíveis. A rua constituía a válvula de escape para poder continuar vivendo num sistema tão opressor.

A rua, nesse caso, era o local onde costurar as redes de proteção, auto-ajuda e socialização, onde tecer relações de amizade e beneficiar-se dos conselhos e ensinamentos dos mais velhos da nação da mãe.

Não seriam, então, a procura da amizade com os meninos da mesma idade e a fuga da violência dentro de casa e das oficinas alguns dos determinantes da sua escolha para a vida da rua? A rua não seria o local onde os meninos podiam encontrar pessoas mais acolhedoras, facultando-lhes os sentimentos emocionais, psicológicos e afetivos de pertencimento? Não seria mais na rua do que na casa que as raízes mais saudáveis estariam fincadas? A falta de gêneros alimentícios em casa, por si só, explicaria a presença tão maciça dos moleques nas diferentes ruas e praças da cidade de Salvador? Se assim fosse, como entender sua agressividade contra tudo e todos que pudessem lembrar-lhes a opressão e os opressores deles e de seus parentes? Não seria essa uma forma de insurgir-se contra tudo aquilo que lhes havia roubado a infância e o tempo livre dos seus pais? A ida à rua não seria o meio de conseguir finalmente outorgar-se uma dignidade humana?

Se Fraga teve o mérito de ser um dos primeiros nativos a se deter de uma maneira mais profunda sobre a realidade dos mendigos, dos vadios e moleques na Bahia no século XIX, seu trabalho perde um pouco em qualidade ao analisar a ampla presença dos meninos nas diferentes ruas e praças de Salvador. Destaco este fato porque é impossível não aliar a presença dos meninos à geografia da cidade. O autor aponta detalhadamente as causas que os fizeram escolher a rua. Mas não conseguiu, ao mesmo tempo, perceber que a rua se tornara, para muitos deles, o local onde podiam rebelar-se contra os diferentes tipos de opressão, criar laços e redes sociais para assim resgatar a dignidade humana, mas também preservar e proteger sua única riqueza: o corpo. Por isso concordo com Mattoso quando ela sustenta que o escravo tinha apenas o corpo como arma de protesto e meio de escrever a sua história. Se a grande maioria deles não deixou os escritos, ao ler a história sobre as

diferentes revoltas e tantas outras manifestações a partir dos relatos da classe dominante da época, o leitor estaria lendo nas entrelinhas o material deixado pelos próprios escravos.

Mas voltando ao trabalho de Fraga, as pequenas lacunas que mencionei não tiram em nenhum momento a qualidade do seu belíssimo e original trabalho. Ele possibilita que se remonte a secular presença dos mendigos adultos e dos meninos nas ruas de Salvador. Seu trabalho permite sustentar a tese de que a presença dos meninos negros nas ruas de Salvador é um fato muito antigo e que os trabalhos históricos são de fundamental importância para apreender esta realidade e, sobretudo, sua especificidade no caso brasileiro em relação à presença dos meninos de rua em outros contextos do planeta. Os mesmos trabalhos dão condições para afirmar-se que a presença dos meninos de rua está muito mais atrelado a decisões políticas do que a crises econômicas.

O trabalho de Fraga permite comparar o espaço da vida cotidiana dos moleques na geografia da cidade nos séculos XIX e XX e constatar que, em ambos, eram exatamente os mesmos os logradouros por onde eles circulavam durante o dia e que, à noite, tornavam-se os mais temidos pelos transeuntes. Mas numa análise mais apurada o que chama a atenção é a coincidência ou, para ser mais exato, a superposição dessa geografia com o mapa das igrejas de Salvador.

Os meninos e os mendigos adultos de ambos os sexos freqüentavam locais situados em torno do centro administrativo, financeiro, religioso e militar da Província da Bahia: Terreiro de Jesus, Piedade, Maciel, Cruzeiro de São Francisco, Conceição da Praia, Largo de Saúde, Santo Antônio, Carmo, Rua da Vala e as imediações do Porto. Todos esses locais, que já faziam parte do seu roteiro, continuam sendo os pontos mais freqüentados por eles e considerados os mais perigosos da cidade. No cair da noite, por exemplo, a Rua da Ladeira da Misericórdia, que ligava e ainda liga a Cidade Alta à Baixa, fica deserta, enquanto a Praça da Piedade e suas imediações são tomadas por meninos e pedintes. A geografia dos meninos de rua na década de 1930, descrita por Amado em seu romance *Capitães de areia*, coincide com a do século XIX destacada por Fraga.

Referindo-se à Salvador do século XIX, Mattoso (1982:143) destaca que era nas ruas que se podia comprar de tudo: frutas, legumes, carne, peixe e também a força de trabalho dos negros, que ficavam à espera dos clientes em determinados pontos. Seria

devido à presença permanente e numerosa de negros, como já foi realçado por Lallemand, que a elite da época via a rua como um local de perigo, vícios e desperdícios?

Os alforriados de um mesmo “canto” obedecem a um chefe chamado de “capitão do canto”. Ali ficam, à espera, sentados em pequenos tambores de três pernas. Os barbeiros ambulantes vêm fazer-lhes a barba, as negras lhes vendem grandes canecas de mingau de milho e de tapioca, que os ‘ganhadores’ engolem com pão ou arroz preparado à maneira africana, com carne seca frita e molho de pimenta, ou ainda pedaços de inhame e de carne de baleia grelhada.

Como já foi mencionado, muitas mulheres de ganho, vendedoras ambulantes no tempo da escravidão, carregavam os filhos nas costas – um costume das mães africanas muito bem documentado por Debret em seus desenhos da vida cotidiana na Corte do Rio de Janeiro no século XIX. Carregar o filho nas costas fazia com que o menino fosse socializado na vida da rua, onde começaria a ajudar a mãe no comércio. Deixava a mãe com as mãos livres para trabalhar e lhe permitia passar mais tempo com sua criança, fortalecendo-se os laços entre ambas. Muito mais do que em casa, era na rua que se vivia.

As ruas das cidades são tão ruidosas das crianças negras, que freqüentemente as Câmaras Municipais ameaçam de punição os senhores de escravos que deixam ‘as crianças criarem nas ruas’. Também as vendedoras ambulantes não cessam de vigiar com o mesmo olhar atento seus fregueses e seus filhos, e as aguadas, onde roupa é lavada, esfregada e estendida ao sol para corar, são animadas pelo barulho dos jogos e das risadas de meninas e meninos peraltas³⁰.

Percebe-se que muitas crianças negras daquela época cresciam praticamente na rua. Considerada perigosa e cheia de vícios pela elite local, para muitos negros libertos, escravos e livres a rua era o lugar onde ganhar a vida, promover reencontros e estabelecer redes sociais. E, para os menores de idade, um local de socialização, aprendizados e brincadeiras, onde também podiam passar mais tempo com os pais.

Essa profunda familiaridade, construída com o passar do tempo, permitia ao menino desenvolver cedo os conhecimentos para poder sobreviver na dura realidade da escravidão e na também dura realidade das ruas. Dessa forma, adquiria habilidades e agilidades de

³⁰ MATTOSO, Kátia M. de Queiros (1982:131). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

fundamental importância para conseguir driblar as autoridades policiais durante as constantes perseguições. Nesse caso, as crianças tinham uma apreensão positiva da rua. Era o local da paz. Pelas atividades então lá desempenhadas, e por sua ocupação pelos trabalhadores modernamente chamados de ambulantes, as ruas de Salvador no século XIX se pareciam com as das cidades africanas, como também com as da Salvador de hoje. Tais logradouros costumam ficar repletos de vendedores ambulantes de ambos os sexos. Todos os produtos mencionados por Mattoso ainda podem ser encontrados nas ruas e esquinas da cidade, ao lado de novas mercadorias.

Essa gente zanzava o dia todo, ladeira abaixo, ladeira acima, os tabuleiros – sempre harmoniosamente arrumados - equilibrados na cabeça, roupas de cores vivas, porte altaneiro, língua afiada, fosse a mulher que vendia mingau ou o padeiro, gente madrugadora, ou a baiana de saia rodada e muitos colares, que chegava de tardinha para oferecer acarajé, doce de baiana ou de goiaba³¹.

A característica das ruas das cidades em que a escravidão teve um peso enorme foi muito bem sintetizada por João do Rio no caso carioca do início do século XX. Mas é bom salientar que as definições dadas pelo autor continuam em vigor no Rio de Janeiro atual, como também em Salvador.

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 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 garoto³²!

As reflexões do autor sobre as criaturas moldadas pela rua são de fundamental importância para a minha análise. Na realidade atípica do século XIX, muitos filhos de negros acabavam sendo criados na vida de rua, porque os pais tinham que trabalhar o tempo

³¹ MATTOSO (1996;495). *Bahia. Século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

³² RIO, João do (1999, 48-9). *A alma encantadora das ruas*. São Paulo, Companhia das Letras.

todo fora da casa. Os meninos eram obrigados a tornar-se homens em pouco tempo, porque a dura realidade da vida de rua e da escravidão não era, como continua não sendo, clemente com ninguém, independentemente da idade. Esta realidade atípica fazia com que os laços familiares fossem mais visíveis e concretos na rua. Para poder safar-se das armadilhas da vida de rua e da escravidão, aqueles meninos tinham que aprender rapidamente como desviar-se delas, mas também como colocá-las para pegar seus agressores. A rua passava a ser o espaço que eles conheciam bem melhor que qualquer um, como também conheciam melhor que ninguém as armadilhas da escravidão. Era o local onde eles conseguiam estruturar uma forma de família e, sobretudo, desenvolver sua capacidade de lidar com as adversidades que faziam parte de sua vida. Essa intimidade com todos os cantos e recantos, com todos os encantos e desencantos do espaço público fazia com que eles e a rua passassem a conviver como velhos amigos, como irmãos, como filho e pai ou filho e mãe e como esposo e esposa. Era e ainda é na rua que muitos deles encontra(va)m a paz, a amizade, a família, como também a “desgraça”.

Mas, ainda que repletas de vendedores ambulantes de ambos os sexos e dos meninos chamados de muleques, as ruas e praças de Salvador também abrigavam muitos mendigos adultos - negros e brancos. Contudo, convém salientar que a presença de mendigos brancos devia-se às circunstâncias (Kaly, 1995) adversas da vida. O grosso do grupo era composto de pessoas negras.

Tabela 1: Distribuição dos mendigos segundo a cor e sexo 1847-1856.

Cor	Mulher	%	Homem	%	Total	%
Branco	20	4,8	84	29,0	104	14,8
Preto	196	47,3	70	24,1	266	37,8
Crioulo	114	27,5	36	12,4	150	21,3
Pardo	58	14,0	84	29,0	142	20,2
Cabra	24	5,8	10	3,4	34	4,8
Caboclo	-	-	1	0,4	1	0,1
Ignorada	2	0,6	5	1,7	7	1,0
Total	414	100%	290	100%	704	100%

Fonte: Fraga, dissertação do mestrado (1994,76). Salvador, FFCH/UFBa.

Os dados demonstram que havia basicamente dois grupos de mendigos adultos nas ruas de Salvador. De um lado, o branco; e do outro, o negro. Vale destacar que o negro englobava os pretos africanos, os crioulos, os pardos, os cabras. Segundo Fraga (1996), a grande maioria dos mendigos brancos era composta de brancos cuja aventura de colonização de terras no interior da Bahia havia fracassado. Por ficarem sem recursos para sustentar-se, a mendicância passava a ser uma das poucas alternativas que lhes restava. Entre os homens mendigos, os brancos representavam 29% e os negros (pretos africanos, crioulos, pardos e cabras), 66,5%. Isso leva a sustentar que os brancos eram pessoas cuja aventura no Brasil não dera certo, enquanto os negros eram ex-escravos que haviam sido alforriados por seus donos por serem doentes (Fraga, 1996) ou que tinham conseguido libertar-se, para os quais não havia oportunidades no mercado de trabalho. Segundo Fraga, muitos donos de escravos os libertavam perto da morte para não ter que arcar com as despesas funerárias. Isso fica mais nítido a partir da idade dos mendigos que perambulavam nas ruas da cidade de Salvador no século XIX.

Mas a grande diferença se encontrava entre as mulheres. As brancas representavam 4,8% do total repertoriado pelo pesquisador; as negras, 94,6%. Dentre as negras havia mais mulheres (94,6%) nas ruas vivendo como mendigas que homens (66,5%) na mesma situação. O conjunto dos mendigos da raça negra representava 85,2%; o dos brancos, 14,8%. – um reflexo do fato de que a estrutura social era pouquíssimo flexível à ascensão dos negros. Mas ao tomar a cor da pele como diferencial, percebe-se que as pessoas de cor preta de ambos os sexos eram as mais prejudicadas. Num total de 84,1%, elas representavam 37,8%. A mesma realidade se refletia entre as pessoas do sexo feminino: as pretas eram 47,3%; as pardas, 14%. Os dados da tabela levam a afirmar que quanto mais escura fosse a pele de uma pessoa, maiores eram suas chances de viver no último escalão da sociedade da época. Havia poucos mendigos pardos e cabras. Isso mostra de novo o peso que a cor desempenhava na ascensão social dos libertos e livres. Mas é bom lembrar que, para dificultar o acesso dos pretos africanos ao mercado de trabalho, exigia-se deles um longo e complexo processo de naturalização como havia sido mencionado anteriormente.

Porém, a segunda tabela corrobora a afirmação de Fraga sobre a idade dos mendigos à espera da morte. Havia muito mais mendigos com idade acima de 50 anos. Devido à dureza da escravidão, chegar a essa idade implicava não possuir quase força física para

exercer uma outra atividade. Independentemente de não se ter mencionado a cor dos mendigos, mas apoiando-se na tabela 1, quase se pode afirmar que a grande maioria dos mendigos velhos seria composta de pessoas negras.

Tabela 2: Distribuição dos mendigos de Salvador por idade e sexo (1847-1856)

Idade	Mulheres	%	Homens	%	Total	%
0 a 10	-	-	1	0,3	1	0,1
11 a 20	6	1,5	11	3,8	17	2,4
21 a 30	27	6,5	29	10,0	56	8,0
31 a 40	29	7,0	31	10,7	60	8,5
41 a 50	37	8,9	43	14,8	80	11,4
51 a 60	51	12,3	55	19,0	106	15,1
Mais de 60	249	60,1	118	40,7	367	52,1
Ignorado	15	3,6	2	0,7	17	2,4
Total	414	100%	290	100%	704	100%

Fonte: Fraga (1996, 64).

Passado mais de um século entre o período estudado por Fraga e o que estudei, o cenário parece estar calcado no do século XIX. Há muitos mais homens negros mendigos que as mulheres. Mas entre a população feminina, a esmagadora maioria é composta de mulheres de cor preta, como demonstram os dados do quadro.

Já foi mencionado que o mercado de trabalho era escasso em Salvador, mas também não-flexível à incorporação do negro. Esta realidade levava a grande maioria dos escravos a um tremendo deslocamento na sociedade.

Que restava então ao homem tido como livre? Pouquíssimas opções - a maior delas, tornar-se mendigo. Mas é preciso salientar, como bem documentou Fraga, que muitos escravos eram somente farrapos humanos já sem condições físicas para trabalhar, restando-lhes para sobreviver apenas a prática da mendicância. Esses mendigos faziam parte das tristes decorações que a rua oferecia aos visitantes – e também à população no seu dia-dia.

Tabela 3: Quadro comparativo entre a população geral e a população mendiga de Salvador (%)

Cor	% Censo de 1855	% dos mendigos 1847-1856
Branços	32,4	14, 8
Pardos	24,5	20, 2
Cabras	4,6	4, 8
Caboclos	-	0, 1
Crioulos	13,9	21, 3
Pretos	24,6	37, 8

Fonte: Fraga (1996,68)

Os dados da segunda tabela são muito mais esclarecedores sobre o papel da cor da pele no que diz respeito à possibilidade de ascensão do negro em sua nova sociedade.

Ao dividir a população em dois grupos - de um lado, os brancos e de outro, os negros com seus componentes (pretos, pardos, cabras e crioulos) – percebe-se com maior nitidez como a população negra ficava muito mais exposta à mendicância do que a branca: entre os brancos (32,4% da população total), 14,8% viviam como mendigos; entre os negros (67,6%), 84,1%. Entretanto, a cor passa a ser o elemento divisor quando se analisam os componentes do grupo negro. Os pretos eram os mais numerosos da população negra (24,6%) e também forneciam o maior contingente das pessoas indigentes (37,8%). À primeira vista, há compatibilidade, na medida em que não se contraria a lógica de que, a população negra sendo a mais numerosa, obrigatoriamente haveria muito mais mendigos de origem negra. Não obstante, este raciocínio perde em sustentação ao se considerar que havia poucas oportunidades no mercado de trabalho para as pessoas negras. Mas os mesmos dados mostram que as pessoas de cor preta eram mais propensas à mendicância devido a dois elementos que tornavam a ascensão social quase nula: ser “liberto” quase moribundo ou não conseguir trabalho devido à cor da pele preta.

Oliveira (1988) e depois Fraga (1996) destacaram um outro elemento que levava muitos negros e, sobretudo, pessoas de cor preta à mendicância: a recusa dos libertos ou livres de serem equiparados aos escravos. No mercado de trabalho de Salvador no século XIX, a grande maioria deles tinha que concorrer com os escravos para conseguir trabalho.

E, para pagar menos, os donos das obras preferiam contratar os escravos. Para os livres e libertos, na maioria das vezes apenas restavam tarefas que muitos deles haviam exercido quando eram escravos ou que só escravos cumpriam. Para não ter que reviver aquele tempo triste e humilhante de cativo, muitos preferiam a mendicância a ganhar a vida com tarefas que outrora tinham feito parte de sua vida cotidiana. Segundo os dois pesquisadores, a elite se baseava nisso para sustentar que os negros não queriam trabalhar, preferindo viver da mendicância. Mas em nenhum momento estas atitudes foram interpretadas como uma forma de ser liberto sem ser livre. Vê-se que, para muitos desses adultos, foi o grau da sua integração na nova sociedade que os empurrou para a carreira da vida de mendigos.

É por isso que, quando se soma a população negra, constata-se que as pessoas negras (pretas, pardas, cabras e crioulas) eram muito mais propensas a viver da mendicância do que as brancas, devido às adversidades sociais.

Porém, mesmo abandonadas aos seus próprios destinos, elas não eram tratadas nem vistas como marginais. Eram solicitadas para compor o quadro piedoso nos enterros, como também nas procissões religiosas. Oliveira (1988) destaca que inúmeros elementos criados pela classe dominante da época foram incorporados pela classe subalterna para permitir a coesão da comunidade - mas também, sobretudo, para dar maior dignidade e identidade aos seus membros. Por isso os homens de cor tinham criado suas irmandades religiosas. Graça às irmandades, os pobres mendigos que sobreviviam da piedade dos outros começaram a ser procurados para acompanhar os mortos, porque se acreditava que isso permitia o acesso ao paraíso. Essas práticas nas ruas de Salvador comprovavam a presença do catolicismo com práticas medievais em terra brasileira.

Ana Maria da Silva, viúva, setenta anos, natural da Costa da África, especificou quanto ao seu sepultamento, que desejava ser “amortalhada no hábito do meu Padre Glorioso São Francisco, conduzida e acompanhada por vinte e quatro padres, estando o vigário e seu sacristão e se dará vela de libra e o mais de meia libra. Quero ser carregada e conduzida por doze pobres mendigos e se dará a cada um de esmola dois mil réis e vela de meia libra, para irem aluminando o meu cadáver e tendo lugar no mesmo dia ou no segundo se me rezará um Ofício de Corpo Presente de canto chão com huma Urna Vaza, nada de música, só órgão (sic), o qual será feito no mesmo Convento, e no dia do meu falecimento se me mandará dizer cem missas de

corpo presente”. A testadora, membro de sete irmandades, pediu ainda que todas elas acompanhassem seus funerais (LRT: 33:16v-22v/1848)³³.

É por isso que Reis (1991) afirma que o século XIX foi um século de opulência nos sepultamentos, com os pobres e mendigos passando a engrandecer os funerais dos afortunados. Eles eram tão procurados que a Câmara Municipal teve de nomear um “capataz” dos pobres da cidade, encarregado de receber e distribuir as esmolas doadas em testamentos. As mesmas crenças vigoram no Senegal, sobretudo entre os muçulmanos. Os mendigos são procurados antes e depois dos enterros para receber esmolas. Muitos já ficam na entrada dos cemitérios, mesquitas e igrejas, ou em frente da casa do morto. E durante todas as cerimônias fúnebres eles serão sempre procurados pelos parentes e amigos do finado.

Por causa desta nova função, surgida devido ao medo do inferno, boa parte dos homens e mulheres conseguia sobreviver graças às esmolas, enquanto muitos outros viviam da mendicância em vários pontos da cidade.

Além desta nova profissão (engrandecer os enterros) dos mendigos, a crença dos comerciantes portugueses de que dar esmola na sexta-feira atrai fregueses para a semana seguinte levava mendigos de lojas em lojas para pedir esmolas, segundo Fraga. Os comerciantes já colocavam moedas num local da loja para distribuir aos mendigos que apareciam. Observe-se que a mesma crença até hoje vigora entre os comerciantes das partes antigas de algumas cidades do país. Ainda é possível encontrar mulheres negras (pretas e pardas) velhas com bolsas no braço e lençol na cabeça indo de loja em loja todas as sextas-feiras. Vi essas mulheres em Salvador, em Fortaleza e no Rio de Janeiro. Os comerciantes, a maioria descendente de portugueses, continuam a crer que dar esmola em moedas na sexta-feira traz sorte na semana seguinte. Tal crença possibilitou o surgimento de uma forma de carreira de mendicância pontual no país desde os tempos da escravidão.

Os outros momentos importantes da vida em que as pessoas procuravam os mendigos para dar esmola eram, segundo Fraga (1996), o batizado e o casamento, além do período em que as pessoas se restabeleciam de doenças. Antigamente tão freqüentes na cidade de Salvador, essas práticas perpetuaram-se até hoje. Os pobres e os mendigos,

³³ OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de (1988, 79). São Paulo, Corrupio.

cientes de sua própria utilidade social, ocupam a frente das igrejas onde as pessoas ricas se casam no final de semana.

Os mendigos que freqüentam a igreja de Nossa Senhora da Vitória são de todas as idades e de ambos os sexos. Conhecem todas as datas das festas importantes, como também dos casamentos. Nos sábados em que há casamento, a praça da igreja é invadida muito cedo pelos mendigos e meninos de rua que perambulam pelas imediações. Esta igreja é das mais procuradas pelas pessoas ricas para casar-se.

As mulheres postam-se próximo à entrada do templo para esmolar, enquanto seus “filhos” se colocam na entrada da praça. Estes pedem dinheiro aos convidados que vêm a pé, enquanto suas “mães” se contentam com os que chegam de carro. As mendicantes sabem que os convidados ou familiares dos noivos, por tanto desejarem que o casamento dê certo, dispõem-se a fazer de tudo para abrir os caminhos do sucesso mediante a esmola em moedas. É o dia em que os mendigos e os meninos de rua conseguem mais dinheiro e o tratamento mais humano por parte dos doadores.

Os homens (meninos, adolescentes e até meninas) já conhecidos na área tornam-se guardadores de carros dos convidados. Como os casamentos que lá acontecem são de pessoas endinheiradas, todos se dispõem a pagar até cinco reais para ter alguém cuidando do carro, porque uma pessoa bem-vestida não ficaria andando com toca-fitas na mão por medo dos ladrões. Naquele dia, além de as doações se revestirem de maior generosidade do que o habitual, as pessoas são mais gentis, conversando mais com os mendigos guardadores de carros. De um lado, isso prova que as pessoas estão dispostas a invocar qualquer força divina para que o casamento dê certo; de outro, que estas relações amistosas visam levar o guardador a prestar maior atenção ao carro do fulano mais simpático, que parou para conversar.

Os mendigos passam a ser vistos como pessoas cujas preces poderiam ter um impacto positivo na realização dos votos do casamento: que tudo dê certo. Nestes momentos, é muito difícil ver os moradores de rua como mendicantes, pois se trata muito mais uma relação de troca, enquanto aqueles transformados pela circunstância em guardadores de carros desempenham a tarefa com muito profissionalismo. Esta realidade leva a concordar com Park:

Dans la ville, toute vocation même celle de mendiant, semble devoir affecter le caractère d'une profession; et la discipline qu'elle implique la volonté de réussir ainsi que les associations qu'elle impose, accentuent cette tendance: la tendance non seulement à se spécialiser, mais à rationaliser son métier et à mettre en oeuvre une technique spécifique et réfléchie pour le mener à bien³⁴.

As igrejas do Bonfim e de Santo Antônio da Barra continuam sendo freqüentadas pelas pelos pagadores de promessas ou pelos que vão fazer promessas. Os mendigos continuam a ser procurados por estas pessoas, inclusive na véspera de concursos e de provas de vestibular³⁵. Os elementos históricos e atuais levam a afirmar e defender que em Salvador a presença dos mendigos é um mal necessário e até incentivado, uma vez que as pessoas, independentemente da raça ou da condição social, precisam deles para aliviar-se emocional e psicologicamente, bem como para abrir as portas do sucesso e tornar as incertezas em certezas.

Voltando às colocações de João do Rio sobre a rua, pode-se dizer que ela consegue expor a toda a sociedade os diferentes tipos de misérias que uma parte da própria sociedade criou, bem como as diferentes categorias sociais que a compõem. A rua passa a ser um tipo de exposições de diferentes esculturas cujos artistas são os componentes de uma pequena parte da sociedade, mas é toda a sociedade que é convidada a vê-las, porque os diferentes tipos de pessoas representadas são resultantes de muitos acontecimentos sócio-econômicos e político-culturais. Mas o interessante é a especificidade da colocação do autor é a inversão dos papéis. A rua não está sendo somente um espaço de exposição, mas, na realidade, a exposição é um pretexto da rua para criticar a sociedade que a criou, como também criou os diferentes personagens das esculturas. É por isso que o olhar da sociedade bate nos personagens e faz um reflexo que volta para bater na sociedade. Cada visitante passa a levar para sua casa as imagens refletidas nele. É por isso que as ruas passam a ter, como bem salientou Da Matta (1991), as suas gramáticas culturais.

O mesmo observa que não se pode apreender a rua sem a casa, porque os dois espaços são entidades morais e esferas sociais complementares. Não obstante, alega que a

³⁴ PARK, Robert Ezra (1979, 97). La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain. In: *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Aubier.

³⁵ Um amigo alemão me dizia que não entendi a sua sogra. Bastava o cachorro ficar um pouco doente para ela fazer promessas na igreja do Bonfim. E quando ele ficava bem, ela voltava para pagar a promessa.

casa era considerada o espaço da harmonia, do enraizamento dos sentimentos de pertencimento e espaço privativo por excelência, enquanto a rua era e ainda é vista como o local do perigo, do anonimato, da individualização e dos “zé-ninguéns”. As colocações do autor teriam sustentabilidade se ele tivesse analisado a rua e a casa no contexto brasileiro partindo da realidade do século XIX e, sobretudo, se levasse em conta os dois mundos daquele tempo: de um lado os brancos e, do outro, os homens de cor, para quem a rua era por excelência o local de trabalho, de socialização, do estabelecimento de redes sociais de auto-ajuda, assim como de moradia e até de morte para muitos deles. A muitos negros na Salvador do século XIX a rua deu condições para viverem mais tempo e, sobretudo, serem tratados como gente, quando os procuravam para participar de enterros ou procissões religiosas. Em tais ocasiões, eram tratados como sendo a encarnação de Jesus na Terra. Neste caso, a rua passou a ser o local da dignificação e da inclusão, enquanto a casa era o local de exclusão e provavelmente de todos os tipos de violência e castigos. Mas será que muitos desses homens jogados na via pública por não serem mais produtivos souberam depois o que é uma casa? Será que, ao falar da Casa da Senzala, esses homens farrapos humanos, ex-escravos de ambos os sexos e muleques veriam a casa da maneira que Da Matta a descreveu? O autor não teria dado somente importância à visão da elite do que era a casa, que acabou criando estereótipos que acompanhavam e ainda acompanham todos aqueles que da rua vivem e nela moram? Será que se pode apreender boa parte dos estereótipos e estigmas que caracterizam a rua e os seus “donos”, como bem salientou Da Matta, sem a apreensão do que representava a rua no século XIX e os seus maiores usuários?

Mas pode-se também afirmar que a colocação do autor tem sustentabilidade quando se parte da ótica em que os negros eram e continuam a ser vistos e tratados pela sociedade: no século XIX, e até hoje, como seres inferiores, incapazes e, sobretudo, brutos e perigosos. E como eles passavam mais tempo nas ruas, criou-se a relação entre o negro perigoso e o local de sua maior permanência, devido ao exercício da sua profissão. São estas imagens que perduram até os nossos dias.

II.4 De moleques a menores.

Partindo do trabalho histórico de Walter Filho (1996) sobre a vida cotidiana dos mendigos, moleques e vadios na cidade de Salvador no século XIX, não seria possível afirmar que as denominações estereotipadas sobre os meninos de rua teriam surgido junto com a presença da população negra que trabalhava e vivia nos logradouros públicos e das crianças negras que por eles circulavam desde o tempo da escravidão? Ao longo do seu brilhante trabalho, o autor mostra que os meninos errantes e aqueles que exerciam uma profissão (vendedores de bilhetes de loteria, guias de cegos etc.) eram chamados de “moleques” ou de “peraltas” pelas autoridades policiais da época e de vadios pela imprensa local. Mas, além dessas denominações são os meios recomendados para castigá-los que melhor fornecem elementos para tratar deste tópico.

Em 1867, o subdelegado da Freguesia de São Pedro chegou a recomendar que patrulhas policiais usassem chibatas para dispersar ajuntamentos corriqueiros de vadios e moleques na Praça da Piedade. Além de física, a punição visava atingir a auto-estima desses menores, uma vez que a palmatória e a chibata os equiparavam à condição de escravos³⁶.

É preciso salientar aqui que o uso da categoria “menor” em princípio refere-se apenas à idade dos meninos. A citação é também importante por outras informações que contém: o local onde o subdelegado recomendou o uso da violência e o tipo da violência contra os meninos. A Praça da Piedade fica ao lado da Freguesia São Pedro, conhecida hoje pelo nome de Relógio São Pedro, na Avenida Sete de Setembro, que leva à Praça Castro Alves. Acontece que o uso da violência física pelos policiais continua fazendo parte da vida dos meninos de rua que por lá transitam. E mais: os policiais militares que trabalham naquela área são justamente os mais temidos, de acordo com os relatos dos próprios meninos de rua.

O módulo policial da referida área mantém-se coberto por panos pretos, para que ninguém possa ver o que acontece dentro dele. Apesar dessas precauções, os gritos dos meninos chamam sempre a atenção dos transeuntes e freqüentemente os mais estridentes,

³⁶ FRAGA, Walter Filho (1996, 117). *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. Salvador, Edufba.

agonizantes e paralisantes obrigam os que por ali transitam a se deter por alguns segundos em frente ao módulo. As sessões deste tipo de tortura acontecem a partir do início da noite³⁷.

Mas se Fraga fez uso da palavra menor referindo-se à idade no contexto do século XIX, a mesma palavra a partir de 1920, segundo Fernando Torres Londono, passou a ser referência à categoria dos meninos que vivem marginalmente ou abandonados³⁸. Ao acompanhar a reflexão de Londono (1996), parece que a imprensa e o mundo jurídico do país tinham descoberto um novo vocábulo para substituir a categoria de moleque. Segundo o autor, foi a partir de 1890 que se começou a usar a palavra menor no vocabulário jurídico e, um pouco mais tarde, também na imprensa.

Esse interesse pela menoridade por parte dos juristas coincide também com a introdução da puericultura por parte dos médicos e com a importância que já desde o século XIX vinha cobrando a educação dos jovens. Acreditamos que esse querer saber sobre a criança, esse querer tratar adequadamente dela, evidenciou-se com força como subproduto do prestígio que adquiriram entre os setores ilustrados das classes dominantes as chamadas ciências positivas e o desejo de copiar a europeus e americanos como uma forma de participar dos avanços do progresso ocidental. Tudo isso como resultados das transformações desencadeadas a partir de uma vinculação mais forte do Brasil ao mercado mundial, que trouxe importantes mudanças econômicas e sociais³⁹.

³⁷ Em 1998, voltando do Pelourinho com uma colega, a menor de idade M.S. foi pega por ter furtado uma bolsa, segundo a versão policial. A menina, que estava grávida de cinco meses, foi duramente agredida, inclusive chutada na barriga pelos policiais de plantão. E como dizem as próprias meninas, eles dão chutes na barriga dizendo: “Assim você não vai trazer um outro vagabundo pro mundo”. As grávidas recebem, preferencialmente, chutes na barriga ou em qualquer parte do corpo que possa vir a provocar o aborto indesejado. De dia, a tortura mais praticada pelos policiais é a que chamo de *tortura sem marcas visíveis*: aquela cuja finalidade é atingir a auto-estima do menino de uma maneira profunda. O menino fica sentado no chão, na entrada do viaduto, à vista das pessoas que passam. Na maioria dos casos, fica de cabeça baixa, por vergonha. Esse sentar no chão da entrada representa o isolamento do menino dos seus colegas e, ao mesmo tempo, visa expô-lo ao ridículo. Por tudo isso e por tantas outras humilhações, a tortura sem marcas visíveis acaba ferindo mais profundamente o menino ou a menina do que a violência física. Os ferimentos da tortura branca atingem o emocional e o psicológico. O acúmulo dessas humilhações torna o menino ou a menina mais agressivo, mais retraído e mais fechado. É a violência mais destrutiva e perversa, porque não é vista nem tratada como um tipo de violência cujas conseqüências são mais drásticas.

³⁸ Vide RIZZINI, Irmã. A construção do “menor” na Prática Jurídica. In: *A criança no Brasil hoje. Desafio para o Terceiro Milênio*. Rio de Janeiro, Santa Úrsula, 1993.

³⁹ LONDONO, Fernando Torres (1996, 133). A origem do conceito Menor. In: *História da criança no Brasil* (org. Mary Del Priore). São Paulo, Contexto.

A reflexão de Londono traz muitas informações para entendermos o surgimento e a expansão desta categoria, mas perde em análise na medida em que o autor não consegue incorporar as conseqüências sociais do momento que o país vivia. Em 1890, o fim da escravidão completava dois anos. Acredito que havia muitas famílias de ex-escravos com crianças migrando do interior para cidades grandes como Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, bem como migrações interurbanas das cidades de menores para as de maiores oportunidades. Negros migrando de Salvador para o Rio de Janeiro, por exemplo. Além disso, não se pode esquecer que nesse período ainda estavam chegando vagas de imigrantes europeus, em conseqüência da nova política migratória⁴⁰ de colonização financiada ou facilitada pelo Estado. A imigração que ficou conhecida como a política de embranquecimento foi muito bem sintetizada por Abdias do Nascimento.

Teorias científicas forneceram suporte vital ao racismo arianista que se propunha erradicar o negro. Nas palavras do escritor Silvio Romero (1851-1914): “A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco”. Desde o fim do século XIX, o objetivo estabelecido pela política imigratória foi o desaparecimento do negro através da “salvação” do sangue europeu, e este alvo permaneceu como ponto central da política nacional durante o século XX⁴¹.

Essa realidade fez com que muitos negros já então brasileiros fossem integrados de uma maneira periférica na nova sociedade. Contrariamente aos europeus recém-chegados, os negros brasileiros não conseguiram entrar no novo mercado de trabalho das nascentes indústrias. A alegação era de que eles não tinham qualificação profissional que lhes permitisse manusear a maquinaria. Mas o não dito é que, durante a escravidão, foram-lhes negados o acesso à educação escolarizada e, no caso dos ex-escravos, a possibilidade de ter um emprego mais estável. E, além disso, não lhes foram concedidos recursos⁴² para

⁴⁰ Sobre essa temática vide SEYFERTH, Giralda (pp.137-150). Imigração e nacionalismo: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil. In: *Migrações Internacionais. Contribuições para políticas*. Brasília, CNPD.

⁴¹ NASCIMENTO, Abdias do (1978,71). *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

⁴² Obter empréstimo é mais fácil para brancos, diz o analista na *Folha de São Paulo* de 4 de outubro de 2003. É a síntese do economista norte-americano Gary Dimski sobre a sua pesquisa nos EUA. Ele constatou que os afro-americanos têm muito mais problemas para conseguir empréstimos nos bancos do que os brancos e até do que os latinos em Los Angeles. E o pesquisador concluiu que esta realidade constitui um freio à possibilidade da aquisição imobiliária por parte deles. Não teria acontecido a mesma coisa com os negros

começar uma nova vida. Como, então, nessas condições tão opressivas, esperar que não haja tantos meninos negros nas ruas das cidades como Salvador?

Muitos negros não se tinham beneficiado de políticas públicas depois da abolição da escravidão nos planos educacional, habitacional e profissional, e esta lacuna ficou mais patente com a presença maior de meninos de rua em várias cidades do país. Eles formam a pequena ponta do iceberg do drama que faz parte da grande maioria dos negros no período que vai do século XIX até os dias atuais. Como fazer com o que as próprias estruturas do Estado brasileiro criaram? Segundo a nossa apreensão, é isso que perpassa a análise de Londono.

Por sua parte, Evaristo de Moraes, em 1900, diferenciava os tipos de abandonos desses menores: os materialmente abandonados e os moralmente abandonados. Também os juristas citados assinalavam que aqueles menores eram principalmente abandonados pelo Estado, que os ignorava e tratava como simples caso de polícia. O menor não era, pois, filho “de família” sujeito à autoridade paterna, ou mesmo o órfão devidamente tutelado e sim a criança ou o adolescente abandonado tão material como moralmente⁴³.

O pesquisador assinala que, para alguns juristas, havia vários tipos de menores. Mas num ponto todos eles concordavam: os menores eram pessoas abandonadas pelo Estado. Contudo, nosso pesquisador perde de vista, como o fizeram os juristas citados, o fato de que não foram os menores de idade que foram abandonados pelo Estado, mas sim, em primeiro lugar, os seus pais. A presença de muitos desses meninos reflete o que teria acontecido com boa parte dos seus pais. Foi por isso que, no decorrer do tempo, a palavra menor passou a ser sinônimo, segundo Londono, de criança pobre, totalmente desprotegida moral e materialmente por seus pais ou tutores, pelo Estado e pela sociedade. Neste caso, o primeiro responsável pelo abandono passa a ser a família do menino. Os pais dos meninos são “diabolizados” pelas autoridades.

Mas é necessário situar o ponto de partida da desintegração das famílias apontada por boa parte dos pesquisadores. A integração periférica dos pais pelo Estado teria como

brasileiros? Não há pesquisas sobre esta temática no Brasil, mas, caso houvesse, não chegaria à mesma conclusão que a de Gary?

⁴³ LONDONO, Fernando Torres (1996, 135). “A origem do conceito Menor”. In: *História da criança no Brasil* (org. Mary Del Priore). São Paulo, Contexto.

conseqüência a falta de condições para uma melhor proteção dos seus filhos. As conseqüências não devem ser vistas de uma maneira linear. A integração periférica ter-se-ia refletido no tipo das condições de moradia, no tipo do trabalho e no tipo das relações que os pais mantêm com seus filhos. Mas, da maneira que Londono analisou, parece que o Estado, embora sendo o maior responsável, teve sua responsabilidade amenizada, defendida pelos mesmos juristas, enquanto os pais dos meninos, que foram tão vítimas quanto seus filhos, passaram a ser indiciados como os responsáveis. E apesar do reconhecimento de que o Estado era um dos maiores responsáveis pela situação, o mesmo Estado tinha como preocupação encontrar meios adequados para aprisionar os corpos e isolar os meninos dos “bons cidadãos”. A questão parecia ser: os meios que se podem aplicar para atingir a maior docilidade dos corpos dos meninos. Esta preocupação do Estado lembra Foucault (1977)⁴⁴, quando este sustenta que os métodos usados operam para disciplinar o comportamento, aprisionar e garantir a docilidade dos corpos daquelas pessoas tidas como vivendo à margem das normas estabelecidas pela sociedade, ou as normas que visam o bom andamento da sociedade.

Os dados do censo de 1940 são de fundamental importância para melhor entender como os “menores” que vagavam pelas ruas podiam ser predominantemente filhos daqueles que foram muito cedo colocados à margem da cidadania.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel (1977). *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes.

Recenseamento Geral de 1940**Pessoas de 5 a 39 anos que estão recebendo instrução, por sexo e cor, segundo o Grau do****Ensino****Pessoas de 5 a 39 anos que estão recebendo instrução**

Grau de ensino	Pessoas de 5 a 39 anos que estão recebendo instrução											
	Branços			Pretos			Amarelos			Pardos e de cor não declarada		
	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
Totais	96010	55641	40369	22262	8668	13594	46	11	35	73586	33059	40527
Grau elementar	84153	48644	35509	21608	8287	13321	43	11	32	70008	31029	38979
Grau médio	9248	5125	4123	341	182	159	3	-	-	2194	1104	1090
Grau superior	1462	1187	275	34	23	11	-	-	-	263	190	73
Grau não declarado	1147	685	462	279	176	103	-	-	-	1121	736	385

Fonte: IBEGE, 73/68/XXII. P.18

O censo de 1940 foi realizado 52 anos após ser abolida a escravidão, cujos resquícios ainda estavam muitos presentes na sociedade. Os dados mostram que o fosso começa a crescer drasticamente entre brancos e pretos a partir do nível médio. Poucos pretos são detentores dos diplomas do nível médio e superior exigidos para o exercício das profissões mais bem-remuneradas. Eles são mais numerosos no elementar (ensino fundamental), que prepara apenas para o trabalho braçal, de estabilidade incerta e sem possibilidades de ascensão social, além da precariedade de suas condições de trabalho. A pequena presença dos pretos entre os detentores de diplomas nos remete à análise de Freire (1989).

Uma estrutura social que “não podia” privilegiar a educação escolarizada, estendendo conteúdos alienados e de concepção elitista, com o “sistema” esfacelado de “aulas avulsas”, fecundada pela ideologia da interdição do corpo, excluía da escola o negro, o índio e quase a totalidade das mulheres (sociedade patriarcal), gerou, inexoravelmente, um grande contingente de analfabetos⁴⁵.

Partindo da reflexão da autora, é possível dizer que o grande número de negros analfabetos ou semi-analfabetos decorreria do processo da proibição e da abertura tardia do sistema educativo aos não-brancos. O sistema educacional implantado no Brasil, segundo Freire, tinha como primeira finalidade fornecer à classe dominante – branca – mecanismos para perpetuar os privilégios já existentes. Para melhor controlar a grande maioria da população, os meios mais adequados seriam manter o alto grau de analfabetismo entre os não-brancos.

Os dados do censo aludem às dificuldades que os pretos encontravam para obter emprego nas indústrias, o que nos faz acreditar que a grande maioria dos menores tidos pelos juristas e pela imprensa como abandonados e criminosos devia ser oriunda dessas camadas sociais que viviam aquém das profissões capazes de dignificar o ser humano. O sistema escolar excludente não teria contribuído após a abolição para aumentar o fosso já existente entre brancos e negros?

Pierson, em trabalho de campo realizado em Salvador no final dos anos 30 do século XX, aponta o preconceito contra a cor da pele como determinante na hierarquização dos *status* sociais. Vê-se que, além da falta de diplomas e de uma boa qualificação profissional, a cor da pele também podia constituir um grande empecilho para o acesso ao mercado de trabalho⁴⁶.

Existe na Bahia uma ordem social de livre competição, na qual os indivíduos pleiteiam uma posição baseada, principalmente, no mérito pessoal e favoráveis condições de família. Na determinação do *status* social, a competência do indivíduo tende a superar a origem racial.

⁴⁵ FREIRE, Ana Maria Araújo (1989: 57). *Analfabetismo no Brasil: 1534-1930*. São Paulo, Cortez.

⁴⁶ Mattoso (1996) salientou que no século XIX não se recrutavam pessoas negras para exercer profissões que exigiam maiores contatos com pessoas endinheiras em Salvador. E que isso teria reduzido as possibilidades já reduzidas de ingresso do negro no mercado de trabalho. A mesma realidade foi encontrada ainda em Salvador e também em outras cidades do país. Em agosto de 2000, alguns membros dos movimentos negros do Rio de Janeiro fizeram protestos em frente ao Shopping Rio Sul exigindo a contratação de pessoas negras pelas lojas do shopping.

Entretanto, a parte mais escura da população teve de lutar com as sérias desvantagens de terem seus pais, avós, ou outros ascendentes próximos começado de “baixo”, como escravos da classe branca dominante, e de exibirem sempre, em virtude de cor e de outros característicos físicos, as marcas indeléveis de ascendência escrava, símbolos indestrutíveis de um “*status*” inferior⁴⁷.

A colocação do autor mostra que não bastava ter qualificação e diplomas, pois a tonalidade da cor da pele também constituía um requisito que não se podia negligenciar. Todavia, a colocação do pesquisador é de fundamental importância para apreender elementos que colocaram o preto muito mais à margem da sociedade. Digo que as colocações sobre a cor da pele como a barreira de ascensão são importantes por denotarem que, cerca de meio século após a abolição, não haviam mudado as mentalidades do tempo da escravidão no que se refere à cor preta.

Isso constitui a prova de que ainda vigoravam os estigmas sobre os pretos que prevaleciam no tempo da escravidão. Em virtude disso é que seriam eles os mais prejudicados na acirrada luta pelo acesso ao mercado de trabalho. Mesmo assim, vê-se que todas as discussões jurídicas visavam encontrar soluções para proteger o resto da população bem-nascida ou que as autoridades fizeram nascer bem. Não parecia haver uma preocupação séria com aqueles meninos que tinham sido obrigados a transformar as ruas e praças públicas em seus locais de trabalho e moradia.

Mas foi Passetti, em seu brilhante artigo “O menor no Brasil Republicano”, quem trouxe novas contribuições no que diz respeito aos tratamentos reservados aos “menores” pelo Estado. O “menor” ganha as páginas da imprensa na década de 1970. Este período coincidiu com a fase mais dura e repressiva do regime militar. Os “menores” foram então tratados como uma questão da segurança nacional.

Coincidindo com o início do regime militar, os “menores de idade” voltaram a ser uma preocupação do Estado. Isso levou, em 1964, à criação da Política Nacional do Bem-Estar do Menor, que acarretou a criação da Funabem, em 1965.

O menor, vivendo sob o impacto da marginalização, tem como causa maior de sua situação, entre “causas múltiplas”, a desorganização da família. É uma questão social, visto que “constitui-se família sem a menor preocupação

⁴⁷ PIERSON, Donald (1945, 245). *Branco e pretos na Bahia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

com a estabilidade conjugal. A defesa da família como valor universal passa a ser a única solução para se chegar ao patamar do bem-estar, “procurando-se a melhor distribuição de bem, pois que a distribuição de misérias não leva a nada que preste e entre nós esta distribuição não é pequena (...); é indispensável educar para o casamento, educar para formar lares constituídos, estáveis, harmoniosos, onde as crianças cresçam num ambiente de amor e segurança⁴⁸ .

Nesta perspectiva, o menor, além de se tornar e ser considerado um caso de segurança nacional, viu seus pais serem tratados como os verdadeiros responsáveis por seu “flagelo”. Assim, mais uma vez a família, que também é vítima, passa a ser a grande culpada pela perambulação dos meninos nas ruas e praças públicas em diferentes cidades do país. Mas era fácil jogar a culpa nos pais dos meninos, pois o negro sempre foi tratado como irresponsável, preguiçoso e incapaz. Por isso os governantes deram maior atenção a educar não para o ingresso no mercado de trabalho, mas sim para formar bons esposos e pais.

Mas como educar os meninos para serem futuros bons maridos e bons pais se os mesmos não tiverem acesso às infra-estruturas para serem bons cidadãos? Vê-se que no caso brasileiro, desde o século XIX, as denominações passaram de moleques, vadios, menores delinquentes e meninos de rua ou na rua sem que haja mudança na estigmatização. Substituir o termo menor por criança e adolescente pode trazer apenas nova modernização reconfortante aos técnicos e aos internos políticos de ocasião⁴⁹ .

Desde o tempo da escravidão até a primeira metade do século XX, os meninos presentes nas ruas e praças públicas de Salvador eram predominantemente negros. Conforme já citamos, esses logradouros da cidade eram, para boa parte da população negra, locais de trabalho, de moradia, de estruturação de redes sociais e de socialização, bem como de mobilizações de caráter político ou religioso. Ao mesmo tempo vê-se que, desde

⁴⁸ PASSETTI, Edson. (1996:153). “O menor no Brasil Republicano.” In: *História da criança no Brasil* (Priore, org.). São Paulo, Contexto.
LONDONO, Fernando Torres (1996, 133). “A origem do conceito Menor”. In: *História da criança no Brasil* (org. Mary Del Priore). São Paulo, Contexto.

⁴⁹ PASSETTI, Edson. (1996:173). “O menor no Brasil Republicano.” In: *História da criança no Brasil* (Priore, org.). São Paulo, Contexto.

aquele tempo, o negro e, principalmente, o preto viram reduzir-se suas possibilidades de ascensão social. Porém, as brechas foram se abrindo numa das pouquíssimas alternativas que lhes sobraram para especializar-se e fazer carreira: a mendicância.

As mudanças de atitudes dos governantes e de parte da sociedade se materializam a partir de 1979, o Ano Internacional da Criança e do Adolescente proclamado pela ONU, mas também quando a ditadura militar começou a ruir. Os dois últimos fatos proporcionaram o tímido surgimento de ONGs em prol das crianças e dos adolescentes. Estes esforços culminaram, em 1990, com a publicação do Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA. Voltarei a ocupar-me longamente do Ano Internacional da Criança e do Adolescente na parte III. Mas é preciso ressaltar que no Brasil os meninos de rua receberam várias denominações depreciativas e estigmatizantes. E isso não pode ser bem compreendido sem que também se compreenda a relação no país entre o negro e a vida de rua desde tempos remotos.

II.5 Cores e rua

Os dados dos historiadores utilizados revelam unanimemente que boa parte dos negros de ambos os sexos que trabalhavam nas ruas no século XIX como ganhadores via seus descendentes crescerem e socializarem-se na vida de rua; que muitos negros tinham as ruas como espaços onde passar seus últimos dias de vida, ou como locais de protestos políticos e de enfrentamentos, de conquista da liberdade; e que, ainda nas ruas, muitos deles eram recolhidos para poderem morrer de maneira digna na Casa da Misericórdia. No século XIX, a rua e os negros eram inseparáveis. A rua pode ser apreendida de várias maneiras, como já foi mostrado anteriormente. Todavia, parece-me merecer particular atenção a relação entre a predominância negra nas vias públicas desde os tempos da escravidão e os estereótipos sobre a rua que eram e ainda são veiculados.

Esta parte da tese trata os diferentes estereótipos em relação à rua existentes em Salvador – que estavam e ainda estão ligados à presença dos negros nas vias públicas da cidade desde os tempos da escravidão. Tais estereótipos, bem como os estigmas que recaem e continuam a recair sobre os moradores de rua, independentemente da idade, tinham e continuam a ter relação com as condições da chegada da população negra ao Brasil: como “peças” a serem vendidas. Por isso, todas as representações culturais (a maneira de

socialização, de comerciar, de trabalhar, de divertir-se etc.) eram vistas e tratadas como primitivas – e também devido aos lugares que o negro ocupava na sociedade da época e que continua a ocupar, apesar das mudanças operadas em vários setores.

Tampouco se pode esquecer que foi na Salvador de 1835 que aconteceu um dos maiores levantes dos africanos. Segundo Reis (2004)⁵⁰, a partir de então os negros que viviam e trabalhavam nas ruas da cidade passaram a ser temidos e vigiados, devido às lembranças ainda presentes da revolta do Haiti, ocorrida entre 1791 e 1804. Durante horas, os rebelados atacaram nas ruas soldados e civis - segundo Reis, porque tanto as pressões quanto a desconfiança em relação aos africanos haviam crescido muito. Percebe-se que não foi somente o fato de os negros terem chegado como “peças” que proporcionou o surgimento dos estereótipos, mas também a noção de que aquelas “peças” podiam e eram capazes de desarticular o sistema que as mantinha em cativeiro. Assim, não se pode compreender a secularização dos estereótipos e estigmas que fazem parte da vida da grande maioria dos negros brasileiros sem se mergulhar nos tempos da escravidão. Isso fica mais evidente quando o tema são os moradores de rua, independentemente da idade, cuja presença já era uma preocupação das autoridades policiais desde aqueles tempos.

Em Ciências Sociais, dois autores marcaram profundamente os trabalhos acadêmicos sobre o estigma e o desvio social: Erving Goffman (*Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, [1963], 1996) e Howard S. Becker (*Outsiders*, [1963], 1985). E, no caso brasileiro, os trabalhos de DaMatta, entre eles *A casa & a rua*, o mais importante para o tema que nos interessa. No entanto, nesta parte do trabalho pretendo trabalhar com o *Stigmate* e *A casa & a rua* para melhor compreendermos as origens e a secularidade dos citados estereótipos. As questões destacadas pelos dois pesquisadores ajudam a entender e analisar os dilemas que fazem parte da vida cotidiana dos meninos de rua.

Goffman (1996) sustenta que os gregos da Antiguidade foram os primeiros a usar a palavra estigma. Ela era usada para apontar todos aqueles que viviam à margem da sociedade ou eram tratados como não-cidadãos devido à origem escravocrata. Eram pessoas cujos contatos físicos e sociais deviam ser evitados em locais públicos pelos cidadãos. Cada um deles tinha marcas para possibilitar sua identificação visual, feitas com ferro quente no

⁵⁰ Entrevista de João José Reis. Os guerreiros negros de Alá. In: *Nossa História*. Ano 1/n.9, julho de 2004. p.52- 55.

corpo. Tais marcas constituíam os elementos divisores, uma vez que todos tinham os mesmos traços fenóticos. No Brasil escravocrata, o ferro quente era usado para marcar e castigar escravos fugitivos que haviam sido recapturados.

A escravidão terminou há mais de 100 anos no Brasil, mas os descendentes de escravos continuam sendo vítimas de grande parte dos estigmas que faziam parte da vida cotidiana de seus ancestrais, devido à cor e à maneira como estes foram trazidos. Se na Grécia Antiga eram as marcas no corpo que possibilitavam a identificação, aqui são a cor e o endereço: a cor preta e ter como endereço uma favela, um bairro popular ou a rua. Mas é bom realçar que, independentemente da situação social e do grau de instrução escolar do preto brasileiro, a sua pele já o coloca na categoria dos *zê-ninguéns*, devido à equiparação de sua cor à incapacidade, à periculosidade, à burrice e à irresponsabilidade. No caso dos moradores de rua, os dois elementos pioram sua situação, devido aos estereótipos que os acompanham.

De nos jours, le terme s'emploie beaucoup en un sens assez proche du sens littéral originel, mais s'applique plus à la disgrace elle-même qu'à sa manifestation corporelle⁵¹.

No caso brasileiro, o termo mantém o antigo sentido grego, apoiando-se sobretudo na cor das pessoas, contrariamente à afirmação de Goffman.

Ele sustenta que há três tipos de estigmas:

- o primeiro é composto pelas monstruosidades do corpo: as diversas deformidades;
- o segundo, pelas disfunções de caráter: doente mental, ex-presidiário, drogado, alcoólico, homossexual, desempregado;
- e o terceiro, pelos estigmas tribais: de ordem racial, de nacionalidade e de religião. Estes podem ser transmitidos de geração em geração e contaminar todos os membros de uma família.

Os três tipos de estigmas ventilados pelo autor atravessaram gerações devido às condições em que o negro chegou e, posteriormente, à forma de sua integração na

⁵¹ GOFFMAN, Erving (1991, 11). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris, Les Editions de Minuit.

sociedade, uma vez liberto. Como se vê, os meninos de rua e inclusive a população negra mais escura carregam quase todos os estigmas, fazendo parte dos três tipos apontados por Goffmann. Isso se reflete nos diferentes tipos de piadas, preconceitos e discriminações que acompanham o negro em seu dia-a-dia. Por isso concordo com Goffman (op.cit., 15) quando afirma que:

Il va de soi que, par définition, nous pensons qu'une personne ayant un stigmat n'est pas tout à fait humaine. Partant de ce postulat, nous pratiquons toutes sortes de discriminations, par lesquelles nous réduisons efficacement, même si c'est souvent inconsciemment, les chances de cette personne. Afin d'expliquer son infériorité et de justifier qu'elle représente un danger, nous bâtissons une théorie, une idéologie du stigmat, qui est aussi parfois à rationaliser une animosité fondée sur d'autres différences, de classe, par exemple.

Se na Grécia Antiga as pessoas estigmatizadas carregavam marcas no corpo para distingui-las dos cidadãos, no caso brasileiro os mais estigmatizados foram os que faziam parte do grupo sócio-racial que chegou acorrentado (os escravos africanos) e de cor preta. Os trabalhos históricos de Mattoso (1982, 1996) e de Oliveira (1988) mostram que durante recrutamentos de trabalhadores assalariados no século XIX em Salvador, os mestiços claros acabavam sendo preferidos aos pretos. E que os donos das lojas que lidavam com pessoas endinheiradas preferiam contratar vendedores de tonalidade de cor mais clara. A clareza da cor da pele era sinônima de limpeza, beleza, inteligência e honestidade – analogia até hoje presente e fortemente enraizada nas mentalidades. Em consequência, sobravam pouquíssimas oportunidades no mercado de trabalho para as pessoas negras de cor preta. Muitas acabavam encontrando na mendicância meios para sobreviver, mas também para protestar, sem ter de exercer tarefas que lhes fizessem lembrar o período de cativo. Esta realidade vigorou em Salvador até a primeira metade do século XX (Pierson [1945] deparou com ela durante seu trabalho de campo no final dos anos 1930) e, inclusive, até seu final. Os empresários baianos conseguiam impor exigências de uma maneira sutil – uma delas, por exemplo, era ter boa aparência. Os candidatos deviam anexar uma foto em cores no *curriculum vitae*. Em 1998, a Câmara dos Vereadores votou uma lei proibindo tal exigência⁵². Partindo da primeira colocação de Goffmann, percebe-se que a cor preta foi o

⁵² No final de 1998, a VIDA Brasil/Salvador, onde eu trabalhava, lançou uma oferta de emprego para contador. Recebemos 50 currículos de ambos os sexos. Todos os candidatos brancos e todos os negros de cor

elemento divisor em Salvador desde os tempos da escravidão no mercado de trabalho, bem como o critério para capacitar ou incapacitar alguém⁵³.

Já se mencionou que o negro chegou ao Brasil acorrentado e vendido como uma peça e que a sua luta foi resgatar a sua humanidade, que lhe foi negada pela condição de escravo. Por terem chegado acorrentadas, desde o tempo da escravidão até hoje as pessoas de cor preta concentram seus esforços para provar que são humanas e tão capazes quanto qualquer pessoa não-preta. Por isso a palavra estigma continua tendo o significado original, apesar das mudanças. Quanto mais a pele do negro é escura, mais presentes estão os estigmas que faziam parte da vida de seus ascendentes. É a tonalidade da cor que capacita ou incapacita uma pessoa. E que, contrariamente às colocações de Goffman, já informa ao mesmo tempo a “identidade social” e a “identidade social real”.

Ele sustenta que ao se ver uma pessoa, é quase possível destacar a qual categoria ela pertence. É isso que ele denomina identidade social, enquanto a identidade social real decorre dos atributos que acreditamos que a pessoa possui.

Tout le temps que l' inconnu est en notre présence, des signes peuvent se manifester montrant qu'il possède un attribut qui le rend différent des autres membres de la catégorie de personnes qui lui est ouverte, et aussi moins attrayant, qui, à l'extrême, fait de lui quelqu'un d'intégralement mauvais, ou dangereux, ou sans caractère⁵⁴.

A colocação dele é verdadeira quando se trata de uma pessoa de cor branca e sem nenhuma marca que o incapacite. Mas perde eficácia principalmente quando se trata de uma pessoa de cor preta. Tenho um amigo preto e carioca que trabalha no setor dos direitos humanos ligado à polícia. Grande parte de seus colegas é composta de oficiais superiores da Polícia Militar que costumam andar à paisana e armados. Meu amigo, que é civil, está sempre desarmado. Várias vezes, porém, ao entrarem juntos nalgum banco, os outros passam na porta giratória, que se trava para ele. Por que seus colegas armados passam no

mais clara colocaram a foto sem que ela fosse exigida. Apenas um rapaz de cor preta colocou sua foto. Durante as entrevistas percebemos que os currículos sem fotos pertenciam às pessoas de cor preta.

⁵³ Como já citamos na NR 46, em agosto de 2000 os militantes dos movimentos negros do Rio de Janeiro organizaram protestos no Shopping Rio Sul contra a não contratação de vendedores de cor preta. Passados quase quatro anos, os mesmos militantes afirmam que nada mudou. Os vendedores preferidos continuam sendo brancos ou negros de cor mais clara, porque o Rio Sul é mais freqüentado por pessoas endinheiradas e turistas estrangeiros.

⁵⁴ GOFFMAN (op.cit., 12).

“detector” de metais da porta giratória? Porque são todos brancos. Tão bem vestido quanto eles costuma estar o meu amigo: sapatos, camisa e calça sociais. Mas sua cor, por si, já faz dele uma pessoa perigosa, diferente ou até incapaz.

No caso dos moradores de rua, a cor e o próprio endereço: a rua faz com que eles sejam vistos e tratados como pessoas perigosas, viciadas, desonestas, preguiçosas – pessoas a serem evitadas física e socialmente. A cor e o fato de ser morador de rua passam a desempenhar a mesma função das marcas no corpo das pessoas estigmatizadas na Grécia Antiga. E também continuam a ser um grande empecilho para muitos brasileiros de pele preta. Por isso, muitos meninos que pretendem sair da vida de rua gastam tudo o que possuem para convencer a sociedade de que são diferentes. Outros, sabendo que nunca conseguirão reverter os estigmas, ostentam os atributos com que a sociedade os “marcou”. A análise sintetizada dos argumentos do autor sobre o estigma permite entender como a rua em Salvador e no Brasil era e continua a ser tratada como o lugar perigoso, o lugar dos subcidadãos, segundo DaMatta.

Então, o fato de serem negros e transformarem a rua em local onde ganhar a vida, estabelecer redes sociais, morar e até procriar – aliado, sobretudo, às teorias ideológicas que os transformaram em escravos – fez com que eles fossem tratados como estrangeiros que, quando integrados à sociedade, o são de uma maneira apenas periférica.

Este grau de integração dos negros fica mais visível quando eles são ricos, de cor preta e politicamente conscientes. Para escapar das constantes humilhações pela cor de sua pele, eles passam a preferir ambientes onde já são conhecidos. Porque na primeira ida a um restaurante, por exemplo, é bem maior a probabilidade de os garçons acreditarem estar diante de norte-americanos e se dirigirem a eles em inglês. Quer se trate de homem ou de mulher, os brasileiros ricos e pretos têm as possibilidades de desfrutar sua riqueza da maneira como bem quiserem bastante reduzidas pelo medo das constantes humilhações que pairam ao seu redor.

Assim, o trabalho de Goffmann é bastante atual no que diz respeito à realidade da vida dos brasileiros de cor preta, dos meninos de rua e, inclusive, de todos os moradores de rua. Ele permite apreender como se formaram os estigmas contra os moradores de rua, inclusive contra o negro, e dialogar com DaMatta em seu estudo *A casa & a rua*.

O pensador dividiu o trabalho sobre a casa e a rua em duas partes: a primeira, intitulada “Conversa para receber leitor”; a segunda, “Espaço. Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil”. Na primeira, DaMatta (1991, 22) sustenta que a casa e a rua são duas categorias sociológicas por serem para um brasileiro “duas entidades morais, esferas de ação social e de domínios culturais institucionalizados”. Em seguida, mostra o que se pode fazer e o que é permitido fazer numa casa: exigir atenção e que nossa opinião seja respeitada, demarcar nosso lugar hierárquico na família. Na rua, essas coisas não fazem parte das prioridades. “Em casa somos todos, conforme tenho dito, ‘supercidadãos’”. Se em casa as pessoas estão num local superprotegido, na rua todos são, segundo DaMatta, simples anônimos e desprotegidos, à mercê das “autoridades”. As pessoas são tratadas como “subcidadãos”.

Ser tratado como subcidadão na rua deve ser visto com muita reserva na realidade brasileira, que o autor homogeneizou, como se todas as pessoas fossem tratadas de uma maneira semelhante. Há um ditado brasileiro que resume muito bem a desigualdade no tratamento: “O branco que corre está praticando esporte; o negro correndo é um ladrão”. O branco andando nas ruelas de uma favela poderia ser visto como alguém que perdeu o caminho ou como um turista descobrindo o local. Um negro nas ruas de um bairro elegante corre o risco de ser parado pela polícia como suspeito. Estes dois exemplos comprovam que o tratamento desigual está relacionado ao grau da tonalidade da cor da pele. E já foi mostrado anteriormente como um preto rico passa a ter o seu espaço de lazer e até os seus gostos limitados.

No início deste ano, um amigo baiano foi tratado como ladrão por ter ido ao bairro da Barra. Duda foi pegar um certificado na casa de um de seus professores. Como não encontrava o endereço, encostou o carro e desceu para ligar do seu celular para o professor. Um senhor que estava na janela do seu apartamento ligou para a polícia dizendo que havia um homem negro em frente ao prédio arquitetando roubo com o seu celular. A polícia chegou e prendeu Duda. Ele foi conduzido algemado à delegacia, onde finalmente pôde relatar o que estava fazendo nas ruas do bairro “chique” de Salvador. Ele era técnico de segurança da Petrobras e sociólogo de formação. A história aconteceu de dia. Contrariamente à afirmação de DaMatta, os tratados como subcidadãos nas ruas do Brasil são bem conhecidos: os negros. Ora, os trabalhos dos historiadores já referidos

mencionaram como as pessoas de cor preta sofriam para conseguir trabalhos e como continuavam lutando para conquistar a condição de humano.

O segundo tema abordado na primeira parte consiste em mostrar que as pessoas vêem a rua como não pertencendo a elas. O único dono das ruas seria o Estado. Por isso elas acreditam que possam sujar sem nenhuma preocupação e, sobretudo, sem problemas de consciência. Para DaMatta, a falta de consciência cívica no que diz respeito à limpeza do que é público se deve a esta mentalidade. “Não há dúvida de que fica cada dia mais complicado viver numa sociedade onde se tem uma cidadania em casa, uma outra no centro religioso e outra ainda – esta tremendamente negativa – na rua”⁵⁵. A mesma realidade pode ser observada nas praias que, apesar das campanhas, ficam cheias de lixo nos finais de semana.

Porém, é na segunda parte que DaMatta mostra que no Brasil o espaço se confunde com a ordem social. Por isso, sujar a cidade já fazia parte da vida do brasileiro no século XIX. Para demonstrar isso, o autor recorre às descrições dos viajantes estrangeiros que visitaram o Rio de Janeiro naquele período.

O mais impressionante é a semelhança entre a vida nas ruas de Salvador no século XIX e nas do Rio de Janeiro no mesmo período, sobretudo no que se refere aos seus ocupantes e ao tipo de atividades comerciais nelas desenvolvidas. A semelhança fornece importantes informações sobre os estereótipos e como eles se foram construindo ao longo da história do país. Em ambas as cidades, as ruas foram ocupadas pelos “*outsiders*”.

Apoiando-se a análise em dados históricos, no trabalho de Goffman e na segunda parte do trabalho de DaMatta, fica nítido que boa parte dos estereótipos da rua estaria correlacionada à divisão sócio-racial que norteava e ainda norteia a sociedade brasileira. Escravos, homens libertos e livres de cor viviam majoritariamente nas vias públicas. Estas eram o local aonde se ia para tirar o sustento, iniciar a compra da liberdade, sonhar com uma vida diferente e construir redes sociais, mas também onde os sonhos podiam afogar-se, e a falta de energias para lutar, materializar-se na mendicância ou na morte como indigente na Casa de Misericórdia, como já destacado anteriormente.

Mas ao se ler o trabalho de DaMatta, tem-se uma boa visão do apanhado histórico usado para mostrar como era a ocupação das ruas no século XIX e o tratamento reservado a

⁵⁵ DAMATTA, Roberto (1991, 24). A casa & a rua. Rio de Janeiro, Guanabara & Koogan.

elas, mas depreende-se que isso em nenhum momento teve reflexos sobre a visão que hoje se tem das ruas e do tratamento dispensado aos seus maiores usuários. Se, de um lado, Goffmann partiu da Grécia Antiga para mostrar a persistência de alguns estigmas ainda presentes, sobretudo no que diz respeito aos atributos tribais, do outro, o trabalho DaMatta perde a oportunidade de mostrar como esses atributos veiculados pela antropologia física persistem de uma maneira ainda forte no Brasil. Isso refletir-se-ia na maneira como os descendentes daqueles cujos estigmas foram gerados no Brasil continuam sendo marginalmente tratados.

No caso de Salvador, vê-se que a escravidão foi determinante para que a rua fosse tratada e vista como um local enegrecido e perigoso. Mas vale observar que essas imagens, esses estigmas e tratamentos extrapolaram o local para serem incorporados nas pessoas das quais foram tiradas as imagens e características que norteavam e ainda norteiam tais marcas. A concepção que se tem da rua não pode ser apreendida fora da concepção que se tem no Brasil de pessoas negras e, sobretudo, negras de cor preta. Porém, essas imagens sobre a rua não são imagens universais.

Mas esta realidade ora expõe, ora silencia/esconde uma realidade muito mais profunda: a persistência da hierarquização da sociedade brasileira. Quando se analisa e se observa *in loco*, percebe-se quem ocupava e ainda ocupa os últimos graus da pirâmide social são os negros.

II.6 Hierarquias e doutrinas das desigualdades raciais

O estudo dos meninos de rua em Salvador deixa claro que não se pode apreender algumas das causas que levaram pessoas para a vida de rua se não se levar em conta a maneira como a sociedade na sua totalidade era composta e qual função cabia a cada componente. O branco “descobriu”, iniciou a ocupação, a exploração, a colonização, a procura da mão-de-obra e implantou o modelo da exploração. Cabia a ele civilizar os povos bárbaros. O índio foi tido como alguém capaz de vir a ser facilmente civilizado, enquanto o negro era um caso “perdido”: não havia condições de transformar o negro africano numa pessoa civilizada. Mas se no início tudo estava claro devido ao lugar ocupado por cada raça, a situação muda quando boa parte dos nascidos no Brasil (os crioulos brancos e negros) fogem do padrão inicial. Isso proporciona o surgimento de uma variedade de

categorias sócio-raciais cuja classificação no meio das hierarquias habituais (preto, branco e índio) se faz a partir da tonalidade da cor da pele. Schwarcz (2004) sustenta que a mistura racial levou o país a ser uma curiosidade etnográfica e deu origem a discussões tidas como científicas cuja finalidade era definir como o país poderia vir a entrar no “clube das nações civilizadas” com uma população tão degenerada por sua hibridização. Seyferth⁵⁶ (2004) e Schwarcz indicam que uma das soluções preconizadas pelos pensadores foi incentivar as imigrações de pessoas brancas. Seyferth afirma que a teoria do embranquecimento da raça, que se inspirou em idéias desenvolvidas na Europa, gerou muita polêmica no Brasil, uma vez que havia duas posições: para uns, a mestiçagem era um mal que precisava ser extirpado; para outros, ela seria a resolução do problema, pois o mestiço era visto como uma pessoa capaz de adaptar-se a qualquer situação.

Schwarcz, em seu livro *O espetáculo das raças*⁵⁷, publicado em 1993, analisa as correntes de pensamento sobre a raça que prevaleceram do século XIX à década de 1930 no país e no exterior, com a principal preocupação de destacar as hierarquias da sociedade brasileira. A autora lembra que os discursos de timbre liberal do final do século XIX estavam, na realidade, consolidando um modelo racial de análise. “Nesse como em outros casos, a mestiçagem existente no Brasil não só era descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação”⁵⁸.

Essas realidades levaram a pesquisadora a fazer do seu trabalho uma epistemologia da ciência no Brasil no período de 1870 a 1930. Nele, a dinâmica da construção dos conceitos e modelos e o contexto pelo qual as teorias sobre a raça inserem-se, possibilitando o surgimento de novos significados. Esta metodologia lhe permite apreender como argumentos raciais foram política e historicamente construídas, assim como o conceito de raça, que além da sua definição biológica acabou tendo uma definição social. “De um lado, esses modelos pareciam justificar cientificamente organizações e hierarquias tradicionais que pela primeira vez – com o final da escravidão – começavam a ser publicamente colocadas em questão”. (Schwarcz, op.cit., 18).

⁵⁶ SEYFERTH, GERALDA (2004). Raça e racismo no pensamento social no Brasil. Curso dado no dia 06/10/2004 na Universidade Cândido Mendes durante o Fórum Nacional Iniciativas Negras. Trocando Experiências.

⁵⁷ Agradeço à antropóloga Kadya Tall, que me indicou o livro e também me cedeu uma parte das suas notas de leitura do livro.

⁵⁸ SCHWARCZ, LÍLIA MORITZ (2004,13). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.

Partindo destas reflexões, percebe-se que os pensadores do século XIX e início do século passado tinham elementos deterministas para justificar a situação na qual vivia a grande maioria dos negros: a pobreza e a miséria extrema. Para permitir que o Brasil pudesse vir a ser um país desenvolvido, aqueles pensadores levaram os governantes a incentivar a vinda de milhares de migrantes europeus e, sobretudo, (Seyferth, 2004) dificultar o acesso a terra aos negros (pretos e mestiços) e aos brancos brasileiros pobres. Segundo a pesquisadora, a lei da terra do final do século XIX permitia que os brasileiros ocupassem somente 20% das áreas virgens. E para tornar o acesso ainda mais complicado, esses brasileiros (negros e brancos pobres) tinham que apresentar a certidão de casamento e outros documentos que a grande maioria dos negros não podia conseguir. Aos recém-chegados brancos quase nada era exigido para ocupar a terra e começar a vida.

O trabalho de Schwarcz é de fundamental importância para apreender como foi construído o pensamento social brasileiro com o seu corolário: a luta pela legitimação das hierarquias baseadas na raça biológica. Entretanto, tanto ela quanto Seyferth parecem acreditar que a construção social do pensamento brasileiro teria inspirações nas concepções deterministas então vigorantes na Europa. Tal concepção deve ser vista com muito cuidado, pois os “descobridores” do Brasil já formavam uma sociedade extremamente hierarquizada.

II.6.1 Arcabouço das hierarquias e doutrinas

Mattoso (1996, 584) traz informações muito interessantes e até indispensáveis para entendermos como o pensamento social brasileiro foi se construindo ao longo da história brasileira, tendo sempre como finalidade legitimar a posição do branco. Segundo a pesquisadora, Thales defendera que a sociedade baiana era composta da seguinte forma: elite, classe média e pobres. Os ricos eram as famílias tradicionais (descendentes dos antigos proprietários rurais: senhores de engenho), as ricas (grandes comerciantes) e as ricas sem tradição (vindas de outros estados ou cidades e estabelecidas em Salvador). O grupo da classe média era composto de grandes e pequenos comerciantes, funcionários públicos e profissionais liberais. Em suma, todos aqueles que gozavam de independência econômica. O último grupo era composto pelos trabalhadores manuais. “A maioria dos brancos encontrava-se nas duas primeiras categorias, ao passo que os membros da classe pobre eram todos negros e mestiços.”

A mesma pesquisadora destaca na mesma página que uma estrutura social determinada, num período determinado que é o século XIX, seria resultante de um arcabouço primitivo não totalmente demolido, apesar das mudanças operadas ao longo do tempo. Então, a organização social bem hierarquizada que se estabeleceu no Brasil não nasceu *ex nihilo*. Este tipo de organização foi trazido pelos portugueses. Os pensadores sociais brasileiros podem ter aproveitado as teorias racialistas do século XIX em vigor na Europa para legitimar muito mais a colonização na África, Ásia e até nas Américas. Mas é bom destacar que boa parte das teorias foi usada para legitimar o contexto organizacional da realidade brasileira. Por isso concordo com Mattoso quando afirma que para apreender a realidade brasileira do século XIX seria indispensável partir principalmente da realidade que vigorava em Portugal e que foi aplicada no Brasil desde o século XVI até depois do período colonial. Segundo ela, as Ordenações Filipinas de 1603 teriam estruturado a sociedade portuguesa de uma maneira tripartite. Fidalgos e nobreza, o clero e em terceiro e último lugar o povo.

A primeira categoria era composta de fidalgos e nobres. Os nobres subdividiam-se em três categorias: vassalos do rei, cavaleiros e escudeiros. Os primeiros formavam a mais alta nobreza titulada. Uma das funções da nobreza era proteger o rei, como também estar a sua disposição. Em troca, seus componentes gozavam de certas regalias, como isenções fiscais e privilégios diante da lei, além de ocuparem posições de mando. Isso acabava por outorgar-lhes maiores prestígios sociais. Esses privilegiados eram: fidalgos titulados (duques, marqueses, condes), fidalgos de solar (os possuidores de um solar, uma senhoria, uma linhagem), fidalgos de solar conhecidos (nobres de linhagem conhecida), fidalgos de cota de armas, fidalgos cavaleiros, fidalgos escudeiros, cavaleiros fidalgos e cavaleiros escudeiros. Portanto, no meio da nobreza havia uma multiplicidade de subcategorias, que lutavam para ascender cada vez mais.

A segunda categoria era composta pelo clero – uma classe também não homogênea, como bem lembrou a pesquisadora. Só pessoas oriundas da nobreza podiam fazer parte do alto clero, enquanto o baixo clero vinha das outras categorias. Os eclesiásticos se dividiam também entre os membros das ordens religiosas e os das ordens seculares. Estes últimos tinham maiores prestígios, mas nunca podiam alçar-se à nobreza.

A terceira e última categoria era composta pelo povo, formado pelos que viviam como senhor ou patrão, dominavam um ofício que lhes dava condições para satisfazer suas necessidades e tinham função e posição definidas na sociedade. Nesse grupo havia o burguês. Mas entre o grande e o pequeno burguês encontravam-se os letrados egressos das universidades (doutores e licenciados): teólogos, médicos, juristas etc., que compunham os quadros de servidores da administração do Estado e da Igreja. Abaixo deles ficavam os chamados cidadãos – os chamados “homens bons”. Neste grupo situavam-se os donos de imóveis e de terras, os comerciantes e os mestres de ofícios, além dos conselheiros municipais. “Faziam parte da ‘gente limpa’ isto é, de ‘sangue puro’, sem mistura de sangue mouro, judaico ou negro. (...) A essas categorias cabe acrescentar o número considerável de homens dedicados aos ofícios artesanais e trabalhos agrícolas, como camponeses sem terra e pastores, sem esquecer os pescadores e marinheiros, pois a pesca e outras ocupações ligadas ao mar desempenhavam importante papel em Portugal. Por humildes que fossem, essas atividades garantiam o ingresso no âmbito dos que tinham um ofício para ganhar a vida.”⁵⁹.

Os últimos escalões da pirâmide social desta categoria eram ocupados pelos empregados domésticos: escravos (mouros ou negros vindos da África), desocupados e vagabundos. Por causa da descendência ou do estilo de vida, essas pessoas nunca poderiam ser cidadãos.

Tais hierarquizações serviam de mecanismos sociais para manter privilégios. Assim, segundo Mattoso, para limitar mais as possibilidades de ascensão dos judeus, em 1497 Portugal lhes deu uma opção: converter-se ao catolicismo ou abandonar o país. Instituíram-se então duas novas categorias: os “cristãos velhos” e os “cristãos novos”. E, independentemente de seu envolvimento, o novo cristão nunca podia integrar-se aos velhos cristãos. Vê-se que, além da pureza de sangue, também a prática da fé, o nascimento e muitos outros empecilhos impossibilitavam a ascensão. Entretanto, segundo Mattoso, a mobilidade social dentro de cada categoria social era possível, apesar da divisão jurídica.

Esta divisão social foi trazida para a Bahia pelos portugueses, mas teve que ser readaptada ao contexto do Novo Mundo. Segundo Mattoso (1996) e Oliveira (1988), o português Vilhena, que viveu em Salvador, listou a presença de sete grupos sociais: os

⁵⁹ Mattoso (op.cit., 586)

magistrados e funcionários das finanças, a corporação eclesiástica, a dos militares, o corpo dos comerciantes, o ‘povo nobre’, o ‘povo dos artesãos’ e o escravos.

Porém Mattoso defende que, considerando-se os itens prestígio social e poder, haveria em Salvador quatro grupos sociais, fundamentados na renda anual de seus componentes: o primeiro, composto pelos que auferiam acima de um conto de réis – altos funcionários do Império, importantes homens de negócios e grandes fazendeiros; o segundo, pelos que recebiam entre 500 mil e um conto de réis; o terceiro, pelos que percebiam até 500 mil réis; e o quarto, pelos escravos, mendigos e vagabundos, legalmente marginalizados e destuídos de qualquer direito civil.

Mas convém ressaltar que no século XIX o grupo dos escravos dividia-se em duas categorias: a primeira, composta pelos escravos domésticos; e a segunda, pelos que trabalhavam fora nas ruas da cidade para os seus senhores. Os últimos escalões do quarto grupo eram efetivamente ocupados por mendigos, prostitutas e vagabundos.

Entre os diferentes grupos sociais da sociedade baiana, os negros encontravam-se na quarta e última categoria. Era muito grande o fosso entre os pobres e os ricos, que formavam uma pequena minoria. Observe-se, contudo, que embora a sociedade fosse muito hierarquizada, algumas fronteiras sociais podiam ser transpostas. A riqueza ou escolaridade podiam levar pessoas mestiças a galgar categorias, mas apenas até certo ponto. A maior ambivalência reside no fato de que só o que era branco acabava prevalecendo, recorrendo-se sempre à pátria-mãe.

Ao longo do século XIX, essa ambivalência gerou atitudes que transformaram o diálogo social num verdadeiro diálogo de surdos, suscitando obstáculos revelados por certos comportamentos que expus ao falar da família, do Estado e da Igreja. Esses obstáculos cresceram quando, aqueles suscitados pelas hierarquias sociais – que pareciam resistir a transformar com o tempo -, acrescentando-se os decorrentes da distribuição da riqueza material. (Mattoso, op.cit., 601)

Vale assinalar que a segmentação nobres-plebeus foi substituída no novo contexto brasileiro por brancos livres-escravos e, mais tarde, por ricos-pobres. Os brancos que iam a Salvador exercer alguma profissão já exercida por negros igualmente qualificados impunham a condição de chefia-los, evitando, assim, serem equiparados a eles. O fato de muitos brancos e homens de cor tornaram-se ricos levou à criação de novas categorias

sociais: os homens livres e os não brancos. Os brancos eram todos os homens livres, enquanto na categoria de não brancos entravam todos os outros livres, mas não brancos. Entre os pesquisadores brasileiros, as seguintes categorias estão adotadas: brancos e não brancos ou negros (pretos, pardos...) e brancos.

Como havia poucos representantes da alta burguesia no Brasil, os raros que aqui estavam se faziam chamar de “nobres da terra”. E devido à significativa escassez de membros da alta e intermediária nobreza, qualquer branco que chegasse tornava-se um aristocrata ou nobre em potencial. Os ricos daqui viviam imitando a alta nobreza portuguesa. Se havia então a possibilidade de ascensão na Bahia (como talvez em várias partes do país), também existiam barreiras para limitar drasticamente certos grupos sócio-raciais, como os pretos e a grande maioria dos mestiços. “O modelo da sociedade ideal cultivado nesse grupo tão heteróclito era, como não podia deixar de ser, o proposto pelos brancos” (Mattoso, op.cit., 591). A assimilação por aculturação passava a ser a única alternativa proposta aos não brancos e, principalmente, aos negros.

A pesquisadora finaliza sua reflexão destacando que na Bahia se vivia de muitos mitos, entre os quais o da democracia racial, que ignorava as conseqüências da escravidão. Os baianos afirmavam que todo homem livre tinha iguais oportunidades, mas dentro do espaço que lhe era conferido. Mas a sociedade levava as pessoas a acreditar que qualquer branco era rico, culto, bem-educado e lindo; e que qualquer negro era pobre, inculto, mal-educado, irresponsável, incapaz e feio. Mas é bom entender aqui rico e pobre em vários planos: econômico, moral, intelectual e psicológico, entre outros.

O outro mito então disseminado em todo o país era a falta de mão-de-obra qualificada e a necessidade de trazer novos imigrantes da Europa – acepções que iam ao encontro das recomendações de pensadores como Lacerda, no início do século XX, segundo os quais o país só teria futuro com os brancos.

Ao voltar ao trabalho de Schwarcz, percebe-se que a realidade baiana analisada por Mattoso a partir da sociedade super-hierarquizada portuguesa do século XV mostra que, ao longo da história social, todas as lutas visavam preservar *status* sociais trazidos pelos portugueses e aqui abortados. Mas cumpre salientar que as mesmas preocupações dominaram boa parte do pensamento social do país, como bem destacou Schwarcz. Entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, os intelectuais importaram teorias

racialistas dos seus colegas da Europa e dos Estados Unidos, mas tiveram que incorporá-las ao debate já antigo para outorgar-lhes um carácter científico. Também é bom lembrar que o fim da escravidão em 1888 trouxe um outro problema: a “igualdade” entre os brasileiros. Como justificar o racismo contra o negro, pretensamente de ordem ‘natural’, devido à crença de sua inferioridade? Acredito que os debates do pensamento social no Brasil visavam encontrar argumentos pseudocientíficos para legitimar a superioridade “natural” e, sobretudo, o papel civilizatório que o branco se outorgara desde os tempos da escravidão.

O trabalho de Mattoso permite definir as semelhanças entre os grupos sociais que vigoravam em Portugal no século XV e no Brasil do final do século XIX. A autora afirma que as Ordenações eram criadas pelos letrados (doutores e licenciados das universidades) para justificar teológica e juridicamente as diferentes hierarquias sociais. No Brasil, a mesma função ficou sob a responsabilidade dos letrados (doutores em medicina, ciências humanas etc.) cujas discussões, defendendo, pretendiam trazer à tona discussões sobre o grau de humanidade do negro em relação ao branco. “(...) le nègre esclave de son infériorité, le blanc esclave de sa supériorité, se comportent tous deux selon une ligne d’orientation névrotique»⁶⁰.

Não se pode perder de vista, como bem falou Mattoso, que a sociedade colonizadora do Brasil era por essência hierarquizada e que, desde a sua implantação no Novo Mundo até o início do século XX, as lutas consistiam em preservar as hierarquias. Apesar das drásticas mudanças operadas na sociedade brasileira, o núcleo duro, o arcabouço do sistema ainda vigora nas crenças sociais.

Fica patente que a presença da grande maioria dos meninos de origem negra nas ruas e praças públicas da cidade de Salvador tinha a ver com a subdivisão da sociedade em várias hierarquias nas quais a mais prejudicada era a pessoa de cor preta. Mas o que esta realidade tem a ver com a do Senegal?

⁶⁰ FANON, Frantz (1998,48). *Peau noire masques blancs*. Paris, Ed. du Seuil.

Capítulo III. Secularização de uma presença: meninos de rua e a religião muçulmana.

A apreensão de certos aspectos da vida no Senegal leva automaticamente ao Norte do país, berço de muitos fatos da sua cultura nacional. É quando o assunto é a integração nacional, os fatores explicativos (Diouf, 1998) encontram-se em vários níveis: as estruturas sócio-econômicas, o impacto da “wolofização”, com a ajuda da colonização francesa e da islamização, e a consolidação da política de integração do primeiro presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor.

Não obstante, quando o tema é a mendicância, fica patente que a apreensão da organização social de certos grupos étnicos (Wolof, Haapular e até Manding) é de fundamental importância. Mas convém destacar que os três grupos apresentam quase a mesma formação social, caracterizada por uma forte hierarquização: os escravos, as pessoas de castas, os guerreiros Ceddo e os camponeses livres. Acima se encontrava uma aristocracia de nobres (Garmi, nos Wolof, e Torobe, nos Toucouleur).

Diouf (1998) salienta que os grupos étnicos componentes da população senegalesa poderiam ser divididos em três subgrupos, a partir do tipo de sua organização social: em primeiro lugar, os que eram e ainda são fortemente hierarquizados (Wolof, Lebu, Haapular, Manding); em segundo, aqueles cuja organização social é mais igualitária (Diola ou Joola, Manjak, Mankagn ou Mancanha e Tenda, entre outros), nos quais não houve escravidão e não há castas nem hierarquias sociais; e em terceiro, o composto pelos Sereer, cuja organização social tem ao mesmo tempo elementos hierarquizantes e igualitários. Mas a ambivalência da organização Sereer poderia ser apreendida a partir de suas relações com os Haapular, de um lado, e com os Diola, do outro.

A chegada do Islã não conseguiu desmontar as hierarquias existentes nos grupos referidos, mesmo nos mais islamizados e que mais contribuíram para a expansão islâmica. Isso proporcionou elementos que muito cedo iriam favorecer a existência de práticas “muçulmanas” específicas da realidade senegalesa.

Em conseqüência da forma da implantação e difusão da religião muçulmana no país, certas categorias sócio-étnicas têm maior inclinação para praticar a mendicância sem preocupações de ordem moral ou social, enquanto vários portadores de determinadas marcas são procurados diariamente por uma parte dos senegaleses para receber esmolas.

Assim, os mendigos de Dacar foram e continuam a ser um mal necessário, uma vez que “prestam serviços” à comunidade dos “fazedores” e/ou pagadores de promessas, além de permitirem que uma boa fração da sociedade cumpra seus atos “religiosos”.

Os meninos podem ser vistos em todos os locais públicos e em bairros de várias cidades do país – em maior número, nas fortemente islamizadas. São todos do sexo masculino e de idade entre sete e 17 anos. Ainda no século XIX, a administração colonial francesa começou a criar mecanismos jurídicos para combater o uso dos meninos *taalibé* na mendicância na cidade de Saint-Louis pelos marabus. Por isso, para apreender a problemática dos meninos de rua em Dacar e no Senegal, é indispensável considerar: 1) a implantação das *daaras* no país e o papel desempenhado pela mendicância na sociedade senegalesa; 2) a mudança das mentalidades proporcionada pela consolidação dos novos centros urbanos construídos pela administração francesa; e 3) o surgimento dos meninos de rua, cuja grande maioria é oriunda das *daaras* por causa da violência de alguns marabus e sobretudo da exploração financeira.

Mas, além dos *taalibé*, a esmagadora maioria dos meninos de rua em Dacar pertence aos grupos étnicos do Norte, bastante hierarquizados, que foram fortemente islamizados desde os primórdios do Islã e também mantiveram fortes laços com a colonização francesa. Isso faz com que a presença dos meninos nas ruas da capital esteja ligada às condições sócio-históricas que marcaram a formação da nação senegalesa e do Estado.

III.1 Sociedades do norte pré-islâmicas: sociedade Wolof

Na introdução deste capítulo afirmei que as três sociedades que foram fortemente islamizadas tinham e ainda têm algo em comum: a forte hierarquização da sociedade. A compreensão desta hierarquização torna-se fundamental para melhor compreendermos a especificidade da prática do Islã no Senegal, como também a importância do marabu na sociedade senegalesa. Para tanto, trabalharei principalmente com a obra *La société Wolof. Les systèmes d'inégalité et de domination*, de Abdoulaye Barra Diop, publicada em 1981. A análise da sociedade Wolof permite apreender também as outras sociedades senegalesas hierarquizadas, na medida em que as estruturas sociais organizacionais são bem parecidas.

A primeira parte da obra é consagrada à análise das castas, pois estas, na sociedade em questão, continuavam a ordenar os grupos e a determinar os comportamentos e atitudes,

o *status* e as funções em referência à ordem social. Era e ainda é fácil reconhecer pessoas de castas pelas profissões hereditárias, pela endogamia e pela manutenção das relações hierárquicas.

Diop (1981) lembra que, segundo Dumont, na Índia as castas têm como pilares de sustentação ideológica a oposição entre o puro e o impuro. Depois viria uma subordinação do poder ao *status* e, por fim, toda a sociedade acabaria por estruturar-se a partir das castas. Mas será que esta definição de Dumont poderia ser aplicada ao contexto Wolof?

Entre os Wolof, os grupos se caracterizam pela hereditariedade das especializações profissionais, a endogamia e as profissões hierarquicamente ordenadas, mas mantêm relações de grande interdependência. Seria essa a primeira especificidade do seu sistema de castas. A segunda diz respeito à coexistência desse sistema com o das ordens: o sistema de castas estaria ligado à divisão do trabalho; o das ordens, ao poder político.

O sistema de castas é bipartido entre os *géér* e os *neeno*.

Entre os *géér*, que formavam a casta superior, a prática do artesanato era proibida. Eles podiam ser agricultores, pastores ou pescadores, mas sua atividade principal era a agricultura. E exerciam as demais profissões de maneira secundária.

Diferentemente dos *géér*, os *neeno* dividiam-se em subcastas: os *jef-lekk*, os *sab-lekk* e os *nool*, formando, portanto, uma casta tripartida. A maior diferença residia nas funções, mais do que nas atividades.

Os *jef-lekk* eram os artesãos que viviam de uma profissão. Eles dividiam-se em novas subcastas: os *tegg* (ferreiros), os *uude* (trabalhadores de couro), os *seeri* (trabalhadores de madeira) e os *rabb* (tecelões).

Os *sab-lekk* eram e continuam sendo os griôs ou os *géwel* (os que vivem de suas canções). São os artesãos da palavra (historiadores oralistas, memoralistas...).

E os *nool*, por fim, formavam uma subcasta marginal, na medida em que seus componentes não eram nem artesãos, nem cantores – eram os palhaços, cuja função consistia em fazer as pessoas rirem.

Mas quando se considera a especialização profissional, a hereditariedade e a endogamia, a sociedade wolof surge estruturada em quatro tipos de castas: os *géér* (agricultores), os *jef-lekk* (artesãos), os *sab-lekk* (griôs, músicos, cantores) e finalmente os *nool* (prestadores de serviços, palhaços...)

On considère, d'ordinaire, qu'il n'y a que des castes (ou pseudo-castes) artisanales : des forgerons, cordonniers, tisserands, etc., et que le reste de la société – c'est à dire les *gээр* .- ne constitue pas une caste ; il serait une vague catégorie sociale, un ordre qu'on ne définit pas d'ailleurs. Ce point de vue ignore la bipartition fondamentale de la société wolof donnant le couple d'opposition *gээр/neeno* dont les termes renvoient à des groupes appartenant à un système social unique : celui des castes. Ils ont en commun les mêmes caractères qualifiant celles-ci : spécialisation professionnelle, hérédité, endogamie.

Il y a, certes, des différences entre les deux groupes: spécialisation professionnelle, négative et plus globale chez les *gээр*, positive et plus poussée chez les *neeno*, donnant des castes et des sous-castes, alors que les premières constituent une seule caste⁶¹.

A subcasta dos *uude* era subdividida em três subcategorias: os *uude-gu-nuul*, que tingiam couro, os *gujunba*, que costuravam amuletos, e os *uude-gu-weex*, que faziam sapatos e bolsas. Hoje os *uude* mais procurados são os que fazem amuletos ou gris-gris. Também muito procuradas são as mulheres *neeno*, especializadas em cozinhar para batismos, casamentos e funerais. Hoje são pagas para fazer isso, mas na antiguidade recebiam pagamentos em escambo.

Também ocorreram mudanças com o sistema de ordem fundado numa divisão binária. A sociedade dividia-se entre os *jambur* e os *jaam* (homens livres e escravos, respectivamente, todos por hereditariedade). Já no tempo da monarquia, a divisão era entre os *buur* e os *baadoolo* (nobres e pobres). Os reis detinham somente o poder político, que era temporal, ficando o poder religioso em outras mãos. Segundo Diop, contudo, a monarquia desenvolvera o sistema de clientelismo, provocando nova mudança: a criação de uma forte e estreita dependência entre as castas inferiores e as superiores. O objetivo, entre outros, teria sido o de solidificar o poder da nobreza.

A consolidação da monarquia criou novas necessidades, que provocaram cisões nas castas. Muitos escravos de guerra, por exemplo, acabaram se tornando tecelões dos *gээр*. Tais cisões e necessidades deram azo a uma ascensão social mediante a especialização profissional, mas em nenhum momento provocaram mudanças no sistema. “Pour se reproduire, le pouvoir a créé des ordres héréditaires, tendant à se doter d'une idéologie à

⁶¹ DIOP, Abdoulaye Barra (1981, 35). *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris, Karthala.

caractère biologique, comme pour les castes» (Diop, op.cit., 93). Vê-se que esta realidade existente entre os wolof é semelhante ao sistema português que foi trazido para o Brasil (Mattoso, 1996) e vigorou até final do século XIX.

Se desde o século XV os viajantes europeus, sobretudo os portugueses (Monteil, 1964; Diop, 1981; Barry, 1984), mencionavam a existência de muçulmanos entre os wolof, é bom destacar que poucos eram os praticantes. A religião ganharia mais adeptos após a destruição da monarquia pelos colonizadores franceses, no século XIX. Foi essa nova realidade que possibilitou a expansão da religião, de um lado, e da penetração da administração colonial, do outro.

III.2 Islã no Senegal.

O Islã surgiu no Oriente Médio no século VII, mas chegou ao que hoje chamamos de Senegal apenas no século XI, trazido pelos Almoravides – confraria guerreira de monges provenientes do Magrebe Ocidental que derrotara o Império de Gana. Samir Amin (1985;14), no prefácio do livro *Le Royaume du Waalo: le Senegal avant la conquête*, de Boubacar Barry, afirma que o Islã teria sido trazido pelos comerciantes árabes graças ao comércio transaariano.

Le rôle du commerce transsaharien prend ici tout son relief. Ce commerce permet à tout l'ancien monde, méditerranéen, arabe et européen, de se fournir en or auprès de la source essentielle de production du métal jaune jusqu'à la découverte de l'Amérique: la région du haut du Senegal et de l'Ashanti.

Para o autor, o comércio entre esta parte da África e o mundo árabe foi acompanhado pela circulação e absorção de novas idéias. Foi assim que o Islã introduziu-se no Norte do Senegal. A tese de Amin tem mais plausibilidade, na medida em que havia um intenso comércio entre a hoje chamada África Ocidental e o Oriente Médio, passando pelo Magrebe. Mas apesar de o Islã ter chegado no século XI, sua verdadeira expansão só veio a ocorrer no século XIX.

Barry (1984) sustenta que os Almoravides, antes de iniciar a conquista do Marrocos e da Espanha, deixara muitos letrados nos dois impérios para consolidar a prática da nova religião, mas também para formar novos teólogos nativos. Por causa do Islã, uma nova

classe social surgiu nos império do Waalo e no do Wolof: o marabu, que era uma pessoa letrada, e seus seguidores. Com o passar do tempo, o Islã fez desaparecer a prática das religiões e dos cultos dos nativos.

Néanmoins, l'Islam tendra de plus en plus à supplanter la religion traditionnelle qui reste mal connue. En effet, le rôle joué par les marabouts dans la vie sociale a fini par prendre une dimension considérable. Ce sont eux qu'on voit présider à la plupart des cérémonies de baptême, de mariage et de funérailles⁶².

Como se vê, os marabus já desempenhavam uma função social no período pré-colonial francês nas sociedades no norte. Entretanto, foi mais tarde, no império do Wolof, que a administração colonial francesa encontrou maior colaboração para implantar mecanismos de dominação e de conquista territorial.

Mas a expansão da colonização francesa pelo resto do país unificado só aconteceria a partir do século XIX. Houve grande resistência por parte dos Sereer da Pequena Costa, nas ilhas de Saloum e no sul do país, em Casamance, por parte dos Joola, como também na parte oriental. Mas o que teria provocado a especificidade das práticas da religião muçulmana no Senegal?

L'empreinte de l'Islam sur la société s'explique parce que c'est une religion qui touche tous les moments de la vie personnelle ou sociale. De ce point de vue, on peut la comparer à ce qu'était le christianisme au temps de la chrétienté, quand les lois et les moeurs avaient pour référence exclusive la doctrine de l'Eglise⁶³.

Já foi mostrado anteriormente como o marabu estava presente em todas as cerimônias sociais: batismos, casamentos e até funerais. Ele tornara-se indispensável na vida cotidiana das pessoas e, com o passar do tempo, tornou-se indispensável também em todos os setores da vida social. No Norte e depois no resto do Senegal, o ensinamento da religião muçulmana foi de fundamental importância para facilitar a coesão social, independentemente das barreiras lingüísticas, culturais e étnicas.

⁶² BARRY, Boubacar (1984, 70). *Le Royaume du Waalo. Le Senegal avant la conquête*. Paris, Karthala.

⁶³ MALHERBE, Michele (1998;171). *Les Religions de l'Humanité*. Paris, Critérior

Apesar das fronteiras geográficas, lingüísticas, culturais e até ideológicas, todos os muçulmanos do mundo acreditam pertencer à mesma comunidade – a chamada *Umma*. Para o Islã, Deus, o Todo Poderoso, transmitiu ao Profeta, através do anjo Gabriel, um grande texto: o Alcorão. Este texto sagrado contém todos os elementos capazes de moldar a vida cotidiana do praticante nos planos espiritual, jurídico e econômico, assim como os princípios da moralidade individual e coletiva e da ética em ciências. Por isso, as leis prescritas no Alcorão estão presentes nas constituições de muitos países do Oriente Médio e da África. Em alguns deles, não se consegue distinguir a fronteira entre o religioso, o civil e o político.

O Islã se caracteriza por cinco pilares:

- Acreditar/testemunhar que não há maior que Deus e que Maomé é o seu Profeta;
- Todos os muçulmanos devem rezar cinco vezes por dia em direção a Meca. Só assim é possível louvar a Deus;
- Dar a Zakât. O muçulmano que tem condições deve doar uma parte dos seus bens aos pobres da sua comunidade. Este gesto tem por finalidade purificar a alma do crente das posturas avarentas e cultivar o espírito de comunhão e de sacrifício;
- Fazer jejum. Durante o período do jejum, o muçulmano deve abster-se de comer e beber o dia inteiro. E também reprimir os seus desejos e paixões. É o meio de purificar-se e conquistar o perdão de Deus;
- Peregrinação a Meca. Um muçulmano deve efetuar uma vez na vida a peregrinação a Meca, caso seja econômica e fisicamente possível.

Mas o fato de todos os muçulmanos pregarem pertencer à mesma *Umma* não quer dizer que não haja variações e correntes espirituais e até conflitos entre as diferentes escolas teológicas. Malherbe (1998) ressalta que a igualdade dos muçulmanos perante a lei do Alcorão permite, contrariamente às religiões hierarquizadas, interpretações diversificadas de pontos não explicitados no Alcorão. Assim, o Islã divide-se em três grandes grupos ou

correntes teológicas: o Sunismo⁶⁴, o Xiismo⁶⁵ e o Khardismo⁶⁶. O ponto central de divergência entre as três vertentes teológicas está ligado à legitimidade do Khalifa: o sucessor do Profeta Maomé. Para Malherbe, o Islã pode ser resumido da seguinte maneira:

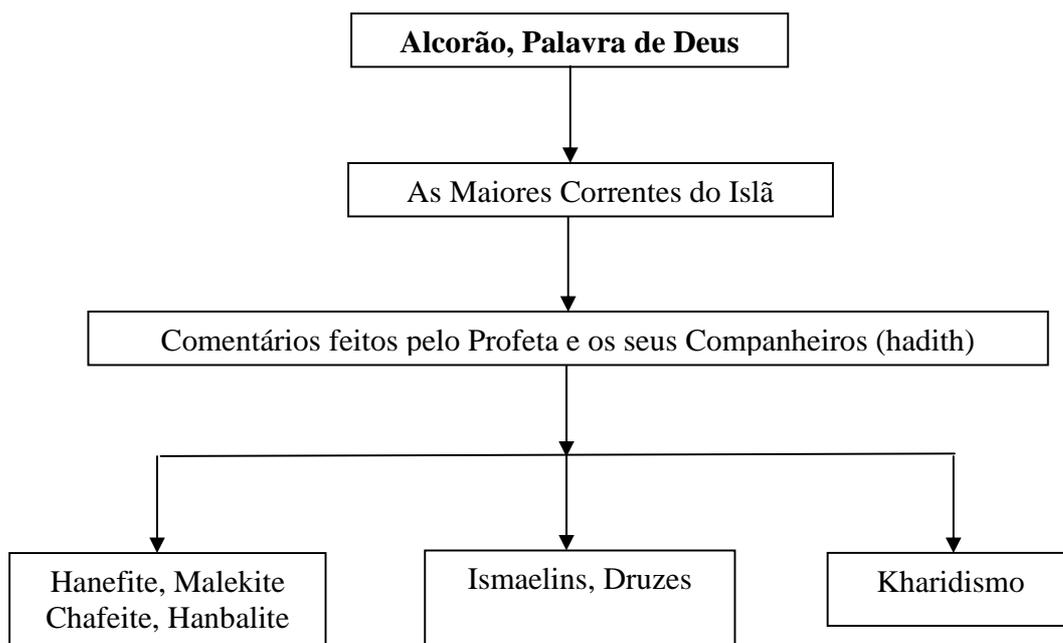


Figura 1 : As Diferentes Correntes do Islã.

fonte: Malherbe, Michel (1992). Les religions de l'Humanité. Paris, Seuil

Dentre as três correntes, pretendo dar maior atenção ao Sunismo, por ser a que prevalece no Senegal. Malherbe (1998) e Kreis (2003) salientam que o sunismo foi a corrente que teria agregado mais muçulmanos no mundo. Porém, por causa da interpretação do

⁶⁴ O Sunismo é a maior corrente do Islã. Valoriza a Sunna, que é tradição oral de transmissão do conjunto das palavras do Profeta que os crentes devem tentar imitar. Para os sunitas, o Alcorão e a Sunna são consideradas as duas principais fontes da Lei islâmica.

⁶⁵ A palavra Xiismo decorre da expressão árabe *Chiat Ali*, que significa os seguidores de Ali, primo e genro do Profeta Maomé. Os xiitas defendem que somente os descendentes de Ali poderiam ser os dirigentes da comunidade islâmica em nível mundial. Isso constitui o maior ponto de discórdia entre sunitas e xiitas.

⁶⁶ Para os Khariditas a *Umma* poderia ser dirigida por qualquer muçulmano que detivesse uma virtude reconhecida e aceita pela maioria dos membros da comunidade muçulmana. Esta postura dos Khariditas objetiva evitar o monopólio da direção da *Umma* por algum grupo étnico.

Alcorão, acabou se dividindo em quatro escolas de pensamento islâmico: Hanefite, Malekite, Chafeite e Hanbalite. Os malekites são mais numerosos na África do Norte e na África Negra, inclusive no Senegal. Ressalte-se, porém, que a expansão e a aceitação da nova religião, na África do Norte como na África Negra, devem-se muito mais à prática do sufismo. E este, é importante lembrar, já era difundido na Ásia e no Oriente Médio bem antes do surgimento do Islã. Naquele contexto, o sufismo compreendia práticas místicas – fazer um tipo de magia – que foram incorporadas por alguns teólogos islâmicos ao Islã.

Décrire le soufisme est une tâche redoutable. Comme tout mysticisme, il est avant tout une recherche de Dieu et son expression peut prendre des formes différentes. D'autre part, par ses aspects ésotériques, il présente des pratiques secrètes, des rites d'initiation, eux aussi valables selon les maîtres qui l'enseignent. (...) En littérature, il a profondément inspiré certaines des oeuvres arabo-persanes les plus remarquables comme les Contes des Mille et Une Nuits ou les poèmes d'amour de Leyla Maynoun. (Malherbe, 1998, 193).

A prática do sufismo é parte integrante da vida da grande maioria dos mestres (marabus) muçulmanos em várias partes da África. Muitas confrarias foram criadas por estes mestres místicos. O ensino do Alcorão é um processo de iniciação, de aquisição do saber, mas, também, um processo de transferência das experiências do mestre ao aluno, chamado de *taalibé* no caso senegalês. Foi o conhecimento profundo do Alcorão e a inovação nas interpretações deste por parte de alguns eruditos que lhes proporcionaram a criação de confrarias em várias partes do mundo. Por isso, muitas destas confrarias acabam adotando o nome do seu fundador. As confrarias são famílias espirituais internas à religião muçulmana. Assemelham-se às ordens religiosas católicas, como os jesuítas e os dominicanos. As mais antigas na África são:

- A primeira é a Quadririga. Foi introduzida na Mauritânia em torno do século XV. Até hoje seus seguidores fazem peregrinação à cidade de Nimzat, na Mauritânia. Tem seguidores também no Senegal.
- A segunda é a Tidjania, cuja expansão, no século XIX, foi uma obra de El Hadji Oumar Tall (1794-1864). Ele utilizou a religião para combater a presença francesa na África Ocidental, transformando-a em bandeira contra a penetração

e a instalação dos colonizadores. Mas foram El Hadji Malick Sy, El-Hadji Abdoulaye Niasse e El-Hadji Abdoulaye Cissé, entre outros, que, sem uso de armas, propagaram o Tidjanismo no Senegal. A família Sy fez de Tivaoune, desde 1902, o maior centro da confraria no Senegal.

- A terceira é o Mouridismo. Foi fundada por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (1850-1927) no vilarejo de Mbacké Cayor, no Senegal. Um grande centro da confraria situa-se em Touba, considerada pelos seguidores uma cidade santa. Cheikh Ahmadou Bamba priorizou a conversão dos camponeses senegaleses. Para ele, a maneira de chegar a Deus passa pela dedicação ao trabalho bem feito. Mais adiante voltarei ao mouridismo.
- A quarta é o Layenismo. Foi criada por Libasse Thiaw, mais conhecido pelo nome de Limamoulaye (1843-1909). Ele era um pescador que nunca tinha estudado o Alcorão. Afirmava ser a reencarnação sob pele preta do Profeta Maomé. Por isso, é venerado pelos fieis como Profeta. A sua confraria tem mais adeptos entre os Lebous na região de Cap Vert, no Senegal. Nas festas eles usam roupas brancas, porque o branco simboliza a santidade e a pureza do fundador.
- A quinta e última confraria importante no Senegal é o Nyassene. Tem mais adeptos na cidade de Kaolack, no centro do país.

Todas estas confrarias são dirigidas por descendentes das famílias dos fundadores. Acredita-se que eles são os únicos detentores da *Barka*. Desde os tempos da colonização essas famílias têm enorme influência na política senegalesa.

As confrarias muçulmanas do Senegal têm de específico a adoração e a deificação das imagens dos seus guias espirituais e fundadores, principalmente entre os mourides. Muitos muçulmanos senegaleses andam com a fotografia do seu guia ou do seu marabu numa corrente pendurada no carro e, quando juram ou agradecem, fazem-no em nome do guia.

Essa adoração de imagens explica-se pela crença de que os guias espirituais são a encarnação de Deus na Terra⁶⁷. Tais imagens, objetos de um intenso comércio no país, são

⁶⁷ Contam uma história no Senegal que teria envolvido um mouride e um padre católico. O padre estava indo para uma outra cidade de carro e deu carona ao mouride. Quando chegaram ao destino, o mouride desceu do carro e agradeceu a Cheikh Amadou Bamba por ter-lhe dado a carona. O padre, ao ouvir isso, perguntou ao

também usadas como amuletos de proteção. Trata-se de uma especificidade bem marcante do Islã à senegalesa, uma vez que a religião muçulmana não permite a adoração e a deificação dos santos.

Os *Bay Fall* constituem um ramo do mouridismo. Acreditam não ser preciso fazer jejum, nem respeitar escrupulosamente as normas da religião muçulmana, nem rezar, porque no dia do Juízo Final serão salvos pelo Cheikh Ibra Fall, que era o primeiro homem depois de Cheikh Ahmadou Bamba na hierarquia mouride. Andam sempre com roupas feitas de retalhos, cabelo rasta e um bastão amarrado na cintura, além de carregar uma cabaça de madeira para pedir esmola – de preferência, em dinheiro, e geralmente no centro da cidade. É preciso registrar que muitas das atitudes adotadas por bom número dos muçulmanos senegaleses são condenadas pelas normas que regem a religião muçulmana.

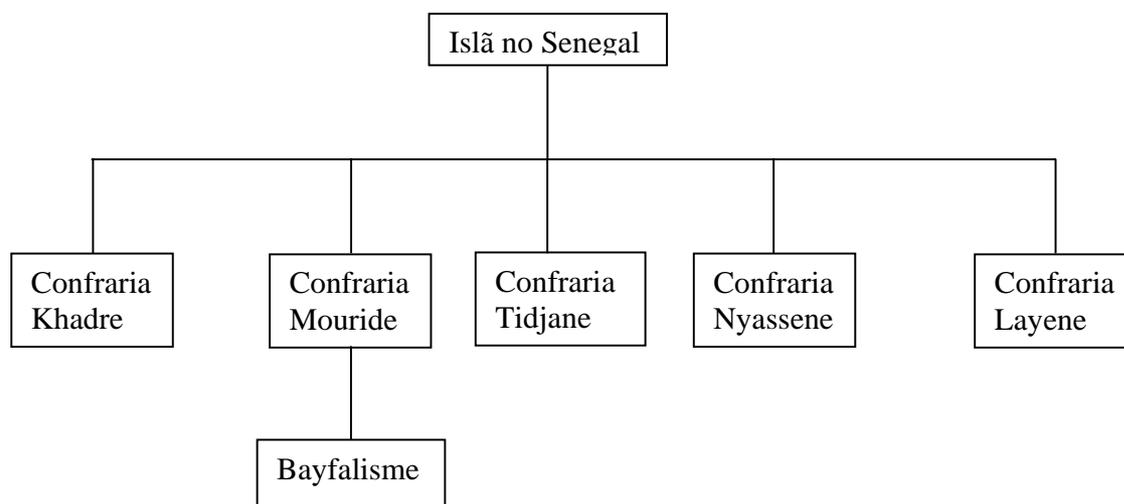


Figura 2. As Diferentes Confrarias no Senegal

De todas as confrarias religiosas muçulmanas, a mouride foi a que mais contribuiu para a expansão e a consolidação da administração colonial, bem como para a penetração francesa em alguns setores. A partir de 1891, os colonizadores perceberam que não estavam conseguindo conquistar mais adeptos por causa dos chefes religiosos muçulmanos. No caso do mouridismo, majoritariamente professado por camponeses, houve uma grande coincidência entre o lema do fundador e os interesses franceses – que iam ao encontro, por

mouride: “Você se importa em acompanhar-me? Tenho que voltar até perto de onde te dei a carona, porque esqueci uma coisa”. O rapaz aceitou e o padre, ao chegar ao local, mandou-o descer. Quando ele desceu, o outro lhe disse: “Agora pode agradecer ao teu Bamba por lhe dar a carona”. Deixou-o lá e foi embora.

exemplo, da concepção luterana sobre a vocação. Em sua análise da contribuição de éticas religiosas protestantes ao surgimento e à consolidação do capitalismo, Weber (1992;34) sustenta que a ética pregada por Lutero foi de fundamental importância para inculcar a cultura capitalista nos seus seguidores: só o bom cumprimento de tarefas pode satisfazer a vontade divina e “qualquer vocação lícita tem o mesmo valor perante os olhos de Deus.” No caso dos mourides, o seu guia fundador pregava conteúdos muito próximos aos de Lutero: para Cheikh Bamba, só um trabalho bem feito concede a graça divina. Dessa forma, em detrimento das culturas de subsistência, ele transformou os mourides majoritariamente camponeses em grandes produtores de amendoim – cuja cultura, como já citamos, a administração colonial só conseguiu expandir graças ao mouridismo. Mas vale salientar que os camponeses seguidores de Bamba produziam grande quantidade de amendoim não para satisfazer a administração colonial, mas sim para beneficiar-se da graça divina, cuja concessão, segundo eles, era favorecida por boas colheitas. E também deviam doar o dízimo do valor da venda ao marabu, em agradecimento a sua intervenção e para reconhecer que Deus fora generoso com eles ao atender as preces de Bamba.

Além da cultura de amendoim, os mourides também se especializaram no comércio e no transporte. Hoje são os detentores das companhias de transporte urbano e interurbano no Senegal, do comércio informal e formal. Formam redes para facilitar migrações de trabalhadores braçais nos outros países da África, na Europa como nos Estados Unidos. Nestes países, envolvem-se mais com o comércio informal: venda de bijuterias, máscaras e roupas senegalesas. Cada recém-chegado recebe uma ajuda financeira para iniciar seu próprio negócio. Eles mantêm associações sócio-profissionais e culturais mourides em cada país onde existe tal comunidade. Continuam a colocar em prática o lema do guia fundador, segundo o qual a perpetuação e a coesão social do mouridismo dependem da solidariedade entre os *taalibé*. Vale ressaltar que, no Senegal, a pessoa é *taalibé* pelo resto da vida⁶⁸, pois ser *taalibé* é muito mais um estado de espírito.

Durante a colonização, o comércio estava sob o domínio de libaneses e sírios. Os *modu-modu*, como são conhecidos os comerciantes mourides, controlavam o comércio paralelo e a distribuição dos produtos. Hoje, as grandes lojas pertencem aos *modu-modu*, que empregam parentes e também membros da mesma confraria mouride. Um mouride só

⁶⁸ Diante do seu marabu (professor), o ex-*taalibé* sempre se comporta como *taalibé*.

trabalha e só confia em outro mouride. Em caso de conflito entre eles, o caso é levado ao guia espiritual, cuja sentença não pode ser rejeitada ou descumprida. Jamais se encontrará um policial ou qualquer autoridade pertencente ao mouridismo cometendo abusos de poder ou tentativa de extorquir um outro mouride. Os maiores detentores das riquezas acumuladas pelo trabalho são os *taalibé* mourides, que talvez possam alavancar a economia senegalesa, caso tenham feito bons investimentos. Sua filosofia é: a riqueza vem do trabalho bem feito e dos esforços constantes.

Mas, contrariamente à contribuição dos protestantes para o desenvolvimento do espírito capitalista na Europa Ocidental analisada por Weber, boa parte dos ricos *taalibé* mourides tem uma grande carência: é analfabeta ou semi-analfabeta em francês. Destaco isso porque, se tivessem uma educação escolar mais especializada, eles poderiam fazer investimentos mais lucrativos. Os comerciantes, por exemplo, são conhecidos pelos nomes de *modu-modu* justamente em virtude de a grande maioria deles sofrer dessa carência. Além disso, quase todos são especialistas em importar mercadorias de segunda categoria e em exercer quaisquer atividades (legais ou não) que lhes proporcionem retornos financeiros mais imediatos.

Em outubro de 2002, quando estava indo para o Senegal fazer o trabalho de campo, fui abordado no aeroporto de Fortaleza por um jovem senegalês. Durante a conversa, ele me confidenciou que tinha chegado havia uma semana para ver como era o mercado local. Na volta comprou muitas mercadorias. Quando chegamos ao aeroporto de Ilha de Sal, em Cabo Verde, o mesmo me procurou para preencher a sua ficha de imigração. Três semanas depois, um amigo e colega que pela primeira vez estava em Dacar, onde participava de um seminário, vivenciou a mesma experiência no aeroporto de Lisboa. Disse que, pelas roupas, pensou que a pessoa fosse um alto funcionário senegalês voltando das férias. Mas ao ser abordado pelo mesmo senhor pedindo-lhe para preencher sua ficha e a de sua companheira, ficou sem reação. Quem era aquele senhor, foi a pergunta que se fez – e que fez a mim, quando chegou a Dacar. Expliquei-lhe então a situação dos riquíssimos senegaleses mourides que falam muitas línguas, fecham contratos milionários, mas não escrevem nenhuma delas. Escrevem somente o árabe. Qual pode ser o impacto do sucesso dos comerciantes *baol-baol* (originários da região de Diourbel) e ex- *taalibé* nos atuais *taalibé* que perambulam pelas ruas e praças de Dacar?

Se, de um lado, Bamba contribuiu para expansão da cultura de amendoim, isto é, para a expansão e consolidação da política agrícola da metrópole, do outro, a administração francesa propagou-o e consolidou-o como um dos maiores chefes religiosos das confrarias muçulmanas no antigo império do Wolof no Senegal. Na zona mouride – atual região de Diourbel e Louga, que coincide com o antigo império Wolof - os seguidores de Bamba não mandavam seus filhos para a escola colonial. Eles eram encaminhados às *daaras* mourides espalhadas nos vilarejos. Para se contrapor à força progressiva das pregações de Bamba, que atraíam milhares de seguidores para as imediações de Touba, a administração colonial começou a persegui-lo de várias maneiras e a puni-lo com prisões domiciliares e exílios. Mas Bamba passou a ser ainda mais cultuado após voltar do seu exílio forçado no Gabão. Segundo seus seguidores fanáticos, em pleno mar, quando precisou rezar, ele estendeu sua esteira no mar, desceu do navio e ficou rezando em cima da esteira sem afundar. Quando terminou de rezar, havia areia na sua testa. Nas ruas de Dacar e de Touba vendem-se vários quadros com essa imagem. Assim, quando trazido de volta pela administração colonial depois de cumprir sua pena, seu carisma aumentou ainda mais. Para os seus seguidores, Bamba tinha vencido todas as provas que Deus colocara no seu caminho para poder cumprir o Pacto de Leveza, que consiste numa submissão total à vontade divina. Só o cumprimento desse pacto permite fazer parte dos companheiros do Profeta Moamé.

É por isso que Bamba foi e continua a ser visto e tratado pelos mourides como um companheiro do Profeta. E, para alguns, também ele é um profeta.

A força do mouridismo no Senegal obriga a concordar com Weber no que diz respeito à dominação tradicional e carismática. Mas, no que interessa a nossa análise, farei mais uso das dominações tradicional e carismática por serem os dois tipos em que mais se apoiou o fundador do mouridismo para expandir, consolidar e disciplinar seus seguidores, bem como seus sucessores na sua confraria.

Nous qualifions une domination de traditionnelle lorsque sa légitimité s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions transmises par le temps (existant depuis toujours) et des pouvoirs du chef. Le détenteur du pouvoir (ou divers détenteurs du pouvoir) est déterminé en vertu d'une règle transmise. On lui obéit en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition. Le groupement de domination est, dans le cas le plus simple, principalement fondé sur le respect et déterminé par la communauté d'éducation". (...) "En ce sens la domination (l'"autorité") peut

reposer, dans un cas particulier, sur les motifs les plus divers de docilité: de la morne habituée aux pures considérations rationnelles en finalité. Tout véritable rapport de domination comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent un intérêt, extérieur ou intérieur, à obéir"⁶⁹.

Qual seria então o objetivo daqueles que obedeciam e ainda obedecem aos ensinamentos de Bamba? Todos acreditam que podem alcançar a graça ou ter sucesso em todos os seus projetos de vida e religiosos seguindo escrupulosamente os seus ensinamentos. Essa crença é tão enraizada que os *taalibé* não juram em nome de Deus, mas sim de Bamba: “*Barque Serigne Bamba ou Serigne Touba*”. Qualquer *taalibé*, independentemente da sua situação sócio-econômica, que pronunciar esta expressão terá acabado de dar a sua palavra de honra. Na crença dos adeptos, os sucessores biológicos de Bamba e sua linhagem direta herdaram os capitais culturais, religiosos e da graça divina de seu antepassado. Isso possibilita uma dominação tradicional. Os seguidores e até as autoridades governamentais reverenciam-nos como se fossem encarnações da santidade. Acreditam que eles tenham poderes sobrenaturais conferidos por Deus via o Profeta Moamé. Essa veneração advém da filosofia da resistência pacífica adotada por Bamba durante as perseguições da administração colonial e, primordialmente, da crença de que ele tem a *barka*. Por isso concordo com Weber (op.cit., 290) quando afirma que:

Dans le cas de la domination charismatique, on obéit au chef en tant que tel, chef qualifié charismatiquement en vertu de la confiance personnelle en sa révélation, son héroïsme ou sa valeur exemplaire et dans l'étendue de la validité de la croyance en son charisme.

O grupo de meninos da minha pesquisa de campo em Dacar costuma ficar na praia Mar El Hadji. Para chegar lá, é preciso descer até o mar. No caminho, há um desenho de Bamba, no qual nenhum menino tem coragem de sentar-se. Algumas semanas antes da minha chegada ao Senegal, o grupo foi “visitado” pelo Presidente da República – que também é mouride. Após descer do carro, ele sentou-se, acho que sem perceber, sobre o desenho, de onde tentou convencer os meninos a largar a vida de rua. Quando cheguei, eles me contaram sobre a visita e fizeram questão de mostrar-me o local do desenho. Para os

⁶⁹ WEBER, Max (1971; 285). *Economie et société/1. Les catégories de la sociologie*. Paris, Plon.

meninos, estava provado que o presidente era tão poderoso quanto Bamba, pois sentara-se ali sem que nada de mal lhe tivesse acontecido.

III.3 Administração colonial e daaras

O Norte do Senegal foi o ponto de partida tanto para a expansão da religião muçulmana no país quanto para a conquista do resto da África Ocidental pela França, razão pela qual a cidade de Saint-Louis já havia sido a sede da administração colonial da África Ocidental Francesa – AOF. Para poder consolidar a ocupação e iniciar a conquista do interior do Sudão francês, a França precisava de intérpretes, além de ter de pacificar suas relações com os nativos dos reinos em torno de Saint-Louis. Um dos meios mais explorados foi a matrícula dos filhos das famílias nobres na escola francesa, numa área onde o ensino corânico já estava bastante consolidado bem antes da chegada do colonizador francês. Para estas famílias, tal fato constituía um meio de ascensão social.

Mas vale salientar que, em 1817, a administração colonial já transformara o norte e o centro-oeste nos maiores produtores de goma arábica e amendoim, produtos que interessavam à economia francesa. A partir de 1844, o amendoim tornou-se o principal produto de exportação para a França, segundo Ki-Zerbo (1978). A colonização introduziu novas formas de produção e de troca (baseados quase exclusivamente em relações monetárias), enquanto a criação de novos centros urbanos, no modelo europeu, provocou uma série de rupturas no tipo das relações tradicionais (redes sociais). O novo centro urbano, administrativo, comercial e político de Saint-Louis não tardou a tornar-se o maior ponto de migração de muitos marabus com os seus *taalibé*, que se instalavam nas imediações da cidade. E os franceses perceberam muito cedo que o ensino do Alcorão constituía um grande empecilho à política de conquistar a confiança da população local. Não obstante, quando se analisa melhor, percebe-se que a população estava sendo disputada por duas potências coloniais: a islâmica e a administração francesa. A primeira já com quase oito séculos de presença, a segunda ainda se iniciando como potência de colonização territorial.

A primeira, portanto, já estava bem enraizada na nobreza tradicional local, que utilizava a língua árabe como língua teológica, e também nas relações comerciais entre esta

parte do atual Senegal e o Magrebe. O comércio contribuía bastante para a expansão do Islã, porque o povo almoravide era grande comerciante. Mas acho que as rupturas na sociedade já se haviam iniciado com a implantação das *daaras*, bem antes da chegada do colonizador francês. Barry (1984) sustenta que encontrou documentos históricos sobre a prática da religião pelos Wolof nativos do Waalo. Salienta, porém, a existência dos cultos aos antepassados, que durante décadas conseguiram resistir à invasão da religião muçulmana. Já durante a colonização francesa, não foram encontrados documentos que fizessem referência à prática de religiões nativas ou de cultos aos antepassados.

Para barrar a expansão do ensino corânico, a administração francesa criou meios/mecanismos de combate ao ensino das *daaras* e à mendicância dos *taalibé* em Saint-Louis. Seu principal intuito, porém, era obrigar os pais a mandar seus filhos para a escola colonial e não para as *daaras*. Ndiaye (1985, 76-8)) abordou, na sua análise, alguns dos decretos e das circulares administrativas da administração colonial. Parece-me importante reproduzir, apesar do tamanho, artigos de decretos bastante esclarecedores para a nossa análise.

C'est ainsi que l'école coranique a fait l'objet tout au long de la période coloniale de plusieurs arrêtés, décisions et circulaires émanant de l'administration coloniale. C'est dans cet ordre d'idées que le 27 juin 1857 Faidherbe prit le premier arrêté relatif à l'école coranique ainsi libellé:

No. 96 arrêté (1) sur les écoles musulmanes, Saint-Louis, le 22 juin 1857: "Nous, gouverneur du Senegal et dépendances, considérant qu'une des plus importantes préoccupations de l'autorité, dans les pays bien administrés, est d'entourer de toutes les garanties désirables l'éducation des enfants, considérant que le Gouvernement français, qui s'intéresse également à toutes les classes de la population sénégalaise, ne peut rester indifférent devant la question de l'éducation des enfants des familles musulmanes, et que si, jusqu'à ce jour, aucune garantie de savoir et de moralité n'a été exigée des marabouts maîtres d'exercer à sa guise, il est temps de faire cesser cet abus, dans l'intérêt des familles comme dans celui des enfants;

Vu les articles 54 et 75 de l'ordonnance organique du 7 septembre 1840;

Le Conseil d'administration entendu;

Avons arrêté et arrêtons ce qui suit:

Décret I	
<p>Article premier - Nul ne pourra, à l'avenir, tenir une école sans être muni d'une autorisation en règle du Gouverneur, autorisation qui pourra être retirée si le titulaire en devient indigne.</p> <p>Art.3 - Une commission, composée du Maire de la ville président, du tamsir et d'un habitant musulman instruit, nommé par le Gouverneur, fera subir un examen aux marabouts qui voudront tenir une école.</p> <p>Art.5 - Les maîtres d'écoles musulmanes seront obligés de conduire ou d'envoyer , tous les jours, à la classe du soir (soit</p>	<p>Art.2 - Tous les marabouts qui désireront tenir une école musulmane devront en adresser la demande au Gouverneur. Ils devront:</p> <p>1^{ère} - Etre de Saint-Louis ou l'habiter depuis sept ans;</p> <p>2^{ème} - Faire preuve du savoir nécessaire devant un jury d'examen;</p> <p>3^{ème} - Obtenir un certificat de bonne vie et moeurs du Maire de la ville.</p> <p>Art.4 - La commission instituée par l'article précédent surveillera les écoles musulmanes, les maîtres d'école devront lui transmettre, tous les trois mois les noms et âges de leurs élèves.</p>

<p>celle de l'école laïque, soit celles des frères) tous les élèves de 12 ans et au-dessus. Ils s'arrangeront, comme il leur conviendra avec les parents de leurs élèves pour la retribution de leurs soins.</p>	
--	--

Vale considerar que a administração colonial constatara que o primeiro decreto não tinha produzido os efeitos esperados, pois o tom do segundo é mais incisivo e intimidativo. E percebera que sua credibilidade dependia da maneira como controlaria os marabus professores. Sabia que eles tinham um enorme poder junto à população, que os seguia sem questionamento em tudo o que preconizavam. Deste modo, dominá-los significava dominar boa parte da população. A administração colonial não deveria perder a autoridade ante o que considerava uma insubordinação dos marabus. Prova disso é que envolveu muitos representantes de vários órgãos da administração para acompanhar o cumprimento e o descumprimento do decreto:

L. Faidherbe

Par le Gouverneur

L'Ordonnateur

L. Stéphan

Cet arrêté ayant obligé plusieurs marabouts à fermer leurs écoles coraniques a réduit le nombre de celles-ci, cependant cette réduction ne semble pas avoir répondu aux attentes de l'autorité coloniale d'autant plus que certains marabouts continuaient à enseigner sans cette autorisation délivrée par le gouverneur de Saint-Louis, tandis que d'autres bien l'ayant obtenue ne se conformaient pas à l'esprit du texte notamment à l'article 5 qui exige l'envoi à la classe du soir pour apprendre pendant deux heures le français et qu'enfin des marabus non originaires de Saint-Louis continuaient à y tenir des écoles coraniques bravant ainsi l'autorité coloniale.

Devant cette situation de défi à son autorité, le pouvoir colonial, après plusieurs circulaires rappelant en vain au respect des dispositions de l'arrêté du 22 juin 1857, avait publié le 9 mai 1898 un autre arrêté (2) portant cette fois-ci sur la réorganisation des écoles musulmanes et dont le voici le texte;

“L'inspecteur général des colonies, gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française, Officier De la Légion d'Honneur;

Vu l'article 24 de l'Ordonnance organique du 7 septembre 1840;

Vu l'avis émis para le comitê général de l'instruction dans la séance du 8 mars 1898;

Sur la proposition du Directeur de l'intérieur de Sénégal:

Le Conseil privé entendu;

<p>Art.premier - Nul ne pourra tenir une école musulmane sans être muni d'une autorisation du Gouverneur général.</p> <p>Art.3 - Avant leur admission définitive, les candidats doivent subir un examen devant une commission composée ainsi qu'il suit: à Saint-Louis, du Maire de la ville président, du cadî, d'un professeur d'arabe et d'un habitant notable connaissant l'arabe et dans les autres communes, du Maire de la ville président, de deux habitants possédant la langue arabe et dont l'un devra en outre</p>	<p>Art.2 - Cette autorisation sera accordée sur la proposition du directeur de l'intérieur, après avis de l'autorité municipale. Les postulants devront adresser leur demande à la direction de l'intérieur. Ils y joindront:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) L'extrait de leur casier judiciaire; 2) Un certificat de bonne vie et moeurs du Maire de la ville où ils demandent à tenir l'école, s'ils sont originaires d'une des quatre communes constituées du Sénégal ou de territoires d'administration directe; 3) Leur acte de naissance et, à défaut, une attestation délivrée para l'autorité municipale de la commune ou par l'administrateur
--	---

<p>connaître le français.</p> <p>Art.8- Les maitres d'écoles s'entendront avec les intéressés pour la rétribution scolaire. Il est formellement interdit d'envoyer leurs élèves quêter dans les rues ou à domicile.</p>	<p>du cercle constatant qu'ils sont français ou sujets français.</p> <p>Les postulants originaires des pays de protectorat ou des pays musulmans étrangers devront être munis d'un certificat de la Direction des Affaires Indigènes attestant qu'ils jouissent de la considération publique, qu'ils résident depuis quatre ans dans la colonie, et ces demandes seront inscrites à la direction de l'intérieur par ordre de date sur un registre ad hoc avec indication de la suite qu'elles auront recue.</p>
--	---

Vale ressaltar que a implantação de escolas francesas e todas as pressões exercidas pela administração colonial visavam formar muitos mais auxiliares administrativos e intérpretes do que as primeiras levas de intelectuais senegaleses e da África Ocidental. Por isso a administração colonial exercia tantas pressões sobre os pais e os marabus que tinham escolas corânicas em Saint-Louis. Com a implantação do ensino, o francês passou a ser a língua divisora na colônia, e a escola francesa, o meio de ascensão social. A recusa dos marabus era o meio de preservar o seu poder e de barganhar com a administração colonial, além de salvaguardar sua respeitabilidade perante a população local.

Nos dois decretos há artigos fazendo referência à higiene dos locais das *daaras*. Torna-se necessário fazer uma breve descrição de uma escola corânica hoje.

Na grande maioria, as aulas acontecem à noite, no meio do pátio da casa do marabu. Os *taalibé* sentam-se no chão, de pernas cruzadas, em torno de um fogo. Cada um tem a sua

prancheta com o texto que o marabu lê em voz alta. Este senta-se um pouco afastado do grupo. Os *taalibé* mais velhos acompanham os mais novos e, inclusive, podem castigá-los fisicamente. Ao visitar hoje uma *daara*, pode-se observar que as condições descritas pelos colonizadores ao reclamarem da falta de higiene continuam presentes. No mesmo local, podem transitar outros membros da família, os vizinhos e também os animais do marabu. Há uma poluição sonora quase indescritível. Os meninos dormem sobre esteiras no chão. Parece não haver qualquer preocupação com a higiene deles.

A administração colonial acreditava que este convívio poderia ser prejudicial à saúde dos meninos. Mas por trás de muitas dessas preocupações estava, na realidade, uma guerra ideológica que se travava entre a administração colonial francesa e a mais antiga e bem consolidada potência colonial: a religião muçulmana. Por isso o ensino corânico devia ser combatido de todas as maneiras. Nos dois decretos, os artigos estipulam que o requerente de uma autorização para abertura de uma escola corânica deveria ser nativo ou morador antigo de Saint-Louis. Esses dois artigos visavam restringir o número dos marabus professores na cidade onde o ensino e a prática da língua francesa deveriam consolidar-se e, assim, disseminar-se para outras comunas do Senegal e para as demais colônias da África Ocidental Francesa. A exigência do certificado de bons antecedentes funcionava como artifício para reprimir os marabus contrários à colonização.

Porém, o segundo decreto do governador-geral traz no artigo 8 uma informação de fundamental importância para o nosso estudo. De um lado, mostra que os marabus mandarem seus alunos mendigar é um fato tão antigo quanto o processo da formação do atual Estado do Senegal⁷⁰. E, de outro, que desde o século XIX os colonizadores combatiam a mendicância dos *taalibé* em Saint-Louis. Mas as teorias desenvolvidas até agora no Senegal para apoiar a mendicância dos *taalibé* sustentam que ela seria uma maneira de permitir que os pais pobres tivessem a possibilidade de mandar seus filhos estudar e que o marabu não precisasse se preocupar em alimentá-los. Ndiaye (op.cit., 82) mostra que em vários relatórios da administração colonial sobre o ensino corânico, havia sempre uma denúncia do uso dos meninos na mendicância por parte dos marabus. “Ces marabus ignorants ne cherchent dans l’ouverture d’une école qu’un prétexte à la mendicité

⁷⁰ Em 1816, o chamado Senegal compreendia Saint-Louis e Goréa. A expansão e a consolidação ocorreriam ao longo do século XIX.

à laquelle se livrent pour leur compte les jeunes enfants qui leur sont envoyés par les familles”. As teorias em favor da mendicância dos *taalibé* talvez tenham sustentação durante a colonização.

Esta postura adotada por alguns marabus foi criticada nos primeiros anos da independência do Senegal por escritores como Sembene Ousmane (1960). Segundo ele, os marabus seriam como gatos, que adoram ser sustentados sem fazer nada. É preciso considerar essa afirmação com muito cuidado porque, durante a colonização, as pessoas recorriam a todos os meios para obter benesses da administração colonial. De qualquer forma, as citadas teorias estão definitivamente ultrapassadas, pois atualmente a mendicância não visa apenas financiar a alimentação: os marabus, em sua maioria, fixam uma determinada quantia que os meninos são obrigados a entregar-lhes. Que se faz com este valor em dinheiro trazido cotidianamente pelos meninos? Voltarei mais adiante a esse tema.

Fica patente, como bem salientou Ndiaye, que todas as decisões da administração colonial tinham como finalidade fortalecer a cultura francesa em todas as camadas sociais de ambos os sexos na comuna de Saint-Louis. Mas como explicar a falta de preocupação dos governantes pós-coloniais com a população que estuda somente nas escolas corânicas?

Para cooptar os marabus, a administração colonial passou a oferecer uma subvenção mensal àqueles que aceitassem lecionar, além de suas aulas corânicas, duas horas diárias de francês nas *daaras*. Com essa ajuda, visava-se combater a mendicância e também obrigar os próprios marabus e seus alunos a estudar francês. Mas a medida não produziu os resultados esperados.

O passo seguinte para atrair alunos e convencer os pais a mandá-los para o ensino ocidental consistiu em introduzir o idioma árabe no segundo grau dos colégios de Saint-Louis. E em 1886 foi feita uma das maiores concessões: para ser professor primário de francês, o requerente devia, além de ter diploma, saber ler, escrever e falar o árabe. Dessa forma, procurava-se convencer os pais de que seus filhos poderiam estudar árabe numa escola com melhores condições de aprendizagem, sem precisar mendigar todos os dias para sobreviver nem ter que sustentar o professor.

Art.3 - Nul ne pourra être nommé Instituteur;

1) s'il n'a pas 18 ans révolus et moins de 30 ans;

- 2) s'il n'est pas muni d'un brevet de capacité;
- 3) s'il ne sait pas parler et écrire l'arabe.

Art.5 - Des Instituteurs stagiaires pourront être nommés, bien que ne sachant parler ni écrire l'arabe. Ils ne pourront toutefois être titulaires, ni être appelés en fonction dans des pays dont la majorité des habitants sont des musulmans.

Estes dois artigos do decreto de 1886 traduzem a vontade da administração colonial de acabar com as *daaras*, como também com a mendicância em Saint-Louis, e evitar sua propagação para o resto da África Ocidental Francesa⁷¹, além de precaver-se ante a possibilidade de que a religião estivesse sendo usada contra a colonização.

A introdução do árabe no ensino primário e secundário foi um passo fundamental para a realização de um projeto bem maior: a formação dos agentes administrativos nativos que falassem muito bem tanto o francês quanto o árabe e a laicização do ensino muçulmano nas colônias, a fim de propiciar a coabitação pacífica entre a religião muçulmana e a administração colonial católica. Para atingir essa meta, a administração colonial implantou uma medersa (escola de ensino superior muçulmano) na cidade de Saint-Louis. Algumas das missões desta nova escola seriam:

- formar muçulmanos eruditos na cultura francesa;
- formar muçulmanos eruditos capazes de comentar e interpretar os textos religiosos de uma maneira favorável à administração colonial;
- impedir o uso da religião para colocar o povo contra a administração colonial;
- formar pessoas para dirigir as *daaras* com novo formato: aulas corânicas e quatro horas de francês por dia; proibir a mendicância dos alunos *taalibé* nas ruas da cidade; levar os próprios professores a desempenhar as funções de secretários de tribunais, onde ficariam encarregados de registrar os pagamentos dos impostos e das contravenções;
- ter agentes nativos capazes de escrever e ler cartas em árabe e de interpretar, comentar e transmitir à população os decretos e artigos da administração colonial.

⁷¹ Hoje alguns marabus do Níger também mandam seus *taalibé* mendigarem nas ruas, copiando a prática senegalesa.

Como já foi mencionado, todas as disposições da administração colonial visavam combater a expansão do ensino da religião muçulmana, que dificultava a aceitação da colonização francesa, e promover a assimilação de seus praticantes pela cultura ocidental. Mas desde cedo também surgiram pressões contra a prática da mendicância que envolvia os marabus e os *taalibé*.

Partir da história para entender a presença dos meninos de rua na atual Dacar é de fundamental importância. Permite dispor de elementos que atestam o quanto são antigos o fenômeno dos *taalibé* e a crítica à sua exploração pelos marabus.

III.4 Marabus na vida política ontem e hoje

Acredito que não se possa compreender a relação dos chefes religiosos muçulmanos no Senegal com a administração francesa, e mesmo com os atuais governantes do país, sem se considerar a relação que existia entre eles e o poder monárquico pré-colonial. Apesar das drásticas mudanças políticas, jurídicas e sócio-econômicas ocorridas no século XIX, com a implantação da administração colonial francesa e os seus corolários, e da independência política do país no início da segunda metade do século XX, a relação entre os chefes religiosos muçulmanos parece inalterada – se não cada vez mais estreita. O atual presidente mantém relações de extrema dependência com o guia supremo da confraria mouride, da qual ele faz parte, e consulta o marabu antes de tomar as principais decisões políticas.

III.4.1 Pré-colonial

Durante o período monárquico, os wolof distinguem (Diop, 1981) duas categorias de marabus, segundo a natureza das relações que estes últimos mantinham com o poder político e as funções que exerciam: os *serin fakk-taal* e os *serin lamb*.

Os *serin fakk-taal* consagravam-se, em princípio, às funções religiosas, sem relacionar-se com as autoridades seculares. Eram professores da escola corânica (os *boroom daara*), encarregados de transmitir conhecimentos religiosos aos seus alunos (os *ndongo*, ou *taalibé*): recitação do Alcorão, gramática, teologia e direito religioso. A importância de cada um deles estava relacionada ao número de seus *taalibé*.

Os *serin-lamb* eram escolhidos e nomeados pelo poder monárquico como recompensa pelos longos serviços prestados – mas, também, por sua docilidade ante o mesmo poder. Desempenhavam funções idênticas às dos chefes nomeados pela monarquia em centros administrativos (fiscais, jurídicos, militares, políticos).

No plano religioso, os *serin fakk-taal* eram primeiramente os responsáveis pelos cultos religiosos, dirigindo as orações nas mesquitas e nos dias das festas (Korité, Tabaski etc.). No sócio-religioso, eram procurados pelos fiéis para presidir batismos, casamentos e ritos fúnebres, além de desempenharem as funções de juiz. Muitos deles ocupavam cargos políticos nas comunidades.

En général, quand un chef de famille se convertissait à l'Islam (tuub) dans un village resté païen (ceddo), il le quittait pour fonder le sien ou rejoindre un village musulman (dëkku sërin), afin de mieux se consacrer à sa religion. Avec la croissance démographique, l'arrivée d'élèves, d'adeptes et de réfugiés (favorisée par les progrès de l'Islam et les exactions du pouvoir), la communauté musulmane s'agrandissait, donnait naissance à d'autres villages issus du village-souche et occupait un secteur de la région ou une région. (Diop, 236).

Isso acabava transformando alguns *serin fakk-taal* em chefes de grandes comunidades, às vezes muito importantes. Nestes casos, era quase impossível distinguir claramente a função espiritual da temporal. Mas segundo Diop (que estudou realidades pré-coloniais fortemente presentes no Senegal de hoje e com cujo livro pretendo basicamente trabalhar), é preciso salientar que tais funções eram hereditárias e que os monarcas não interferiam na sucessão do cargo. O grau de autonomia da comunidade estava estreitamente ligado ao poder do marabu: quanto mais temido por seus poderes mágicos, mais liberdade ele tinha para administrá-la.

C'est ainsi que des villages musulmans, considérés comme des sanctuaires inviolables, étaient à l'abri des exactions et même des visites des souverains et des autres chefs politiques craignant d'être frappés para le mauvais sort, de perdre en particulier le pouvoir ou leur poste.

Esta realidade, descrita por Diop, possibilita ver que, bem antes da consolidação e da expansão do Islã e da colonização francesa, o papel desempenhado pelos chefes religiosos já fazia parte da vida cotidiana. A cidade de Touba (sede do mouridismo) tem

quase leis próprias. A polícia não pode entrar sem a autorização do chefe supremo da confraria, nem mesmo para deter pessoas procuradas pela Justiça. Tampouco se pode entrar com cigarros ou bebidas alcoólicas.

Dans ce domaine, ces marabouts assuraient la protection des autorités politiques, travaillaient pour la réalisation de leurs vœux, la conjuration du mauvais sort. Il s'agissait, principalement, de les maintenir au pouvoir, d'assurer leur victoire sur leurs ennemis, de leur donner, en résumé, la santé et la puissance⁷².

Vê-se que a riqueza dos marabus provinha dos “trabalhos” que eles faziam para os chefes políticos e para muitos outros clientes que os procuravam para obter proteção mística. No exercício dessa função eles recorriam ao uso de amuletos – o que levou muitos deles a viver na fronteira entre as práticas religiosas muçulmanas e as ditas tradicionais, sendo tratados como curandeiros. Essa realidade foi uma das razões do desenvolvimento e da consolidação do sufismo no Senegal.

Com o tempo, criou-se no âmbito mágico-religioso uma forte ligação entre o marabu e as autoridades políticas monárquicas, que buscavam o sucesso individual ou da coletividade na proteção mística: abrir as portas da sorte e tornar o quase impossível em realizável.

Diop (1981) salienta que os *serin fakk-taal* (os mais famosos, oriundos da nobreza) eram encontrados nos reinos do Jolof, ou Djolof, do Baol e, sobretudo, do Kajoor. Em Salvador, os escravos islamizados oriundos da atual África Ocidental recorriam para proteger-se a amuletos confeccionados por aqueles que melhor dominavam as escritas sagradas islâmicas.

Os *serin-lamb*, tal como os *serin fakk-taal*, também eram chefes das comunidades religiosas muçulmanas. Porém, por manterem laços muito estreitos com o poder monárquico, acabaram por transformar-se em chefes políticos nomeados pela realeza monárquica. Além de desempenharem as funções religiosas e as já mencionadas administrativas, eram também chefes militares, participando de guerras e pilhagens.

⁷² DIOP (op.cit., 238.).

Muitos deles eram oriundos das camadas dos nobres empobrecidos ou que nunca poderiam aceder ao poder central devido a brigas internas. Convertiam-se ao Islã para poderem ocupar funções importantes na administração, como bem notou Diop (243).

Ils vivaient au *Kajoor*, dans la région de *Kjambur*, où ils étaient nombreux. (*Sërin Kokki, Sërin Luga, Sërin Nomre*), ainsi que dans celle de Sanoxoor (*Sërin Pir*). Dans ces régions, où ils étaient restés généralement des musulmans pratiquants, ils remplissaient les fonctions de chefs de communautés (village, canto, province) nommés par le souverain qu'ils soutenaient politiquement et militairement.

Ce sont eux, surtout au *Njambur*, qui retourneront leurs armes contre le pouvoir central, quand les circonstances s'y prêteront quand le pays sera envahi par des prêcheurs de guerre sainte, quand la monarchie se rendra impopulaire, par sa violence contre le peuple et les marabouts, ou lorsque les Français, dans leur projet de conquête, encourageront leur rébellion contre l'autorité centrale.

Esses *serin-lamb* conseguiam angariar adeptos para as suas causas graças à função militar que desempenhavam, à crença popular de que tinham o poder místico de proteger as pessoas contra o inimigo e à capacidade de jogar pragas. Hoje, as *daaras* de Pir e de Kokki continuam a ser as de maior prestígio. Há também bons centros de ensino na região de Njambur, onde fica a cidade santa do mouridisme.

Para manter os *serin* ao seu lado, os monarcas recorriam a pressões políticas, à concessão de vantagens econômicas ou, simplesmente, ao uso da violência contra os recalcitrantes. Todavia, foi com a violência contra o povo que eles mais facilitaram a difusão do Islã. As pessoas passaram a encontrar proteção e alívio nos guias espirituais, a religião foi se expandindo e terminou por consolidar-se com a queda das monarquias violentas, derrotadas pelos marabus com a ajuda da administração francesa.

A vitória aumentou a credibilidade dos marabus perante a população, que se sentiu crescentemente atraída pelos cada vez mais numerosos centros de ensino. A grande maioria deles passou a viver da agricultura e da ciência religiosa ou mágico-religiosa, segundo Diop. À medida que surgiam novas realidades, eles foram se adaptando às circunstâncias, acercando-se do poder e dedicando-se mais à magia para sobreviver. E seu conhecimento tornou-se o meio de barganhar privilégios e prestígios com o poder durante a administração colonial.

III.4.2 Na administração colonial e hoje

A pacificação do Djolof aconteceu no final da segunda metade do século XIX com a derrota da monarquia. É preciso salientar que (Monteil, 1964, Diop, 1981, Barry, 1984) no século XVIII os marabus de origem berbere – aliados aos muçulmanos do Wolof e sob a alegação de que o *Islã* condenava a captura e a transformação de seres humanos em cativos – promoveram levantes contra os reinos que praticavam o tráfico negreiro, sendo derrotados por uma aliança entre o poder monárquico e os franceses que controlavam o tráfico. Estes, após a abolição do tráfico, apoiariam os marabus contra os “pagãos”, deixando claro que a administração colonial só se posicionava para defender seus interesses econômicos.

Segundo os marabus, sua vitória sobre os “pagãos” atraiu novos fiéis para a religião muçulmana. Barry e Diop sustentam que vários elementos teriam contribuído bastante para a consolidação do Islã, sendo três determinantes: a desestruturação da monarquia wolof, que era um grande empecilho ao desenvolvimento e à paz; o vazio político ocorrido durante o período da conquista, antes da consolidação do poder colonial, sempre visto e tratado como uma presença estrangeira; e a consolidação do prestígio dos marabus, que sempre haviam lutado contra a monarquia para proteger o povo dos abusos.

Mas foi sob a forma de confrarias que a religião foi se difundindo no Senegal, diferentemente do tempo pré-colonial, durante o qual os marabus seguiam os preceitos muçulmanos, porém sem se afiliarem a elas. Na região dos wolof prevaleciam duas: a dos tidjanes e a dos mourides.

A confraria Tidjane mantinha boas relações com a administração colonial. Mas, segundo Diop e Monteil, a sua atitude colaboracionista devia-se ao fato de que os primeiros convertidos ao Islã eram opositores ao poder da monarquia wolof. Isso se refletiu no maior número de auxiliares da administração francesa entre os tidjanes, enquanto o fundador do mouridismo alegava que não se podia lutar contra os colonizadores franceses devido ao poder de suas armas.

Na parte III.3.1 foi mostrado como no período pré-colonialista havia duas categorias de marabus, distinguidas a partir do tipo de relações que eles mantinham com o poder

monárquico: os *serin fakk-taal* e os *serin-lamb*. Os primeiros desempenhavam a função eminentemente de ordem religiosa e conservavam certa distância em relação ao poder. Mas com a derrota da monarquia, os chefes religiosos no novo contexto político tinham que posicionar-se em relação à nova autoridade: a administração colonial. Sem armamento suficiente para opor-se ao colonizador, eles adotaram a colaboração como meio de salvaguarda.

Segundo Diop, foi neste momento que se constituiu a ideologia da colaboração com a administração colonial e, depois, senegalesa.

Si les combattants de El Hadj Omar à Maba et Amadu Seexu – combattants appartenant au tidianisme - , ont trouvé dans les textes sacrés des principes justifiant leurs entreprises de guerre sainte contre les monarchies païennes et la pénétration française « chrétienne », il existe aussi, en Islam, des principes recommandant le respect de l'autorité établie et si celle-ci ne s'oppose pas à la religion. L'un de ceux-ci, appelé « neutralisme positif » antérieur à la tijâniya, est adopté par elle, et par Al Aaji Maalik notamment. (Diop, 322).

Aproveitando seu próprio carisma, o guia supremo dos tidjanes recomendava a seus seguidores total obediência ao poder colonial: cumprir as ordens, pagar impostos e rezar pela vitória das armas francesas na I Guerra Mundial. Em contrapartida, a administração colonial facilitava a sua obra religiosa de expansão e a propaganda política do Islã. O guia dos mourides, por sua vez, no início teve problemas com a administração colonial, mas acabou por adotar o mesmo princípio de neutralismo positivo dos tidjanes. «Il contribue même à l'effort de guerre en fournissant des soldats parmi ses fidèles, ce qui lui vaut de recevoir, en 1918, la médaille de la Légion d' Honneur» (Diop, 325.).

A consolidação das duas confrarias foi bastante favorecida pelas boas relações de seus chefes com a administração colonial – que, em contrapartida, utilizou-os para pacificar a região e o resto do país. Recrutou membros dessas confrarias para altos cargos políticos, por exemplo, enquanto os guias espirituais da região conclamavam a população a pagar os impostos e a reembolsar todos os empréstimos. E nas duas guerras mundiais deram total apoio à França, inclusive promovendo orações nas mesquitas por sua vitória. “Le pacte colonial s'accomplissait ainsi, au grand profit de la Métropole, avec la collaboration de la

hiérarchie religieuse”. Os novos dirigentes deram continuidade ao jogo político instaurado pela administração colonial, procurando os chefes religiosos para poder impor seus projetos impopulares.

Fica assim patente que a relação entre a liderança religiosa e a administração colonial era eminentemente de ordem política. Os marabus perceberam que a administração poderia ir ao encontro de seus projetos e necessidades. Declaravam que a colonização trouxera a paz, a tranquilidade para exercer a fé muçulmana. E por isso exortavam seus fiéis a respeitar aquele regime desejado por Deus.

Muitos marabus, quando percebiam que seus interesses estavam em jogo, exortavam a população à resistência passiva contra a administração colonial. Por isso as autoridades coloniais, como já foi mencionado, barganhavam sempre com os guias espirituais que tinham muitos seguidores. Quando os interesses eram satisfeitos pela administração colonial, os marabus tornavam-se imediatamente ardentes defensores da colonização. Esta atitude foi muito bem sintetizada por Sembene em seu romance *Les bouts de bois de Dieu*. “Deus nos fez coexistir com os *toubabs* franceses que nos ensinam a fabricar o que precisamos, não devemos nos insurgir contra a vontade de Deus cujos conhecimentos constituem um mistério para nós”⁷³. Os guias religiosos eram também procurados pela administração colonial para evitar e acabar com as greves dos trabalhadores nativos.

No referido romance, Sembène Ousmane narra a greve dos trabalhadores de estrada de ferro Dacar-Níger na década de 1940. Eles reivindicavam a equiparação salarial com os seus colegas brancos franceses, que ganhavam muito mais exercendo as mesmas atividades. Quando empregar todos os meios (cortar água e eletricidade, suspender salários e empréstimos nas lojas) sem obter a volta dos trabalhadores, a administração recorreu aos chefes religiosos muçulmanos para intercederem a seu favor. Pela primeira vez na história senegalesa daquele tempo, os marabus não foram ouvidos. A solução da greve foi encontrada pelas mulheres dos trabalhadores, que fizeram a pé o trajeto (Thiès a Dacar) de 70 km para pressionar a direção da empresa.

⁷³ SEMBENE, Ousmane (1960, 195). *Les bouts de bois de Dieu*. Paris, Le Livre Contemporain.

O trabalho de certos marabus que tinham trânsito livre na administração colonial consistia em transformar seus seguidores em pessoas que deviam acatar sem questionamento qualquer exigência da administração.

O desenvolvimento cada vez maior da cidade e as mudanças de hábitos nas redes comunitárias proporcionaram atos mais individualistas. Esse contexto gerou um outro tipo de marabus: os que exerciam suas funções menos por vocação e mais pela necessidade de consumo de novos produtos cada vez mais luxuosos. Esse fenômeno nos leva a concordar com Maryse Conde (1984) quando sustenta que a chegada do Islã à África Negra foi um dos elementos culturais que provocaram o início do processo de desintegração da vida coletiva. A colocação de Condé deve ser tomada com muito cuidado ou de uma maneira circunscrita, na medida em que, no caso do Wolof, foram os marabus que combateram a realeza monárquica que participava do tráfico de escravos, além de terem preenchido o vazio deixado durante o período das lutas contra a monarquia. Isso fica claro na análise de Diouf (1998,120), notadamente em sua afirmação de que a religião muçulmana foi o sustentáculo da coesão social durante os períodos de maiores crises sócio-políticas.

On sait que dans les royaumes qui se sont constitués dans le pays entre le 15 et le 19 siècle, l'unité des populations, toutes confondues, se tissait autour des souverains (Brak, Bourba, Damel...). A la suite de la destruction de ces royaumes par la colonisation, se sont les chefs religieux, les marabouts qui prennent la relève comme nouveaux symboles de l'unité et de l'autorité auprès des populations⁷⁴.

Mas a afirmação de Diouf é problemática. Primeiro, porque o autor homogeneiza a história do Senegal; e segundo, porque desde a chegada do Islã até hoje, os marabus⁷⁵ continuam a ter maior autoridade sobre seus seguidores nas partes do país que foram fortemente islamizadas: o norte, o centro e um pouco o sudeste a partir do início do século XX. O papel jurídico por eles desempenhado nos vilarejos contribuiu para enfraquecer o papel do conselho dos anciãos e a crença em sua conexão com os espíritos. O marabu passou a ser a única pessoa procurada para decidir os problemas de interesse coletivo, em detrimento do colegiado formado pelos anciãos que compunham o corpo moral e jurídico

⁷⁴ DIOUF, Makhtar (1998; 120). *Lês Ethnies et la nation*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines.

⁷⁵ Acredito que ainda não foi feito um estudo aprofundado sobre as conseqüências nefastas da islamização de certos povos do Senegal.

nos vilarejos. Por causa do peso dos marabus, foram perdendo espaço as práticas nativas integradoras tidas agora como pagãs por causa da religião, os cultos aos antepassados e a participação dos mortos na vida cotidiana dos vivos. (Como se verá mais adiante, o abandono destas práticas proporcionou conseqüências drásticas, materializadas na forte presença de meninos pertencentes a estes grupos na vida das ruas em Dacar). Os mesmos marabus se levantavam contra certas leis da administração colonial quando seus interesses pessoais estavam em jogo. Muitos deles ajudaram a expansão da cultura do amendoim, em detrimento das culturas de subsistência. As conseqüências desta substituição continuam drásticas nas principais zonas produtoras do amendoim. E a religião também provocou o fim de práticas integradoras como os ritos de passagem, as grandes circuncisões⁷⁶ e os cultos aos antepassados.

Mas um outro problema da afirmação de Diouf consiste em defender que foi a colonização francesa que provocou a desintegração dos reinos no norte do Senegal. Fora das constantes guerras interestatais, a desintegração ter-se-ia iniciado com a chegada do Islã, com a conversão dos reis. Ora, não se pode esquecer que muitos reis, encurralados pelos inimigos, procuravam ajuda militar da administração colonial para manter-se no poder. Esta ajuda era trocada por concessões aos colonizadores franceses. Também muitos deles contribuíram na expansão e na consolidação da colonização em troca de benesses individuais. A conversão dos dirigentes ao Islã foi decisiva para afastar as famílias nobres das práticas dos ancestrais. No caso de Ségou, este abandono, bem analisado por Condé, provocou brigas intestinas entre os recém-convertidos ao Islã e os que defendiam a religião de seus antepassados. No caso senegalês, os marabus ter-se-iam afirmado como os “mandatários” de Deus na Terra. Muito mais cultos na religião que os reis, passaram a impor-se como as únicas autoridades cujos gestos e atos deviam ser seguidos. Para alcançar o paraíso, o marabu introduziu a noção do bem e do mal, que não existiam no dia-a-dia de muitas culturas tradicionais negro-africanas. Isso poderia ser interpretado como a destituição de um poder secularmente estabelecido, uma espécie de golpe de Estado cometido pelos Homens do Terço na Mão.

⁷⁶ No sul do Senegal (entre os Diolas, por exemplo) as grandes circuncisões acontecem de 30 em 30 anos, nas florestas sagradas. Só depois da circuncisão a pessoa é considerada adulta, podendo participar e ter a palavra na deliberação sobre assuntos importantes da comunidade. Por causa do longo intervalo de uma circuncisão a outra, pai e filhos freqüentemente cumprem este rito no mesmo período.

De fato, voltando à afirmação de Diouf, seria melhor sustentar que a colonização teria precipitado a morte de um “agonizante”. Os marabus não teriam, muito mais do que contribuído, propiciado a integração desses senegaleses na cultura árabe para poder falar em nome deles com a administração francesa com o intuito do proveito próprio? A procura do marabu pelos moradores dos vilarejos em detrimento dos anciãos da comunidade acabou também por enfraquecer as redes comunitárias. Ora, segundo Somé (2003:35), “a comunidade é a base na qual as pessoas compartilharam seus dons e recebem dádivas dos outros⁷⁷”. Por isso a autora defende que havia uma relação estreita entre o ato ritual e a intimidade. No caso das sociedades fortemente islamizadas, o marabu passou a ser visto como o único detentor da sabedoria e dos poderes mágico-místicos capazes de realizar o impensável.

Como os marabus conseguiram ser seguidos cegamente por milhares de adeptos? Estes não seriam o que alguns marabus precisavam para poder barganhar com o poder colonial, como ainda continuam fazendo com as autoridades pós-coloniais, o apoio dos seus seguidores?

O posicionamento político desses chefes religiosos ficou claro nos períodos de eleições que marcaram o Senegal. Para levar a administração francesa a trazer de volta Bamba, que fora exilado para o Gabão, os mourides apoiaram a candidatura de François Carpot ao posto de deputado do Senegal na Assembléia Francesa em 1902. E em 1914, Blaise Diagne foi o primeiro deputado senegalês eleito para aquela Assembléia com apoio dos mourides. Essas duas eleições mostraram à administração francesa que os chefes das confrarias eram forças políticas que não podiam ser negligenciadas.

Mas é a partir de 1945 que as confrarias vão abertamente engrossar os partidos políticos. Para manter o apoio dos chefes religiosos muçulmanos no Senegal, a administração colonial estendeu o direito de votar em 1947 aos não-moradores das quatro comunas (Saint-Louis, Goréia, Dacar e Rufisque). Este gesto visava a uma maior incorporação da grande massa camponesa no processo das novas reformas iniciadas na década de 30, com a eleição para o Parlamento francês de Blaise Diagne, cuja luta era estender a cidadania a todos os nativos do Senegal. Nas eleições de 1947, Léopold Sedar

⁷⁷ SOME, Sobonfu (2003). *O Espírito da Intimidade. Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo, Odysseus.

Senghor e Lamine Gueye fizeram fortes alianças com as confrarias muçulmanas para serem eleitos deputados.

Os novos atores políticos nativos tinham apreendido a importância dos chefes religiosos das confrarias na arena política. Os marabus passaram a receber subvenções financeiras dos políticos implicados, como também da administração colonial, segundo Diop. O partido de Senghor (Bloc Démocratique Sénégalais – BDS) venceu as eleições nos anos 50 contra o Partido Socialista (SFIO) de Lamine Gueye, que era um muçulmano.

Les partis qui contrôlèrent tour à tour l'Assemblée territoriale du Sénégal – la S.F.I.O en 1946, le B.D.S à partir de 1952 – se trouvèrent en bonne position pour dispenser, avec l'accord de l'administration coloniale, des subsides et des subventions aux chefs religieux qui étaient leurs patisans ou qu'ils voulaient gagner à leur cause : notamment *Sééx Mbakke* et *Mansoor Si*, pour le Parti Socialiste, *Falilu Mbakke* et *Sééx Tijaan Si*, pour le Bloc Démocratique. Les marabouts, afin de bénéficier de cette manne, monnayèrent leur soutien au parti qui était le mieux placé pour leur donner satisfaction. Ces ressources d'origine politique étaient si importantes, dans les années 50 et 60, qu'on pense qu'elles dépassaient le montant des autres revenus provenant des dons des fidèles et des cultures. En 1960, à l'occasion d'élections, le Xalif des murid aurait reçu des sommes d'une valeur de 80 millions environ.

Les subventions offertes aux marabouts par l'autorité administrative et les partis pour obtenir leur soutien, leurs votes, devaient leur permettre d'accomplir des réalisations précises qui servaient de motifs officiels pour justifier les dons. (...). A cet effet, le Parti Socialiste offrit au Xalif des mourides, en 1949 et en 1950, des subventions d'un montant de 11 millions. L'administration coloniale, dans les années 50, donna, annuellement, une somme de 2 à 3 millions. En 1959, le gouvernement sénégalais accorda, pour cette même réalisation, une subvention de 50 millions et donna sa caution pour un emprunt de 85 million, en 1960, 90 millions furent offerts. (Diop, 333)

Os marabus desde o período pré-colonial apoiavam aqueles que iriam satisfazer seus interesses e possibilitar a consolidação dos seus poderes e prestígios.

Em 1958, o General De Gaulle, ao visitar a África Ocidental Francesa, deu duas opções aos políticos africanos das colônias: independência total e imediata ou independência parcial com a permanência na comunidade governada pela França – que serviria à defesa, às relações exteriores e à economia de todos os Estados-membros. Apoiado pelos estudantes, o Partido Africano da Independência do Senegal (PAI), que era

comunista, reivindicava a independência imediata, enquanto o BDS, chefiado por Senghor, pregava a permanência na comunidade. Isso levou à organização de um *referendum*, vencido pelo BDS graças ao apoio dos chefes religiosos muçulmanos e, sobretudo, dos mourides, segundo Ki-Zerbo (1978). O Senegal permaneceu na Comunidade Francesa até 1960, ano da sua independência política.

Mas as autoridades das confrarias voltam à cena política nas eleições presidenciais de 2000 opondo Wade, da confraria mouride, a Abdou Diouf, da confraria tidjane – o primeiro, um zeloso mouride; o segundo, não. Durante 20 anos, Abdou Diouf, do Partido Socialista, manteve-se no poder graças ao apoio dos chefes das confrarias religiosas. A década de 90 foi a das reformas impostas pelos organismos financeiros internacionais (FMI e Banco Mundial), que culminaram em 1994 com a desvalorização do franco CFA sob a pressão da França. Esta realidade provocou (Diop, Diouf, Diaw, 2000, 168) uma mudança de atitudes dos chefes religiosos em relação ao apoio político nas eleições presidenciais. “En raison des contraintes financières de l’Etat, il a été difficile pour les dirigeants du OS, depuis la prise de fonction de Diouf, de conserver la loyauté de ces marabus condamnés, du fait de leurs besoins financiers, à une «transhumance» pathétique entre le PS et le PDS⁷⁸ ».

A atual autoridade suprema da confraria mouride prega a neutralidade política. Nas eleições de 2000, exortou os senegaleses ao melhor candidato. Ainda assim, há uma constante romaria dos políticos em busca da benedição desses chefes. O atual Presidente da República se diz “presidente-*taalibé*”. Após sua posse, o primeiro Conselho dos Ministros realizou-se em Touba, a cidade sede da confraria mouride. Antes ou depois de qualquer viagem ao exterior, vai visitar o guia supremo dos mourides.

L’ascention de Me Wade à la Présidence et son appartenance à la confrérie des Mourides est une nouvelle étape dans l’intensification et la personnalisation de la relation entre l’Etat et le mouridisme. Un nouveau paradigme se met en place, appuyé par des logiques de collaboration et de soutien au projet mouride, au détriment de la logique de confrontation. Cette nouvelle donne pouvait déjà être pressentie lorsque Me Wade déclarait, il y a déjà longtemps, que le nouvel enjeu de l’Etat et de la société civile religieuse

⁷⁸ DIOP, Momar Coumba, DIOUF, Mamadou, DIAW, Aminata (2000). Lê baobab a été déraciné. L’alternance au Senegal. In : *Revue Politique Africaine*, n. 78, juin. Paris. EHESS.

par la même autorité, se ferait « *par celui qui interpréterait le mieux la religion* », en clair un chef religieux⁷⁹.

As confrarias religiosas levaram a população daquela região a uma obediência cega à administração colonial e atuaram intensamente na implantação da cultura de amendoim em detrimento das culturas de subsistência, um fator relevante da transição para o mundo capitalista. Como foi mostrado anteriormente, o cargo de guia supremo destas confrarias ainda é hereditário e os marabus mais respeitados continuam a ser oriundos de famílias que eram da alta nobreza (os *garmi*). As pessoas de castas inferiores, como sempre, até hoje são estigmatizadas por sua origem.

Para conseguir governar um país cuja maioria da população é composta de muçulmanos, o primeiro Presidente da República sempre barganhou com os chefes religiosos mais influentes, como se fazia no tempo da colonização. Por não desejarem entrar em atrito com a comunidade muçulmana que o elegeu, as novas autoridades governamentais permitiram a implantação de *daaras* em vários pontos da cidade de Dacar, por qualquer pessoa que se dizia marabu. Os governantes, por se terem beneficiado do apoio dos líderes muçulmanos no passado, nunca tentaram fiscalizar os donos dos *daaras*, mesmo sabendo que muitos deles não merecem credibilidade.

No Senegal, qualquer político que pretendia ser eleito ou conquistar a maioria da população deveria fazer concessões aos chefes religiosos muçulmanos. Em conseqüência, tentar coibir tal prática implicaria o risco de perder o voto de muitos deles e dos seus milhares de seguidores. Também é por isso que não se pode entender, na atualidade, a presença tão numerosa de meninos perambulando nas ruas e praças públicas de Dacar e de outras cidades do Senegal sem se levar em conta a dependência criada desde os tempos da colonização. Mas também é bom ressaltar que muitos senegaleses costumam sair à procura de mendigos, simplesmente por terem grande necessidade de dar esmolas. Assim, tentar erradicar a mendicância seria “comprar briga” com grande parte da comunidade muçulmana e também da população, independentemente da religião e do *status*, inclusive por proporcionar certa mobilidade social.

⁷⁹ GUEYE, Cheikh, GERVASONI, Olívia. La confrérie mouride au centre de la vie politique senegalaise: Le «Sopi» inaugure un nouveau paradigme.. In : www.enda.sn/diapol/confrerie.13/10/04.

Alguém visto e tratado como marabu em algum vilarejo no desértico norte do Senegal, por exemplo, e sem condições de acesso ao mercado de trabalho por falta de qualificação profissional, pode receber filhos de vizinhos e parentes mais pobres que ele para ir instruí-los em Dacar. Sua ida deverá proporcionar-lhe duplo prestígio: por estar na capital e, na própria capital, por ser originário do norte, região que foi a porta de entrada do Islã. Para conquistar as pessoas o marabu adota atitudes de santo: veste-se sem extravagância, alimenta-se pouco, passa a maior parte do tempo com o terço na mão, sai pouco de casa e fala manso e baixo.

Nos anos 1970-80, devido a um longo período de seca no norte e no centro do país e à queda do valor do amendoim no mercado internacional, muitos camponeses abandonaram suas terras e migraram para Dacar. A capital passou a concentrar 90% das empresas industriais, 75% dos empregos permanentes e 77% dos assalariados⁸⁰. Essa nova realidade intensificou a crise da mentalidade tradicional e a desintegração das redes sociais que faziam parte da vida cotidiana das comunidades africanas.

De nos jours, la charité devient une industrie juteuse pour les marabouts. Selon le ministre Aminata Mbengue N'diaye, c'est en 1975 que ce phénomène s'est accentué avec la grande sécheresse de 1975 et la grande montée de la pauvreté qui va avec. En 1991, un recensement partiel avait révélé qu'au moins 100.000 des *taalibé* étaient des mendiants⁸¹.

A relação com os *taalibé*, principalmente o ato de dar esmola, tornou-se um dos caminhos mais certos, segundo a grande maioria dos senegaleses, para permanecer no emprego ou para conseguir algo melhor: abrir as portas da sorte, do paraíso terrestre e do Além.

Como bem lembrou Sobonfu (2003), no contexto Dagara o conselho era composto pelos anciãos que haviam cumprido seu rito de passagem, mas levando em conta a relação de cada um com as forças dos cinco elementos que compõem a natureza: terra, água, minerais, fogo e ar. Por causa da penetração do Islã e do papel centralizador do marabu, todas essas iniciações que possibilitam a conexão entre os dois mundos foram relegadas e até abolidas, juntamente com tantas outras iniciações que visavam a coesão social. “No

⁸⁰ Rapport de l'OIT de 1996. Bureau de Dakar.

⁸¹ FAYE, Abdou. Droits-Senegal: Dès marabus d'écoles coraniques font de leurs élèves dès enfants de la rue. In: <http://www>.

entanto, sem essa conexão, somos praticamente mortos-vivos⁸². Não quero dizer que nas sociedades tidas como tradicionalistas não havia conflitos. A grande diferença é que, no norte do Senegal e nas regiões fortemente islamizadas, é o marabu sozinho quem comanda tudo: preces, casamentos, enterros, reconciliações, divórcios, decisões sobre interesses de toda a comunidade, além de, às vezes, exercer o papel de curandeiro. A desconexão, neste caso, implicava e ainda implica a perda dos sentimentos de pertencimento. A pessoa fica agarrada psicológica, emocional e espiritualmente ao guia espiritual. No caso senegalês, os medos passam a ser aliviados ou contidos pela ação dos marabus ou pelas rezas matinais dos *taalibé* ou de qualquer. Mediante o ato de dar esmola todos os dias, os fiéis esperam sentir-se aliviados, amparados, protegidos e em segurança, como bem colocou Fall.

Quel est le patron qui ne donne pas la charité pour rester éternellement patron? Quel est le malade, réel ou imaginaire, qui ne croit pas que ses troubles disparaîtront en même temps que l'aumône sortira de ses mains? Quel est l'ambitieux qui ne pense pas ouvrir toutes les portes par l'action magique de la charité? Chacun donne pour une raison ou pour une autre. Même les parents des futurs condamnés se servent de la charité pour fausser le raisonnement du juge!

Tout ce qu'elle a dit, Salla Niang l'a vu dans sa vie de bonne a tout faire. Elle a vécu dans des maisons où l'on se gavait jusqu'à n'en plus pouvoir; les restes qui remplissaient la poubelle pouvaient nourrir dix pauvres, mais on n'appelait jamais les pauvres: Ils sont crasseux, encombrants et ne savent pas se tenir. Seulement, dans ces mêmes maisons, lorsque le marabout avait recommandé de nourrir pendant trois jours sept, dix ou douze pauvres de mets succulents, on allait à leur recherche, on les appelait, on les accueillait, on les cajolait, même, et on leur offrait des plats dont ils n'auraient jamais rêvé; riz au poisson bien gras et bien rouge; riz blanc à la viande tendre et abondante: *baasi salté*⁸³ délicieux avec raisins secs, macédoine de légumes, dattes et prunaux d'Agen; et à la fin de chaque repas, de belles et fraîches noix de cola pour faciliter la digestion⁸⁴.

Partindo-se das relações mantidas entre a administração colonial e os marabus e, depois, entre os novos governantes do Senegal independente e os chefes religiosos das

⁸²SOBONFU, Some (2003, 28). *O espírito da intimidade. Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo, Odysseus, 2003.

⁸³ Prato senegalês à base de cuscuz com um molho muito delicioso.

⁸⁴ FALL, Aminata Sow (1979; 54). *La grève des Bàttu*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines. Esta citação já foi usada anteriormente, mas, como também se encaixa perfeitamente neste contexto, volto a utilizá-la.

grandes confrarias muçulmanas, fica claro que o peso religioso na vida política senegalesa é inquestionável. Todavia, esta relação entre a religião e o poder não vem do tempo da colonização. Ela tem origem no tempo dos impérios. De acordo com Barry (1984), os viajantes que visitaram o norte do Senegal no século XVII já mencionavam que os marabus mantinham boas relações com os reis e as famílias nobres – da mesma forma que a Igreja Católica com os governantes nos períodos da escravidão no Brasil e da colonização na África. Mas a especificidade senegalesa é que não houve ruptura entre o político e o religioso, cujas relações se estreitam cada vez mais. Os guias religiosos não cessam de ampliar seu poder na arena política do país. E conscientes do peso que representam desde o tempo da colonização, conseguem evitar que as autoridades proíbam a mendicância dos *taalibé*. Ora, os dados demonstram que muitos meninos de rua em Dacar provêm dos grupos dos *taalibé*.

III.5 De taalibé a fakhman

Ao sair do Senegal em julho de 1990, dei minhas últimas moedas, na entrada do salão do aeroporto de Dacar, a um *taalibé*. Ele rezou por mim e me desejou boa viagem e feliz retorno. Naquele momento, eu acabava de selar um pacto com o Além por intermédio daquele menino estranho (no sentido de que não o conhecia, nem perdi tempo em perguntar seu nome e provavelmente nunca mais o verei). Mas também tinha me comportado como a grande maioria dos senegaleses que quando precisam deles os procuram, doam moedas e alimentos, escutam suas preces, mas ao mesmo tempo os olham sem vê-los. Voltei ao meu país 12 anos depois não como um simples visitante, mas como um pesquisador que regressou para melhor apreender a realidade daqueles meninos no contexto senegalês.

Cheguei ao aeroporto de Dacar no domingo, 27 de outubro de 2002, às nove horas da manhã. Desembarquei num aeroporto quase vazio – de dia, ele recebe pouquíssimos vôos internacionais. Depois de cumprir as burocracias do desembarque, fiquei do lado de fora para esperar minha família chegar. De repente, vi um grupo de meninos *taalibé* de oito a 12 anos avançando para pedir esmola. Quantos eram? Sete, 12, 15, 10! Não saberei dizer, porque fiquei boquiaberto: não esperava encontrar tantos meninos no aeroporto àquela hora. Corria um vento frio e quase todos eles estavam com roupas rasgadas e descalços, com seus eternos potes debaixo do braço. Naqueles potes se coloca de tudo: velas doadas,

arroz, nozes de cola, açúcar. A visão deles fez-me recordar que fora neste local, havia 12 anos, que eu tinha selado o pacto com o Além por intermédio de um outro menino *taalibé*. Que devo fazer agora? Dar esmola para eles como forma de pagamento por ter voltado são e salvo? Mas me lembrei que não tinha prometido pagar nenhum tipo de promessa quando voltasse um dia ao meu país. Parte da minha promessa deveria ser paga ao chegar à casa da minha irmã. Perdido em meus pensamentos, fui bruscamente “traído à realidade” pelos gritos dos familiares e amigos. “Já começou o teu trabalho de campo”, lançou-me o meu amigo Simon Lazarre Badiane. E concluiu: “Você não vai precisar ir longe, porque eles estão em todos os lugares da cidade”.

Era verdade: ao sair do aeroporto, havia *taalibé* em todos os cruzamentos, com seus potes, roupas sujas e pés descalços. Quando o carro parava no sinal, havia sempre um grupo deles mendigando e recitando alguns versos do Alcorão. Naquele momento eu tinha somente um pensamento em relação à presença matinal e fria daqueles meninos: “Como o Senegal conseguiu esconder a miséria que assola uma grande parte da população através da recusa de ver nos *taalibé* a primeira forma dos meninos de rua no Senegal?”

Ao chegar à casa de minha irmã (na verdade, do meu cunhado), abri uma garrafa de cachaça que derramamos na entrada para meu pai e meu irmão, falecidos durante minha ausência. Na minha sociedade, os espíritos dos antepassados da esposa ficam fora da casa do marido – por isso, tive que derramar a bebida fora de casa. Depois, fui à casa da minha prima-irmã para derramar uma outra garrafa de cachaça para o meu tio. Nas duas casas, pedi proteção e que minha pesquisa corresse muito bem. Havia 12 anos, meu pai e meu tio, cada um do seu lado, haviam derramado vinho para os nossos antepassados pedindo proteção e que um dia o filho e sobrinho voltasse com o seu diploma. Quando cheguei, ambos tinham morrido. Derramar a cachaça⁸⁵ significa agradecer a proteção e ao mesmo tempo pedir vigilância por parte dos ancestrais durante toda a minha estada em casa. Depois desses rituais, eu deveria, ao chegar à minha cidade (Ziguinchor), matar um galo para meu tio e um bode para meu pai.⁸⁶ Foi o que fiz, assim que desembarquei lá.

⁸⁵ Para ganhar tempo, levei garrafas de cachaça do Brasil.

⁸⁶ Antes de matar, derrama-se vinho ou água pedindo-se para os antepassados aceitarem a oferenda. O bode tem que urinar antes de ser morto. É o sinal de que os antepassados estão felizes pela oferenda.

Nos dias seguintes, andando pela cidade, fui percebendo como o país ficara muito mais pobre. Havia pessoas de todas as idades e de ambos os sexos pedindo esmolas em todos os lugares e a qualquer momento do dia e da noite. No centro, famílias inteiras dormindo em frente às lojas e os ditos *taalibé* perambulando. Pedrazzini (2000) afirma que no Senegal as taxas de crescimento anual do PIB e da população são de 2,1% e 2,8%, respectivamente. Sem dúvida, uma situação dramática.

La population rurale représente 61% de la population totale du Sénégal. Le secteur agricole, qui fournit 20% du PIB et 60% des emplois, voit sa production baisser de 0,8% par an entre 1967 et 1997, soit une chute de 40% en trente ans”. La privatisation des sociétés d’Etat (eau, électricité, téléphone, transport, etc.) a entraîné une diminution des emplois de l’ordre de 20 à 30%⁸⁷.

Como um menino *taalibé* pode estar na rua à noite? Em que hora ele estuda?

Quando eu saía de Dacar, o transporte urbano era excelente. Os ônibus da Sotrac e os *cars rapides* permitiam o deslocamento rápido dos passageiros de um ponto a outro da cidade. Ao regressar, já sabia pelos amigos que o transporte urbano tornara-se caótico, mas não esperava que ele quase não existisse mais. Agora os passageiros podem esperar mais de uma hora no ponto. A salvação é a presença dos *cars rapides* (também chamados de *ndiaga ndiaye*), um tipo de vans velhas que em tempos normais ninguém gosta de pegar por causa da imprudência dos motoristas e da superlotação. O táxi passou a ser o meio mais usado, sobretudo os clandestinos⁸⁸. Num país onde a pechincha faz parte da cultura, a corrida é sempre negociada. Não há mais corridas com taxímetro. Cada dia e cada saída de casa me mostravam outras faces da pobreza e da miséria que vieram para ficar na sociedade senegalesa.

No final da tarde, há filas de adolescentes e adultos de ambos os sexos para comprar o *ndambé*, um molho de extrato de tomate com feijão que se coloca no pão. Ao descobri-las, fiquei bastante surpreso, porque se come pouquíssimo feijão no Senegal. No norte do país, por exemplo, só o comem os extremamente pobres – e escondidos, para ocultar sua

⁸⁷ PEDRAZZINI, Yves (2000,13). *La violence urbaine vue des quartiers de Dakar*. Paris, Ed. Charles Leopold Mayer.

⁸⁸ Eles levam pessoas na mesma direção cobrando por passageiro.

miséria. Aquelas filas mostravam que a pobreza e a indignância estavam “batendo à porta de muitas famílias”. O pão com feijão era o jantar de muitas delas.

Esta realidade lembrou-me Cosme de Farias, onde morei em Salvador. No final da tarde, havia filas para comprar um cachorro-quente e um refresco, também o jantar de muitas daquelas pessoas. Éramos sempre abordados por meninas que nos pediam dinheiro para poder pagá-los.

Em Dacar, no final da tarde, era também freqüente ser abordado por pessoas – na maioria, meninas bem vestidas – pedindo dinheiro para comprar o que comer. Usavam o charme para comover as pessoas, sobretudo os rapazes. Apesar da distância, as estratégias eram quase iguais: o corpo feminino como isca para conseguir o valor do alimento. Em Dacar como em Salvador, a beleza física tornou-se a arma mais utilizada pelas adolescentes e adultas vítimas da miséria que assola os bairros populares.

Seria possível ver, nos dois contextos, formas de prostituição? Esta realidade minha e diante de mim levava-me a tentar entender como o país pudera desintegrar-se tanto em apenas uma década. Parecia que um ciclone passara e varrera toda a cidade. Será que tudo fora construído com papelão ou em cima das fendas tectônicas? Sim, parece que fora. Mas, aqui, o papelão e as fendas tinham nome: má administração, corrupção, desvio de bens públicos, conseqüências da monocultura de amendoim e, posteriormente, a crise mundial que assola as economias de boa parte dos países do planeta. Estas realidades nada têm a ver com as conseqüências negativas do colonialismo. Isso explica por que grande parte da população está recorrendo a todos os meios para conseguir o que comer. Como também explica o grande número de *taalibé* de todas as idades circulando pela cidade a qualquer momento do dia ou da noite. Ante tantos desesperados devido ao aumento da pobreza, da miséria e das incertezas em relação ao futuro para os jovens, os marabus e os seus *taalibé* tornaram-se os detentores das chaves do paraíso mediante a esmola em troca da intermediação com o Além.

Boubakar Ly (2002,29) sustenta que a pobreza já fazia parte do mundo tradicional bem antes da colonização – o que pode levar a crer que o atual Senegal já era então uma nação constituída. Essa colocação seria verdadeira caso se referisse apenas à parte norte do país. As regiões da Petite Côte, do atual Senegal Oriental e do sul não tinham problema de

penúria por serem aquelas onde mais chovia. Até hoje continuam imunes à falta de chuvas, bem como o mundo rural que, no norte, sofre menos as consequências da monocultura de amendoim – esta, quase inexistente no sudoeste. Ao analisar as crônicas dos viajantes portugueses do século XVI, Roche⁸⁹ (1985) sustenta que eles foram unânimes em registrar a predominância das culturas de subsistência no sul, em cujas terras plantava-se arroz, feijão, milho etc.

L'introduction de l'économie marchande, la monétarisation de la vie économique et sociale, l'urbanisation enfin – sans compter la politique élitiste de la colonisation – avaient commencé à susciter des inégalités internes génératrices de pauvreté relative. En bref il est possible d'avancer que le Sénégal fut victime d'une première mondialisation de type impérialiste⁹⁰.

Esta afirmação de Ly toca uma pequena parte do problema. Bem antes da chegada e da implantação do colonizador francês, no século XI o Islã já chegara e se implantara no norte do atual Senegal. A desintegração das redes e laços sociais teria começado com o Islã, bem salientou Barry (1984) ao estudar o império do Waalo, como já foi mencionado. A história mostrou que a mendicância já existia no século XIX em Saint-Louis e que muitos marabus já faziam do ensino do Alcorão a forma de ganhar a vida, transformando seus alunos em potenciais mendigos. Atualmente, as zonas fora de Dacar cuja população vive em situação de extrema pobreza são as que foram profundamente penetradas pelo Islã e dominadas pela monocultura de amendoim, cuja consolidação os chefes religiosos muçulmanos apoiaram sem reserva⁹¹. Elas coincidem hoje com as áreas mais castigadas pela falta de chuva. E não se pode esquecer que na região conhecida como *le bassin arachidier* a consolidação da cultura do amendoim também foi obra das grandes famílias mourides.

Na década de 1940 (Girard, 1969), Aline Sitôé Diatta, uma moça de 25 anos originária de Kabrousse, no sul do Senegal, era empregada doméstica em Dacar quando resolveu voltar a sua terra natal para pregar a desobediência civil contra a cultura de

⁸⁹ ROCHE, Christian (1985). *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*. Paris, Karthala.

⁹⁰ LY, Boubakar (2002, 29). Senegal: Analyse et évaluation des grandes tendances des politiques de lutte contre la pauvreté. In : *Pauvreté & Hégémonismes*. Les Sociétés civiles africaines face aux ajustements structurels de type nouveau.. Dakar, Oxfam.

⁹¹ Vide CASTRO, Josué. *A geopolítica da fome*. Nos capítulos sobre a África Negra, ele consagrou uma boa parte à análise das consequências da agricultura do amendoim no Senegal.

amendoim, o envio dos nativos do sul para a II Guerra Mundial e a contribuição em alimentos e animais para os esforços de guerra. Ela afirmava ter tido revelações que lhe ditavam o que as comunidades deveriam fazer para conseguir boas colheitas das culturas de subsistência. Quando sua fama começou a crescer, pessoas de várias partes das regiões do sudeste e do sul se dirigiam a Kabrousse para aprender ritos e iniciações. Sentindo-se ameaçada, a administração colonial, com a conivência de alguns nativos, conseguiu prendê-la. Para sufocar esse movimento messiânico, as autoridades deportaram Aline. Seus seguidores mais próximos foram presos em Ziguinchor, onde muitos acabaram morrendo na cadeia.

Devido ao movimento de Aline, a cultura de amendoim nunca conseguiu penetrar nas terras de Kabrousse, nem em todo e sudoeste. Para a população dessa região, o arroz é bem mais que um simples alimento, por ser utilizado no culto aos antepassados e estar presente em todos os ritos. A preservação de sua cultura também preserva certas práticas culturais (a dança da chuva sob a responsabilidade das mulheres, o colegiado dos anciãos, as grandes circuncisões etc.), além de prevenir o flagelo da fome. Ademais, a sobrevivência dessas práticas culturais contribui para evitar a desintegração emocional, psicológica e psíquica dos jovens, a dissolução das famílias e a perda de sentimentos de pertencimento que fazem parte da vida da grande maioria da população do país, sobretudo do norte.

O quase colapso do transporte coletivo na capital de um país é uma forma de pobreza. Será que o colonizador foi também o responsável? Será que se pode e se deve sempre jogar a culpa na colonização para inocentar nossos governantes? E por que inocentar? Minha constante comparação referia-se à realidade que eu deixara no país. E não, frise-se bem, à que conhecera no Brasil.

Como a maior parte das pessoas em Dacar, comecei a andar de *cars rapides*, táxis clandestinos, caronas e, inclusive, a pé, para ganhar tempo e agilidade. Nos táxis, conversava com os motoristas. Aos poucos fui descobrindo que a grande maioria deles estudara o Alcorão e migrara do interior para Dacar após ter terminado ou abandonado os estudos corânicos por necessidade de trabalhar. Eram analfabetos em francês. Muitos consideravam o fato de não falar esse idioma um grande empecilho, pois acabavam perdendo as corridas mais rentáveis devido à dificuldade de negociar com passageiros

estrangeiros. Tinham sido *taalibé* e afirmavam que os marabus são mais sérios no interior que na cidade.

Também contavam que em quase todo vilarejo do interior, o marabu, para quem trabalham os *taalibé* adultos, é descendente da família fundadora. As pessoas que procuram seus serviços, as comunidades e os *taalibé* que migraram tendem a levar-lhe doações de valor, principalmente em dinheiro. E por ser a maior autoridade local, todas as suas atitudes passam a ser controladas pela população.

Segundo aqueles motoristas, em Dacar era fácil encontrar marabu sem condições intelectuais para dar aulas, por não ter terminado o curso. Todos concordavam que os meninos, explorados pelos marabus, passavam mais tempo esmolando do que estudando. Atribuía a culpa aos pais, por terem entregado os filhos a marabus desonestos e sem princípios, e às autoridades, por não tentarem combater essa prática inescrupulosa. Alguns me diziam: “Se você quer ver como funcionam as *daaras*, tem que ir a tal e tal localidade”. Outros se prontificavam a levar-me às *daaras* onde haviam estudado e para onde também tinham mandado seus filhos estudar. A profissão de taxista, para esses ex-*taalibé* migrantes do interior, representa uma ascensão social, alcançada “graças à bênção do marabu”.

Mandar o filho estudar na mesma *daara* em que o pai estudou significa reforçar laços e estender o controle do marabu sobre toda a família do *taalibé*, entregá-la a seus cuidados e proteção mística. Em certos casos, é o próprio marabu quem escolhe a mulher para seu fiel e bom *taalibé*. Observe-se porém que, num país de expectativas de vida reduzidas e futuro tão incerto, torna-se necessário e indispensável buscar a proteção e a bondade do Todo-Poderoso para aumentar as possibilidades de entrar no mercado de trabalho e ascender. E a pessoa mais habilitada para ser o intermediário entre a sociedade e o Além é o marabu, acredita boa parte da sociedade.

Uma vez por ano, cada *taalibé* leva certa quantia em dinheiro para seu marabu. Este gesto (demoninado *siaré*) permite renovar e consolidar os laços, a bênção e o acordo tácito de proteção. O marabu passa a desempenhar o papel de guia, pai espiritual e pai social. Visto como a encarnação de Deus na Terra, tem suas recomendações seguidas ao pé da letra.

Assim, os taxistas se tornaram meus primeiros informantes sobre o tema que eu ia estudar. Muitos deles me ensinaram como reconhecer um *fakhman*, ou seja, um dos falsos *taalibé* que vivem muito mais de pequenos furtos e roubos. E como saber que é *taalibé*, mas que está tendo poucas horas de estudos. “Os *fakhman* são meninos de rua reconhecíveis de longe. Têm sempre sacolinhas para cheirar *gainz*, o corpo deles está cheio de cicatrizes. Assustam mais que os *taalibé*”.

Tomei nota, mas será que todos os meninos de rua se encaixavam nessas descrições? Eu tinha que apreender a realidade dos *taalibé* para depois pensar sobre a diferença entre eles e os meninos de rua, ou se não há diferença. Até onde existe uma fronteira rígida entre as duas realidades? O *taalibé* pode ser ao mesmo tempo visto e tratado também como menino de rua, em virtude do tempo que passa nas vias públicas a esmolar? Esta realidade constitui uma outra especificidade dos efeitos perversos da prática do Islã senegalês. Como explicar a proliferação das *daaras* em Dacar se todos os muçulmanos acreditam e afirmam que as melhores se encontram no interior do país? No mundo rural, os pais não veriam na vinda dos filhos para a capital a possibilidade de eles aprenderem uma profissão e tornarem-se mecânicos de carros, cobradores de ônibus, carpinteiros, pedreiros e, sobretudo, ingressarem mais tarde no comércio informal? Como sempre, as ruas do centro de Dacar estão tomadas não somente por *taalibé*, mas também por comerciantes mirins que vendem de tudo.

Por causa do peso das autoridades religiosas muçulmanas na vida política, a tendência dos governantes é ter uma relação dúbia e não transparente com a opinião pública. Por que as mesmas autoridades governamentais que alegam combater o uso dos *taalibé* pelos marabus inescrupulosos instauraram 24 de abril como o Dia Nacional do *Taalibé*? Para conscientizar a opinião pública? Para fixar objetivos do combate à mendicância dos *taalibé*? Para frisar que tal prática faz parte da vida cultural senegalesa? Não seria um reconhecimento oficial do “*taalibismo*”?

III.5.1 “*Taalibismo*”

A grande maioria da população do Senegal acredita que a presença dos *taalibé* pedindo esmola seria conforme aos preceitos da religião muçulmana. Todavia, Ndiaye

(1985) mostra que esta prática só é encontrada no Senegal. E que a presença dos alunos das escolas corânicas não fazia nem faz parte dos maiores centros daquela religião.

No caso senegalês, o autor distingue dois tipos de *taalibé* nos primeiros tempos da implantação das *daaras*: os originários do próprio vilarejo onde elas se localizavam e os dos vilarejos próximos. Os meninos do local, que assistiam às aulas e voltavam para casa, eram chamados de externos. Os outros, denominados internos, eram confiados ao marabu, moravam com ele e ficavam anos sem poder visitar seus pais.

Os internos subdividiam-se em dois grupos. Os mais velhos ficavam com a responsabilidade de preparar as refeições e catar a lenha a ser consumida na cozinha e na iluminação para os estudos noturnos, além de cultivar e plantar terrenos doados ao marabu. A colheita era usada para alimentar os próprios *taalibé* e a família do marabu, que também recebia doações de pais dos alunos externos. O segundo grupo era formado pelos mais novos, responsáveis pela mendicância de casa em casa, onde lhes doavam basicamente alimentos e restos de comida.

Contudo, a atual realidade dos *taalibé* não seria decorrente da primazia da individualidade numa sociedade tida como o berço da vida comunitária?

Os partidários da mendicidade dos *taalibé* no Senegal alegam que os marabus não dispõem de recursos financeiros para satisfazer as necessidades de todos. Os opositores, por sua vez, acusam os marabus de explorarem os meninos. Mais do que argumentos sólidos para provar sua tese, eles expressam indignação e revolta. No entanto, qual não foi minha surpresa ao descobrir que Ndiaye (op.cit., 32) corrobora os argumentos a favor!

Nous serions donc en droit d'inférer que c'est le régime d'internat gratuit dans l'école au Sénégal, qui serait la raison primordiale de la mendicité. En effet, si l'usage permettait aux familles de confier leurs enfants au marabout sans le rétribuer aucunement, on comprend dès lors aisément que cette insuffisance de ressources que le marabout ne pouvait guère combler, ait amené tout naturellement la quête de l'aumône.

A argumentação está muito bem elaborada, entretanto sem sustentabilidade. Ou Ndiaye quer dizer que, quando fez seu estudo, os meninos não eram obrigados a entregar cotidianamente certa quantia em dinheiro, além de mendigarem suas próprias refeições? Ndiaye e todos os que se apóiam num pretenso déficit financeiro dos marabus fingem

desconhecer um dado de extrema importância: todos os dias, o *taalibé* deve mendigar seu café da manhã, almoço e jantar. Tal fato já descarta a necessidade do marabu de gastar dinheiro com as refeições dos seus pupilos. E o que se faz com a quantia trazida diariamente pelo *taalibé*? Aqui o silêncio predomina e caem por terra os argumentos em prol da mendicidade dos *taalibé*. E também há provas de que muitos deles são usados pelos marabus para enriquecer. Por isso concordo com Wane (1990, 7) e sua afirmação de que as maiores vítimas das migrações dos marabus do interior para cidades grandes como Dacar foram os *taalibé*.

Les marabouts chercheront à reproduire en milieu urbain uniquement l'aspect "quête" qui à force de déterminer en grande partie l'existence du *taalibé* et sa relation avec certains d'entre eux, s'institutionnalise en phénomène de "mendicité".

Mas cumpre ressaltar que Wane não trouxe nenhuma novidade e, principalmente, que induz o leitor a pensar que a migração para Dacar dos marabus com seus *taalibé* seria um fenômeno recente. Não é, pois documentos do período colonial estudados por Ndiaye, aos quais Wane teve acesso, mostram que, no século XIX, a administração colonial já iniciara uma campanha em Saint-Louis contra a mendicância dos *taalibé*. Ainda assim, ele tenta encontrar o ponto de partida de tal prática. Segundo seu raciocínio, se ela partiu de locais fortemente islamizados do país, conseqüentemente estaria embutida na solidariedade existente no mundo tradicional, quando, na verdade, trata-se de um fenômeno tipicamente urbano. Até aí também não há novidade, na medida em que as pessoas mais ricas concentram-se nas cidades e são as mais preocupadas em manter e ampliar o que já foi conquistado. Num país onde há grande preocupação com a aparência (bens materiais), boa parte dos esforços concentra-se na busca do enriquecimento rápido.

Il est le fait de certains marabouts "eux-mêmes" de conditions matérielles précaires qui sont venus en ville pour en partie échapper à la paupérisation des campagnes.

Le plus naturellement du monde ils se sont mis à exploiter "leur fonds de commerce", à savoir le statut des enfants qui leur sont confiés en vue de leur

instruction coranique et éducative. Ce qui explique que la conditionnalité pécunière constitue la dominante dans l'activité mendicante. (...)

Elle lui imprime son statut de travailleur dans um micro-système de relation féodale impliquant qu'il soit taillable et corvéable à merci.

En vue de rentabiliser sa journée et échapper ainsi aux châtements, pour nourrir le marabout et sa famille, les grands *taalibé* et lui-même, le petit *taalibé* va désormais consacrer une grande partie de sa journée à mendier.

As informações trazidas pela citação de Wane sobre o dia-a-dia dos *taalibé* de Dacar têm semelhanças com as de Fraga sobre os meninos nas ruas de Salvador no século XIX. Ele afirma que muitos destes últimos teriam fugido das casas dos seus mestres de ofício, que os tinham transformado ou pretendiam transformá-los em seus escravos domésticos. A fuga para a vida de rua seria o meio de resistir aos mestres. Em Dacar, muitos dos *taalibé*, cansados de serem explorados e castigados, também fogem para a rua. Para os meninos de Salvador, a rua era sinônimo de liberdade, tal como, para os da atual Dacar, escapar do marabu significa libertar-se.

No mesmo artigo, Wane afirma que, de acordo com pesquisa realizada pelo Instituto Islâmico do Senegal, 66% dos marabus entrevistados mandam os filhos estudar em escolas públicas do ensino formal e lhes ensinam o Alcorão em seus horários vagos. Estas informações mostram que tais guias religiosos não submetem seus próprios filhos às humilhantes situações da mendicância. Os mesmo guias que têm boa parte ou a totalidade das suas necessidades alimentícias e financeiras satisfeitas pelo dinheiro que diariamente lhe entregam seus *taalibé*.

Para contestar os muçulmanos a favor da mendicância, Wane implantou uma *daara* em Keur Massar, na periferia de Dacar. A escola tem 80 alunos, somente meninos. Todos são internos que, além do Alcorão, também estudam matérias em francês. Ele emprega a mesma pedagogia adotada pela administração colonial na Saint-Louis do século XIX.

L'exemple de Keur Massar é un exemple pilote. Si ça marche, on verra comment financer ce genre de projet dans d'autres localités du nord du pays. On l'a implanté pour montrer qu'il est possible de former des guides spirituels sans nécessité d'avoir qu'à mendier tous les jours⁹².

⁹² Entrevista concedida por Wane em 28 de dezembro de 2002 na sede do Unicef/Dacar.

Esta postura dos marabus foi muito bem analisada nas obras de ficcionistas senegaleses já mencionados (Sembene, Kane, Diallo e Fall). Afora elas, há sobre o tema uma literatura acadêmica escassa e sem fôlego – na maioria, trabalhos de final de curso dos profissionais da Escola Nacional do Serviço Social. Quase todos giram em torno da relação entre o marabu e seus alunos, ou da procedência destes últimos. Mas nenhum faz referência à antiguidade da prática, nem à possibilidade de atribuir-se aos “*taalibé*” a condição de meninos de rua.

Mas a produção literária dos referidos autores comprova, além da antiguidade do fenômeno, que este não deixou de sensibilizá-los e que a grande maioria da população é refém dos marabus em seu dia-a-dia. A preocupação e a postura desses literatos levam-me a concordar com o ponto de vista de Tariq Ali (2003, 27) sobre a utilidade social do escritor: na maioria dos casos, os poetas e os escritores têm os pressentimentos “da escuridão”. Portanto, são pessoas visionárias. “Mas não são apenas os sentidos ou o jogo entre pensamento e a sensação que produzem um visionário. É a consciência do ambiente, do solo que fertiliza o pensamento”, escreve ele. E também aponta ao leitor o porquê da grandeza que distingue os poetas das pessoas comuns.

Nunca se permitem mergulhar no desespero; continuam a ter esperança, enquanto recordam os crimes do passado como advertência para os criminosos de hoje; alertam seus leitores para as punições que caem sobre os que ficam em silêncio e se tornam cúmplices de assassinato.

Essa reflexão de Ali me leva a opinar que, no caso da presença dos *taalibé* e mendigos em Dacar, foram Aminata Sow Fall e Nafissatou Niang Diallo as maiores visionárias. Ambas consagraram suas produções romanescas à realidade senegalesa. A relação entre a sociedade e os *taalibé* constitui a temática dos primeiros romances de Aminata Sow Fall, enquanto Nafissatou Niang Diallo centrou sua primeira obra nos sacrifícios das famílias pobres para colocar seus filhos no ensino do Alcorão. No caso brasileiro, Jorge Amado foi o primeiro a escrever sobre os meninos de rua de Salvador. Afora os clichês preconceituosos, o romance *Capitães de areia* continua atual.

Ao escrever sobre a doação de esmolas como parte da vida cotidiana da grande massa dos senegaleses e, principalmente, sobre a crença de que esse hábito seria o

responsável por quase todos os sucessos obtidos pelos doadores, essas romancistas revelam que nenhuma autoridade governamental estaria disposta a atacar a prática social que a colocou onde ela hoje se encontra. Por causa dessa postura das duas escritoras, concordo com a afirmação de Ali. “Talvez existam na vida algumas coisas dolorosas demais para serem registradas pela história e que é melhor deixar para a ficção, que às vezes pode ser mais livre das normas acadêmicas que a história⁹³”. Partindo desta afirmação, direi que, no caso dos *taalibé* e meninos de rua do Senegal, Aminata Sow Fall foi a mais contundente ficcionista.

Tive contato indireto com a realidade dos *taalibé* do meu país por intermédio da literatura, ao começar o primeiro grau. Os romances de Aminata Sow Fall faziam parte do currículo. O que mais interessa aqui, *La grève des Bàttu ou les déchets humains*, foi lançado em 1979 – o Ano Internacional da Criança e do Adolescente, decretado pela ONU, e o décimo-nono de nossa independência política.

Como já vimos, nas décadas 1970-80 o Senegal enfrentou sua mais longa seca, que praticamente inviabilizou-lhe a agricultura, enquanto a crise do petróleo e a queda da produção e da cotação do amendoim no mercado internacional estrangulavam sua já frágil economia. Esses fatores deram origem aos maiores fluxos migratórios do norte e do centro para a capital. (Atente-se que no norte, onde chove em média 30 dias por ano, durante muitos anos não choveu.)

Ante tantos reveses, os governantes julgaram que o desenvolvimento poderia passar pela indústria turística, para a qual começaram a direcionar os investimentos estrangeiros. E consideraram que o maior empecilho à vinda dos turistas seria a presença dos pedintes em todas as esquinas de Dacar. Por isso, os mendigos foram tratados como dejetos humanos quando se iniciou a política de limpeza da cidade. É este contexto que o romance de Fall analisa.

Tu dois être heureux, maintenant ! A la ville les coins des rues sont devenus déserts; les mendiants, on ne les voit plus. (...).

⁹³ ALI, Tariq (2003, 108). *Bush na Babilônia. A recolonização do Iraque*. Rio de Janeiro, Record, 2003.

Ah!...Je te disais qu'il n'y a plus de mendiants à la ville. Tu as atteint ton but? J'oubliais de te demander: est- il vrai que le Président est très satisfait et que pour cette raison, il va nommer Mour Ndiaye au poste de Vice-président, qui va être créé? (Fall, op.cit., 60).

Já na primeira parte do romance, a autora mostra como os mendigos passaram a ser os culpados de todos os fracassos. A queda do numero de turistas pode decorrer de vários contextos em nível nacional. Quando se anda na cidade de Dacar, como em outras do país, parece que a limpeza urbana nunca foi uma das prioridades. Fora das praças públicas e locais freqüentados pelos ricos e visitantes, o resto é só sujeira. Não foi feito um trabalho de conscientização. As pessoas jogam lixo no chão em todos os cantos da cidade. A pretensa responsabilidade de mendigos e *taalibé* pela falta de higiene urbana, que lhes fora atribuída pelas autoridades, servia, na realidade, como uma justificativa para persegui-los. E como já mencionei, é impossível falar da crise da economia na década de 70 e início de 80 sem se levar em conta a longa seca que assolou o país. No norte houve dizimação do gado por falta de água e da pastagem⁹⁴. Todos esses elementos, mais a corrupção e o desvio de recursos públicos, foram propositalmente “esquecidos” para atribuir-se à presença dos mendigos a culpa do fracasso da industrialização baseada na monocultura de amendoim.

A autora faz uma descrição sarcástica da preocupação central dos governantes. Ela escreve *Ville* em maiúscula inicial para mostrar como a cidade se tornara a coisa mais importante que precisava ser salva. Para isso, seria preciso até renegar ou esconder a prática de dar esmola, que sempre levou boa parte dos senegaleses a sentir-se melhor, confiante e segura ao sair de casa e crer que conseguiria ascender pessoal e profissionalmente.

Une des tâches de Koulé est de conduire une ou deux fois par mois la femme de son patron à Keur Gallo. Là, en épouse dévouée et soucieuse de l'avenir de son mari. Lolli vient consulter Serigne Birama. Mour Ndiaye connaît de nombreux marabouts, mais Serigne Birama est à ses yeux l'irremplaçable. L'homme qui, par son désintéressement, sa sagesse et ses connaissances, mérite le respect intarissable qu'il lui voue, et l'immense sentiment de gratitude qu'il éprouve à son égard.

⁹⁴ Por causa da dizimação do gado, houve no norte muitos suicídios de pastores Peul que viviam só de gado, como no caso dos Nuer.

Keur Gallo ne compte guère plus de cinquante âmes. Ce qui y rompt le silence et la monotonie y est toujours un grand événement. Aussi ceux qui ne sont pas allés aux champs accourent-ils au bruit de la voiture. Les enfants qui, tout à l'heure, exécutaient une symphonie coranique autour de Serigne Birama, abandonnent leurs tablettes au pied du baobab majestueux, ombilic du village entier.

Lolli est déjà installée sur une des chaises qui meublent la case de Serigne Birama lorsque celui-ci arrive.

- Sokhna Lolli, Badiane, Badiane. Comment se portent les gens de la Ville ?

- Sidibé, Sidibé, tout le monde en paix, Sidibé.

Koulé se fait aider de deux gars pour porter le sac de riz, le carton de lait, les barres de savons, le sucre et le thé que Mour Ndiaye offre à Serigne Birama régulièrement à la fin de chaque mois. (...)

Serigne Birama est visiblement heureux. Heureux de tous ces dons de Mour Ndiaye, heureux aussi de la fidélité d'un *taalibé* qui ne l'a pas oublié dans sa réussite. (Fall, op.cit., 9).

A autora traz inúmeras informações. A primeira revela que cabe à esposa que não trabalha fora de casa a tarefa de consultar periodicamente os marabus para renovar a proteção contra os mau-olhados, quebrar os trabalhos dos invejosos e abrir novas portas da ascensão profissional. Ela se torna a intermediária entre o marido que não tem muito tempo livre e o seu marabu, quando este não pode deslocar-se. Vive e está à disposição do marido. As necessidades e, sobretudo, a procura da felicidade dele vêm em primeiro lugar. “Se a minha situação melhorar, a tua também vai ficar melhor.” O cliente tem um acordo tácito com o marabu: levar-lhe alimentos onde quer que ele esteja. O fato de procurá-lo indica que ele “faz um bom trabalho de proteção” e que não é preciso levar os meninos para mendigar na cidade grande. Aqui se vê que quem mais precisa de proteção mística, segundo a crença senegalesa, são os materialmente bem providos. São eles que mais têm medo de perder privilégios (e, sem dúvida, mais privilégios a perder). Acreditam efetivamente que tais privilégios são dádivas de Deus por intermédio do marabu. Assim, sentem-se ameaçados por mau-olhados em todos os lugares e perseguidos misticamente por vizinhos, parentes, amigos e inimigos imaginários.

A releitura deste romance, mais a necessidade de obter dados para melhor compreender o sistema de mendicância dos *taalibé* e sua diferença em relação aos meninos de rua em Dacar levaram-me a começar a pesquisa pelo interior do país nas localidades das

daaras tidas como tradicionais. Dentre estes escolhi realizar o trabalho de campo na cidade de Ndiathbé, próxima à fronteira com a Mauritânia. Porém, comecei pela cidade de Podor.

No início de dezembro de 2002 fui para a cidade de Medina Ndiabeth⁹⁵ Durante o trajeto, conversando com o passageiro sentado ao meu lado sobre as razões da minha viagem, ele me pediu várias vezes para dizer ao marabu que lhe mandava abraços. O passageiro era o diretor da Escola de Formação Profissional em Agricultura de Podor - capital do departamento de Podor⁹⁶. Mas dizer ao marabu que Fulano mandou lembranças implicava dizer-lhe que Fulano pedia para não esquecer-lo em suas preces. Para um bom entendedor senegalês isto quer dizer: “Com as preces do marabu, vou poder dirigir bem a instituição mas, sobretudo, não serei transferido daqui para um outro lugar. Com as preces do marabu, o serviço de mutação dos funcionários do Estado vai esquecer-me aqui.” Parece que em nenhum momento passou-lhe pela cabeça que “para permanecer aqui por muito tempo, tenho que fazer uma boa gestão.”

Antes de continuar a viagem, fiquei alguns dias na cidade de Podor, separada da Mauritânia pelo rio Senegal, cuja travessia se fazia em canoa motorizada. No dia 7 de dezembro, atravessei a fronteira para o território da Mauritânia. Em frente de Podor fica a cidade de Legchiba. O rio que separa as duas partes não chega a ter 500m de largura. Dos dois lados do rio, a população fala a mesma língua e pertence ao mesmo grupo étnico: *Haalpular*. Em 1989, esta parte que eu estava pisando foi o teatro do mais sangrento conflito⁹⁷, com milhares de mortos e feridos de ambos os lados. Eram irmãos matando irmãos. Será que o tempo conseguiu curar as cicatrizes da memória coletiva de ambos os lados? Ou as pessoas fingem ter esquecido, já que ninguém toca no assunto? Mesmo assim, todos admitem que a cidade de Legchiba era bem maior antes do conflito. Todos os dias, há constantes travessias para fazer compras. Os senegaleses de Podor consomem arroz, extrato de tomate, óleo, açúcar e chá preto vendidos em território da Mauritânia por serem muito mais baratos que em território senegalês, enquanto os da Mauritânia atravessam para comprar peixe, legumes, frutas e vender seus produtos nas feiras de Podor.

⁹⁵ Agradeço à antropóloga Kadya Tall por ter-me aconselhado a começar a pesquisa pelo interior do Senegal para melhor apreender a realidade dos *taalibé* em Dacar.

⁹⁷ Não pretendo estender-me sobre este conflito por ele não ser o objeto do trabalho.

Em Legchiba há uma grande *daara*. Conversando com as autoridades policiais e aduaneiras, e depois com alguns moradores, fui informado de que o mestre da *daara* é pago pela comunidade. Os meninos assistem às aulas e voltam para casa. Nenhum deles mendiga como no outro lado do rio – isto é, em território senegalês. Isso não quer dizer que os moradores de Legchiba sejam mais ricos que os de Podor. A grande diferença é que obrigar os *taalibé* a mendigar nunca fez parte da realidade do ensino religioso na Mauritània. A travessia tinha me confirmado que os nossos vizinhos não adotam tal prática – o que vai ao encontro das palavras de Ndiaye: usar os meninos *taalibé* para mendigar nada tem a ver com os fundamentos da religião.

Na véspera da minha ida para Ndiathbé, o amigo⁹⁸ que me hospedou levou-me para conversar com o Inspetor de ensino do departamento. Este era natural de Medina Ndiathbé e durante as conversas descobri que fazia parte da família Ndiath – que é responsável pela *daara*. Aconselhou-me a ficar na casa do diretor da escola da cidade, porque a família do marabu falava somente o Haalpular. A recomendação do Inspetor Ndiath foi fundamental.

Ao reler hoje o livro de Kane, lembrei-me de um incidente que me marcou quando fazia o trabalho de campo no Senegal em 2002. Cheikh Hamidou Kane afirma que a recitação aos transeuntes dos versos corânicos que lembram a morte torna as pessoas mais generosas com os *taalibé*, por medo.

- Que a paz de Deus esteja nesta casa. O pobre discípulo está em busca de sua esmola diária.
- Filhos de Deus, pensai em vossa morte que se aproxima! Despertai, despertai! Azrael, o Anjo da Morte, já está abrindo a terra para vós e vai surgir a vossos pés. Filhos de Deus, a morte não é aquela dissimuladora que supomos, que aparece quando não se espera, que se oculta tão bem que, quando chega, não resta mais ninguém.

Estes *taalibé* tinham consciência do medo que estes versos provocavam, mas mesmo assim os recitavam para beneficiar-se mais da bondade das pessoas. Mas no caso que me marcou, foi o contrário que aconteceu com o menino Samba Diallo, do romance de Kane.

⁹⁸ Aproveito esta parte do trabalho para agradecer a Honoré Pascal Kantoussan. É bom salientar que muitas das pessoas que me ajudaram no Senegal tinham sido escoteiros comigo.

Em 4 de dezembro de 2002, dirigia-me ao departamento de Podor para fazer o trabalho de campo em Ndiathbé, como já foi mencionado. O carro tinha sete lugares. Estava sentado ao lado do motorista um senhor aparentando ser um marabu. Tive certeza disso porque durante todo o trajeto de 600km não fomos parados pela polícia. No Senegal, os motoristas, para escapar dos agentes de trânsito corruptos durante as viagens, costumam reservar, preferencialmente, a poltrona ao seu lado a um homem da lei que esteja viajando. Com isso os colegas policiais não param o carro. Antes daquele dia, não sabia que isso funcionava quando havia um marabu sentado ao lado do motorista. O marabu usava um grande boubou, um turbante na cabeça, falava pouco e passou todo o tempo da viagem a usar seu terço para rezar. A qualidade das estradas, os cavalos a atravessá-las a todo momento e a imprudência dos motoristas levam os passageiros a ter que apelar a Deus para poderem chegar vivos e inteiros.

Quando o motorista parou na cidade de Richard Toll, um *taalibé* com seu pote, suas roupas sujas e seus pés descalços aproximou-se e começou a recitar alguns versos ao lado daquele senhor. O menino, com uma linda voz, devia ter 10 anos ou um pouco mais. Pensei que aquele senhor seria o primeiro a oferecer-lhe moedas. De repente, ele deu um tapa forte na boca do menino para obrigá-lo a calar-se. O menino se afastou do carro e colocou a mão na boca para verificar se não estava sangrando. Fiquei me perguntando o que teria provocado a ira daquele “santo” senhor? Que dizia aquele verso do Alcorão? O velho que dera o tapa parecia ser um bom conhecedor do Livro Sagrado muçulmano. Quando continuamos a viagem, perguntei ao meu vizinho imediato o porquê daquela reação tão violenta do marabu. A primeira resposta foi seca: “Recitou o verso que não devia”. Aparentemente, contentei-me com aquela resposta não satisfatória. Quando chegamos ao nosso destino, meu vizinho decidiu finalmente voltar a falar sobre a atitude do marabu, que descera em outra cidade. “O *taalibé* recitou verso que dizia que temos de nos preparar para o dia da morte”. Com esta revelação, lembrei-me que durante toda a viagem as pessoas estavam tensas, pensativas e não paravam de usar o terço. Toda a concentração consistia em rezar para que não houvesse acidente durante a viagem. Vimos muitas ferragens de carros acidentados na beira da estrada. A reação do marabu foi a reação de uma pessoa já supertensa por causa das condições da estrada e com a única preocupação de chegar viva em casa.

O caso que acabei de relatar remete à discussão entre a tia do menino Samba Diallo e o seu marabu no romance de Kane (1961) a que já me referi. O personagem principal, na hora de pedir esmola de manhã, recitava versos que “amedrontavam” os moradores. Seria o mesmo verso que o menino estapeado havia recitado? A tia do discípulo teve que procurar o marabu de seu sobrinho para queixar-se do ensino dos versos que lembravam a morte e amedrontavam os moradores do vilarejo.

- Mestre, vim falar-vos a respeito de Samba Diallo. Esta manhã, ouvi as ladainhas que recitava.
- Também eu as ouvi. São belas e profundas.
- Fiquei assustada. Sei muito que o pensamento da morte mantém o crente de sobreaviso e imagino a inquietude que ela transmite a nossos corações entre os benefícios de Nosso Senhor.
- Não existe um só dos crentes despertados por seus sermões matinais em cujo coração, diante do terror que ele provoca, não penetre um sentimento de admiração.
- Entretanto, estou inquieta, Mestre. Aquele menino fala da morte em termos incompatíveis com a sua idade. Vim pedir-vos, humildemente, pelo amor desse discípulo que tanto estimais, que vos lembreis de sua idade em vossa obra de edificação.

No carro, eu era o único que não sabia decifrar o que o menino estava cantando. Fiquei maravilhado pela beleza de sua voz. Não sabia que ele tentava aterrorizar-nos para poder receber uns trocadinhos de viajantes apavorados. Mas como aquele menino teve acesso a versos tão profundos e apavorantes? Minha viagem para a cidade Medina Ndiathbé tinha começado muito bem.

Para qualquer muçulmano, quando se pronuncia a palavra Medina, automaticamente se pensa numa das três cidades-santas da religião muçulmana, ao lado de Meca e Jerusalém. Mas a mesma palavra traz outra lembrança: foi em Medina que se construiu a primeira mesquita. Em 16 de julho de 622, o Profeta e seus 60 seguidores migraram de Meca, sua cidade de nascimento, para Medina. Essa migração, chamada de Hégira, marca o início da era islâmica.

A cidade de Medina Ndiathbé foi fundada em circunstâncias parecidas. Ndiathbé significa a concessão da família Ndiath. Entenda-se aqui por concessão, um conjunto de

casas habitadas por membros de uma única família. Cada concessão é cercada e tem por chefe o homem mais velho. Isso quer dizer que foram da família Ndiath os primeiros moradores. Foi o patriarca Ndiath quem chegou da atual Mauritânia com o seu aluno de etnia Soninké, no século XVIII, e fundou Medina Ndiathbé. Tratava-se de uma migração, tal como a do Profeta Maomé de Meca para Medina. Por isso acredito que o nome da cidade não foi escolhido por acaso pelo patriarca Ndiath. Com o tempo e a fama da sua *daara*, alunos foram mandados de várias localidades para estudar em Medina Ndiathbé. Hoje, a cidade deve ter mais de dois mil habitantes. Há somente dois grupos étnicos, como no tempo da fundação: Haapular ou Toucouleur, e Soninké.

O ensino do Alcorão continua nas mãos da família Ndiath. Segundo os moradores, os marabus professores recusam envolver-se em política partidária. Sustentam que a preocupação deles é somente de ordem espiritual.

Cheguei a Medina Ndiathbé na manhã de 9 de dezembro. Fui levado até a escola pública dirigida pelo Sr. Dramé, que é um Soninké. É uma escola do ensino primário, com 12 salas. Ao ser recebido em seu escritório, expus os motivos da minha viagem. Expliquei todo o projeto da pesquisa. No final, ele me convidou para ficar em Dramé Kunda – a concessão dos Dramé – e me levou para apresentar-me aos membros da concessão.

Há dentro da concessão cinco casas, cujos donos são todos parentes de primeiro grau. Todos os homens comem juntos. Cada grupo senta numa esteira colocada no chão, em torno de um grande prato, e come-se com as mãos. As mulheres e as crianças comem juntas, mas os meninos podem comer com os pais. Havia em torno do prato de três a quatro gerações. Que cozinha são as esposas mais novas. Depois da refeição, os filhos vão agradecer aos pais e depois às mães. A mulher que serviu a comida do dia faz chá preto para todos. As crianças ficam sob a responsabilidade das mulheres mais velhas da concessão. Dentro desta, todos têm os mesmos direitos sobre a criança, que pula de um para outro e entra em todas as casas sem nenhum problema. Ela chama todos os chefes de família de cada casa avô e de pai; e as mulheres, de avó e de mãe. Os meninos passam mais tempo com as mulheres mais velhas quando não estão fazendo trabalhos de escola. Mesmo não falando a língua, dava para perceber que elas contavam histórias para os netos e as netas. Os meninos ficavam concentrados, mas de repente começavam a rir.

Segundo o Sr. Dramé, todos os problemas são resolvidos pelos mais velhos da concessão. Para qualquer decisão, os primeiros consultados são os mais idosos. Um dia, fui visitar uma pequena cidade comercial no território da Mauritânia. Percebi que o chá preto muito consumido pela família Dramé e o concentrado de tomate eram muito mais baratos. Comprei e dei de presente à mulher do Sr. Dramé. Quando recebeu, agradeceu, mas levou para mostrar à sogra que mora na mesma concessão. Só depois disso levou para guardar na própria casa. No final da tarde, a sogra veio me agradecer pelos presentes dados à nora.

No dia seguinte, fomos falar com o responsável pela *daara*. Depois das explicações do Sr. Dramé, o marabu responsável ressaltou que quem tomava todas as decisões era o tio dele. Ia conversar com o tio e procurar-nos depois. Durante oito dias fiquei esperando a resposta do tio. Aproveitei para levantar os dados sobre o ensino, porque acreditava que no dia da entrevista o tempo seria curto. O marabu professor que deveria receber-me estava muito atarefado. Dava aulas e recebia muitas pessoas vindas de diferentes lugares.

Medina Ndiathbé é na realidade uma espécie de cidade universitária. A *daara* da família Ndiath tem 300 alunos com idade de seis a 40 anos. Eles recebem diariamente café da manhã, almoço e jantar, durante toda a estada. A *daara* é coordenada pelo mais velho da família Ndiath. Para melhor acompanhar os alunos, o grupo está subdividido em quatro grupos. Cada grupo mora numa concessão que tem várias casas. Cada uma delas tem um marabu professor (irmãos e genros da família). A comida é feita dentro da concessão por mulheres pagas pelo marabu. De manhã, antes das aulas, há rotatividade de tarefas: fazer tijolos para novas casas, procurar lenha para a cozinha e trabalhar nas lavouras. Todas as colheitas são usadas para a alimentação dos próprios *taalibé*. Os estudantes eram originários do próprio Senegal, da Guiné Bissau, da Guiné Conacri, da Mauritânia, do Mali e de Serra Leoa⁹⁹.

A minha ida a Ndiathbé visava obter os dados que me permitiriam refutar as teses dominantes em Dacar a favor da mendicância, segundo as quais os marabus mandam os seus *taalibé* para pedir esmolas por falta de condições para sustentá-los. Minha pergunta era como se conseguiam alimentos para 300 estudantes que estudavam sem pagar nada. As primeiras respostas me foram dadas pelos alunos vizinhos dos Dramé-Kunda.

⁹⁹ DIOUF, Makhtar (1998) sustenta que nos tempos pré-coloniais havia trocas de alunos entre os professores do atual norte do Senegal e os professores da atual Mauritânia.

Todos os ex-internos, uma vez formados, voltam para os seus países ou vilarejos para abrir as suas próprias *daaras*. Juntam dinheiro e mandam para o marabu. Além dessas ofertas, as pessoas que procuram o marabu para receber a graça divina mandam presentes em dinheiro e alimentos.

Muitos alunos de especialização afirmam que alguns clientes ricos que procuram o marabu trazem um caminhão cheio de alimentos de primeira necessidade como doações (arroz, açúcar, leite, óleo, tomate concentrado, tecidos...) Os filhos da cidade que emigraram para tentar a sorte fora do país e do continente africano mandam anualmente certa quantia em dinheiro. Eles acreditam que as preces do marabu foram salutares para o sucesso da sua aventura. Acabam recomendando amigos para vir consultar o marabu da sua cidade e beneficiar-se da mesma proteção e da graça divina. O marabu, no Senegal, passou a ser tratado como um santo homem¹⁰⁰.

No correio do vilarejo, a grande maioria dos pacotes que chegam destina-se ao marabu. São enviados, segundo os funcionários, de vários países da Europa, da Ásia, da África e dos Estados Unidos. Os ex-*taalibé* dos Ndiath formaram redes sociais para manter contatos e também para continuar ajudando financeiramente o funcionamento da *daara*. De vez em quando, um dos responsáveis da *daara* viaja para visitar os seus ex-alunos no Senegal ou fora do país. Chegam alimentos e roupas que são distribuídos aos *taalibé*. Mas acredito que as redes de ajuda formadas pelos ex-*taalibé* não seriam suficientes para permitir o sustento dos 300 internos.

O marabu recebeu-me numa segunda-feira às nove da manhã. A conversa não podia ser gravada e durou no máximo 30 minutos. Estava vestido de branco e sentado em uma pele de carneiro na entrada do pátio dos animais. Há sempre uma ou duas pessoas por perto para atender as suas ordens em caso de necessidade. Muitas pessoas esperavam para falar com ele. Ele estava supervisionando a saída dos animais (cabras, carneiros e vacas) que fazem parte das riquezas da *daara*.

Fui levado pelo Sr. Dramé. Ao chegarmos, cumprimentamos o marabu e sentamos no chão perto dele. Meu acompanhante fez o resumo da minha pesquisa em Haalpular e o

¹⁰⁰ A crença sobre a santidade do guia espiritual do mouridismo é algo inacreditável para uma pessoa não crente e não fanática. As pessoas se empurram violentamente para poder ser tocadas pelo marabu durante suas visitas.

marabu começou a falar. Em tom baixo, como o da maioria do marabus venerados, explicou que devia preservar o legado e seguir as recomendações do Ndiath patriarca. A responsabilidade pela *daara* é passada de pai para filho ou, às vezes, de irmão para irmão. Todos os filhos dos responsáveis da *daara* da família Ndiath freqüentam somente o ensino corânico. Segundo o Sr. Dramé, a família recusa assumir cargos políticos, como o de chefe da cidade. O marabu garante que a preocupação do patriarca deles sempre foi de ordem religiosa e que as recomendações são:

- Tenham amor e pena dos *taalibé*.

Um *taalibé* é alguém que está à procura de conhecimentos e saberes.

- É preciso ensinar-lhes e transmitir-lhes todos os conhecimentos para que sejam bons educadores no futuro e bons prestadores de bons serviços aos necessitados. Dedicar mais tempo de estudos ao *taalibé*.
- Ensiná-los a rezar muito bem.
- Ensiná-los a ser bons agricultores.
- Nunca castigá-los física e moralmente.
- Nunca humilhá-los nem usá-los para interesses próprios.
- A *daara* dá comida e local para dormir a todos os *taalibé*.

No final da entrevista, agradecemos e recebemos a bênção do marabu. Apesar do curto tempo, tinha acabado de conseguir dados importantes para entender melhor o mecanismo da mendicância em Dacar. Para confirmar alguns dos dizeres do marabu, o diretor da escola pública sustenta que ele pediu aos moradores de Ndiathbé para não castigar nenhum dos seus *taalibé* flagrados furtando ou cometendo qualquer tipo de infração. Quando pegava algum menino, o morador levava-o para a casa do marabu e este reembolsava o prejuízo e pedia desculpas. Mas há um trabalho de conscientização feito pelo marabu para que nenhum menino cometa infrações graves fora ou dentro da *daara*. Por isso, cada marabu professor desempenha os papéis de professor, guia espiritual, pai social, conselheiro e ao mesmo tempo amigo, para poder atender as necessidades do aluno na sua totalidade.

Antes mesmo de conseguir falar com o marabu responsável, eu já tinha coletado muitas informações sobre o funcionamento da *daara*. Na primeira semana, houve dois falecimentos de senhores de mais de 80 anos. Fui com o Sr. Dramé passar dois dias em cada casa durante as cerimônias fúnebres. Este gesto contribuiu bastante para que eu

pudesse ter acesso às informações. As pessoas que foram às duas cerimônias me viram com o Sr. Dramé. Ele apresentou-me às pessoas que se aproximavam ou que ele acreditava que seriam de grande interesse sociológico.

Encontrei também pessoas adultas estudando na *daara*. Muitos desses *taalibé* maiores já tinham terminado os estudos, mas voltavam para fazer especializações em direito, ciências da religião, retórica. Vinham com os seus próprios *taalibé*, nos tempos vagos davam-lhe aulas e moravam com eles numa casa alugada fora da concessão dos Ndiath. Como não tinham condições de sustentar os alunos, estes deviam mendigar diariamente suas refeições (mas limitando-se a pedir restos de comida). Durante minha estada, freqüentei a casa alugada por Moustapha – nome fictício de um estudante de especialização. Tinha seis meninos sob sua responsabilidade, trazidos por ele de seu vilarejo. Todos dormiam num quarto. O horário era o seguinte:

6h - 8h mendigar o café da manhã

8h - 11h estudar

12h -14h mendigar o almoço

14h - 18h estudar

19h - 20h mendigar o jantar

21h - 24h estudar

Durante todos os dias que fiquei na casa de Moustapha, o horário era bastante respeitado, de dia como de noite. “Não posso dar comida como tenho na casa do meu marabu Ndiath, mas posso dar-lhes uma boa educação”, afirmava ele.

Na concessão dos Dramé Kunda havia sempre um prato cheio de comida intocada guardada para doar aos *taalibé*. Os cidadãos dão somente a comida. Mas isso não quer dizer que os meninos não peçam dinheiro quando percebem que a pessoa não é da cidade. O dinheiro é usado para comprar balas ou um tipo de sorvete vendido no dia da feira semanal.

Na véspera da festa de Tabaski, o professor comprou roupas e sapatos para cada um dos meninos e pagou a passagem de volta para os seus respectivos vilarejos. Todos são seus primos ou filhos de amigos de sua família. “No período das chuvas, eles voltam para ajudar os pais na lavoura”, explica Moustapha. Segundo o parecer unânime dos estudantes

de especialização, os marabus que exigem dinheiro de seus *taalibé* prejudicam o aprendizado deles. Julgam que o bom marabu recebe tão-somente as muitas doações de ex-alunos e de clientes satisfeitos, ou seja, que tiveram os seus pedidos atendidos pela graça divina.

As doações passam a ser uma forma de pagamento de promessas. Durante minha estada em Ndiathbé, vi muitos carros luxuosos com placas de Saint-Louis e, sobretudo, de Dacar. Os donos vinham consultar o marabu, como bem descreveu Fall no caso da mulher de Mour.

Serigne Birama saisit la perle des deux mains de Lolli, crachote dessus, et tout en marmonnant des paroles inaudibles, il compte et recompte les perles du chapelet. En fin de compte, sûr de lui-même, il pose le chapelet sur la peau du mouton qui fait office de tapis de prières et il dit à Lolli:

- C'est clair; ce que je vois est très clair. Une étoile qui brille, qui brille. La prospérité, le bonheur. Mour Ndiaye pourrait avoir une très grande surprise. Qu'il fasse le sacrifice d'un bélier. Tout ira bien Inch'Allah.
 - Nous te devons tout, Serigne. Soit sûr que notre bonheur sera le tien.
- En prononçant ces derniers mots avant de prendre congé de Serigne Birama, Lolli ne fait que reprendre en écho ce que Mour Ndiaye avait l'habitude de dire :
- Ma situation présente, je la dois à Serigne Birama. Cet homme est formidable. Je n'étais rien, rien du tout quand je l'ai connu. Je lui dois tout, je ne pourrais jamais le payer en retour. (op.cit., Fall 10).

A escritora mostra como os laços indefectíveis são criados entre muitos senegaleses e os marabus. Este funcionário acredita que o seu cargo foi obtido graças às preces do seu Serigne Birama. Suas competências e capacidades, responsáveis por sua própria ascensão profissional, passam a ser relegadas. Pode parecer à primeira vista delírio da escritora, mas ela captou muito bem o espírito da grande maioria dos senegaleses. Como explicar a presença numerosa de pessoas endinheiradas esperando para serem recebidas pelo marabu de Ndiathbé? Como explicar a insistência do passageiro sentado ao meu lado entre Dacar e Podor, diretor de uma escola de formação profissional, em pedir-me que eu transmitisse suas saudações a seu marabu?

O segundo ponto causador ou incentivador da presença dos *taalibé* e mendigos no Senegal, sobretudo em Dacar, é a recomendação do marabu: “Qu’il fasse le sacrifice d’un bélier.” Ele não precisa entrar nos detalhes do sacrifício. Com essa omissão, a escritora informa que o casal Ndiaye já está acostumado a fazer sacrifícios. Para agir segundo a recomendação do seu marabu, Mour Ndiaye terá que distribuir a carne do carneiro aos *taalibé*/mendigos. Atente-se, contudo, que o caso de Mour é um pretexto para falar da estreita relação existente entre uma boa parte da sociedade e os *taalibé*/mendigos: percebe-se que a realização de uma profecia passa a tê-los como intermediários. Eles são uma necessidade para os senegaleses de ambos os sexos e de toda religião e condição social.

Mas a *daara* de Ndiathbé permite argumentar que os marabus que mandam seus *taalibé* mendigarem não o fazem por falta de condições financeiras, como pregam seus defensores. Cabem, aqui, duas interpretações: ou os meninos são um maná para tais marabus, ou estes não são suficientemente bons para atrair clientes e doadores a seus vilarejos.

Tall (2003), em seu artigo “Le ‘Sarax’¹⁰¹, ses revenus et le Maître coranique”, fornece elementos que confirmam minha tese de que a mendicidade estaria ligada às necessidades de preencher vazios, inseguranças, medos e incertezas num país cujo futuro, especialmente para a juventude, torna-se cada vez mais sombrio.

O autor sustenta que a compreensão do papel desempenhado pelo *sarax* possibilita compreender também a relação existente entre os que dão a esmola e os que a recebem. Principalmente porque a mendicância tornou-se quase uma profissão no Senegal.

De acordo com Tall, a palavra *sarax* em wolof tem triplo sentido: a esmola e a caridade, segundo a recomendação do Islã; a solidariedade ou a ajuda; e as oferendas ou sacrifícios, que podem ser de ordem religiosa ou decorrentes de práticas pagãs, fortemente presentes na sociedade senegalesa. Tall (2003,74) destaca que, no Senegal, quase todos negam ter o hábito de dar oferendas ou fazer sacrifícios; na verdade, contudo, ninguém fica muito tempo sem dá-las ou fazê-las.

Dans le subconscient collectif des êtres invisibles vivent avec nous: esprits, génies, bons ou mauvais qui peuvent ou nous protéger et intercéder en notre

¹⁰¹ Esmola, em Wolof.

faveur ou au contraire nous nuire. Il faut donc les entretenir de nos besoins et mériter leur protection ou leur pardon surtout si on néglige de faire les sacrifices qui leur sont destinés avec la constance recommandée.

Os bens da oferenda variam segundo o sonho e sua interpretação pelo adivinho que a prescreve. Podem ser um galo, uma cabra, arroz, tecido, um carneiro etc. Mas tudo deve ser entregue às pessoas certas, designadas pelo adivinho – antigamente, as crianças ou adultos mendigos. Também no Brasil é freqüente encontrar nos cruzamentos trabalhos feitos por Pai ou Mãe de Santo composto por galinha morta, charuto, cachaça, farofa amarela. Em Dacar, devido ao enorme número de pessoas que praticam o *sarax*, a toda hora vêm-se mendigos de todos os tipos. “Et bien sûr, les enfants mendiants, conscients de cette sollicitude, ou en tous cas les personnes qui les envoient mendier, deviennent les réceptables par qui l’intermédiation est possible entre le devin, le rêveur ou le client et les esprits, les ancêtres et Dieu.»

Segundo o mesmo pesquisador, é possível sustentar que a circulação dos “bens de mendicância” provenientes de oferendas e sacrifícios faz funcionar uma boa parte da economia nacional. Esta circulação cria uma forma de consumo subterrâneo cotidiano e muito intenso. “ Il est évident que si, par exemple, l’industrie de la bougie n’a pas périclité, surtout en milieu urbain, dans un pays où la culture de «dîner aux chandelles» ou autres utilisations est peu connue, c’est bien grâce à la culture du *sarax*». (Tall, op.cit., 76). A mesma análise pode aplicar-se à cidade de Salvador. A economia dos produtos usados em oferendas emprega muitas pessoas, sobretudo na Feira de São Joaquim. As velas são mais compradas para dar como esmola, acender nos cruzamentos ao lado do “trabalho” ou nas igrejas mais freqüentadas pelos “fazedores” e pagadores de promessas, como as do Bonfim, Santo Antônio da Barra, Piedade e Pelourinho (Rosário dos Pretos). O mendigo criança ou adulto desempenha o papel de estabilizador e de equilíbrio comunitário e individual nos planos emocional e psicológico.

Cette fonction que lui confèrent les besoins et les angoisses des populations en quête de meilleur avenir fait de lui un élément incontournable et pour sûr, les gens ont plus besoin dans ces cas de lui que l’inverse. Mais cela, il ne le perçoit pas. Selon la croyance les prières dites par les enfants ont plus de chance d’atteindre leur but car ils sont purs, innocents et donc plus proches de Dieu. (Tall, 77).

Para Tall, haveria cerca de 100.000 *taalibé* mendigando no Senegal. Ao tomar 100Fcfa por criança e por dia e 500Fcfa na sexta feira, 600Fcfa para o *sarax* nos dias normais e 1000Fcfa na sexta feira, os cálculos feitos dão estes valores:

Aumône/jour ordinaire: 100Fcfa X 100.000 = 10.000.000 ou 240.000.000Fcfa/mois
Aumône du vendredi : 500Fcfa X 100.000 =50.000.000 ou 200.000.000Fcfa/mois
Sacrifices et offrandes jour ordinaire : 600Fcfa X100.000 = 60.000.000 Fcfa/j ou 1.440.000.000Fcfa/mois
Sacrifices et offrandes vendredi : 1000Fcfa X 100.000= 100.000.000Fcfa/vendredi ou 400.000.000Fcfa/mois

Tabela: Pape Tall (2003,79).

Ele ressalta que haveria uma soma de no mínimo 2.280.000.000 Fcfa circulando cada mês entre as mãos dos meninos mendigos antes de chegar às dos marabus e dos pais. Será que se pode suprimir isso? Acabar com o sistema é impossível não pela quantidade de dinheiro que está em jogo, mas pela necessidade social de desvendar as mensagens dos sonhos, abrir e “limpar” o caminho.

Diouf, (1998) afirma que não se pode apreender a sociedade senegalesa sem levar em conta o papel desempenhado pelas religiões: o Islã, o Cristianismo e o Animismo. Mas acredita que, dentre as três, seria melhor dar maior espaço ao Islã. No que diz respeito a esta análise, concordo com Diouf. No período pré-mercantilista apontado por Barry, Diouf sustenta que todos os povos dos antigos reinos do atual norte do Senegal tinham suas unidades e seus referenciais culturais na pessoa do rei (Brak, Bourba, Damel...). Foi no final do século XVIII e início do seguinte que o europeu conseguiu dismantelar essas estruturas sociais. Entre o dismantelamento e a implantação efetiva do colonizador, houve um período vazio nos planos emocionais, culturais e psicológicos. O vazio deixado pela desarticulação das estruturas sociais seria preenchido pelos chefes religiosos muçulmanos, que antes disso não eram tão indispensáveis. Eles acabaram por ser a nova esperança de uma população quase órfã nas sociedades de Haalpular e de Woloof.

As duas sociedades se caracterizavam por uma forte hierarquização social¹⁰². Então a queda dos pilares referenciais no plano dos sentimentos de pertencimento deixara vazios que só um novo ator social, com novos discursos, novo tipo de poder e novas alternativas poderiam preencher. Esse papel foi assumido pelos nativos que se posicionaram contra aqueles que haviam trazido de maneira mais visível o tempo das incertezas – no caso, contra os colonizadores. Como lidar agora com as incertezas? Como lidar com a inusitada estrutura social implantada pelo colonizador, na medida em que não se dominam os códigos? Como sobressair-se? Essas sociedades passaram a depositar uma confiança total nos marabus. Assim como, durante as monarquias, os reis eram vistos e tratados como deuses na Terra, também eles passaram a ser considerados os mais legítimos intermediários do Todo-Poderoso junto a suas criaturas. O caminho para fazer parte dessa elite era aprender o Alcorão e a língua litúrgica: o árabe. E cada vitória contra o colonizador consolidava ainda mais o poder dos marabus ante suas respectivas sociedades. Com base nessa força, eles conseguiam “ditar” ao colonizador as decisões que iriam favorecê-los e preservar suas conquistas. Como seus antepassados, os atuais marabus também conseguem impor suas regras do jogo aos novos governantes do Senegal independente.

¹⁰² Esta realidade criou no norte do Senegal um grande problema, ainda não profundamente estudado. As sociedades da região são caracterizadas por uma forte hierarquização social. Há os chamados nobres, que até hoje dominam o ensino do Alcorão, os descendentes de escravos e as pessoas de castas (pescadores, griôs, thieddos...). Durante a colonização, ao serem pressionados pela administração para enviar seus filhos à escola, os nobres mandavam os filhos dos escravos no lugar dos seus próprios, que eram mandados para o ensino do Alcorão. Hoje, há uma inversão de comando. Os descendentes de escravos fazem parte da elite da administração pública, como diretores de escolas e de certos serviços de desenvolvimento locais, enquanto os descendentes dos nobres ocupam majoritariamente serviços subalternos, como guardas, motoristas etc. Ora, em caso de conflitos, os subalternos atuais tendem a declinar a nobreza da sua linhagem, recusando-se assim a cumprir ordens dadas “pelos descendentes de escravos”¹⁰². Não obstante, são os subalternos que detêm a mais sólida formação corânica.

Como se trata de uma sociedade na qual se acredita que boa parte das conquistas profissionais decorre da intermediação do marabu ou de um conhecedor do misticismo sufista, freqüentemente os atuais subalternos são procurados por seus chefes descendentes de escravos ou de castas inferiores. Mas ao entrar na casa do seu motorista oficial, por exemplo, para procurar proteção, aquele que é o chefe na repartição acaba assumindo o papel inferior. A mesma realidade também é vista nas casas de Candomblé em Salvador. Para resolver seus problemas conjugais, as patroas são levadas por suas empregadas domésticas às festas de Candomblé nas casas em que estas são filhas-de-santo. Patrões filhos dos ex-senhores também procuram pais e mães-de-santo para proteger-se misticamente e ascender socialmente. São alguns dos poucos momentos em Salvador em que o negro é visto e tratado de uma maneira sincera como gente, pessoa que tem capacidades intelectuais que podem ser valorizadas e aproveitadas para uma melhor vida daquele branco baiano que o olhava sem vê-lo como gente. Há também muitos empresários que, em momentos de crises, encarregam seus funcionários subalternos de consultar os pais e mães-de-santo. Mas é bom destacar que em Salvador a elite branca continua procurando discreta e hipocritamente esta ajuda mística dos negros.

Falei no início do trabalho que, ao sair do aeroporto de Dacar, o primeiro grupo de pessoas que vi foi de *taalibé*. Qualquer viajante que chegar será surpreendido pelo grande número de meninos esmolando em todos os lugares, de dia como de noite. Andando a pé ou de carro, o transeunte será fatalmente abordado por eles.

Ao sair de Dacar para outras cidades do país, eles estarão na rodoviária rezando para que você chegue bem. Isto é, sem acidente. Ao viajar pelo Senegal, nota-se que a presença dos *taalibé* é um problema ligado à região. No percurso de Dacar à região do norte (Saint-Louis, Louga, Podor, Matam) eles são vistos em grande número em cada pequena cidade em que o carro pára. A maioria deles é composta por Toucouleurs e Peuls. São os mais numerosos da região e os principais responsáveis pelo ensino do Alcorão no Senegal. A cena se repete quando se viaja no centro do país por cidades como Diourbel, Kaolack ou Fatick. Aqui, além dos *taalibé* há também os *bay fall* devido, à proximidade com a cidade santa do Mouridismo. Ao viajar em direção ao sudoeste do país (Bignona, Zigunichor, Oussouye, Cap Skirring e Diembering), a presença dos *taalibé* é mínima. Os poucos encontrados e até os portadores de deficiência são, na maioria dos casos, originários do norte do país (Peuls, Toucouleurs) e os chamados Wolofs, originários do centro. Na chamada Petite Côte, majoritariamente povoada pelos diferentes grupos de Sereers, e na parte oriental, povoada pelos Bassaris (Kédougou), há poucos *taalibé*. E os raros encontrados não pertencem aos grupos nativos. Hoje, pode haver alguns Bassaris mendigando por causa da penetração do Islã. Estas sociedades, cujos membros não praticam a mendicância, são ainda fortemente caracterizadas pela prática de duas religiões: a dos antepassados e a estrangeira, que pode ser o Islã ou o Cristianismo, enquanto as sociedades cujos *taalibé* são oriundos estão fortemente islamizadas. (conferir mapa do Senegal, p.152.).

Encore une fois, il est important de souligner le caractère forcément religieux du problème des *taalibé* ainsi que son caractère régional, n'en déplaie aux bien-pensants et aux politiquement corrects: les communautés casamançaises n'envoient que très rarement leurs enfants à cette petite mort qu'ils soient musulmans ou non. Les quelques rares *taalibé* de Zigunichor sont d'ailleurs issus de familles du Nord du Sénégal¹⁰³.

¹⁰³ <http://www.senegalaisement.com/senegal/mendicité>.

Segundo o relatório do Unicef de Dacar de 1993, a presença numerosa dos *taalibé* na parte norte do país deve-se ao fato de ainda existir uma certa resistência de muitos pais para mandar seus filhos para escolas de ensino público formal. Essa resistência vem dos tempos da colonização. No norte, para vencer tal resistência, a administração colonial tinha incluído o ensino do árabe, como já foi assinalado. Mas não conseguiu bons resultados. No caso das meninas, a relutância é ainda bem maior. Os pais continuam acreditando que o ensino público formal é desprovido de fundamentos morais por falta de disciplinas sobre a religião. “Ceci est particulièrement courant dans les grands centres de la religion musulmane au Senegal, par exemple, dans les régions de Diourbel et Louga qui présentent les taux de scolarisation les plus bas du Senegal¹⁰⁴. » A permanência dessa realidade me foi confirmada em 2002 pela técnica da Unesco/Dacar,¹⁰⁵ responsável pela pesquisa sobre a educação. Segundo ela, os pais afirmam que somente o ensino corânico poderia ajudar a recuperar os meninos e, sobretudo, contrabalançar os efeitos perversos neles provocados pelo ensino público formal. Acreditam que este leva a criança ou o adolescente a não respeitar os mais velhos.

¹⁰⁴ Unicef (1993, 132) *Analyse de la situation de l'enfant et de la femme au Senegal. Gouvernement du Senegal*-Unicef, juillet 1993.

¹⁰⁵ Aproveito para agradecer à Sra. Alice Massan Dorkenoo, consultante da Unesco em Dacar, que aceitou gentilmente discutir comigo e no final me cedeu a documentação.

Répartition des *Taalibé* selon la profession des parents ou du tuteur

Professions des Parents	Nombre	%
Agriculteur/éleveur/pêcheur	3854	54,85
Commerçant	668	9,51
Marabu/maître arabe	663	9,44
Artisan	351	5,00
Employé/ouvrier	350	4,98
Divers	132	1,88
Chômeur/retraité/ménagère	114	1,62
Fonctionnaire	113	1,61
Médecin/pharmacien	4	0,06
Indetermine	778	11,07
Total	7027	100,00

Fonte: Relatório Unicef 1993, p.142

Os dados (54,85%) demonstram que a grande maioria dos *taalibé* de Dacar é oriunda das camadas mais desfavorecidas do país. Mas também convém ressaltar que nesta parte do Senegal sempre houve grande resistência à implantação de escolas públicas desde os tempos da colonização. Kane (1962) mostra em seu romance a discussão que travaram os moradores do seu vilarejo sobre o envio dos filhos para a escola do branco. Os Toucouleurs acreditavam que ela afastaria seus filhos das normas morais que regiam a sociedade Diallobé. E essa crença foi muito bem resumida pela colocação da Rainha: “Devemos mandar os nossos filhos para a escola para que eles aprendam a vencer sem ter razão”. Esta colocação da Rainha dos Diallobés mostra a falta de confiança na veracidade dos fatos ensinados aos filhos pela nova escola. Essa relutância¹⁰⁶ está ainda mais viva no

¹⁰⁶ Mas esta resistência não era somente encontrada na parte norte do Senegal. Câmara Laye (1953,20-21), no seu romance *L'enfant noir*, revela como seu pai gostaria de transmitir-lhe sua profissão. O pai trabalhava com ouro e prata – um ofício ainda hoje transmitido de geração a geração. Quando o autor começou a frequentar a

interior das regiões de Podor, Matam, Louga e Diourbel. As meninas continuam fora das escolas, algumas destas com salas quase vazias devido à ausência dos alunos que lotam as *daaras*, como nos tempos da colonização.

As percentagens seguintes (9,51% e 9,44%) correspondem aos filhos de comerciantes, marabus e professores de árabe. O comércio é dominado pelos *baol-baols* – pessoas nascidas na região das confrarias mouride e tidjane.

Em sua grande maioria, os comerciantes e ambulantes de Dacar e do resto do país são *taalibé*. Eles começam a trabalhar, findos os estudos, como ambulantes ou empregados na loja de um parente ou conhecido mouride. Mas todos almejam ter sua própria loja. Os mourides compõem uma forte rede de ajuda mútua. Creditam todas as suas conquistas às orações do seu marabu e à graça divina concedida pelo fundador de sua confraria, Cheikh Amadou Bamba. Na festa da confraria (Magal de Touba) cada um deles leva a *saka* – os 10% de sua riqueza anual. Todos os radicados em outras partes do Senegal ou em outros países voltam para participar. A força deles fica visível em Dacar. Durante os dias do Magal, é quase impossível viajar para outras cidades ou andar de táxi na capital. As lojas ficam fechadas. Isso mostra que o comércio e o transporte urbano e interurbano são dominados por eles.

As privações materiais nas *daaras* (comer e dormir mal, entre outras) levam-nas a serem consideradas a melhor escola de vida para conseguir-se um dia a independência financeira. Todos os *taalibé* afirmam que aprenderam a ser o que são graças ao aprendizado nas *daaras*. Por isso todos mandam seus filhos estudarem nas *daaras* onde se formaram e, entre os *taalibé*, há muitos filhos de ricos comerciantes.

escola da administração colonial em Guiné Conacri, o pai insistia em dizer que a escola iria afastá-los, bem como afastaria o filho das tradições da sua sociedade:

“Il me regarda avec passion et, brusquement, il soupira.

- J'ai peur, j'ai bien peur, petit, que tu ne me fréquentes jamais assez. Tu vas à l'école et un jour, tu quitteras cette école pour une plus grande. Tu me quitteras, petit...

Et de nouveau il soupira. Je voyais qu'il avait le cœur lourd. La lampe-tempête, suspendue à la véranda, l'éclairait crûment. Il me parut soudain comme vieilli.

- Père! M'écriai-je

- Fils...dit-il à mi-voix.

Et je ne savais plus si je devais continuer d'aller à l'école ou si je devais demeurer dans l'atelier: j'étais dans un trouble inexprimable.

Mas no contexto urbano atual, no qual prevalecem uma maior desestruturação das relações sociais tradicionais e o surgimento de novos valores, boa parte desses marabus que deveriam contribuir para “endireitar e contrabalançar” os efeitos perversos da urbanização acabou fazendo do ensino corânico um simples meio de sobrevivência e não mais um dever sagrado, como outrora. Os meninos *taalibé* confiados a esses marabus acabaram sendo as maiores vítimas. Mudou drasticamente, por exemplo, o antigo tipo de contrato entre o marabu e os vilarejos, que priorizava o estudo dos *taalibé*. Hoje, para muitos marabus, suas necessidades de sobrevivência primam sobre as dos meninos.

Os *taalibé* são os mais numerosos dentre todos os mendigos encontrados em Dacar. São os mais ágeis, os mais novos. A idade deve variar entre sete e 14 anos. Eles mendigam em grupo de quatro ou cinco. Segundo Mamadou Wane (1990, 8), cada grupo tem um *taalibé* maior para vigiar em nome do marabu. O trabalho dele consiste em descobrir quem possa esconder uma parte do dinheiro.

La plupart des petits *taalibé* habitent dans les quartiers périphériques, certains pour gagner plus d'argent n'hésitent pas à se rendre au centre des villes parcourant ainsi plusieurs kilomètres à pied et violant parfois au risque de leur sécurité les espaces territorialisés que se sont appropriés certains mendiants adultes¹⁰⁷.

Os riscos são numerosos. Muitos meninos são atropelados pelos carros ao tentar atravessar a rua. Certos pontos da cidade pertencem ao grupo. O centro de Dacar está bem dividido. Para escapar da violência dos “donos” dos pontos, os *taalibé* ficam rodando pela cidade ou ocupam as sinaleiras. Cada um luta para conseguir a quantia exigida. Estão nas ruas em qualquer momento do dia ou da noite. Alguns têm marcas de violência no corpo (os que não conseguiram levar para casa a quantia exigida pelo marabu, que varia entre 250 e 500 fcfa por dia). Para conseguir comover mais os transeuntes, os marabus os orientam a usar roupas sujas. Eles próprios estão sempre sujos, por falta de higiene. A grande maioria anda descalça.

¹⁰⁷ WANE, Mamadou (1990). Enfants en situation de mendicité. Analyse de cas des *taalibé*. Dakar, Unicef.

De manhã, o pote serve para colocar todas as doações: arroz, açúcar, biscoito, velas e colas. Tudo isso é vendido para obter o dinheiro a ser levado ao marabu. O mesmo pote é usado entre meio-dia e duas horas para pedir comida. No final, cada um tem o seu pote cheio de vários tipos de pratos. Escolhem um lugar para comer. Depois do almoço, voltam a esmolar. No final da tarde, vão aos bairros residenciais para pedir o jantar com os mesmos potes. Na manhã seguinte, saem para recomeçar o dia: mendigar o café da manhã, dinheiro, almoço, dinheiro, jantar e dinheiro.

Os dados coletados durante o trabalho de campo me levam a afirmar que muitos deles dormem nas ruas. Como explicar que haja meninos pedindo esmola 24 horas por dia, de segunda a segunda? À noite, muitos deles são vistos em frente aos estabelecimentos noturnos ou que funcionam 24 horas, como postos de gasolina danceterias, bares, restaurantes, hospitais...

Em Dacar há *taalibé* vindos, com seus próprios marabus, do interior do Senegal e dos seguintes países: Guiné Bissau, Mali, Gâmbia, Mauritânia e Níger. Eles moram nas imediações de Dacar. Os dois grupos - os estrangeiros e os interioranos - ficam em Dacar durante toda a estação da seca e voltam para suas respectivas localidades no final de maio. Nos países de origem não há mendicância dos *taalibé*.

Muitos muçulmanos sustentam que pedir esmola consiste em trabalhar a humildade dos futuros guias espirituais, colocar os alunos de diversos *status* sociais nas mesmas condições e permitir aos fiéis cumprir o terceiro pilar da religião: dar esmola. Como explicar então que a *daara* de Medina Ndiathbé não obrigue os *taalibé* a praticar a mendicância? Estes tipos de argumentos não têm sustentabilidade, pois se percebe que a finalidade da mendicância é outra. Mas como já foi fartamente analisado, dar esmola no Senegal desempenha outro papel: pagar ou fazer promessa.

Entrés clandestinement au Sénégal par l'entremise des trains de marchandises et jouant à cache-cache avec les cheminots, ces mendiants, à analyser les propos du chef de gare, repartent au Mali «riches» par le même train express avec armes et bagages. Cela ne signifie pourtant pas que Dakar constitue un eldorado pour eux. «Nous passons la nuit sur les étals vides de Sandaga à la belle étoile et s'il arrive à pleuvoir, c'est la misère», renseigne la dame de la place Washington. Le logement n'est cependant pas le seul casse-tête auquel sont confrontés ces mendiants venus «d'ailleurs». La nourriture constitue aussi un autre problème. «A Dakar, la nourriture est très

chère, contrairement au Mali», confirme Aissatou Sangharé. Mais n'empêche, «il y a beaucoup plus d'argent à Dakar» entonnent en chœur les interlocuteurs¹⁰⁸.

As palavras dos mendigos do Mali trazem muitos elementos para a discussão sobre a mendicância no Senegal. Nas discussões em Dacar sobre como acabar com a mendicância dos *taalibé* nas ruas da cidade, algumas autoridades religiosas propõem que o Estado custeie o ensino corânico. Isso é impossível, pois o Senegal é um país laico e não deve financiar um ensino que visa promover a religião islâmica. Além disso, não creio que o país disponha de recursos financeiros para tanto, uma vez que nem consegue mais construir novos estabelecimentos para ampliar o atendimento às necessidades do ensino. E mesmo que isso fosse possível, sabe-se que há muitos marabus sem condições intelectuais para dar aula. Não sabem ler e escrever bem o árabe, tampouco interpretar o Alcorão. Então, muitos deles continuariam abrindo clandestinamente *daaras* para poderem sobreviver, como no tempo da colonização. E como ficariam os senegaleses que precisam dar esmola todos os dias para sentirem-se mais protegidos misticamente?

Em seu artigo Diallo informa haver estrangeiros que estão indo mendigar em Dacar. Isso não quer dizer que a população da cidade esteja mais rica que a dos países próximos. São a incerteza, a insegurança, o medo do desemprego e da doença que levam o senegalês a dar esmola quase todo dia.

Nous sommes des hommes Kéba; un homme qui se trouverait aujourd'hui dans une situation critique, devant un drame insoluble, à qui l'on aurait prescrit une offrande comme seule voie de salut, cet homme, s'il y croit, que penses-tu qu'il ferait? Imagine-toi un peu ce que serait l'angoisse de cet homme à qui l'on a appris depuis la plus tendre enfance à décharger ses peurs, ses appréhensions, ses cauchemars, ses craintes dans trois morceaux de sucre, une bougie, une pièce de tissu, toutes sortes de choses enfin, qu'il donne aux mendiants! Peut-on du jour au lendemain balancer ses croyances ? (Fall, *ocip*, 98).

¹⁰⁸ DIALLO, Cheikh. Mendicité à Dakar. Ces immigrants qui pointent aux feux rouges. In: jornal *Wlafadjri*. Caderno 2. Dakar, Senegal.

Conforme esta colocação da autora, todas as incertezas que assolam grande parte da população do Senegal proporcionaram mecanismos que possibilitaram a carreira da mendicância. “La mendicité est officiellement interdite au Senegal, mais elle constitue malgré tout une des principales activités de survie des enfants et des jeunes qui vivent dans les rues de Dakar¹⁰⁹”.

¹⁰⁹ PEDRAZZINI, Yves (op.cit., 25).

Conclusão parcial da parte I

A maneira da ocupação das ruas em Salvador, como em Saint-Louis e depois em Dacar no século XIX e início do século XX, revela os meios políticos utilizados intencionalmente ou não para criar mecanismos que possibilitassem a carreira da mendicância em tais contextos. Em consequência desses mecanismos, elas atraíram todos os que nelas conseguiam encontrar as possibilidades de sobrevivência.

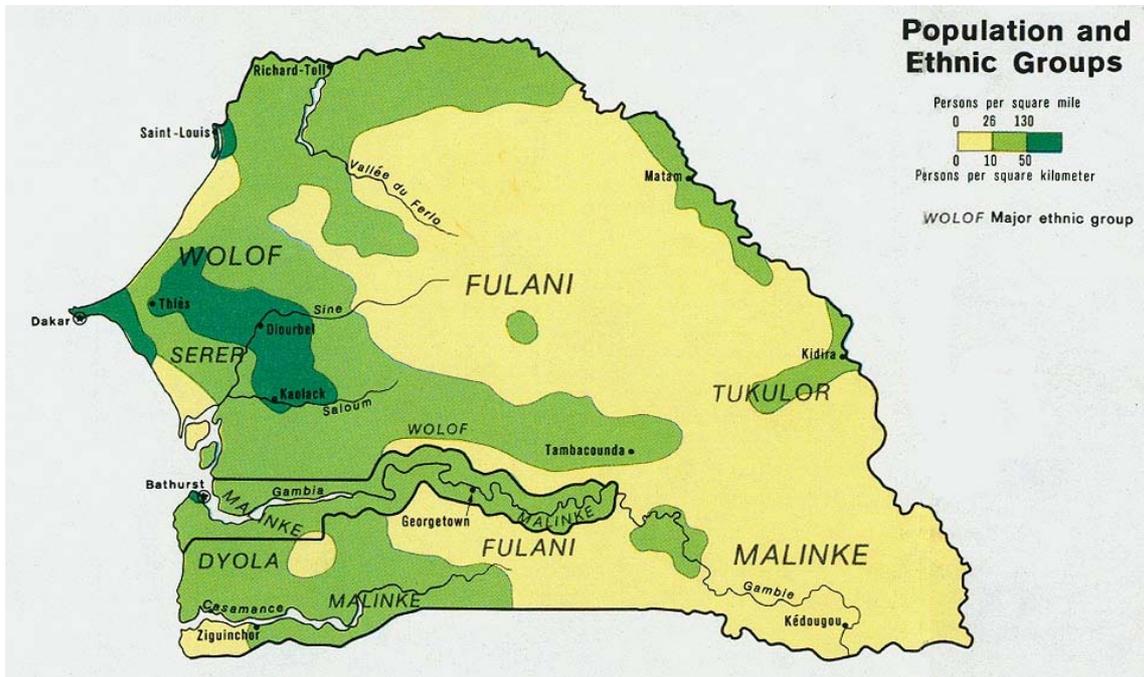
Em Salvador, as ruas eram ocupadas pelos negros como local de trabalho, compra da liberdade, socialização, estruturação de redes sociais, morte e moradia para muitos deles, independentemente de idade e gênero. No entanto, os chamados moleques viram nas ruas a possibilidade de resgatar a infância que lhes fora roubada pelo sistema. Pode-se sustentar, então, a seguinte tese: os meninos que viviam nas vias públicas da cidade assim o faziam por causa da escravidão, de uma parte, e da integração periférica do negro na sociedade brasileira, de outra.

Em Saint-Louis, e depois em Dacar, a colonização trouxe centros urbanos e ruas da maneira como os conhecemos no mundo moderno ocidental. Para consolidar seus interesses e seu poder, os colonizadores aliaram-se aos marabus para derrotar os poderes monárquicos da região do Waalo e do Wolof. Vitoriosa, esta aliança provocou tanto o fim de regimes monárquicos quanto a expansão de duas novas realidades: o Islã e a colonização francesa, cujas consequências foram “expostas” nas ruas dos novos centros (Saint-Louis e depois Dacar): migrações dos pequenos marabus para suas imediações, levando os seus *taalibé* à mendicância nas ruas. Os marabus tinham se tornado, para uma sociedade desintegrada por fortes mudanças sócio-políticas, as pessoas pretensamente capazes de resgatar as perdas provocadas pelos múltiplos vazios que se formaram nos planos psíquico, psicológico, moral e cultural. Essa realidade, combatida pelos franceses durante todo o século XIX e início do século XX, é de fundamental importância por revelar a readaptação desses marabus aos novos contextos sócio-econômicos. Mas ao mesmo tempo expõe a disputa de dois tipos ideológicos de colonização: a francesa e a da cultura árabe via a religião.

Nos dois contextos, dar esmola para afugentar os maus-olhados e atrair as graças divinas transformaram os miseráveis e os pobres em pessoas indispensáveis ao bom

funcionamento da sociedade. Mas a presença nas ruas de meninos negros permite-nos avaliar: em Salvador, o grau da integração do negro na sociedade brasileira; e nas sociedades senegalesas fortemente islamizadas, o grau da desintegração destas sociedades provocada pela práticas religiosas do Islã específicas do país.

As realidades que levavam muitos meninos para a vida de rua foram, em primeiro lugar, de ordem puramente política. Em Salvador buscava-se manter o negro na subalternidade. Por sua vez, em Saint-Louis e depois em Dacar, os marabus, fundamentados no poder que exerciam sobre o povo desamparado, barganhavam com as autoridades governamentais em prol dos seus interesses particulares.



http://www.lib.utexas.edu/maps/africa/senegal_gambia_pop_1972.jpg

PARTE II: Vida cotidiana na “cultura de urgência”

Pedrazini e Sanchez foram os primeiros a usar esse conceito no trabalho realizado com os meninos de rua em Caracas, Venezuela, em 1998. Mas pretendo ir mostrando progressivamente como esse conceito se encaixa ao nosso trabalho ao longo desta parte para no final discutir o que eles denominam cultura de urgência. Mas é bom ressaltar que um dos dados importantes da cultura da urgência é o tempo. Ele é cruel porque o tempo vivido é pobre, curto, imposto e sobretudo desumano. Para viver, a vida torna-se uma arte acrobática.

As crianças que estudei em Salvador e em Dacar acabam mostrando que a apreensão do que é ser um menino de rua só surge de maneira clara para o pesquisador depois de um longo período passado nas ruas com eles. É isso que possibilita compreender o tipo de relações que eles mantêm com a família e seu campo principal de referência. Para uns, a rua é o campo de maior referência, para outros pode ser a casa familiar. Essa realidade permite perceber que pode haver várias categorias de meninos, considerando-se (Lucchini, 1996) o tipo de atividades desempenhadas e o campo principal.

Observei a vida dos meninos em vários momentos do dia e da noite em Salvador e em Dacar. Em ambas as cidades, frequentei também as famílias (às vezes, também moradoras de rua) de alguns deles. Isso me deu condições de verificar e até comparar as razões da ida para as ruas. Os métodos usados foram conversas, fotografias, observação participante e análise dos discursos. Para a redação desta parte, farei maior uso das anotações de campo, das fotografias (para me lembrar das histórias narradas) tiradas quando não foi possível tomar notas e das entrevistas com educadores e parentes dos meninos.

Mas a apreensão da vida cotidiana leva a dar maior enfoque ao trabalho etnográfico, que abrange os diversos contextos vivenciados pelos meninos: estratégias para conseguir sobreviver nesta dura realidade e até ter projeto de vida. Essa realidade enseja uma pergunta: numa família que vive na miséria e enfrenta todo tipo de privações, por que só uma parte dos filhos acaba indo para a vida de rua?

A vida cotidiana dos meninos constitui momentos de fundamental importância sócio-antropológica para apreender as trajetórias e as estratégias desenvolvidas para lidar com a rua, seus encantos e perigos. É a vida cotidiana que possibilita apreender também os mecanismos que proporcionam as carreiras da vida de rua, as condições para um melhor diálogo, as tipologias já existentes e o surgimento de tipologias dos próprios meninos mais adequadas à realidade presente.

Esta parte do trabalho terá três capítulos, subdivididos em várias partes e dedicados à vida cotidiana dos meninos de rua em Salvador. No final, confrontaremos as tipologias usadas pelos próprios meninos com as usadas pelos pesquisadores.

Capítulo IV. Salvador

Na primeira parte desta tese, ficou patente que não se pode compreender a presença de meninos pertencentes a determinadas sociedades no Senegal sem se considerar os dados históricos, aplicando-se o mesmo ao caso brasileiro. Apesar das mudanças nos planos sócio-econômico e político-cultural, parece não haver uma ruptura do núcleo duro destacado pelos fatos históricos: as conseqüências nefastas da integração periférica do negro na sociedade brasileira.

As justificativas dos meninos para a saída de casa variam de um para outro, inclusive entre irmãos biológicos. Entre elas destacam-se a desorganização social das famílias, os laços fracos nos bairros e/ou a ausência de laços sociais relacionais devido a constantes mudanças de domicílio. Mas estes elementos podem decorrer das desigualdades sociais que levaram muitos desses meninos a nascer e crescer numa realidade sem perspectivas e carregada de violência simbólica e/ou física, muitas vezes causadora de mortes violentas entre os adolescentes.

Como já foi mencionado, o menino não chega como menino de rua. Passa a sê-lo no decorrer do tempo e dependendo da maneira como faz uso da rua. Ser menino de rua é o resultado de dois longos processos. De um lado, a tomada da decisão do abandono do lar e dos familiares para começar uma vida nova e cheia de incertezas. Esse processo, creio eu, às vezes é o mais doloroso. Em muitos casos, porém, o menino precisa tomar essa decisão,

pois seu futuro depende disso. Deve-se ver naquele menino uma pessoa cujas circunstâncias levaram ou obrigaram a comportar-se e a ter atitudes de pessoa “grande”, pessoa madura que está tomando a decisão certa. Mas é possível encontrar meninos cuja ida à rua foi uma espécie de brincadeira, satisfação de uma curiosidade de criança. Muitos deles (em geral os mais novos, com idade entre cinco e sete anos) foram trazidos por um amigo, vizinho, ou até por um irmão um pouco mais velho.

Ao chegarem, muitos meninos ficam no Porto da Barra ou nas imediações do Pelourinho. Estes dois locais se caracterizam pela presença numerosa de turistas, lojas comerciais funcionando 24 horas e rondas policiais mais freqüentes – o que diminui bastante a probabilidade de sofrer abusos. Mas o Porto da Barra é mais procurado por causa da praia, até então nunca vista por muitos deles. Há também a facilidade de adquirir dinheiro e comida. A grande maioria (75%) desses meninos tem de sete a 14 anos.

Vir a ser um menino de rua vai depender de vários acontecimentos: a chegada, a recepção pelos colegas e os diferentes ritos de iniciação, de passagem e de aceitação nos grupos. O grau das relações que ele vai manter com a família dependerá de seus primeiros contatos com seu grupo receptor e do que o novo campo irá oferecer-lhe. O afastamento do campo da família está entrelaçado à maneira como o menino vai ganhar a vida. Quanto maior for seu envolvimento com roubos, furtos e drogas pesadas, maior será seu afastamento da família. Isso está relacionado à causa que o fez sair de casa e do bairro. Ser menino *de* rua ou menino *na* rua está estreitamente relacionado à qualidade da receptividade do recém-chegado pelos mais antigos. Essa receptividade e o grau das relações de amizade, que ele nunca encontrara em seu bairro, determinarão se ele permanecerá ou não nas ruas, segundo depoimentos de meninos de ambos os sexos¹¹⁰.

A análise da vida cotidiana pode também revelar que muitos meninos de ambos os sexos moram e trabalham *nas* ruas, mas nunca serão *de* rua, por não conseguirem incorporar tal identidade. Creio ser de fundamental importância um longo estudo da vida cotidiana desses meninos. Sem ele, fica quase impossível entender alguns dos verdadeiros motivos do abandono do lar. A violência doméstica é freqüentemente citada pelos próprios entrevistados, mas vejo nisso um somatório de vários tipos de humilhações sofridas por

¹¹⁰ Numa pesquisa realizada em 1995/96 com os membros da igreja da Casa da Benção, eles destacaram como principais motivos de seu comparecimento o fato de serem tratados como pessoas importantes pelo pastor e as “boas” amizades entre os fiéis.

eles ou por seus pais em seus bairros de origem e na vida cotidiana. O tratamento ultrajante em Salvador varia conforme o grau de tonalidade da pele negra: quanto mais escura a pele, mais cruéis as humilhações.

Independentemente do seu ponto de partida, um menino não fica definitivamente no ponto de chegada. O inicial serve de trampolim para chegar aos “melhores” e aos mais tradicionais da cidade, onde há maior facilidade para conseguir dinheiro: Praça da Piedade e imediações, Pelourinho e imediações, Campo Grande, Cidade Baixa, Corredor da Vitória e Porto da Barra. Todos estes pontos, exceto o Porto da Barra, já tinham sido destacados por Fraga como os mais freqüentados no século XIX e também por Jorge Amado nos *Capitães de Areia*, na década de 1930.

À primeira vista pode parecer aos incrédulos uma ilusão, mas é a vida cotidiana dos meninos que lhes permite resgatar certos tipos de laços baseados em tratamentos mais humanos quase inexistentes nos seus respectivos bairros e/ou na sociedade: os vínculos de amizade e o resgate da dignidade que lhes foi imputada por serem moradores de bairros populares e/ou negros. Dessa forma, conseguem inverter a situação: ver-se como pessoa, poder reivindicar certos tratamentos outorgados a qualquer cidadão e instaurar a cultura do medo até nas ruas dos bairros de pessoas endinheiradas. Mas como se estrutura a organização social dos meninos?

IV.1 Recepção do recém-chegado

Contrariamente aos meninos de rua de cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, os de Salvador não vivem em gangues dominadoras que controlam territórios, que elas disputam com brigas violentas. Tampouco existe hierarquia vertical rígida nos grupos. Gregori (2000) sustenta não haver agrupamentos por pertencimentos étnicos, contrariamente ao que ocorre com as gangues juvenis estudadas nos Estados Unidos. Muito comum é encontrar meninos vindos do mesmo bairro e da mesma família. Essas realidades foram também constatadas em Salvador durante o trabalho de campo. O poder e as hierarquias encontram-se às vezes difusos entre os meninos, mas sempre há alguém mais respeitado. Eles constituem grupos de fundamental importância, como bem salientou Gregori. O mais importante é ser esperto e, sobretudo, possuir certas virtudes, como “saber cumprir a palavra”.

Ainda que se possa afirmar que cada grupo parece não contar com laços, códigos singulares e estabilidade – o que faz com que tenhamos que nomeá-los – ele é importante para a vida dos meninos e meninas nas ruas, como veículo para a transmissão de conhecimento concreto sobre o cotidiano nas ruas e tudo o que ele implica. Como a saída de casa é um processo longo, que se caracteriza pelas inúmeras idas e vindas, os agrupamentos são essenciais nesse processo de aproximação e formação de uma rede de sociabilidade na rua. Em alguma medida servem para mudar da condição de “laranja” (como são chamadas as crianças sem experiência – os novatos) para a de “menino de rua”. E é um tipo de aprendizado eminentemente interativo: requer a convivência, a presença e a prática cotidiana¹¹¹.

Um grupo de meninos de rua é como uma casa, um território cujos muros são invisíveis. O menino que acaba de chegar naquele grupo fica fora até ser convidado por um dos membros. Na maioria dos casos, aquele que convidou ficará como o responsável pelo recém-chegado. O novo pacto de uma futura amizade é selado por um cigarro ou um *baseado*. O menino é convidado a dividir o cigarro ou qualquer coisa que tenha. Essa partilha constitui o início de uma amizade. Muitas vezes, o menino nunca fumou antes de chegar às ruas, mas não se pode recusar a oferta. A recusa seria sinônimo de insulto e sobretudo a manifestação de comportamentos egoístas. Simboliza, para muitos meninos, não estar disposto a vir a dividir com os colegas e futuros amigos.

Após a introdução no grupo, o responsável pelo recém-chegado começa a “investir” nele, para que se possam descobrir suas habilidades, e ao mesmo tempo mostra-lhe o território do grupo, as oportunidades existentes, as estratégias para conseguir o que comer, a luta para continuar vivo e inteiro e, principalmente, saber defender-se e defender o grupo. O trabalho de socialização visa também quebrar as inibições que regiam a vida do menino antes da sua chegada. O aprendizado é feito na base da observação. Aprende-se a dissimular, montar uma história verossímil e conseguir continuar sem traumas após perder-se um amigo, sofrer violência ou estupro, escapar por pouco da morte... Note-se que as lições visam habilitar o menino não somente para safar-se em caso de problema, mas também para proteger o grupo e evitar envolvê-lo em situações perigosas.

¹¹¹ GREGORI, Maria Filomena (2000, 126). *Viração. Experiências de meninos de rua*. São Paulo, Companhia das Letras.

Proteger os companheiros é a coisa mais importante. Em geral, o menino prefere apanhar da polícia a delatar um colega, pois costumam advir da “cagüetagem” as conseqüências mais drásticas da morte física ou da social – esta última, a impossibilidade de ter amigos, como bem salientou Gregori. Na rua, os meninos vivem como se os membros do grupo fossem da mesma família. E, de fato, cada grupo constitui uma “nova” família, entre cujas normas, mais elásticas, estabelecidas tacitamente e respeitadas por todos, a principal é não prejudicar o grupo e nem um colega. Assim, os laços estabelecidos proporcionam ao menino uma família funcional que lhe possibilita suportar as adversidades da vida de rua e, sobretudo, continuar vivo, resgatar uma certa dignidade humana: com os amigos, ele se sente mais gente, alguém amado e importante. Nenhum menino quer ter relações com aquele que “cagüeta” os colegas. Sem uma certa capacidade dissimuladora, os meninos de rua não conseguiriam proteger seus companheiros, suas intimidades e, acima de tudo, a dos familiares mais queridos.

Com freqüência eles conseguem montar falsas e bem-estruturadas histórias sobre a causa de sua saída de casa para preservar a intimidade da família. Muitos não querem que as pessoas de fora saibam os verdadeiros motivos da saída. Não se deixar conhecer passa a ser uma das poucas armas que eles detêm. Essa realidade foi também observada por Gregori (2000,159) em São Paulo: “(...) os meninos de rua são um segmento da infância e da adolescência de difícil circunscrição, uma espécie de objeto que não se deixa apreender em sua inteireza¹¹²”. Mas quem nos primeiros contatos aceitaria ser conhecido em sua profunda intimidade por um estranho, ainda que por um pesquisador?

Após a primeira fase da socialização, o menino passa a andar com o grupo – sempre pequeno, de três a quatro pessoas, para não atrair muita atenção nem afastar os transeuntes.

Il est un enfant de la rue seulement s’il sait faire certaines choses et s’il a adopté certains comportements. Il y a apprentissage à faire pour devenir un enfant de la rue, et cela n’est pas à la portée de tout le monde. (...). Les enfants qui s’identifient le plus au monde de la rue, ou qui sont fiers de ce qu’ils ont appris, insistent d’ailleurs sur cette particularité. L’enfant s’identifie à la rue à travers les compétences qu’ily a acquises. Il est fier de ce qu’il sait faire, et grace à cela qu’il se sent être enfant de la rue¹¹³.

¹¹² GREGORI, Maria Filomena (2000). *Viração. Experiências de meninos nas ruas*. São Paulo, Companhia das Letras.

¹¹³ LUCCHINI (1996,53). *Sociologie de la survie : l’enfant de la rue*. Paris, PUF..

Concordo com a colocação do pesquisador, porque durante o trabalho de campo deparei com essa realidade inusitada no Porto da Barra: um menino que não sabia furtar nem roubar. Era sempre pego em flagrante, apesar de estar na rua havia mais de cinco anos. Em tais casos, a nova socialização não consegue quebrar as inibições que regiam as vidas de antes. Mas aquele menino continuava a viver com seus colegas, mesmo sem se ter tornado *de rua*.

Se há um processo para a recepção de um estranho no grupo, há também para a de um pesquisador. Existe uma desconfiança (Meunier, 1976) tremenda em relação aos adultos. Snow e Anderson¹¹⁴ (1998) argumentam que a melhor maneira de quebrar as barreiras e ser aceito por moradores de rua, andarilhos e mendigos é ser um “pesquisador camarada”. Ou seja, uma pessoa que saiba receber e dar, que tenha um ouvido solidário. Essa atitude foi de fundamental importância para eu poder penetrar a vida íntima do meu público-alvo. Pude então perceber o papel desempenhado pela sexualidade naquele meio. Boa parte da vida tanto dos meninos quanto das meninas é regida por esse fator.

IV.2 Sexualidade e identidades

Abordar discussões sobre a sexualidade sempre foi tarefa árdua. À primeira vista, parece tratar-se de um assunto debatido com maior facilidade entre pessoas de maior escolaridade, mas análises mais rigorosas revelam que a sexualidade continua sendo um assunto tabu. E a discussão fica mais árdua quando se deve abordar a sexualidade dos moradores de rua. O senso comum sustenta que “eles trepam à luz do dia e que não podem colocar no mundo outros marginais”. Em suma, se acasalam como animais. Por isso, seriam obrigados a praticar em público o que habitualmente se pratica na vida privada. Tais afirmações devem-se ao fato de que a vida dos moradores de rua é pública por essência, segundo o mesmo senso comum e até na opinião de pessoas supostamente esclarecidas.

Sobre os mesmo assunto ver DECOUDRAS, Pierre Marie e LENOBLE-BART, Annie (1996). *La rue: lê décor et l'envers*. In : Politique africaine, n.63, Paris, Karthala.

¹¹⁴ SNOW, David, ANDERSON, Leon (1998). *Desafortunados. Um estudo sobre o povo da rua*. Petrópolis, Ed. Vozes.

Para melhor sustentar minha tese sobre a importância da sexualidade dos meninos de rua na formação de suas identidades¹¹⁵, darei maior espaço às análises descritivas de suas práticas sexuais apoiando-me nos dados coletados em 1994, 1997, 1998, 2001 e 2003. Para tanto, dividirei esta parte em três subpartes. Na primeira, tratarei a importância da sexualidade na vida dos meninos, na segunda darei maior enfoque às conseqüências de ter uma namorada e, na última, analisarei os comportamentos dos meninos que não conseguem conquistar uma menina na vida de rua. É bom salientar que entre os meninos de rua de Salvador, a sexualidade está no centro de quase tudo. Tudo gira em torno da sexualidade. Não perceber sua importância implica não ter apreendido a vida cotidiana dos meninos.

IV.1 Resgatando a humanidade: a vida sexual

Na grande maioria dos casos, a rua em relação à casa é vista como um lugar onde predomina a lei da perdição (Da Matta, 91, Espinheiro, 94), das más lições, da desconfiança, do cada um por si e sobretudo da insegurança e das incertezas. Convém ressaltar que essa visão preconceituosa da rua no Brasil vem do tempo da escravidão, pois a rua era o local dos negros. O branco que “se presta” não ficava andando pelas ruas, pensava-se. Ela é também o local onde acordar inteiro ou vivo é uma incerteza.

Park ([1925], 1979) sustenta que a cidade é a confluência de várias culturas e raças. Porém, as segregações acabam criando distâncias morais, fazendo da cidade uma espécie de confederação de vários mundos que se tocam mas sem se interpenetrar. Esse raciocínio de Park pode ser plausível no caso de pessoas com residências, mas não se aplica à realidade dos moradores de rua e sobretudo dos meninos de rua. A sociedade acredita que os meninos, considerando-se sua idade, não estão no lugar social que lhes é reservado por essência: a casa e a família. Mas a mesma sociedade fica mais comovida quando o menino ou menina de rua é uma criança branca, principalmente se tiver olhos azuis, mantendo-se indiferente e insensível quando se trata de meninos de cor preta. Então, a presença destes

¹¹⁵ Durante o trabalho de campo da graduação, quando falei com minha orientadora que o centro da monografia seria a sexualidade, haja vista sua importância na vida dos moradores de rua, ela não aceitou. Tive que mudar de orientador por isso. Depois da defesa da monografia, fui convidado por Jean Paul Badet para apresentar essa discussão na Maison de France em Salvador. No dia da apresentação, alguém escreveu para o jornal *A Tarde* dizendo que “ao invés de financiar pesquisas sobre a sexualidade dos moradores de rua, seria melhor financiar pesquisas sobre camarão de água doce”. Isso refletia o preconceito que muitas pessoas têm em relação aos moradores de rua.

acaba transformando os bairros onde vivem e/ou transitam constantemente em “regiões morais” negativizadas. Mas se o raciocínio do autor for aceito, a rua seria a última das regiões morais, por ser vista e tratada como o local do perigo e das más companhias. Todos aqueles que lá vivem são pessoas que socialmente “ não prestam” e estão fora dos seus locais.

Tanto os meninos quanto os moradores adultos de rua se agriem, como também se protegem e são constantemente agredidos. Pode-se também sustentar que essa dura maneira de vida é a característica daquela região moral, porque cada região moral tem a sua cultura. É nesse “caos” que a sexualidade passa a ser um meio de proteção e de sobrevivência, bem como de ruptura com o processo da vida de rua. É o recurso para evitar a desintegração física, moral, psicológica e psíquica. E até para continuar sonhando com a mudança do rumo de vida.

Segundo Lecznieki (1995)¹¹⁶, no caso dos meninos de Porto Alegre, a sexualidade começa cedo com os travestis, os “michês” e sobretudo com os policiais. Com estes últimos, a sexualidade torna-se o meio de não ser preso, torturado e morto. Fazer sexo com eles pode ser também o meio de ganhar um dinheirinho extra e beneficiar-se de proteção contra a punição por atos ilegais. Neste caso, a sexualidade passa a ser uma estratégia de sobrevivência.

Em Salvador, onde as meninas são as maiores vítimas dos policiais, os meninos de rua nasceram e cresceram, como seus pais, já periféricamente integrados moral, cultural, social e fisicamente. Essa integração periférica fica mais evidente no tratamento e no tipo de atividades exercidas para sobreviver. Eles são duramente rejeitados pela sociedade. E conseguem evitar a completa desintegração social, emocional, de pertencimento, psicológica e psíquica graças em parte à sexualidade.

É a sexualidade que lhes dá condições para resgatar a dignidade e a humanidade que lhes foram negadas pela sociedade não por serem meninos de rua, mas sim por terem nascido de cor preta, (Kaly, 1995) que os estigmatizou e estereotipou. É a sexualidade que os faz sentirem-se amados, humanos e importantes, possibilita-lhes sonhar em abandonar a vida da rua e fundar uma família com descendentes. É ela, mediante a consolidação de uma

¹¹⁶ LEZNEIKI, Lisiane (1995, 97). “Corpo, virilidade e gosto pelo desafio. Marcas de masculinidade entre os gurus de rua”. In *Horizontes Antropológicos*, n. 1. Porto Alegre. Pp. 95-112.

família, que os ajuda a realizar progressivamente rupturas com a vida de rua: abandonar os vícios.

Voltando a Park, pode-se afirmar que a rua passou a ser a região moral positivada pelos meninos que nela vivem. É lá que eles podem vir a encontrar o sossego e a dignidade humana, escapar da morte violenta e talvez ter a possibilidade de refazer a vida. Para alguns, ela é um paraíso em relação à realidade da família, mesmo sabendo que em tal paraíso a vida é curta. Mas a vida é também muito curta para os jovens negros dos bairros populares de Salvador, com frequência violentamente mortos por policiais, esquadrões da morte ou traficantes. A falta e a limitação de perspectivas para os jovens negros dos bairros populares de Salvador lançam muitos deles no mundo das drogas ou da bebida, onde podem afogar tantas desilusões. Tão-somente a cor da pele já determina suas aspirações, seu *status* social e o teto da possibilidade de sua ascensão. Essa realidade que assola o negro nas sociedades onde ele se viu periféricamente integrado foi muito bem captada por Fanon (op.cit., 93).

Le juif n'est pas armé à partir du moment où il est dépisté. Mais avec moi tout prend un visage nouveau. Aucune chance ne m'est permise. Je suis sur-déterminé de l'extérieur. Je ne suis pas esclave de "l'idée" que les autres ont de moi, mais de mon appaître.

J'arrive lentement dans le monde, habitué à ne plus prétendre au surgissement. Je m'achemine par reptation. Déjà les regards blancs, les seuls vrais, me dissèquent. Je suis fixe. Ayant accomodé leur microfone, ils réalisent objectivement des coupes de ma réalité. Je suis trahi. Je sens, je vois dans ces regards blancs que ce n'est pas un nouvel homme qui entre, mais un nouveau type d'homme, un nouveau genre. Un nègre, quoi !

Essa função da sexualidade foi confirmada, pela primeira vez, pela educadora de rua do Projeto Axé em 1994. Segundo ela, o exercício da sexualidade acaba desempenhando várias funções, a principal delas retribuir ou dar tudo que os meninos nunca tiveram. É possível estender esse papel da sexualidade aos bairros populares dos negros de Salvador, que vivem numa cidade quase de *apartheid*, por estarem "autorizados" a se deslocar livremente apenas em determinados locais da cidade.

É o momento mais sublime, é o momento mais deles, é o momento onde eles trocam de carinho, é o momento que eles sabem que estão seguros, são pessoas amadas, é o momento da diversão, é o momento do jogo de sedução.

No momento do amor eles esquecem todas as preocupações, esquecem a violência, estão ali para desfrutar, para trocar¹¹⁷.

Vê-se que o exercício da sexualidade possibilita aos corpos de duas pessoas rejeitadas pela sociedade trocar carinhos e, sobretudo, sentirem-se capazes de amar e ser amadas. Ao mesmo tempo, a sexualidade leva e até obriga os meninos a cuidar da aparência física no final da tarde. Permite-lhes relacionar-se entre si e com outras pessoas de uma maneira social mais tranqüila. Nenhuma menina “vai querer ficar com um menino *doidão* ou *brigão* que desrespeita as pessoas”, explicam as meninas na Piedade. Há, entre elas, uma grande preocupação com o respeito. “Não vou sair com um menino que me falta respeito” afirmava L.B. Sabendo disso, os meninos passam a se comportar segundo as normas regidas pela sociedade global.

Entre os lugares mais freqüentados pelos meninos de rua no centro de Salvador, a Praça da Piedade era e ainda é, por excelência, o local de encontros dos meninos no final da tarde. Num contexto em que as meninas são minoria, o paquerador deve sempre ter algo a mais que os concorrentes, principalmente criatividade durante os jogos de sedução.

Antes do cercamento, a praça desempenhava um papel de fundamental importância na vida cotidiana dos meninos de rua. Era o local de encontros de paquera para os meninos de ambos os sexos. De dia, viam-se poucos deles por lá. Eles saíam à procura de “trabalhos” para ganhar dinheiro, ter o que comer e presentear as meninas. No final da tarde, voltavam em pequenos grupos.

De dia, a praça ficava cheia de vendedores ambulantes e de lambe-lambes. Era ocupada também por meninas solteiras; as que tinham filhos ficavam no centro da praça ou sentadas em frente à Igreja da Piedade esperando, para ter o que almoçar, as pessoas que vinham pagar ou fazer promessa. Algumas dormiam, outras ficavam olhando as roupas secarem. Mas a comida das meninas mães e das que tinham namorados era garantida pelos pais e namorados. Eram sustentadas por eles.

Havia uma moradora de rua que se especializara em cuidar das roupas dos meninos. Ela lavava e secava na grama na praça. No final da tarde, os donos das roupas passavam para pegar. O dinheiro que ela ganhava era usado para sustentar os filhos, que ficavam com a avó no bairro da Saúde. Tornara-se indispensável para os meninos: eles não tinham tempo

¹¹⁷ Entrevista com Cláudia – ex-educadora de rua do Projeto Axé em Salvador.

para lavar suas próprias roupas e as meninas diziam que nenhuma delas namoraria alguém sujo e maltrapilho.

Eu era casada. Morava no bairro de Saúde. Os meus filhos estão lá com a minha mãe. Eu levo dinheiro para ela duas vezes por semana. Os meninos me respeitam. Pagam direitinho antes de pegar suas roupas. Quem quer arrumar uma menina tem que andar limpo. Mas como eles não têm tempo para lavar roupas, eu faço e eles me pagam e assim tenho dinheiro para sustentar os meus filhos. Levo às vezes 40 ou 80 reais para casa no final de semana. Cobro por peça. Tem muitos deles que me dão presentes e acabo não cobrando caro¹¹⁸.

Essa lavadeira desempenhava outras funções no meio dos meninos. Era procurada para resolver brigas entre eles ou reconciliar casais. Era respeitada pelos meninos e pelas meninas.

Como existem poucas meninas na rua, há grande competição para conquistá-las. Por isso elas faziam mais exigências quanto à higiene, às atitudes e aos comportamentos dos meninos. Estes eram obrigados a vestir-se bem, com roupas limpas e não serem grossos nem desrespeitosos. Por isso Ana transformara-se facilmente em lavadeira em plena Praça da Piedade. Os meninos que não tinham muitas roupas lavavam na praia ou no poço público que fica ao lado da Igreja de Nossa Conceição da Praia e ficavam de cueca esperando a bermuda e as camisetas secarem. Esse poço, o mais procurado para tomar banho e lavar roupa, acabou por se tornar um local de encontros. Os meninos sabiam que sem banho, roupas limpas e boas maneiras, nenhum deles teria a chance de “ficar” com nenhuma menina. Segundo a menina F.G, se não houvesse tal exigência, eles ficariam andando sujos como animais. “Tem que colocar uma ordem. Não é porque a gente mora na rua que tem que ficar suja”.

Sem banho, a pessoa não arruma ninguém. Quem vai querer ficar com um menino que não toma banho? Quem namora um menino fedorento vai sofrer gozações das meninas. Todos os dias, a gente vai tomar banho no Dois de Julho ou perto da Igreja Irmã Dulce¹¹⁹.

¹¹⁸ Entrevista com Ana em 1997. Voltei a encontrá-la em 1999 nas imediações da Praça com a sua nova criança de alguns meses.

¹¹⁹ Entrevista com F.G. em março de 1999. Ela tinha 15 anos. Reencontrei-a em abril de 2003 nas imediações da praça com dois filhos.

Os que tinham namoradas ficavam com elas num canto da praça no final da tarde. Na maioria dos casos, porém, as meninas queriam, e até hoje querem, namorar líderes de grupos – na verdade, também uma forma de se proteger, pois nenhum menino tem a coragem de “se meter com a namorada do chefe”. Percebe-se que, ao mesmo tempo em que as meninas utilizavam sua sexualidade e menoridade para se protegerem e serem sustentadas pelos namorados, estes se aproveitavam disso para reproduzir o padrão (Kaly, 1995) predominante na vida sexual na sociedade global: o machista. Era o namorado quem devia sustentar a namorada e cuidar de sua segurança. Em torno das 10 horas da noite, os meninos e suas namoradas (os que as tinham) iam se retirando pouco a pouco da praça.

Antes do final da tarde, as meninas iam tomar banho no poço que ficava atrás da estação da Lapa ou perto da Igreja Irmã Dulce, na Cidade Baixa. Trocavam de roupas antes da chegada dos namorados e dos paqueradores, mais numerosos no início da noite. Mas vale salientar que a preocupação com a higiene é maior quando eles não estão “tomados” pela droga.

Os meninos que namoram nunca praticam furtos, roubos e assaltos em locais freqüentados pela namorada. Não querem ser vistos por elas sendo perseguidos pela polícia ou por qualquer pessoa. Fazem de tudo para poupá-las de humilhações. Não toleram que elas os vejam apanhando. É freqüente ouvir-se dizer que na miséria não há preocupação com a privacidade. Esse tipo de afirmação nem sempre é confirmada entre os moradores e principalmente os meninos de rua. Eles têm a certeza de que exibir atos que se praticam no espaço privado será motivo de condenação e de maior perseguição por parte da sociedade. Para contornar a falta de privacidade, acabam adotando meios que lhes permitem dar melhores condições à mulher.

Muitos dos meninos são fregueses dos hotéis baratos que ficam entre o Pelourinho e as imediações da Praça Castro Alves. Pagam entre 10 e 15 reais a noite. Ir a um hotel desempenha várias funções: passar a noite com a namorada sem nenhuma preocupação em ser atacado ou morto, poupá-la dos olhares dos colegas ou dos transeuntes noturnos, descansar e permitir que ela tome “um bom banho” e use um banheiro limpo.

As meninas afirmam que conseguem dormir melhor no hotel que na rua. Ir ao hotel possibilita também o resgate da dignidade e da respeitabilidade perante os colegas. E a

menina passa a gozar de um maior *status* dentro do grupo feminino. “Ao dormir no hotel você tem o café da manhã garantido e você pode dormir até mais tarde”.

Aos que não têm condições de pagar o hotel restam duas possibilidades: a primeira, dormir com a namorada junto aos colegas (na Igreja São Bento, Dois de Julho etc.) para proteger-se da violência. Neste caso, o casal evita deitar no meio do grupo para mais tarde poder levantar-se sem chamar a atenção. Quando percebe que todos os colegas estão dormindo profundamente, levanta-se para poder namorar, com maior privacidade, num canto afastado. Depois volta para dormir junto aos companheiros. Esse é um dos meios encontrados para manter a privacidade.

Muitas pessoas dormem na Igreja São Bento, mas eu boto o papelão no lugar isolado. Depois de transar, a gente volta a dormir perto do grupo. Ninguém vê nada. Eu não vou transar perto deles, porque é ousadia que o cara está dando para eles querer esculhambar a menina, querer discriminar, faltar respeito¹²⁰.

A segunda possibilidade é descobrir um local seguro onde se possa passar a noite somente com a namorada, longe dos olhares dos colegas. Mas é preciso salientar que quanto menos inimigos o namorado tem, maiores são suas possibilidades de ficar sozinho com a namorada sem correr o risco de ser atacado à noite.

Quando a relação consolida-se, a menina usa todos os meios para tirar seu namorado do “mau caminho”. A luta das meninas consistia e ainda consiste em impedir que os namorados freqüentem a “Cracolândia” ou andem com os meninos tidos como pivetes – os que vivem somente de furtos, roubos e, em sua maioria, andam armados.

Em 1996, conheci o menino Zumbi Júnior na Praça da Piedade. Era de poucas palavras e condicionava sempre as informações da sua vida ao pagamento. Como eu recusava pagar, ele vivia me evitando. Andava sempre sozinho e à procura do que comer. Dizia que não queria namorar porque seria obrigado a furtar ou roubar para poder sustentar a namorada. Naquele momento, eu considerava sábia a sua decisão porque a polícia estava matando muitos meninos, mas, mesmo assim, ficava intrigado com aquela decisão, pois o sonho de um menino de rua costuma ser arrumar uma namorada. Porém, seus colegas me

¹²⁰ Entrevista com Bea em 1994, quando tinha 14 anos. Confirmou suas palavras em 1997, mas foi assassinado em 1998.

diziam que ele era na realidade um medroso que vivia “amarelando”. Mas como ele tinha um braço inválido, que reduzia sua agilidade, eu pensava que seria essa a verdadeira razão de sua tão judiciosa decisão. Nunca tinha perguntado, no entanto, o que provocara aquela invalidez. E nenhum dos seus colegas queria falar no assunto.

Em 1998, ao indagar-lhe sobre as razões do acidente, tive que enfrentar o mesmo hermetismo e falas evasivas, até o dia em que o encontrei brigando com um colega. Só então descobri que ele perdera os movimentos do braço ao ser esfaqueado por uma menina. Ora, ser derrotado na rua por uma mulher é uma das piores humilhações que pode sofrer uma pessoa de sexo masculino, independentemente da idade. No caso dos moradores de rua adultos, para “limpar” a honra, muitos atacam a mulher à noite, de surpresa, e na maioria dos casos acabam por matá-la. Para não ser mais objeto de gozações, a vingança para “limpar a honra perdida” passa a ser a solução.

Por ter sido derrotado e sobretudo por haver perdido os movimentos do braço numa briga com mulher, Zumbi Júnior decidiu tomar uma certa distância em relação à paquera. Alegar que não queria namorar para não ter que entrar no mundo da ilegalidade era o subterfúgio para esconder a verdadeira razão.

Querer satisfazer as necessidades da namorada pode ser o caminho mais curto para ser preso ou morto pela polícia. O menino é sempre obrigado a roubar, furtar. Aquele que quer ganhar honestamente dinheiro passa a trabalhar como guardador e limpador de carros.

Em 2003, reencontrei-o com sua esposa. Tinham um filho e ela já estava grávida de uma segunda criança. Como aquele menino, que sempre dizia não querer namorar porque teria então de roubar para sustentar a namorada, conseguira conquistar uma das mais lindas meninas de rua? Para saber o que acontecera, exigi uma hora de entrevista em troca das fotos que eu tinha tirado da esposa, da criança e de toda a família. No final do expediente, conversamos no Relógio São Pedro.

Zumbi Junior está com 22 anos e já passou na rua mais da metade de sua vida. A esposa tem 17 e saiu de casa aos 12.

Eu vim com o meu irmão mais velho. A minha mãe mora no bairro de Calabar. Quando o meu irmão morreu, eu comecei a ajudar um vendedor

ambulante todos os dias. No final da tarde, ele me dava dinheiro para poder comer. Quando conheci a minha mina, comecei a dividir a minha comida com ela. E depois a gente começou a namorar. Temos um menino de 2 anos e ela vai ser mãe de novo. Eu não roubo, trabalho todos os dias.

Desde que o conheci, ele afirmava e continua afirmando que não rouba nem furta para não ser preso. Porém, é preciso salientar que três fatos o obrigaram a ser muito prudente e comportar-se como um menino que luta para ganhar honestamente a vida: o primeiro, a morte violenta do irmão, que era o seu protetor; o segundo, a invalidez do braço, que reduziu sua agilidade; e o terceiro, namorar uma linda menina e ser pai. Ele tem certeza de que muitos dos seus colegas gostariam de namorar a menina. Voltarei longamente à história dele na parte sobre a violência.

Se, no caso dos meninos, ter uma namorada permite evitar a desintegração, no das meninas o namoro representa uma segurança e a possibilidade mudar de vida. Na rua, as meninas são mais maduras que os meninos no que diz respeito à relação amorosa. Elas querem uma relação mais estável e mais segura.

Mas, ao mesmo tempo, a sexualidade permite colocar por terra as tipologias adotadas pelos pesquisadores e pelas instituições internacionais de meninos *de* rua e meninos *na* rua. A grande maioria das meninas quando está grávida volta para a casa da mãe e é aceita. Isso mostra que, apesar de ter ficado muito tempo na rua, a menina será sempre bem-vinda ao lar e que os laços com a mãe nunca ficam completamente cortados, prevalecendo sempre a solidariedade. Vê-se que, por causa da gravidez, aquela menina que ficara anos na rua – sendo considerada, estatisticamente, menina de rua – voltou a procurar sua mãe e a restabelecer vínculos com ela.

E quando a menina decide ficar na casa da mãe por um tempo, o namorado vai visitá-la todos os dias no final da tarde. Leva dinheiro para ela. O sonho das meninas é poder construir uma família compartilhando os papéis. Gregori (2000) encontrou a mesma realidade nas ruas de São Paulo. Segundo ela, as meninas querem uma família sem que haja a dominação do companheiro. A pesquisadora afirma que os meninos são contra esse novo padrão porque não conseguem combinar a vida de bandido “com a de um pai de família bem comportado.” Mas acho que a recusa dos meninos vai além disso. A vida de rua é

extremamente dura. Para adaptar-se a ela, quer seja menino ou menina, a agressividade torna-se um dos meios de conquistar respeito e admiração. Ora, aceitar a mudança implica ser menos agressivo – o que nada tem a ver com ser machista.

Mas acredito que a melhor explicação vem do trabalho de Ortiz (2001,51). Ela sustenta que o maior problema de um ex-menino ou ex-menina é conseguir abandonar as antigas práticas. Para melhor ilustrar as dificuldades, a autora parte da sua experiência de ex-menina de rua. Relata que desde que foi ajudada a mudar de vida, não teve mais problemas financeiros. Trabalha e consegue comprar tudo aquilo que necessita ou quer. Mesmo assim, ao passar em frente de lojas sente vontade de furtar. “É que a mão estava tão acostumada a pegar e sair correndo que agora a pessoa tem que ficar se segurando para não cair na tentação, mesmo não necessitando”. Partindo da reflexão de Ortiz, acredito que os meninos encontram problemas para enquadrar-se na vida de um bom pai por não conseguirem livrar-se dos maus hábitos adquiridos durante a permanência nas ruas.

O não cumprimento das funções da maneira que a companheira quer pode terminar em briga do casal e até na perda da mulher, o que implica perder todo o respeito e admiração. Mas com o medo de perder a virilidade e a honra e ser objeto de gozação por parte dos colegas, é melhor não aceitar as mudanças reivindicadas pelas companheiras. Os meninos sabem que as meninas de rua podem ser tão perigosas, combativas e resistentes quanto eles. E que muitas delas são capazes de derrotá-los. Por isso, preferem nunca enfrentá-las, nem sequer fisicamente.

Na rua há constante troca de namorados, inclusive por causas específicas, como a impossibilidade de sustento da companheira ou a recusa de abandonar certas práticas por ela repudiadas (consumir drogas, roubar etc.).

A mulher de Lúcio terminou uma relação iniciada em 1997. O casal tem três filhos. Entre 1997 e 2000 a família morava na rua. No final de 2000, o companheiro conseguiu “uma barraca” na Gamboa de Baixo. Todos os dias, a família vinha à rua pedir roupas, alimentos e pão. Voltava somente para dormir. Em 2001, Lúcio “entrou no projeto da prefeitura e ganhava um salário mínimo. Ele ia trabalhar e a gente ficava na Piedade para poder ter o que comer. Durante todo esse tempo, falei para ele deixar o *crack*. Ele dizia que deixou mas sempre o pegava.” Mas segundo o próprio rapaz, foi a companheira quem

“montou a história para poder ficar com um outro rapaz”. A esposa alegava que “quem usa o *crack* acaba sempre roubando e morto.”

Em abril de 2003, a mulher rompeu a relação para ficar com um outro adolescente morador de rua. É o novo namorado que está satisfazendo as necessidades de todos os membros da família.

Por duas vezes presenciei a tentativa de assassinato do novo namorado por parte de Lúcio. Não conseguia “pegar o rapaz de covardia” por estar muito drogado. Nunca matou e desde que o conheci na rua, em 1994, vindo de Sergipe, com 12 anos, Lúcio nunca conseguira se tornar um menino de rua, isto é, quebrar certas inibições que regem a vida das comunidades interioranas. Na realidade, porém, fazia de tudo para não ser preso, porque estava em Salvador para poder ajudar financeiramente a sua mãe, que ficara em Sergipe.

Para provar à mãe que sua aventura em Salvador estava dando certo, em 1997, quando teve a primeira criança, pediu-me para tirar fotos de toda a família, que ele mandaria para a terra natal. Queria que as fotos fossem tiradas na frente e dentro da igreja. Dizia que a mãe ficaria feliz ao ver que ele era pai e freqüentava a igreja. Havia uma constante preocupação em ser um bom pai. Mas isso é compreensível, uma vez que há menos mulheres que homens na vida de rua. Assim, ser um bom pai ou um bom namorado é a maneira encontrada para não perder a companheira.

A menina grávida na rua passa a beneficiar-se da atenção especial das colegas e dos outros meninos. Eles fazem tudo que podem para que ela não passe fome. As mães recentes também são apoiadas por boa parte da comunidade. As meninas a ajudam a cuidar da criança.

Na rua, a sexualidade é um dos elementos que fortalece os laços de amizade e de solidariedade. Quando estão presos, os meninos que têm namoradas recebem mais visitas do que os demais. Esse diferencial tem repercussões psicológicas que se refletem na vida cotidiana do menino e na maneira de lidar com as pessoas.

IV.2 Sexo e automarginalização

Os meninos de rua são sempre relacionados a furtos, roubos, uso de drogas e até responsabilizados pela insegurança que prevalece na cidade. Em muitos casos, a prática de atos ilegais ajuda a aliviar dores e decepções da dura vida de rua: sentir-se completamente rejeitado. Já foi mostrado como a sexualidade pode ser um elemento importante no resgate da dignidade; a mesma sexualidade pode vir a ser a causa principal da mudança drástica dos meninos.

Os meninos que geralmente não conseguem arranjar uma paquera, são mais fechados, mais agressivos, mais bagunceiros, mais sujos, mais isolados, para chamar a atenção. Não se cuidam. (Claudia, ex-educadora de rua do Projeto Axé).

Falando de sexualidade, é preciso salientar que grande parte das crianças de ambos os sexos, sobretudo os meninos, ou a sua totalidade já foi bissexual. Mas isso não quer dizer que o menino continuará a sê-lo. Trata-se de uma fase da vida que no final poderá não deixar nenhum trauma psicológico. Na maioria das vezes, os recém-chegados são estuprados pelos mais antigos. Certas meninas que costumam andar com os meninos cortam cabelos e se vestem como eles para escapar de abusos sexuais. Sem os seios, não dá, às vezes, para saber quem é menino e quem é menina. Mas com o passar do tempo, o menino que foi estuprado acaba superando a fase. Há também meninos homossexuais, mas os toleram muito. A vida de rua é extremamente machista. A bissexualidade é um assunto pouco comentado pelos meninos, porque todos eles querem esquecer essa fase – a mais apagada na memória deles.

Muitos dos meninos que não encontraram uma namorada na rua acabam tendo duas opções para satisfazer suas necessidades sexuais: abusar sexualmente dos mais recentes na vida de rua ou *dar geral* em uma menina, com todos os riscos. O *dar geral* consiste em praticar um estupro em grupo. Os meninos atacam uma menina e todos a estupram. Mas vale salientar que os meninos que recorrem a essas práticas não são bem vistos no grupo e correm risco de vida. Assim, o *dar geral* pode ser interpretado de duas maneiras. A

primeira é que o ato constitui a materialização de uma extrema carência afetiva entre os meninos de rua que o praticam, podendo ser visto como a materialização da virilidade, da força masculina. Convém assinalar que é muito mais freqüente encontrar meninos abusados sexualmente do que meninas.

No caso delas, as colegas podem vir a matar o menino que comandou o *dar geral* ou pedir a alguns amigos que vinguem a colega. No caso dos meninos não há vingança sangrenta porque é como se abusar de um menino fizesse parte do processo de socialização. O estupro de meninas é mais visto como um perverso. A diferença no tratamento reservado ao menino que estupra outro e aquele que estupra uma menina leva a concordar com Becker (1985, 38) quando salienta que: “La déviance est une propriété non du comportement lui-même, mais de l’interaction entre la personne qui commet l’acte et celles qui réagissent à cet acte”. Neste caso, percebe-se que o fato de estupra uma menina é visto como um ato de desvio social grave no contexto das normas do grupo dos meninos. Por isso, a reação para coagir os infratores é sempre desproporcional ante o olhar do observador externo. Mas o mesmo autor afirma que os grupos sociais marginalizados tendem a ser muito mais severos com colegas que praticam atos fora das normas sociais porque há uma maior preocupação com os valores e as reprovações da classe dominante. A vontade de reverter a má imagem perante a sociedade é determinante no tipo de decisões tomadas para punir o infrator.

Mas como já foi mencionado, não se pode perder de vista que os meninos que chegam a praticar estes atos ilegais segundo as normas do grupo o fizeram por se sentirem totalmente rejeitados. O menino de rua sente o peso da rejeição social quando nem consegue arrumar uma paquera. Becker afirma que, no que diz respeito aos atos de desvio intencional, as pessoas costumam fazer a seguinte pergunta: por que o autor do ato desviante o cometeu? Fiz a mesma pergunta no início da pesquisa porque não conseguia entender como se podia colocar a própria vida em jogo num contexto onde não haveria outra saída. Hoje acredito que, ao mesmo tempo, essa atitude é uma maneira que o menino encontra para chamar a atenção dos colegas sobre a sua existência e o seu sofrimento: a rejeição social. Mas pode-se destacar que os meninos de rua não são os únicos a vivenciar e sentir quase cotidianamente essa rejeição. Ela faz parte da vida da grande maioria das pessoas pretas em Salvador, bem como no país inteiro. “Comme la couleur est le signe

extérieur le mieux visible de la race, elle est devenue le critère sous l'angle duquel on juge les hommes sans tenir compte de leurs acquis éducatifs et sociaux.» (Fanon, 95). A maior diferença entre o menino de rua preto e o rico preto é que o segundo sofre em silêncio, ou paga sessões com psicológicos para poder lidar com a rejeição, ou extravasa seu sofrimento na aquisição de bens materiais luxuosos.

Os meninos sem namorada costumam estar sempre à procura de realizações – como roubos ou atos ilícitos que coloquem sua vida em perigo – com maiores repercussões diante dos seus amigos. Há uma constante necessidade de chamar a atenção dos colegas e de alguma menina. Mas desde a entrada do *crack* em Salvador, muitos destes meninos viraram grandes consumidores. Com isso, deixam de pensar na vida sexual.

A sexualidade, se permite aos meninos de ambos os sexos evitar a desintegração em todos os níveis (físico, psíquico, psicológico, emocional...), também pode levar muitos deles a cometer numerosas infrações. Ela também é a causa da entrada no mundo da prostituição, de brigas e até de assassinatos.

Como já foi mencionado, há sempre mais meninos que meninas na vida de rua. Estas são mais encontradas no trecho do Pelourinho ao Porto da Barra e podem ser subdivididas em:

As meninas freqüentadoras da “Cracolândia na 28”, no Pelourinho. A grande maioria delas vive procurando dinheiro para comprar o *crack*. Andam sujas e são magrinhas por causa da droga. Furtam, roubam e até se prostituem para poder comprá-la. Não se preocupam com namoro. Ficam com quem possa pagar a droga. Nesse grupo se encontram mais meninas contaminadas pelo vírus do HIV. Elas andam somente nas imediações do Pelourinho.

Os grupos dos meninos de ambos os sexos que circulam no Porto da Barra e imediações são compostos por meninos cuja idade varia entre sete e 12 anos. Os meninos e meninas andam e dormem juntos. Não há ainda uma estabilidade nas relações. A troca de companheiro é bem freqüente e sem maiores problemas. Isso se deve à instabilidade dos meninos e à quantidade de drogas ingeridas. Brincadeiras e jogos ocupam mais tempo que a sexualidade. Neste caso, o menino sofre mais a rejeição quando é proibido de participar das

brincadeiras do grupo. Mas, mesmo assim, é possível perceber quem está “ficando com quem”.

O terceiro grupo é composto por meninas que não têm namorados entre os meninos de rua. Elas freqüentam a praia no verão, época das festas populares da cidade. Têm uma maior preocupação com o corpo. De dia, vão à praia da Porto da Barra para “caçar gringos”. E à noite, algumas ficam circulando pelos bares freqüentados pelos turistas estrangeiros, na tentativa de arrumar um namorado de verão.

Temos aqui uma ex-menina de rua que acaba de ter um filho. Ela conheceu um turista francês e ficou grávida dele. O turista foi embora sem saber que ia ser pai. Como ele deixou o endereço para a menina, conseguimos localizá-lo na França. Ele voltou quando a menina ia parir. Mas falou que não ia levar a menina como esposa com ele. Ele manda o dinheiro para a menina¹²¹.

É nesse grupo que os traficantes recrutam meninas para vender drogas nos bairros freqüentados por turistas, fazer a entrega aos fregueses nacionais e conquistar novos consumidores. Elas usam o corpo para escapar da polícia e conquistar os fregueses. Muitas delas são mal vistas pelos meninos de rua. Tal rejeição, muitas vezes, acaba levando-as a entrar no mundo da prostituição.

A partir do acima exposto, pode-se afirmar que o exercício da sexualidade que possibilita evitar a desintegração do ser humano na vida de rua coloca muitos meninos e até adultos à mercê de instituições de caridade, mesmo exercendo certas atividades econômicas para ganhar dinheiro de uma maneira honesta. Mas também convém observar que a mesma sexualidade é uma das causas de prisões e mortes violentas de muitos meninos que tentam ganhar dinheiro para satisfazer as necessidades da companheira, por medo de perdê-la.

Para não terem que enfrentar sozinhas a vida da rua, as meninas preferem muito mais um companheiro *batalhador* do que um *pivete*. Por isso, alguns meninos adotam atitudes para adequar-se às exigências delas. E criam mecanismos que lhes permitem adquirir meios simbólicos capazes de inseri-los nas normas sociais vigentes que as meninas julgam compatíveis às normas da sociedade global. O *batalhador* passa a ostentar a identidade de bom moço, honesto, trabalhador e não usuário de drogas, enquanto ao *pivete* atribui-se a

¹²¹ Entrevista com a diretora do Projeto *Ibeji* em Salvador, em março de 1999.

identidade de moço malvado: menino violento, impiedoso, drogado, reservado. Por isso concordo com Becker quando este salienta que são as atitudes desviantes que acabam produzindo a motivação de desvio social. Isso acaba possibilitando o surgimento de novas tipologias no meio do grupo dos próprios meninos de rua.

IV.3 *Batalhador*

...tem uns meninos que roubam, e todo mundo fica pensando que todos os meninos que estão na rua são pivetes e *trombadinhos*. Os que não roubam levam a culpa. (Tito, 13 anos).

A fala de Tito mostra que os próprios meninos de rua têm a certeza da maneira como todos eles são estereotipados e estigmatizados pela sociedade. Tratar qualquer menino de rua de ‘pivete’ implica que ele viva exclusivamente de pequenos furtos ou roubos. Na rua nenhum menino gosta de ser chamado e nem aceita ser tratado de *pivete*. Assim, nenhum deles se autodenomina *pivete*.

O *batalhador* é uma pessoa, segundo os próprios meninos, que faz qualquer tipo de trabalho para ganhar honestamente seu dinheiro. No dia-a-dia, porém, as pessoas conhecidas que não dispõem de um trabalho fixo dizem que estão batalhando. A palavra *batalhador* passou a ter o mesmo sentido que a palavra *biscateiro* em Salvador. O *batalhador*, como o *biscateiro*, é alguém que vive em sobressalto no plano financeiro. Mas isso não quer dizer que o mesmo menino não aproveite as oportunidades para furtar e até para roubar. É preciso observar também que há uma diferença entre os meninos trabalhadores e os batalhadores. Os numerosos meninos trabalhadores podem vir a ser meninos de rua batalhadores ou simples meninos de rua. Os batalhadores são os que trabalham para sustentar a família – que pode continuar morando no seu bairro ou estar sendo criada na rua. Por serem provedores de família, temem ser presos. Na rua, ajudam vendedores ambulantes, lavam e guardam carros, ou simplesmente os limpam nas sinaleiras. Outros tornam-se engraxates ou vendedores de balas e, na vida adulta, catadores de ferro-velho, latas e papelão.

Para melhor compreender essa categoria, é preciso considerar que as medidas das autoridades municipais para combater a presença dos meninos de rua em Salvador dividem-se em duas fases: a primeira, de 1994 ao cercamento da praça da Piedade pela prefeitura, em 1998; a segunda, de 1998 a 2004.

Na primeira fase, os meninos *batalhadores* ganhavam mais dinheiro nas sinaleiras, onde limpavam carros, e em outros pontos trabalhando como guardadores. Durante o trabalho, apareciam bem vestidos, para não assustar os motoristas. Limpavam mais os pára-brisas de carros novos. Segundo eles, o motorista que tinha dinheiro distinguia-se pela qualidade do veículo. Nas sinaleiras, eles faziam de tudo para não ter por perto os chamados pivetes. Segundo os próprios *batalhadores*, os pivetes obrigam os motoristas a fechar os vidros de seus carros.

O pivete é um menino mau. Ele pensa só em furtar, roubar e sair correndo. Se ele ficar aqui você vai ter problemas daqui há pouco com os *homens* que pensam que todos os meninos são ladrões. Todo o final de semana, eu levo dinheiro para a minha mãe comprar feijão, arroz, farinha. Deixo 50 reais para ela. Os meus irmãos são pequenos. Moro em Saramandaia. A minha mãe vem aqui também para pegar pão e roupas nas terças-feiras. No final da tarde, deixo o dinheiro com o dono da barraca e pego no sábado. Fico na casa da minha mãe domingo e volto para a rua na segunda-feira de manhã¹²².

Os *batalhadores* são os meninos de rua que mais se beneficiam da bondade dos transeuntes. Estes acreditam que os *batalhadores* não vão usar o dinheiro para comprar drogas. Tendo uma boa aceitação, o *batalhador* fará de tudo para não ser visto usando drogas e nem praticando pequenos furtos. Eles têm bons discursos sobre as conseqüências das drogas. Durante as conversas, nenhum deles reconhece que as consome¹²³. Mas sempre ressalta que usou a droga para não ofender o amigo que o convidou. Aceitar consumi-la ou dividi-la com outros meninos é o meio de socialização entre eles.

Os *batalhadores* andam sempre em grupo, sobretudo à noite, para se proteger de eventuais tentativas de ataques de outros meninos. Não gostam de mendigar – e só o fazem quando não conseguem mais ganhar dinheiro, por causa da chuva ou de mudanças

¹²² Entrevista com G.T. em março de 1996. Ele foi assassinado no mesmo ano por um policial.

¹²³ Quando eu encontrava um deles drogado, tirava sua foto sem que ele soubesse e a mostrava alguns dias depois.

ocorridas na cidade. A mendicância é a última opção. Mas mesmo negando que praticam pequenos furtos ou roubos, muitos deles cometem ocasionalmente atos ilícitos.

A segunda fase coincidiu com o cercamento da praça, a presença ostensiva de fiscais da prefeitura para tomar conta dos carros, o patrulhamento mais regular da Polícia Militar e a proibição de trabalhar nas sinaleiras. O prefeito alegava que o cercamento da praça traria segurança e permitiria que “as pessoas de bem pudessem freqüentar as praças”.

Atualmente, os *batalhadores* conseguem somente guardar os carros nas imediações da Igreja São Bento. Os donos dos carros aceitam pagar caro por medo da reação deles. Estes, como percebem que seus fregueses têm fortíssimo apego aos bens materiais, deixam transparecer a possibilidade de cometer atos “criminosos” com o veículo estacionado. Numa sociedade dominada pelo medo, muitos meninos de rua estão conseguindo arrecadar dinheiro diariamente graças ao medo das pessoas.

Hoje, muitos dos meninos batalhadores trabalham como ajudantes dos camelôs. Pegam mercadorias entre os de sua confiança e vão instalar-se em outro ponto, onde as vendem mais caro. No final da tarde, devolvem as mercadorias que sobraram e entregam o valor das vendas. Seu ganho é a diferença no preço dos produtos vendidos. A segunda atividade mais exercida, de maior dificuldade, é ser guardador de carros em locais não controlados pela prefeitura. Mas muitos meninos são extorquidos por policiais corruptos.

IV.4 *Pivete*

Além dos meninos que se autodenominam *batalhadores*, há os que eles próprios nomeiam de *pivetes*. Segundo eles, o *pivete* vive somente de roubos e anda sempre armado e descalço. São muito temidos pelos batalhadores, pois afastam os seus clientes e sempre usam armas (facas, pistolas, garrafas quebradas, pedras etc.). Os chamados *pivetes* acreditam que em qualquer desavença somente o uso da força e da violência é o meio para conseguir respeito e admiração dos colegas. São considerados espertos e *safos* entre os meninos de rua – o que significa que sempre conseguem sobressair-se. Temidos devido ao uso constante da violência, acabam sendo isolados. Mas o isolamento do *pivete* pelos próprios amigos visa à preservação da própria vida. “O *pivete* é um traiçoeiro. Não pode dar confiança a ele”. Andam juntos e maltrapilhos. São desconfiados e falam pouco.

Independentemente da idade, são assustadores. Mas é muito difícil, às vezes, distinguir um batalhador e um pivete no início da noite, pois muitos desempenham as mesmas atividades, vestem-se da mesma forma e costumam andar descalços. Segundo os meninos, o andar sem sapatos dá mais aderência no momento de correr para escapar.

Les membres des groupes organisés ont évidemment une chose en commun: leur déviance. C'est elle qui leur donne le sentiment d'avoir un destin commun, d'être embarqués sur le même bateau. La conscience de partager un même destin et de rencontrer les mêmes problèmes engendre une sous-culture déviante, c'est-à-dire un ensemble d'idées et de points de vue sur le monde social et sur la manière de s'y adapter, ainsi qu'un ensemble d'activités routinières fondées sur ces points de vue. L'appartenance à un tel groupe cristallise une identité déviante. (Becker, 60,1)

A colocação de Becker pode ser aplicada no caso das duas tipologias criadas pelos próprios meninos de rua. Primeiramente, não há uma fronteira bem definida entre os dois grupos. O posicionamento num campo está muito relacionado com os momentos, as oportunidades e o que está “disponível”. Dependendo destes elementos e de tantos outros, o menino pode passar de um grupo a outro sem maiores dificuldades. O fato de estar na rua já o enquadrava, segundo a lógica da sociedade, na categoria de desviante. A rua é um campo do desvio por excelência, sobretudo à noite.

Os outros meninos de rua têm consciência de que, em caso de problemas com a polícia, esta mata todos aqueles que andam com o *pivete*. São eles que vendem drogas aos colegas. É o grupo dos meninos mais assassinados pela polícia por recusar pagar propinas. Além dos policiais que os matam, os *pivetes* têm como inimigos os educadores de rua, que lutam para que os meninos não usem drogas.

A recusa dos meninos de abandonar as práticas que podem vir a colocar em perigo a vida do casal pode causar o fim de uma relação de namoro. As meninas, com raiva, começam a chamar os seus namorados de pivetes – ou seja, pessoas que vivem perigosamente e colocam a vida de todos em perigo.

Simoni era uma menina de rua moradora do Largo da Vitória. Namorava um menino que fazia parte do grupo da Cidade Baixa. Ele ia encontrá-la no início da noite. Ela

alega ter descoberto tardiamente que o namorado era um ladrão procurado pela polícia. Quando soube, já estava grávida. “Para não ser morta com a criança que eu tinha na barriga, tive que terminar o namoro.” É freqüente as meninas tomarem esse tipo de decisões. Boa parte delas salienta que não vale a pena manter uma relação que coloca a vida em perigo e tende a tomar decisões drásticas, como romper uma relação quando há no meio a vida de uma criança. Segundo Simoni, continuar o namoro implica colocar em risco a vida da criança e a dela. Na maioria dos casos, a preocupação principal é com a criança. Essa atitude mostra que muitos esforços são feitos para evitar à criança qualquer tipo de sofrimento ou ultraje e, sobretudo, para proteger sua vida.

A característica dos meninos pertencentes a essa categoria é não perder a oportunidade de ganhar dinheiro, mesmo correndo risco de vida. Mas para a população, qualquer menino de rua é um *pivete*. Por fazer parte do roteiro turístico e com a implantação da polícia comunitária no bairro da Barra, os *pivetes* aparecem ocasionalmente no Largo da Barra. São usados à noite pelos traficantes para fazer entregas ou vendas. Praticam atos ilícitos sempre longe do local de dormida, contrariamente ao que noticiam os jornais da cidade, sendo também usados pelas prostitutas para fazer “cobranças de clientes maus pagadores¹²⁴”.

Os pivetes praticamente vivem no bairro da Barra, dormindo em prédios abandonados, debaixo de árvores e nas frentes das lojas. Quando o dia amanhece vão para a praia. São os primeiros a chegar e não saem mais dali, pedindo esmola, roubando e incomodando as pessoas. (Jornal A Tarde, 16/12/96. P.22)

Os jornalistas que escrevem sobre os meninos de rua são os primeiros a instalar a cultura do medo entre a população. Seus artigos noticiam intervenções das autoridades policiais para dar satisfação à população abastada. Não sabem nem tentam ver se há alguma diferenciação entre os meninos que perambulam nas vias públicas da cidade, nem distinguem entre furto e roubo. É muito raro encontrar um menino de rua que pratique

¹²⁴ Em 1997, passei mais de um mês estudando a relação entre os meninos de rua e as prostitutas que freqüentavam o bar Colibri, no Porto da Barra. Hoje o local é um estacionamento. As prostitutas procuravam os meninos de rua de confiança para fazer a cobrança. O mau pagador apanhava dos meninos, que levavam tudo o que ele tinha.

furtos e roubos nos locais que fazem parte do seu “território”. Ele não quer ser expulso pela polícia ou acabar sendo morto de “bobeira”. As possibilidades de escapar são quase inexistentes no bairro da Barra. É por isso que eles circulam muito mais em locais onde há mais chances de furtar, roubar, vender a mercadoria e conseguir escapar da polícia ou de qualquer pessoa que tente pegá-los.

Os adolescentes e até os maiores de 18 anos não costumam aventurar-se aos bairros “dos barões” (bairros nobres), pois nestes locais, sem becos nem lugares discretos e distantes dos pontos dos receptadores de mercadorias roubadas, é mais complicado fazer acordos com os policiais corruptos.

E, além da sexualidade, também as drogas desempenham importante papel na vida cotidiana dos meninos de rua.

IV.5 Uso de drogas

As drogas, nós sabemos, são usadas por quase todos os adolescentes de rua. Pois se está ali na rua, mora na rua, tudo está a desejar, o menino que está chegando novo na rua conhecerá tudo que virá pela frente, e um dos conhecimentos que o adolescente tem logo que chega na rua é a droga. (Alca, 1996,44)

As drogas estão entre os primeiros produtos com os quais o novato tem contato na rua, como bem observou Alca, e com o passar do tempo ele passa a consumir apenas uma – aquela com a qual se sinta melhor.

Becker (1985) sustenta que o iniciante só muito mais tarde começa a sentir o prazer do consumo de drogas. Afirma que o primeiro passo é o aprendizado da técnica, que lhe permite modificar a concepção do que é a droga e, com o correr do tempo, sua utilidade. O mesmo pensador sustenta que o consumo cumpriria duas funções: compartilhar prazeres proibidos e enfrentar normas convencionais. No caso dos meninos, as duas interpretações são plausíveis, mas é necessário acrescentar uma terceira: ajudar a suportar as durezas da vida de rua.

Em 1994, os meninos de rua usavam mais as seguintes drogas: cigarros, cola de sapato, maconha, comprimido e cocaína – esta, pouco consumida, devido a seu alto preço. Podemos classificar as drogas em dois tipos: as institucionalizadas e as não-institucionalizadas. As primeiras são aquelas cujo consumo é tolerado e até encorajado pela publicidade, como cigarros e bebidas alcoólicas, por gozarem de maior aceitação social. As não-institucionalizadas, sustenta Figueroa (1990), são objeto de uma rejeição de ordem cultural e social¹²⁵. Por isso, seu consumo torna-se ilegal e essa ilegalidade outorga-lhes outra dimensão. Consumi-las passa a constituir um perigo para a sociedade, como também para os consumidores. O *crack* surgiu mais tarde entre os meninos de rua de Salvador. É vendido na parte não reformada do Pelourinho, na “28”, conhecida como a “Cracolândia” da cidade.

Como boa parte dos consumidores, que tem os seus fornecedores apropriados, os meninos de rua possuem também entre eles os especializados em procurar e vender drogas ilícitas aos colegas. Os que vendem costumam consumir pouco. Ficam mais sóbrios quando pegam a droga de um traficante para vender aos colegas, por medo de não conseguirem respeitar o trato. A grande maioria deles está completando ou já tem mais de 18 anos. Se forem pegos pela polícia furtando ou roubando, serão presos. Como muitos não conseguem mais comover os transeuntes, por causa da idade e sobretudo pelo tamanho, que assusta as pessoas, e tendo ainda namorada ou família para sustentar, esse comércio ilícito torna-se um de seus meios de ganhar a vida. Eles vão de ponto em ponto para abastecer e também para cobrar as dívidas.

O menino V., que acabara de completar 18 anos, era procurado pelos educadores do Projeto Axé em 1998 e 1999. Era ele quem abastecia todos os dias, no início da noite, os meninos da Igreja São Bento, Piedade e Porto da Barra. Nunca conseguiam pegá-lo, porque ele combinava com os seus “fregueses” o ponto de encontro.

Depois do almoço, V. trocava suas roupas sujas por um conjunto limpo que lhe permitia viajar até a cidade de Feira de Santana sem chamar a atenção sobre a sua condição de morador de rua e vendedor de cola.

¹²⁵ Figueroa (1990) utilizou os dois conceitos: as drogas institucionalizadas e as não-institucionalizadas.

A cola é mais barata em Feira de Santana que aqui. Os vendedores nunca fazem complicações com a gente. Quando criam problemas você dá uns trocadinhos para o vendedor e ele te entrega a mercadoria. Vou de Kombi e volto também de Kombi. À noite vendo tudo. Como nesta barraca com a minha nega. A mulher cobra dois reais por prato de comida. (V.)

Por lei é proibido vender cola aos menores. Mesmo assim, as casas de materiais de construção têm como maiores compradores de cola os meninos de rua. “Para fechar os olhos, os vendedores cobram mais caro a garrafa de cola”, informam os meninos. Os pontos de venda ficam nas imediações do Pelourinho, na Cidade Baixa e na Praça Dois de Julho.

As drogas são usadas em todas as camadas sociais e também pelos meninos de rua, mas não pelas mesmas causas. Entre os meninos, são consumidas para estabelecer laços de amizade, relaxar, enfrentar as adversidades e a dor das crueldades que fazem parte da vida cotidiana, ser mais rápido nas perseguições, suportar e/ou enganar a fome e o frio.

Quase todos os meninos entrevistados declaram ter começado a usar drogas por simples curiosidade e para fazer amigos. Na fase experimental, o menino usa de quase todos os tipos de drogas que lhe são apresentados pelos colegas. O único medo naquele momento é ser flagrado pela polícia, sem qualquer preocupação com as conseqüências do uso.

A cola é muito usada durante o inverno para suportar o frio e a fome. Paradoxalmente, ela exacerba o apetite. Quando chove, fica mais difícil “descolar trocadinhos, guardar carros e trabalhar como ajudante de vendedores ambulantes”. O período das chuvas é o momento em que os meninos sofrem mais, pois não conseguem dinheiro para comer e nem locais secos para dormir. “Quando chove, a gente acaba ficando dando de bobeira” segundo o menino J.K. O *dar de bobeira* significa não se preocupar com a possibilidade de ser preso pela polícia. Os meninos andam com as garrafas de cola nas bermudas ou dentro da camisa. Mas como fica mais difícil livrar-se da garrafa caso chegue a polícia, muitos deles usam sacolas de plástico.

A cola é uma companheira dos meninos de rua – às vezes, traiçoeira, uma vez que muitos já perderam a vida (Alca, 1995) ou estão na cadeia por causa dela. A cola e o opynol (comprimidos) são usados nos momentos de dura repressão, quando os meninos ou as

meninas se encontram em situação de desespero total e não encontram ninguém para se apoiar ou desabafar. As duas drogas visam apagar os piores momentos. Depois do consumo, a tendência é passar horas e horas dormindo ou cometendo “besteira, praticando um roubo muito arriscado para impressionar e conquistar a admiração dos colegas.” Na maioria dos casos, um roubo arriscado visa atrair a atenção das meninas para os meninos mais rejeitados, como já foi mencionado na parte sobre a sexualidade. Outra alternativa para um rejeitado é justamente o uso excessivo de drogas, que desempenha, então, o papel de aliviador das “dores de cotovelo.” Mas o consumo pode também ser provocado pelo desespero. Um menino que esteja sendo chantageado por um policial dispõe-se a praticar roubos de grande risco para conseguir pagar a quantia exigida e continuar vivo. Neste caso, usa a cola que, segundo ele, deixa a pessoa com coragem de enfrentar os perigos.

Na rua, os meninos não vêm com bons olhos (Kaly, 1995, 1999) uma colega ladra. A menina que rouba não precisa mais de namorado que a sustente e conquista a independência financeira. É essa independência que assustam os meninos, porque ameaça a virilidade deles. Para perder a vergonha na hora de furtar ou roubar, conseguir enfrentar os preconceitos dos meninos e os perigos, as meninas de rua cheiram a cola para ter coragem. Tornam-se então mais temidas que os meninos, pois, segundo eles, “podem virar um ‘cão’ a qualquer momento. As reações delas são imprevisíveis”. Mas o maior medo dos meninos não é a imprevisibilidade das reações das colegas, mas sim a possibilidade de vir a apanhar de uma menina da mesma idade. Quando cheiram cola, eles não conseguem articular bem as palavras. Tornam-se lerdos, com os reflexos mais lentos, ficam babando e parecem perder toda a noção da realidade.

Se os comprimidos e a cola são usados durante os momentos de dura depressão; a maconha é para eles uma droga relaxante. “Outro dia a polícia me pegou cheirando cola. Quando fumo maconha, fico assim, ó..., muito doido!...viajando!...fico olhando pro céu.. aí, quando passa uma gatinha com relógio, eu ‘poque’...”¹²⁶. Muitos furtos ou roubos praticados pelos meninos depois de fumar baseados são vistos e encarados como momentos de pura distração. Eles se divertem, riem quando vêm pessoas assustadas ou tentando esconder os seus pertences.

¹²⁶ Paulinho, 11 anos: *Decifra-me ou devoro-te*. P.100.s

Os meninos de rua adoram testar e pegar de surpresa pessoas que convivem com eles. Um dia, uma menina sempre simpática comigo não estava me deixando conversar com nenhum dos seus colegas. Estava drogada. Quando percebeu que sua atitude me desapontava, perguntou-me:

- Você já gozou uma vez na vida?
- Sim, várias vezes.
- Como se sente quando goza?
- Mais leve e relaxado.
- Quando fumo maconha fico leve, parece que acabei de gozar. Entendeu agora por que estou muito feliz?

A argumentação da menina M., de 14 anos, mostrou que a maconha ajuda os meninos a conviver com as durezas da vida de rua de uma maneira mais alegre. Além disso, permite-lhes ter os seus momentos de criança, praticando brincadeiras infantis. Esquecem, por uns momentos, que essa fase lhes foi roubada por terem nascido em famílias pobres e, principalmente, que estão morando na rua. Uma parte deles alega usar a maconha para serem mais rápidos. Dizem que, depois de fumá-la, a pessoa fica mais leve. Quando corre parece que está voando, que não está pisando no chão.

As diferentes funções desempenhadas pelas drogas levam a concordar com Becker no que se refere ao seu consumo por pessoas que vivem em situação de marginalidade. Ele sustenta que, na primeira vez, o novato não consegue “fazer a viagem” que os antigos usuários afirmam ter feito depois de fumar. Segundo ele, os efeitos devem levar a pessoa novata a ter uma outra concepção da droga: a de dar prazer. Nos relatos dos meninos se percebe que cada um tem uma sensação totalmente diferente. Eles passam a consumir frequentemente porque encontram nisso um tipo de realização interna pessoal.

Nul ne devient fumeur s'il n'a appris 1) à fumer de la drogue d'une manière qui produise réellement des effets; 2) à reconnaître les effets et à les relier à l'usage de la drogue (en d'autres termes, à « planer ») ; et 3) à prendre plaisir aux sensations perçues.

O fato de experimentar várias drogas constitui, na realidade, uma procura da droga que dá o maior prazer ao menino fora das funções desempenhadas por cada uma delas. Mas cumpre salientar que, vivendo nas vias públicas, os meninos devem adaptar-se à droga mais adaptada ao ambiente. Não se pode dar ao luxo de fumar maconha de dia na rua por causa do cheiro da fumaça, que atrai mais olhares e reprovações sociais e, sobretudo, a polícia. A

cola passa a ser a droga mais adequada, pela maior facilidade de usá-la discretamente. Por isso a maconha é muito usada à noite, mas somente em certos pontos da cidade, para poder escapar das perseguições policiais.

Em 1998 e em 2003, deparei com uma outra função desempenhada pela maconha. Estava visitando a menina F., que acabara de parir. Depois de eu tirar fotos da criança, a mãe a colocou nos meus braços. Fiquei surpreso com o bom estado físico da recém-nascida, porque pensara que o consumo excessivo de drogas, aliado às carências alimentares, poderia ter conseqüências nefastas sobre os bebês das meninas de rua. Parecia-me haver grande probabilidade de uma menina de rua parir uma criança com o peso abaixo do normal ou prematuro. Entretanto, ao contrário disso, a filhinha de F. nasceu com quatro quilos.

Na rua, quando a menina está grávida, os educadores dizem pra deixar de usar drogas porque o filho vai nascer com doenças. As meninas que continuam cheirando cola ou usando *crack* têm problemas. Algumas perderam os filhos, outras, o filho morreu dentro da barriga ou morreu depois do parto. Mas não acho que é por causa das drogas. Quando o policial pega uma menina grávida, ele já vai dando chutes na barriga e nem quer saber se você vai perder o filho ou vai ter problema.

Quando fiquei grávida, deixei o *crack* e a cola e fiquei só tomando a maconha. A maconha te dá a vontade de comer e você come muito. Eu engordei quando fiquei grávida porque tomava maconha, ficava com fome e os meninos me davam sempre alguma coisa para comer. Vou tomar maconha e vou pedir dinheiro na rua. Quando as pessoas dão, eu compro logo a comida para matar a fome. É por isso que a minha filha nasceu gorda.

Para ter muito leite para amamentar, eu continuo tomando maconha e depois fico com a vontade de comer. Estou comendo muito e tendo muito leite. Viu por que não quero deixar de usar a maconha? Fumo maconha quando acordo de manhã e depois tomo um gordo café da manhã, fumo antes do almoço e no final da tarde. A maconha me dá a vontade de comer muito¹²⁷.

Na rua, a maconha faz parte das drogas mais baratas e de mais fácil acesso. Segundo os próprios meninos, é menos nociva que o *crack*, a cocaína e os comprimidos.

¹²⁷ Entrevista com F. em 1998.

A cocaína é pouco usada. Não somente por ser cara, mas principalmente pela maior probabilidade de contrair o vírus da Aids. Sem dinheiro para trocar seringas, os meninos temem a cocaína, que dizem ser uma droga de *barão*. Muitos deles viram colegas mortos ou em estado terminal por causa da Aids.

A pior droga, segundo os meninos e sobretudo as meninas, é o *crack*. Provoca a morte, expõe os usuários à morte violenta, destrói os laços afetivos, inclusive conjugais, as redes de solidariedade/amizade e acaba com qualquer possibilidade de sair da vida de rua. As conseqüências sociais negativas do uso do *crack* são imensas entre os meninos.

Antigamente, os meninos que fumavam maconha ou cheiravam cola juntos eram amigos. E na rua a amizade entre eles era importante, pois “ninguém abandona o amigo”. Andavam em pequenos grupos, guardavam e lavavam carros juntos e até dormiam nos mesmos locais para proteger-se. Com o *crack*, “cada menino quer ‘derrubar’ o outro, porque cada um luta para comprar a sua pedra. Para isso cada menino está pronto a eliminar o colega de rua. Quem tem se esconde para comer sozinho”, segundo Pedro da Praça.

É muito fácil reconhecer um menino ou uma menina usuário(a) do *crack*. É muito magro(a) e sujo(a). Os meninos não têm mais nenhuma preocupação com a higiene corporal, nem com a alimentação, nem com o namoro, segundo as meninas. “Quem usa o *crack* não pensa mais em namorar”. Os que conseguiram largar o uso do *crack* tendem a cortar laços com colegas usuários e freqüentadores da 28.

O *crack* é uma droga recente em Salvador e também no Brasil. Durante meu trabalho de campo de graduação, em 1994, as drogas que faziam parte da vida dos meninos de rua eram: cola, comprimidos, maconha e, às vezes, cocaína como havia sido salientado.

Segundo Uchoa (1996), o *crack* teria aparecido nas ruas norte-americanas em meados dos anos 1980. Porém ganhou notoriedade quando o prefeito Marion Barry foi flagrado em 1990 fumando a pedra. O mesmo autor afirma que o *crack* teria chegado ao Brasil pela cidade de São Paulo na década de 1990. Porém, deve ter chegado a Salvador na segunda metade daquela década, na 28 do Pelourinho.

A reforma do Centro Histórico do Pelourinho foi dividida em várias etapas. O sub-bairro da 28 faz parte da sétima etapa, ainda não concluída. Essa parte, mais conhecida pelo nome de 28, é a rua 28 de setembro, onde se concentravam e ainda se concentram os

diferentes pontos de venda do *crack*, entre moradias e prostíbulos de ambos os sexos, restaurantes freqüentados por trabalhadores de baixa renda, barbearias e bares.

Em sua maioria, os moradores são barbeiros, carpinteiros, marceneiros, sapateiros, artesãos e vendedores ambulantes. Soares (1979) sustenta que no final da década de 1970, boa parte da população de Maciel (essa parte do Pelourinho) vivia de biscates. Essa realidade não mudou até hoje.

As pressões de caráter sócio-econômico que confinam a população de Maciel a uma área geocológica parcelar, diferenciada no sistema urbano de Salvador, tem como resultado imediato a caracterização dessa população como periférica ao sistema abrangente no qual se encontra inserida¹²⁸.

Apesar da qualidade do trabalho de Soares, sua análise carece de dados referentes à educação escolar, ao salário, ao tipo de emprego e notadamente à raça dos moradores. Ora, sabe-se que a quase totalidade dos moradores de Maciel é composta de pessoas negras, caracterizadas em Salvador, sobretudo nesta parte da cidade, pela extrema pobreza e pelo subemprego. Segundo os dados do Ipac de 1998 e 1999, 77% dos chefes de família e 75,6% dos membros das unidades familiares não completaram o primeiro grau. Os que gozam de uma situação financeira razoável são aqueles que exercem atividades ilícitas, como a venda de drogas ou trabalhos informais.

O simples fato de morar no Maciel já confere às pessoas o estigma de traficantes, drogados e até profissionais do sexo. O tratamento dispensado aos moradores da 28 leva a concordar com Park (1979,128) no que diz respeito à região moral. O pesquisador sustenta que uma região moral é um local (bairro, praça...) onde pessoas se encontram para realizar, praticar, fazer tudo aquilo que seria impossível de ser feito em público, realizado no hábitat natural. É um local que possibilita escapar da pressão e das normas sociais vigentes. Esse mundo tem suas regras, que possibilitam a alteridade de identidade, a readaptação às normas do local.

Les forces à l'oeuvre dans la répartition de la ségrégation des populations urbaines font que chaque quartier peut revêtir la forme d'une « région morale ». Tels sont, par exemple, les quartiers du vice que l'on trouve dans

¹²⁸ SOARES, Carlos Alberto Cardoso (1979, 91). *Expedientes de vida: Um ensaio de antropologia urbana*. Salvador, FFCH/UFBa.

la plupart des villes. Une région morale n'est pas nécessairement celle où l'on habite: elle peut être un simple rendez-vous, un lieu de rencontre.

Partindo da colocação de Park, pode-se afirmar que os moradores de Maciel, por causa da especificidade da região moral que ocupam, apesar de morarem no centro da cidade estão vivendo fora dela. Nas cidades de forte exclusão social, o mesmo autor sustenta que as pessoas negras tendem a ir aonde podem fazer a vida e morar, mas não aonde querem viver. Mesmo tendo realizado sua pesquisa nos Estados Unidos na década de 1930, sua reflexão está ainda em vigor no caso de Maciel e também de toda a cidade de Salvador, onde há bairros para os negros. Nos mesmos bairros, os moradores brancos são tratados pelas autoridades policiais como negros por serem pobres. Mas mesmo assim tendem a ser melhores tratados que os pretos. Porém, as pessoas que sofrem maiores humilhações são aquelas cuja tonalidade da cor da pele é mais escura¹²⁹. E quando o negro, por ser rico, muda para um bairro considerado de brancos, deve sempre provar que é morador e que tem condições de sê-lo. Vive tendo que dar satisfação, que lutar para ser tolerado ou que ser muito simpático (engraçado, “boa praça”) para ser aceito¹³⁰.

Quando se entra na 28, ficam as seguintes sensações: há uma auto-segregação por parte dos próprios meninos e as autoridades acabaram de encontrar o veneno que vai varrer os meninos das ruas e praças da cidade. Parece que os canos das redes de esgoto têm por finalidade jogar o imundo lixo humano não desejado na 28. Não há autoridades para coibir o uso do *crack* de uma maneira tão “descarada” ao lado da sede dos poderes municipais. A migração de muitos meninos de rua, devido às pressões das autoridades, para a 28 não seria a forma encontrada pelos governos municipal e estadual de assassiná-los sem sujar as mãos e sem chamar a atenção da imprensa? E como os drogados são meninos de rua e todos pretos, a polícia pode limpá-los da rua tendo a população ao seu favor. Mas se de um lado as autoridades parecem ter deixado a droga fazer o trabalho sujo, do outro, o trabalho

¹²⁹ A mesma realidade também é vista no Rio de Janeiro.

¹³⁰ Acho que essa realidade pode ser encontrada em boa parte das cidades brasileiras. Em 2000, não consegui alugar um apartamento num bairro do Rio de Janeiro por ser preto. Em julho de 2004, uma amiga negra convidou-me para almoçar. Mora num prédio de classe média alta no Rio de Janeiro. No final do jantar, os primeiros convidados a descer tiveram mãos e roupas sujas com manteiga. Alguém do prédio tinha colocado manteiga na porta do elevador. E ela já havia comentado que a sua filha não conseguia ter amigos no prédio por ser preta.

realizado pela droga fica exposto em várias ruas e becos nas imediações dos prédios dos poder municipal. A chamada Cracolândia fica ao lado da Câmara Municipal de Salvador.

Um corpo magro desenhando os ossos das costelas e da espinha dorsal, coberto por lodo e cicatrizes. Uma baba grossa que sai da boca e forma um cordão ligado ao chão sujo de uma das calçadas da Ladeira da Praça, em Salvador, por onde os ratos andam à noite. Os olhos dos passantes viram essa cena na manhã da última terça-feira. Uns, mais idosos, controlaram o choro. Outros, como uma adolescente sentada no banco traseiro de um carro luxuoso, olharam perplexos e viraram o rosto, indignados ou envergonhados. Essa é a realidade perversa do dia-a-dia de vários trechos da cidade quando o dia amanhece. O corpo era de uma criança, aparentando ter entre 10 e 12 anos, que caiu na calçada depois de uma dose de *crack*, segundo disseram outras crianças¹³¹.

Mas o estudo de Becker sobre a vida dos músicos possibilita uma outra interpretação da “invasão” da 28 pelos meninos de rua. Ele sustenta que pessoas marginalizadas ou estigmatizadas tendem a criar uma fronteira física ou simbólica para reduzir as possibilidades de interações diretas com o resto da sociedade. Essa auto-segregação visa na realidade manter longe os estranhos. Segundo Becker, o processo de auto-segregação fica evidente a partir de certos tipos de expressões simbólicas, na linguagem, na maneira de vestir-se (roupas sujas) e na desintegração física (corpo magro e fedorento por falta de banho). No entanto, se há um espaço para que os meninos possam criar uma auto-segregação é porque eles encontraram na omissão das autoridades estaduais e municipais as condições para consolidá-la. Mas não seria a omissão do estado e do município uma forma insidiosa de livrar-se do flagelo meninos de rua? Encontrar no uso do *crack* a auto-segregação é na realidade “tomar o caminho da morte brutal ou silenciosa”, como dizem muitos desses meninos. E a presença dos meninos neste estado não seria a materialização do tratamento reservado aos negros pelas autoridades baianas (e brasileiras) desde o tempo da escravidão?

Mesmo tendo afirmado que os corpos dos meninos podiam ser vistos em vários trechos da cidade, convém ressaltar que o *crack* e os seus usuários ficam na 28 de Setembro, no Pelourinho como já foi anteriormente destacado. A mesma droga favoreceu e

¹³¹ MENDONÇA, Jair. Crianças perdidas na “viagem” do *crack*. In: Jornal A Tarde, 11/10.1998. P. 7. Salvador.

tornou quase normal uma prática até então rara e não admitida pelos meninos de rua: a prostituição das meninas muito novas. Elas precisam vender o corpo para conseguir as pedras. É preciso fumar muitas por dia, porque o efeito não demora muito. E quanto mais se fuma, mais vem a vontade de *pipar*.

As meninas sofrem esse crime mais intensamente. No dia anterior, o repórter encontrou uma adolescente, Sheila (nome fictício), dizendo ter “14 anos”, idade que realmente aparentava. Corpo esbelto, seios ainda em desenvolvimento, viciada em cocaína, estava nervosa. Prostava-se, por volta das 10 horas, em um carro estacionado na praça do Terreiro de Jesus. A aproximação do repórter a deixou satisfeita. Propôs, sem qualquer pudor, entregar o corpo, “*para qualquer coisa*”. Tudo em troca de R\$5¹³².

Boa parte destas meninas é procurada de dia como de noite por homens bem vestidos, pessoas bem sofisticadas, senhores aparentando ser bons pais de família, “cidadãos acima de qualquer suspeita”. Falam pouco e pelas suas atitudes fica a impressão de que acreditam estarem fazendo favores às meninas.

A reforma e a proibição da Praça da Piedade aos meninos de rua, bem como a impossibilidade de trabalhar como limpadores de carro nas sinaleiras e a perseguição mais acirrada da polícia impuseram-lhes uma drástica mudança dos percursos e hábitos. Para muitos destes meninos, a 28 tornou-se o novo refúgio. Os meninos passaram a transitar com um pouco mais de liberdade nas imediações da parte não reformada, que é o local da venda da nova droga: o *crack*

A ida maciça dos meninos de rua (batalhadores, pivetes e trabalhadores) para o mundo do *crack* se deve em parte às perseguições das autoridades municipais e estaduais. Como já foi mencionado, os meninos que ganhavam dinheiro honestamente limpando carros nas sinaleiras foram proibidos de exercer essa atividade. As autoridades não queriam que os visitantes vissem a miséria existente na cidade. Os ex-meninos de rua, que viraram vendedores ambulantes de balas, doces e picolé, também foram proibidos por decreto municipal de vender dentro dos ônibus urbanos. O prefeito do PFL eliminou quase todos os meios que poderiam possibilitar a saída de alguns meninos da vida de rua.

¹³² MENDONÇA, Jair (opcit, 7).

A paquera e o namoro entre os meninos que evitavam a desintegração física, emocional, psíquica e psicológica tornaram-se quase impossíveis por falta de espaço e, principalmente, de dinheiro por parte dos meninos. As meninas que conseguiam chantagear os namorados se drogarem menos estavam e ainda estão perdendo terreno.

Todos as noites, os moradores da área estão proibidos de sair. Depois das 21 horas ninguém entra e ninguém sai: a polícia militar fecha todos os acessos. A morte dos meninos por *overdose* e pela Aids aumenta muito, assim como as brigas por causa do *crack*.

Como já foi assinalado, no mundo de rua as drogas desempenham diversas funções. Cada qual tem suas funções específicas, dentro da lógica dos meninos. Sem elas, muitas das atividades que fazem parte da vida cotidiana ficariam comprometidas e a dureza da vida seria bem maior. Elas os ajudam a lidar com a perda de pessoas queridas, o frio, a fome etc. Porém, de todas elas, o *crack* é a que mais inviabiliza a saída daquele mundo. Os poucos que conseguiram sair foram ajudados pelas igrejas pentecostais ou por terem sido presos.

IV.6 Furtos e roubos

Um dia, indo para casa vi um menino de rua perto do Shopping Barra e mudei de calçada. Quando ele me viu atravessar a rua, atravessou também. Comecei a correr e o menino correu atrás de mim. Quando fiquei cansada, parei e falei para o menino:

- Você quer o meu relógio? Pode levar – e já fui tirando. O menino me olhou e falou:

- Tia, não quero o teu relógio. Ele custa só dois reais na rua.

Depois de ele me falar isso, fiquei sem reação. Consegui somente dizer: Me respeite, menino!

Começo esta parte com a história já mencionada nas primeiras páginas do trabalho. Ela me foi contada por uma amiga que sustenta ter passado uma grande humilhação em 1998. A cena parece à primeira vista muito engraçada – e é. Mas o que estaria por trás dela? Será que os meninos avaliam os riscos da empreitada e, sobretudo, o valor do produto? O menino não levou o relógio de J. por ele custar dois reais na praça, isto

é, por ser um relógio sem valor para ele? Se assim foi, por que correu atrás dela? Por que teria cansado a mulher e depois ridicularizado-a?

Os meninos se dizem constantemente ofendidos por pessoas que quando os vêem trocam de calçada, seguram a bolsa ou saem correndo, no caso das mulheres¹³³. A sociedade já atribuiu aos meninos a identidade de ladrão, de uma pessoa malvada e “sem alma”. Eles próprios acham que as pessoas pensam que “eles não têm alma”. Sabem que são estigmatizados e que é quase impossível convencer a sociedade do contrário. Essas humilhações e tantas outras provocam-lhes depressões às vezes piores do que os traumas que os obrigaram a sair de casa. Para enfrentá-las, eles encontram duas saídas: vingar a humilhação levando o bem material ou humilhar sem levar nada.

Como em qualquer agrupamento social, os meninos de rua observam algumas normas de ética. Dificilmente roubam uma pessoa de cor preta, por considerarem-na tão “sofredora” quanto eles. Entretanto, na pirâmide social de todos os sofredores, eles próprios seriam os ocupantes dos últimos degraus.

A mesma ética por mim encontrada entre os meninos de Salvador foi identificada entre os do Rio de Janeiro por Lucchini (1996). O autor destaca que os meninos consideram a realidade deles igual à de qualquer preta ou preto trabalhador – tanto quanto eles, uma vítima da mesma discriminação e rejeição, a lutar diariamente para sustentar a família. Por isso, afirmam, não roubam pretos nem pretas.

Mas por que essa ética nem sempre é respeitada? Por que os meninos roubam todo mundo? Porque muitos pretos que poderiam ser poupados são parte integrante da sociedade brasileira que já estigmatiza e estereotipa o menino de rua. Apesar de protegidos pela ética das ruas, às vezes adotam as mesmas atitudes discriminatórias e ultrajantes dos brancos. São essas atitudes que levam os meninos a atacá-los. Mas o ataque também pode ocorrer devido a várias necessidades: pagar dívida, comprar drogas, levar dinheiro para o sustento da família... Ou simplesmente porque “a pessoa ficou de boqueira”.

¹³³ Em Salvador, os meninos de rua não são as únicas vítimas dessas humilhações. Muitas mulheres brancas têm a mesma atitude ao verem algum jovem preto aproximar-se.

Os meninos de rua afirmam que a humilhação dói mais quando vem de uma pessoa preta. “Como uma pessoa que sofre igual a gente todos os dias tem a coragem de humilhar a gente como bichos”?

Em 1999, fiquei responsável por tirar fotos das oficinas do bloco Buscapé¹³⁴, na sede da ONG Ibeji, que trabalha somente com meninos de rua. Durante a sessão de fotografias, um menino ficou me ajudando. Em certo momento, falei para ele que ia buscar água para beber. Deixei com ele os filmes e as máquinas fotográficas. Quando voltei, retomei a sessão sem nenhuma preocupação com os filmes. Em certa hora, o menino perguntou-me:

- Por que você não levou as tuas coisas contigo quando foi beber água e por que não verificou se tudo está certo?
- Ninguém furta coisas do amigo, respondi. Sabia que você não ia furtar nada porque você não era um ladrão.
- Como você tem certeza que eu não ia furtar?
- Porque sei, respondi.

Depois de uma pausa de silêncio, ele me tocou no braço e disse: “Você é um bom amigo”. Ser um bom amigo aqui significa: “Você está me tratando como uma pessoa de confiança”.

Em 2003, encontrei uma amiga (branca e loura) que passava férias em Salvador. Hospedada numa pousada nas imediações da Praça da Piedade, ela me disse que tinha medo de sair à noite porque, na hora em que costumava regressar, os meninos eram bem mais numerosos naquela área. No dia seguinte, levei-a e apresentei-a aos meninos maiores. Cumprimentaram-na e disseram-lhe para ficar tranqüila porque nada iria acontecer-lhe, por ser minha amiga. A partir de então, ela saía sem medo de ser assaltada.

Mas não é sempre possível respeitar a ética de não roubar pessoas pretas. Vivendo num mundo cujas demandas são imediatas, às vezes opressoras e até uma questão de vida

¹³⁴ O Buscapé, bloco que sai no Sábado do Carnaval no circuito do Pelourinho, é fruto de uma parceria firmada por varias entidades civis que trabalham com meninos e adolescentes em situação de rua e de risco social. O trabalho visa “superar a situação de exclusão social de crianças e adolescentes moradores de bairros periurbanos e/ou portadores de deficiência física, mental ou sensorial, promovendo sua auto-estima, criatividade e participação no projeto coletivo da sociedade”. O bloco é encabeçado pela ONG VIDA Brasil/Salvador.

ou morte, o menino acaba atacando a primeira pessoa que lhe dá oportunidade de resolver o seu problema ou de poder continuar vivo.

Muitos meninos roubam ou furtam para poder pagar aos policiais a liberdade de deslocamento. Os que trabalham como aviõezinhos ou como batalhadores freqüentemente são chantageados por policiais corruptos. Essa realidade também está presente em várias cidades do país. Gregori (2000, 150), que deparou com ela ao estudar os meninos de rua em São Paulo, observou que ter boas relações com os policiais implica poder continuar no local. E sabendo os riscos que correm, os meninos se recusam a “delatar” os policiais corruptos aos órgãos competentes.

Além disso, identificam com maestria os horários de plantões policiais, as diferentes rondas, os policiais de cada viatura: os “truculentos” e aqueles com quem podem contar, manter ou fazer acordos. Alguns meninos da região, por exemplo, estavam acostumados a furtar uma loja de artigos esportivos na rua Augusta, em horário específico do plantão da delegacia do bairro. Tinham “um acordo” com os policiais do plantão: eles demoravam para atender a chamada do comerciante, dando tempo para que os meninos fugissem, e, mais tarde, dividiam o produto do butim. Cansado dos furtos freqüentes, o comerciante contratou um segurança particular que “prende os meninos” antes que a polícia chegasse. Os educadores da Casa Aberta insistiram para que os meninos contassem na delegacia que tinham aquele “acordo com os policiais”. Os meninos responderam: “Tá louco, tio?!!!”

Esse caso relatado por Gregori revela alguns dos motivos que obrigam os meninos a furtar ou roubar. Na vida de rua, eles conhecem os policiais que fazem rondas na cidade. Sabem quem é quem entre os policiais, que também sabem exatamente onde encontrar o menino de quem estão precisando. O menino sabe que o policial pode encontrá-lo em qualquer momento e, sobretudo, matá-lo. O conhecimento do poder de um policial sobre ele não lhe deixa outra saída senão fazer acordos ou tudo aquilo que o outro quer, mesmo colocando a própria vida em jogo. É por isso que os meninos disseram para o educador: “Tá louco, tio?”

Os meninos fazem uma diferenciação clara entre furtar e roubar: furtar é como se fosse um empréstimo. Acreditam que os donos das coisas furtadas não sentirão a falta por terem muito – de outra forma, não as teriam deixado “assim de bobeira”. E que muitas

pessoas “chamam os meninos para furtá-las. Deixam a bolsa aberta, não tomam as devidas precauções”. Por outro lado, sempre que se rouba é por necessidade e a pessoa roubada vai sentir a falta. Tanto o menino quanto o roubado correm risco de ferimento e até de morte. Os meninos envolvidos nos roubos estão sempre “na mão de policiais”. Os policiais corruptos tendem a montar cenários para obrigar os meninos a lhes pagar uma certa quantia em dinheiro ou em objetos roubados, como no caso relatado por Gregori.

Cenário 1: Ao encontrar um menino de manhã, o policial o chama e lhe diz: “Minha namorada me falou que foi você quem lhe roubou o relógio caro que eu lhe tinha dado de presente. Estou trabalhando em tal ponto até tal hora. Quero na volta o relógio de volta.” Essa mensagem tem uma informação bem codificada que o menino conhece. “Se você não me entregar o relógio até o fim do meu plantão, eu te pego, sei onde te encontrar.” Para não correr o risco de ser assassinado ou levado para uma delegacia como pego em flagrante, ele passará o dia tentando roubar um relógio de qualidade para entregar ao policial. Para tanto, acaba atacando as motoristas de carros novos, pois acreditam que elas costumam possuir um bom relógio. Isso aumenta o perigo nas sinaleiras. Neste caso, o menino roubou por pressão para salvar a própria vida. Ao recusar-se a pagar, pode acabar tendo o mesmo destino de Boi.

Em 1995, o menino Boi foi abordado por dois policiais que lhe pediram 300 reais. Ele respondeu aos policiais que estava “fora disso”, que não vivia mais de roubos e furtos e portanto não precisava pagar mais nada. No domingo da mesma semana, foi assassinado por um dos policiais no bairro de Garcia, onde os meninos costumavam dançar pagode. Vê-se que, nos dois casos, os meninos são obrigados a roubar. O primeiro, ao roubar um relógio de qualidade e entregá-lo ao policial, salvou-se; o outro, que “ousou enfrentar” os corruptores, perdeu a vida. Mas muitos deles acabam mortos ou feridos durante o próprio roubo.

Cenário 2: O policial vê um grupo de meninos furtando no ponto de ônibus ou até roubando. Não os persegue, mas se faz ver pelos meninos. A partir de então, o grupo será sempre seu objeto de chantagem por valores cada vez maiores, em dinheiro ou em mercadorias. Dificilmente um dos flagrados conseguirá parar de furtar ou roubar. Muitos

deles são assassinados ao completar 18 anos, na maioria dos casos pelos próprios policiais. Dessa maneira eles evitam que os meninos os denunciem.

À noite é freqüente meninos “furtarem outros” do seu próprio grupo. Por isso, todos os meios são usados para esconder o bem precioso: o dinheiro. Alguns o guardam na boca antes de dormir, tornando-se também o ânus um bom esconderijo. Os que furtam os pertences dos colegas são mal vistos. Quando flagrados, correm o risco de serem linchados pelos outros.

Segundo os policiais, os meninos enfiam no ânus as mercadorias roubadas ou furtadas de pequeno tamanho. Por isso, quando pegos pela polícia, são obrigados a abaixar a bermuda, abrir as pernas e curvar-se. É uma das cenas de tortura mais ultrajantes¹³⁵. A polícia também afirma que as meninas colocam as coisas na vagina e por isso as submetem a humilhações do mesmo tipo. Os meninos falam nesse assunto com menos tristeza que as meninas. Muitas delas ficam com ódio dos policiais torturadores, pois afirmam que eles “as estupram com os dedos”.

Mas fora dessa pressão psicológica dos policiais corruptos, todos os meninos de rua afirmam que preferem ser presos ou mortos do que deixar o filho passar fome – um sinônimo de incapacidade que os moradores de rua não toleram. Por isso, um menino que não consegue sustentar seu filho corre o risco de perder a companheira. Quando esta lhe diz que não tem nada para comer nem para dar à criança, ele dispõe-se a arriscar a vida atacando pessoas para obter dinheiro e comprar leite e comida. A luta cotidiana dos meninos que são pais é não deixar seus filhos “passarem as mesmas necessidades” que eles.

Um menino que vive só não consegue furtar nem roubar. No mundo da rua, o sucesso das ações exige especialização e rapidez de raciocínio. O erro cometido pode ser fatal para todos. Os pivetes que vivem majoritariamente de furtos e roubos andam em

¹³⁵ Em 1998, estava no ônibus com os filhos de uma amiga. Íamos almoçar num restaurante do Pelourinho. Quando o ônibus chegou na Sete Portas foi parado pela polícia. Atrás do nosso banco havia três meninos de rua sentados. Os policiais revistaram todos os passageiros. Os dois filhos da minha amiga não foram revistados, mas uma policial se dirigiu aos meninos. Antes de ela revistá-los, eles já tinham baixado as bermudas, aberto as pernas e se curvado para mostrar à policial que não tinham escondido nada no ânus. Foi um choque para os dois meninos que estavam comigo. Começaram a perguntar por que a policial não os revistara. Respondi que porque são brancos e os outros meninos, pretos e de rua. E que tiraram as roupas porque sempre os policiais os mandam fazer isso, mas desta vez o fizeram para vingar-se e humilhar a policial. Tanto que, quando o ônibus foi liberado, os meninos ficaram rindo da policial, que ficara sem jeito ao ver os meninos despir-se.

grupos de três a quatro, sempre descalços. Dizem que os sapatos podem traí-los por causa da aderência ao solo. Não é recomendado usar sapatos quando chove. A probabilidade de o pé escorregar na hora de correr é bem grande. Cada um dos membros é especializado em algo. Trabalhar em rede permite salvar sempre uma parte do grupo e a mercadoria. O primeiro menino é sempre especializado em furtar carteiras de pessoas ao subirem ao ônibus. Ao retirar a carteira, ele a passa automaticamente àquele que está atrás dele e este a repassa ao terceiro, que sai correndo. O quarto é sempre o especialista na venda dos produtos roubados, sabendo onde encontrar a qualquer momento os receptadores. Quando o primeiro é flagrado, dificilmente o levam para a delegacia porque, ao ser revistado, os policiais nunca encontram a carteira ou objetos furtados. Os maiores receptadores agem nas cercanias do Centro Histórico, da Cidade Baixa e da Piedade. A organização dos meninos que vivem de furtos e de roubos me fez concordar com a reflexão de Park.

Dans la ville, toute vocation, même celle de mendiant, semble devoir affecter le caractère d'une profession; et la discipline qu'elle implique la volonté de réussir, ainsi que les associations qu'elle impose, accentuent cette tendance: la tendance non seulement à se spécialiser, mais à rationaliser son métier et à mettre en oeuvre une technique spécifique et réfléchie pour le mener a bien¹³⁶.

Note-se que os meninos deste grupo encontram três elementos favoráveis: as facilidades de escapar e de vender os produtos furtados ou roubados e a cumplicidade de alguns policiais corruptos no centro da cidade. Os meninos de rua conhecem bem a geografia urbana. Muitas pessoas vivem dos produtos vendidos por eles e podem até encomendar-lhes o tipo e a marca de produto.

Antes do fechamento da Praça da Piedade, os lambe-lambes incluíam-se entre os maiores receptadores da mercadoria furtada ou roubada. Contudo, segundo G.M., no Largo do Cais de Ouro os receptadores fazem encomendas quase todos os dias. As mercadorias mais encomendadas são relógios de luxo, correntes de pulseiras de ouro, bolsas de couro, toca-fitas... E os meninos têm por obrigação cumprir o prazo da entrega.

¹³⁶ PARK (1979, 97). « *La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain.* » In : *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'Ecologie urbaine*. Paris, Aubier

Muitas das ações ousadas dos meninos têm fins felizes porque a sociedade vive numa cultura do medo bem implantada. Sabendo disso, eles às vezes colocam os dedos por dentro da camisa e dizem estar armados. Na dúvida, o assaltado acaba entregando todos os seus pertences. Outra arma é a surpresa: ao se verem de súbito frente a frente com um menino que engrossa a voz intimando-as a entregar-lhe seus pertences, em geral as pessoas, por amor à vida e antes de se recuperarem do susto, vão entregando tudo. Mas, mesmo tendo implantado a cultura do medo, os meninos que assaltam sempre usam drogas, para amedrontar ainda mais e também para dominar o próprio temor. Roubam para poder manter-se, sustentar a companheira, comprar coisas novas e drogas, conquistar admiração e respeito, negociar e pagar a liberdade de deslocamento aos policiais coruptos.

Se os meninos roubam e furtam em grupo, a divisão do dinheiro depois da venda pode vir a ser motivo de brigas e até de morte entre eles. Há sempre um acreditando que deve ter a maior parte por ter arriscado mais que os colegas ou que, ao vender, some com o dinheiro.

IV.7 Violência

A violência está inserida no cotidiano das sociedades contemporâneas e constantemente presente em nossas vidas. Não obstante, sua definição é problemática, principalmente quando formulada dentro de um mundo cujas relações sociais são quase regidas pela própria violência ou pela violência simbólica.

Tendo enfrentado algumas dificuldades para definir o que é a violência, Michaud (1989,7) foi obrigado a recorrer ao Dicionário Robert de 1964, que a define da seguinte forma:

- A) o fato de agir sobre alguém ou de fazê-lo agir contra a sua vontade empregando a força ou a intimidação; b) o ato através do qual se exerce a violência; c) uma disposição natural para a expressão brutal dos sentimentos; d) a força irresistível de uma coisa; e) o caráter brutal de uma ação.

Enfrentei a mesma dificuldade no que diz respeito à violência entre e contra os meninos de rua. Se encontrar uma definição globalizante da violência já é uma tarefa árdua,

mais ainda é a de adequá-la¹³⁷ a cada cultura. No caso do Brasil, a dificuldade aumenta devido não só ao tamanho do país, mas também à secularização de vários tipos da violência e, sobretudo, à sua naturalização. A violência está muito presente na vida cotidiana de uma maneira latente e simbólica. Sua naturalização e sua aprovação, quando se trata dos meninos de rua, obrigam a priorizar a descrição dos dados empíricos em detrimento da tentativa de qualquer definição.

A especificidade da violência que faz parte da vida dos meninos de rua leva-me a concordar com uma antropóloga da Universidade Federal da Bahia (UFBA) que me afirmou durante nossas conversas sobre o assunto: “Não há teorias para contemplar o sofrimento deles”. Essa afirmação é plausível quando se percebe que na sua família, na sua saída de casa, na vida cotidiana na rua e até nas instituições governamentais, o menino chamado de menino de rua tem sua existência dominada pela prática da violência, inclusive nos termos ou tipologias usadas para designá-lo ou analisá-lo. Quase todas as tipologias são depreciativas, baseadas em estigmas e estereótipos.

Apesar da dificuldade da definição, acredito que Paulo David foi quem melhor resolveu a questão no título do seu livro: *Enfants sans enfance*. E ele inicia a sua análise afirmando que:

Les enfants ont-ils des droits? Depuis 1989, un texte juridique international à caractère contraignant permet de répondre par l’affirmative à cette question. En effet, la Convention des Nations Unies relative aux droits de l’enfant offre à la tranche plus jeune de la population un arsenal de droits qui devrait lui garantir un développement sain et un avenir radieux¹³⁸ ».

A perambulação dos meninos nas ruas de várias partes do mundo comprova que os direitos da criança elaborados pela Convenção das Nações Unidas estão sendo desrespeitados em vários países. Dentre os numerosos livros produzidos no Brasil sobre os

¹³⁷ Na quarta-feira 3 de março de 2004, houve um debate no canal daTV5 francesa sobre as conseqüências da guerra do Iraque na produção da cultura. O âncora do programa declarou que os atentados suicidas seriam a maior violência contra o povo iraquiano. Um dos participantes afirmou que essa questão tem sido intensamente discutida no Iraque. E que na ótica da população iraquiana, alguém que se mata para lutar contra a dominação estrangeira no país, mesmo matando inocentes, não estaria perpetrando a violência. Os atentados seriam uma forma de luta legítima contra uma potência superarmada que ninguém pode enfrentar frente a frente.

¹³⁸ DAVID, Paulo (1995,23). *Enfants sans enfance*. Paris, Hachette.

meninos de rua, é o de Helvêco de Siqueiro e Silva que melhor reflete a violência contra eles.

Pelo título (*Joca Pivete: o menor violentado*), Siqueiro pretende lembrar ao leitor que o menino que chega às ruas e praças das cidades nasceu num lar onde faltava quase tudo, num bairro sem infra-estruturas de saneamento capazes de proporcionar um futuro melhor às futuras gerações. Para ele, o Estado seria o primeiro a violar os direitos referentes à criança e também o primeiro a violentá-la. O mesmo Estado é um dos maiores matadores dos meninos por intermédio de seus agentes: os policiais, como os da chacina da Candelária, no Rio de Janeiro. O caso voltou a ganhar páginas da imprensa nacional e internacional com o “seqüestro do 174”, durante o qual o suposto seqüestrador acabou sendo morto pela polícia¹³⁹. O terceiro artigo do Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA – do Brasil, que é um dos mais avançados no papel, determina: “A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata essa lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condição de liberdade e de dignidade.” Como explicar então o descumprimento desse artigo pelo Estado brasileiro, com tantos meninos de ambos os sexos perambulando nas ruas e praças de várias cidades do país? Seria porque a grande maioria deles é composta de meninos negros?

A violência entre e contra os meninos de rua é um fato corriqueiro. A rua é uma selva onde predomina a lei do mais forte, mas também onde, em certos momentos, a esperteza vale mais do que a força. Eles se agriem, se cortam, se furam e até se matam, mas também conduzem e acompanham um companheiro ao hospital, se protegem, se tratam e se reconciliam, se visitam na cadeia, participam do enterro dos colegas e até avisam os parentes. Cuidam da namorada de um ferido, condenado ou até assassinado, até arrumar um outro.

¹³⁹ Uma amiga carioca que trabalha com os meninos de rua afirma que para não chamar a atenção da opinião pública, os policiais estão matando “a varejo”. A morte de uma criança não chama atenção de ninguém numa cidade tão violenta como o Rio de Janeiro. Mas, segundo a mesma, as mortes “a varejo” acabam fazendo no mínimo 40 vítimas por mês.

O menino de rua tem como primeiro inimigo o próprio menino de rua, os seguranças particulares e a polícia militar e civil. No final do trabalho de campo da graduação, no início de 1995, muitos meninos que me ajudaram já haviam sido assassinados. Eram todos batalhadores e arrimos de família, que a visitavam todo final de semana para levar-lhe o dinheiro do sustento. A violência contra eles aumentou a partir de 1996.

Como já foi mencionado, todos os meninos de rua são vistos como ladrões por boa parte da população e pelos policiais. Estes, entretanto, sabem e têm a certeza de que há meninos trabalhadores que ganham honestamente dinheiro e o empregam para sustentar a família, more esta com eles, na rua, ou em seus bairros de origem. Ao ser revistado, o menino é automaticamente despojado de qualquer quantia que possa ter. Os policiais alegam tratar-se de dinheiro roubado, que será devolvido ao dono. Mas como pretender devolver o dinheiro ao seu dono quando o seu verdadeiro dono é o próprio menino que acabou de ser roubado pelo policial corrupto?

Dados coletados em Salvador durante uma pesquisa sobre os crentes, em 1995, e numa favela do Rio de Janeiro em 2001, 2002 e 2003 levam-me a ligar essa atitude dos policiais à cor da pele das pessoas revistadas.

Em 1995, durante oito meses fiz uma pesquisa no bairro de Cosme de Farias, em Salvador. Descobri que a carteira de membro da igreja era um documento que permitia aos jovens negros dos bairros populares serem abordados pela polícia com mais respeito – ou melhor, como cidadão, simplesmente. Eram vistos pelos próprios policiais como “pessoas honestas, trabalhadoras e não bagunceiras”. Os policiais entrevistados afirmavam que ao pegarem um rapaz branco, faziam de tudo para lhe dar uma segunda chance. Não o levavam para ser fichado na delegacia. Aos jovens negros, todavia, não davam a mesma oportunidade. Segundo os mesmos policiais – todos pretos – eles acabavam fichando até rapazes negros inocentes.

Na favela do Complexo da Maré, no Rio de Janeiro, os entrevistados afirmaram que as pessoas pretas sofriam maiores humilhações nas mãos da polícia que as de pele mais clara. Em maio de 2002, entrevistei dois moradores que eram vizinhos. Um era funcionário de uma empresa e o outro, do mundo tráfico. O primeiro afirmou que no final do mês não

podia trazer para casa grandes quantias, pois ao ser parado e revistado, os policiais levavam tudo, alegando tratar-se de dinheiro do tráfico. Na semana em que o entrevistei, dois policiais tinham-lhe levado dois reais, que eram o dinheiro da condução para o trabalho. Teve de voltar em casa e apanhar de novo o dinheiro do transporte. Na mesma semana, os policiais pararam o segundo. Ao revistá-lo, encontraram 400 reais que eram da venda da droga. “Quando os policiais tentaram pegar o dinheiro, eu disse que era da minha mãe. Eles me deixaram. Mas o dinheiro não era da minha mãe, era do traficante.”

Nesses casos, como em tantos outros relatados nas entrevistas, o que parece fazer a diferença é o grau da tonalidade da cor da pele – a do rapaz do mundo do tráfico é mais clara que a do vizinho trabalhador. Esses dados levam-me a afirmar com maior segurança que sobre um menino de rua pesam dois fatores: ser menino de rua e, sobretudo, ser negro. A sociedade já o etiquetou como ladrão – o que passa a legitimar os atos dos maus policiais. Por essa crença, nenhum menino pode nem tem direito de andar com seu próprio dinheiro. Os policiais são os primeiros a roubá-los.

Numa cidade como Salvador, que pretende ser a mais atrativa para os turistas estrangeiros e nacionais, a presença dos meninos em diferentes pontos turísticos não era bem vista pelas autoridades municipais e estaduais. Em 1996, com a ascensão do PFL à prefeitura e ao governo do estado, parecia que os policiais tinham recebido carta branca das autoridades para fazer o que quisessem com os meninos, sem medo de punições judiciais. Dentre os múltiplos tipos de violência contra os meninos, escolhi analisar três, praticadas com maior frequência à noite.

O primeiro tipo atinge as meninas, que passam por terríveis experiências nas mãos dos policiais, incluindo-se tentativas de abuso sexual e de aborto, com chutes na barriga. Mas o mais humilhante, segundo elas, é quando são obrigadas a tirar as roupas dentro do módulo policial. Para ver se a menina não escondeu drogas ou algo roubado na vagina, um dos policiais coloca os dedos lá dentro e ordena que ela se mexa – na realidade, uma forma sádica de ele satisfazer suas fantasias sexuais. Muitas das meninas que já sofreram esse tipo de tortura relatam-na com lágrimas nos olhos.

Em 1997, Nega estava com 14 anos de idade e sete meses de gravidez. Numa noite, foi pega na rua Chile com três colegas e os policiais os levaram para o módulo do Relógio

São Pedro. Os outros meninos diziam que a companheira estava com sete meses de gravidez e que não tinha participado do roubo, fazendo o possível para salvá-la da brutalidade dos policiais. Por muito tempo, os quatro apanharam. Nega afirmou ter recebido muitos chutes na barriga que serviriam, segundo afirmavam os policiais, para “evitar o nascimento de mais um marginal e morador de rua”. A mensagem dos policiais poderia ser interpretada da seguinte forma: “Nossa brutalidade visa deixar a cidade limpa para os bons cidadãos. Estamos preocupados com a segurança deles”. Essa crença é compartilhada por boa parte da população, que acredita que o menino de rua tem mesmo que ser morto. Frequentemente a violência dos policiais é cometida diante de muitas testemunhas, sem ninguém intervir (algumas vezes, é verdade, por medo de envolvimento com a polícia).

Um outro tipo de violência é o assassinato. Em 15 de setembro de 1997, Cachorrão e Quinho foram mortos na Ladeira da Misericórdia. O fato foi noticiado pelos jornais, que os descreveram como ladrões, assassinos e traficantes de drogas. Os dois, de fato, não eram “santos”. Praticavam furtos e roubos. Eram empregados para vender drogas no Pelourinho e também vendiam cola para os colegas. Na primeira vez em que foram pegos pelos policiais antientorpecentes, cada qual tinha apenas um baseado no bolso. Não foram levados para a delegacia porque pagaram aos policiais e se comprometeram a dar-lhes uma certa soma em dinheiro toda sexta-feira. Na primeira semana conseguiram pagar, mas os policiais já haviam aumentado o valor na sexta seguinte. Os dois recusaram-se a pagar. Alguns dias depois, foram fuzilados. “Quando a polícia chegou, os dois reagiram atirando, provocando o tiroteio¹⁴⁰”. Não houve esse tiroteio divulgado pela imprensa. Segundo os colegas dos meninos, os policiais os pegaram, levaram e executaram. Se fosse um tiroteio, como explicar as balas os terem atingido somente na cabeça?

Todos os meninos que entrevistei durante os trabalhos de campo para a graduação e o mestrado e que posteriormente foram assassinados por policiais tiveram as cabeças explodidas pelo impacto das balas – o que demonstra, segundo especialistas, haverem sido executados à queima-roupa com armas de grosso calibre. Em sua maioria, os meninos assassinados têm cerca de 18 anos. Por isso, ao completarem essa idade, ficam tristes. Mas

¹⁴⁰ Jornal *A Tarde* da Bahia. P.6 do caderno policial. 16/09/1997..

não são eles as únicas vítimas de mortes brutais. Essa realidade também faz parte da vida da grande maioria dos jovens negros dos bairros populares da cidade de Salvador. Os tiros desferidos nas partes vitais das vítimas entre a cabeça e o tórax mostram que os policiais não pretendiam pegá-las vivas.

Uma pesquisa dirigida pela Comissão Justiça e Paz (CJP) de Salvador mostra que a grande maioria das pessoas assassinadas naquela cidade tem de 15 a 39 anos, que os maiores assassinos são a polícia e os grupos de extermínio e que grande parte dos assassinatos foi executada com arma de calibre grosso e à curta distância. De 1996 a 1999, os jornais da capital noticiaram 4.248 assassinatos na Região Metropolitana de Salvador (levando em conta que os jornais não noticiam todos os crimes, o número real é sem dúvida maior¹⁴¹).

Cor das vítimas	Número de vítimas	%
Negro	1.304	30,7
Branco	42	1,0
Não consta	2.902	68,3

Fonte: Banco de Dados CJP

O que mais chama atenção nesses números é a quantidade de negros assassinados na cidade. A coluna cuja cor das vítimas não consta é a maior. Isso leva a duas explicações:

- A primeira, o IML de Salvador recusa preencher essa parte para não dar aos movimentos negros elementos que lhes permitam sustentar a tese de que há extermínio de negros na cidade. Se a tese fosse acatada, o número de jovens negros mortos em Salvador no mesmo período seria de 4.206, contra somente 42 brancos. Isso equivale a um branco morto por 100 negros, ou 99% de negros para apenas 1% de brancos. Seria a humanidade do negro inferior à do branco¹⁴²? Isso poderia colocar as autoridades em situação embaraçosa ante a opinião pública nacional. Mas

¹⁴¹ Comissão Justiça e Paz. *A outra face da moeda. Violência na Bahia*. Salvador, Gráfica Envelope e Cia, 2000..

¹⁴² Essa realidade lembra a disparidade entre o número de mortos palestinos e israelenses ou entre soldados americanos e civis iraquianos..

sabe-se que as vítimas cuja cor não consta poderiam ser contabilizadas como negros, pois raramente se matam brancos em Salvador, como atestam os mesmos dados. A morte de um branco sempre chama a atenção da imprensa;

- A segunda consiste em subtrair os documento dos mortos. Muitos dos corpos são encontrados em locais de “desova” dos grupos de extermínio, cujos integrantes são policiais (civis e militares). Boa parte dos meninos de rua mortos está nessa categoria para que não se possa identificar o corpo nem, principalmente, contabilizar o número de crianças e adolescentes de rua assassinados. Além da cor, não há idade nem documento. Muitos desses mortos acabam sendo enterrados como indigentes.

Os dados da Comissão Justiça e Paz atestam que os meninos não são as únicas vítimas de mortes violentas cometidas por policiais e grupos de extermínio. Mas a mesma realidade pode ser observada em outras cidades do país. Barcellos (1993), em seu livro *Rota 66*, afirma que no início da pesquisa não acreditava que a polícia de São Paulo matava muito mais negros que brancos. Mas no final, reconheceu que os números comprovavam o que ele não queria admitir.

Voltando à realidade atípica de Salvador, Lutz Mulert Sousa Ribeiro intitulou o seu artigo de “Você é negro, jovem e trabalhador? Não venha pra Bahia: morre-se fácil”, que acaba sendo o resumo sintético da violência que assola grande parte da população negra. À primeira vista, o título parece uma piada de mau gosto. Mas o perfil das vítimas é: homem, negro, idade variando entre 15 e 35 anos, trabalhador. São todos moradores de bairros populares. O dado curioso, todavia, é que a grande maioria das vítimas não tinha antecedentes criminais. Esse período coincidiu com a implantação da ideologia da Tolerância Zero em Salvador, importada de Nova York – o que acabou sendo um tipo de limpeza étnica em nome da segurança de alguns privilegiados, segundo Lutz Mulert Sousa Ribeiro.

Mas, voltando ao assunto de nosso interesse, Faleiros (1993) trouxe muitas informações em seu trabalho “*Violência e barbárie: o extermínio de crianças e adolescentes no Brasil*”. Ele focaliza sua análise nos dados do Ibase que cobrem o período de 1984 a 1989 em nove estados da Federação, com o levantamento de 1.397 casos de

mortes violentas de crianças e adolescentes. No encontro nacional do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua do mesmo ano, os congressistas levaram faixas com mais de mil nomes de meninos assassinados. “No âmbito da sociedade civil, no entanto, a discussão do extermínio ainda não se aprofundou, já que a opinião pública chega a apoiar (em até 70%) a pena de morte e vemos aumentar o número de casos de linchamento no país¹⁴³”. Esse crescimento fica visível com a tabela que o pesquisador reproduziu para apoiar suas afirmações.

Mortes Violentas na Faixa de 5 a 17 anos no Brasil	
Ano	Ocorrências
1988	1.138
1989	1.625
1990	1.848

Fonte: Polícia Federal/GT-SIPIA

Ele sustenta que os dados chamam a atenção pelo aumento de 62,4% no espaço de um ano de intervalo entre 1988 e 1989. Mas conhecendo pouco algumas capitais dos estados da federação e a bibliografia sobre os meninos de rua produzida no país, ao ler os números e os comentários, a primeira coisa que salta aos olhos é a ausência do item cor e raça. Sabe-se que no Brasil as pessoas da raça negra são predominantes entre os meninos de rua. Isso leva a acreditar que ao colocar o item raça, evidencia-se que os negros (pretos mais pardos) são os mais assassinados. Porém, acredito que a maior contribuição do autor diz respeito não somente aos números sobre a violência contra a faixa mais nova da população do país, como também a algumas das razões da impunidade e sobretudo do incentivo à matança. Mas deve-se observar que, desde o século XIX, a presença dos meninos de rua já era encarada pelas autoridades como uma ameaça à segurança e à estabilidade. Mesmo com as mudanças ocorridas no país, os pobres e inclusive os meninos de rua continuam sendo vistos e tratados como uma ameaça à segurança nacional.

¹⁴³ FALEIRO, Vicente de Paula (1993, 178). “Violência e barbárie: o extermínio de crianças e adolescentes”. In: *Criança no Brasil Hoje. Desafio para o Terceiro Milênio*. (Irene Rizzini, org). Rio de Janeiro, Ed. Universitária Santa Úrsula.

Essa referência à guerra também é feita, no sentido mais estrito, militar e estratégico pelas forças militares conforme documento produzido na Escola Superior de Guerra denominado “1990-2000 – *a década vital para o Brasil moderno*” (1989), que considera que as forças armadas poderão intervir para neutralizar, e mesmo destruir, “as hordas de bandidos” que poderão vir a constituir os meninos de rua. Faleiros (op.cit, 179)

IV.7.1 Violência intragrupal

Como já mencionei, a violência predomina na vida cotidiana dos meninos. Porém, darei aqui maior enfoque a dois tipos de violência: queimar e assassinar os colegas de rua.

A vida dos meninos fica mais dura à noite. Há um medo estampado nos rostos ao anoitecer. Mesmo assim, eles costumam organizar-se para atacar outros moradores de rua. Os mais procurados são os vindos do interior baiano ou dos estados vizinhos do Nordeste, que temem os meninos de rua. Estes os atacam à noite ateando-lhes fogo, apedrejando-os ou roubando seus pertences.

Entre os próprios meninos oriundos de Salvador é raro encontrar esse tipo de crimes: há sempre medo da vingança do grupo dos amigos do vitimado. Mas esse medo não existe quando se trata de pessoas de fora. Parece haver uma briga entre dois grupos distintos: de um lado, os meninos de Salvador defendendo a invasão do seu território e seus interesses; do outro, os invasores tentando conquistar espaço e parte dos interesses. A chegada dessas pessoas acirra a concorrência em certos pontos da cidade. Os mais novos interioranos começam a trabalhar como guardadores e limpadores de carros em territórios que os meninos acreditam ser deles. Para limitar seus movimentos e oportunidades de trabalho, espalhar o medo passa a ser a arma mais eficaz.

Para melhor proteger-se dos meninos de rua, essas pessoas ficam nas ruas somente de dia. No início da noite, se encontram em torno das imediações do Fórum Rui Barbosa ou do estádio da Fonte Nova. É lá que muitos delas fazem barracos com papelão, onde vivem com toda a família. Andam sempre em grupos.

Mas quando indagados sobre o porquê da violência contra os interioranos, muitos meninos de rua afirmam que é para “brincar”. Não há uma explicação convincente, porém acaba ficando claro que eles acreditam ser os donos das ruas e praças da cidade. Entre eles

próprios, a melhor maneira de proteger-se contra a violência cometida pelos colegas é não ter inimigos na rua.

Além desse tipo de violência tão presente, a violência extrema entre os meninos de rua é queimar ou assassinar o colega que descumpriu certas normas do grupo.

Na véspera do Carnaval de 1995, Zumbi procurou a Secretaria da Segurança para dar queixa contra dois policiais que tentavam extorqui-lo. Pensou que, dessa forma, os dois ficariam com medo de matá-lo. Mas chegou a afirmar que ninguém acreditara no que dizia. Passadas algumas semanas, foi assassinado. Como tinha acompanhado o seu problema e muitos meninos de minha consideração haviam sido assassinados, afirmei no meu trabalho da graduação que Zumbi fora eliminado pelos policiais, como também noticiara o jornal *Bahia Hoje*. Eu tinha aceitado a versão da imprensa.

Segundo o *Bahia Hoje*, os policiais plantonistas nunca registraram a queixa de Zumbi, por se tratar de um menino de rua. Mas ninguém sabia que ele dera uma entrevista, só publicada depois de sua morte, a um repórter do jornal relatando a chantagem que vinha sofrendo. Mesmo tendo lido que Zumbi fora assassinado pelos policiais, eu não podia deixar de estranhar algo inusitado: o silêncio dos meninos e a alegria das meninas por aquela morte. Como já foi observado, quando um menino de rua é assassinado, poucos minutos depois os colegas já sabem quem matou, por que ele morreu e como foi morto. Naquele caso, os meninos declaravam não saber nada, nem sequer o dia do enterro. Parecia haver um pacto de silêncio.

No início, pensei que os meninos tinham medo da retaliação dos policiais, que haviam matado Zumbi perto do maior ponto de encontro deles: a Piedade. Ao terminar a graduação, continuei a manter conversas informais com alguns dos meninos. Mas pensava então em concentrar o trabalho do mestrado na violência contra os meninos de rua em Salvador. Havia coletado dados dos mortos e registrado como cada um dos meninos vivos falava deles. E percebera que através do tom da voz era possível medir o grau da amizade e/ou inimizade que ligava cada um deles ao finado.

Na rua, certas informações sobre atos vergonhosos como abusos sexuais, homossexualidade, assassinatos de colegas por causa de drogas ou da mulher não podem ser abordados em qualquer lugar e com qualquer pessoa. Muito cedo, deve-se ter

sensibilidade para perceber quais os assuntos os meninos têm dificuldade de abordar diante de colegas. Desvendar as razões da morte de Zumbi fazia parte dos meus interesses quando comecei o mestrado, em 1997.

A oportunidade surgiu em 1998, no final do meu trabalho de campo. Fui procurado pela menina G., de 18 anos, que havia quase 10 anos vivia na rua.

Você quer saber quem matou Zumbi? Vou te contar, mas você não pode gravar. Zumbi matou o menino mais querido do grupo daqui. Quando P. chegou aqui, era um mais pequeno e as pessoas aqui adotaram ele. Todo mundo tomava conta dele. Era o nosso irmão. E muitos meninos começaram a gostar dele. Zumbi não gostava dele e começou a ameaçar alguns meninos com arma. Um dia, ele chegou bêbado à noite, tirou a arma e matou o menino. Ninguém foi em cima dele porque ele tinha a arma na mão. A morte do menino deixou todo o mundo revoltado. Zumbi foi jurado de morte. Depois disso Zumbi sumiu, não aparecia mais aqui na Piedade e ninguém ia conversar com ele. Mas um dia, ele apareceu bêbado. À noite, quando ele estava dormindo, chamamos alguns meninos de confiança e eles o pegaram de covardia. Ele morreu aqui na Sete de Setembro com arma também. Os meninos que mataram ele foram embora do local. Quando a polícia chegou tinha só as meninas.

No final da conversa, acreditei ter encontrado as razões da morte de Zumbi. Ele andava sempre armado e um pouco isolado. Na rua, os meninos têm medo da solidão e da falta de carinho. Um menino rejeitado sente maior pressão da sociedade. É o momento mais doloroso de sua vida, mais insuportável, sendo ele capaz de cometer atos extremamente violentos para atrair atenção ou para vingar-se. O assassinato cometido por Zumbi foi o meio encontrado para vingar-se dos meninos e também de uma menina que não queria namorá-lo. Por andar sempre armado e ameaçar os colegas, ele punha em perigo a estabilidade do grupo: além de vir a matar mais alguém, também poderia ser flagrado com arma por policiais e estes poderiam matar a todos eles, alegando legítima defesa.

Ao ser solicitado para não gravar a conversa, pensei que a informação seria confiável – e posteriormente, em 2000, quando comecei o trabalho de campo para o doutorado, ela me foi ratificada pela mesma menina. Ao voltar ao Rio de Janeiro, escrevi *A morte de “Zumbi” em Salvador: amizade na “vida de cão”?*, um artigo sobre o caso e meu trabalho final da disciplina Antropologia da Amizade, no Iuperj.

Recebi uma boa nota do professor e fui aconselhado a retrabalhar o artigo para uma futura publicação.

Mas qual não foi minha surpresa ao voltar a Salvador em abril de 2003! Descobri que Zumbi tinha um irmão menino de rua – e esse menino, conhecia-o bem. Era ele quem dizia que não queria namorar para não ter que furtoar ou roubar para sustentar a namorada. Dois meninos já tinham me falado dele e, ao encontrá-lo, o mesmo confirmou o parentesco. Denominei-o Zumbi Júnior por ser o irmão mais novo de Zumbi.

Tive que refazer as entrevistas com os mesmos meninos e meninas dos anos anteriores, para comparar as informações. Desta vez, a versão foi outra: para todos eles, Zumbi fora morto por colegas porque, encarregado de vender produtos roubados, não voltara com o dinheiro arrecadado. Essa versão me foi confirmada pelo irmão e por F. Mas por que inventarem-se tantas histórias para esconder as razões da morte? Essa pergunta foi bem respondida pelos pesquisadores Pedrazzini e Sanchez (1998, 46-7) no contexto venezuelano. No entanto, sua reflexão também pode ser aplicada ao contexto dos meninos de Salvador – assim como, aliás, de qualquer outra parte.

Chaque nouvel épisode inventé est une victoire sur le destin; la fantasie est mieux qu'une arme blanche, elle permet de se frayer un chemin à travers la foule et d'écarter les indésirables. Je est un autre qui rêve de moi, défait mon passé et le remplace par une gloire de gamin frondeur. Victoire et oubli, bien sûr, puisque la victoire n'est rien d'autre que l'oubli de la défaite. Cette ruse de guerre avec soi, les enfants de la rue la mènent avec une telle habileté, un tel savoir-faire que l'on en reste estomaqué: quoi ? (...).

Ce savant mélange de vérités et de mensonges, de souvenirs et d'obsessions, est maîtrisé par chacun d'eux. Pourquoi dire la vérité si elle n'est pas belle à raconter, si elle ne permet aucun effet de style, si, surtout, elle ne plait à personne.

O caso da morte de Zumbi mostra que só com muita paciência e sólidos laços de confiança é possível obter revelações sobre certos fatos da vida dos meninos de rua. E que os laços de amizade que regem seu dia-a-dia podem transformar o grupo numa espécie de sociedade secreta.

Também fica claro que as pessoas que vivem à margem da sociedade tendem a estabelecer normas cujo descumprimento é draconianamente punido. Mas será que a

dureza do castigo deve servir de exemplo, como bem salientou Becker? Segundo esse autor, no mundo marginalizado costuma-se castigar muito duramente quem quebra as regras estabelecidas para manter-se uma maior coesão social e também para controlar-se a circulação das informações que dizem respeito ao grupo. Zumbi transgrediu uma norma que regulamenta a vida cotidiana de todos os meninos.

A análise dos dados sobre a vida cotidiana dos meninos de rua foi de grande ajuda: possibilitou apreender as razões que levaram muitos deles a escolher ruas e praças como locais não somente de trabalho, luta pela sobrevivência e moradia, como também de muito sofrimento, ferimentos irrecuperáveis e até mesmo de morte.

IV.8 Ida à (e para a) rua em Salvador

Já foi mencionado que a vida de rua é um mundo extremamente fechado devido à insegurança que prevalece. A desconfiança constitui um meio para continuar vivo, para não ser preso de “bobeira”. Só o longo convívio com os meninos possibilita ter acesso, pouco a pouco, às histórias de suas trajetórias individuais. São os dados sobre a maneira como vivem e suas trajetórias que dão condições para que se possa realizar a tipologia deles. Fica hoje claro para mim que não se pode apreender algumas das causas da ida dos meninos à vida de rua sem conhecer de perto a vida cotidiana deles e sem ter acesso às famílias nos seus bairros. Nesta parte, antes de começar a analisar as causas, pretendo dialogar com o trabalho de Ataíde, demonstrar como os meninos efetuam contatos com a vida de rua e finalmente destacar algumas razões dissimuladas que levam muitos deles a essa vida .

IV.8.1 Luta pela dignidade

Quando se fala de meninos de rua em Salvador, o senso comum e as autoridades municipais e estaduais costumam alegar que a grande maioria deles seria originária do interior do estado ou dos estados vizinhos mais pobres. Para as autoridades, reconhecer que os meninos são oriundos dos bairros da cidade de Salvador implicaria aceitar a existência de bolsões de miséria na cidade. Mas a divulgação constante de dados está levando as mesmas autoridades a perceber que não se pode mais esconder uma realidade tão óbvia. “O atual prefeito afirma que a população de Salvador é de 2.500.000 habitantes com pelo

menos 1.000.000 vivendo em estado de pobreza acentuada¹⁴⁴”. Apesar de ter reconhecido essa realidade, as mesmas autoridades municipais não aceitam ainda que a grande maioria dos meninos que vivem nas vias públicas seja oriunda dos bairros populares da cidade. Porque a pobreza e a miséria são vistas como algo vergonhoso. O que se passa nas ruas da cidade de dia e/ou de noite acaba sendo um bom espectrômetro da realidade. “Et c’est vrai que le paysage de la rue à lui seul peut être un bon indicateur de l’état de santé économique d’un pays¹⁴⁵ ». No caso de Salvador – e, inclusive, do país – a presença dos meninos predominantemente negros nas ruas passa a ser o indicador não somente do estado de saúde da economia do país, como salienta o pensador, como também, e principalmente, o do tipo da integração do negro na sociedade brasileira.

Gerson dos Santos afirma no jornal *A Tarde* de 31 de dezembro de 1999 que 70% da população de Salvador é de baixa renda ou sobrevive sem renda. Isso significa que, numa população de 2.500.000 habitantes, 1.500.000 vivem no limiar da pobreza. O autor apóia suas análises nos dados publicados pelo Ipea segundo os quais o estado da Bahia ocupa o terceiro pior lugar em Índice de Desenvolvimento Humano do país, superando apenas o Piauí e o Maranhão.

A grande maioria do senso comum e muitos estudiosos sustentam que um dos principais motivos de estar da rua são a miséria e a violência doméstica, como os próprios meninos fazem acreditar a todos aqueles que os abordam. Hoje, há meninos em várias partes da cidade de Salvador: na Cidade Antiga, nos novos bairros da classe média e nos bairros populares com boa infra-estrutura comercial. Para abordar esse quadro, considero pertinente fazer dialogar o trabalho de Ataíde com o meu trabalho de campo em Salvador.

Dentre os pesquisadores (Ataíde, 1996) que trabalharam sobre os meninos de rua em Salvador, foi ela quem fez o trabalho de maior fôlego, que cobre a década de 1990. Seu primeiro trabalho acadêmico sobre o assunto foi *Decifra-me ou devoro-te: História oral de vida dos meninos de rua de Salvador*, publicado em 1995. No mesmo ano, defendi a monografia sobre os meninos de rua da Praça da Piedade.

¹⁴⁴ Jornal *A Tarde* do dia 31-01.1999. P.14. “Uma cidade clandestina em Salvador”.

¹⁴⁵ DECOUDRAS. P, LENOBLE-bart, A (1996, 5) « La rue: le décor et l’envers ». In : *Politique africaine*, n. 63. Paris, Karthala.

A primeira parte da obra explica o motivo da pesquisa e a metodologia adotada, terminando com um apanhado analítico dos resultados. A autora realizou 121 entrevistas com meninos de 10 a 13 anos de idade. E dividiu-os em quatro grupos:

- O grupo composto de meninos trabalhadores na rua que mantêm contatos permanentes com a família. “São meninos oriundos de famílias paupérrimas, cujos pais estão desempregados ou subempregados e têm uma extensa prole”. (Ataide, *opcit*, 30).
- O grupo dos meninos trabalhadores que mantêm contatos e laços ocasionais com a família e os pais. São pessoas “com história de vida mais traumática. Vêm, em geral, de famílias desestruturadas e desagregadas, cujos pais são viciados em álcool e drogas, ou estão separados, e vivem de tal modo envolvidos na busca da própria sobrevivência que chegam a considerar os filhos como indesejáveis, vistos como apenas ‘uma boca a mais’ a ser alimentada”. (Ataide, *opcit*, 31)
- O grupo dos meninos trabalhadores evadidos de casa. Segundo a pesquisadora, esses meninos teriam perdido todas as suas referências familiares e são filhos de pais separados. Eles “sofrem de severa patologia, como psicose, alcoolismo, retardamento mental, prostituição e criminalidade”. (Ataide, *opcit*, 31)
- E o grupo dos meninos infratores afastados da família e sem referências familiares, que passam todo o tempo nas ruas ou moram nelas, onde são protegidos por pessoas adultas que se tornam seus “empresários”. “Nesse grupo predominam os meninos de mais idade e principalmente os adolescentes, que com frequência integram quadrilhas de assaltantes ou traficantes.” (Ataide, *opcit*, 32)

A segunda obra, *Joca: um menino de rua*, foi publicada em 1996. Segundo a autora, é a história da vida de um dos meninos cujos relatos haviam sido utilizados no primeiro livro e a quem ela prometera fazer um livro só com a história dele.

O terceiro e último grande trabalho, de 1998, é sua tese de doutorado: *O Rango e A Utopia. História oral de vida das famílias dos meninos de rua*. A leitura atenta dos três trabalhos acaba mostrando que os dois últimos tiveram as teses principais tiradas do primeiro. As mais presentes são:

Nos bairros pobres prevalecem:

- a infelicidade nos lares;

- a violência dos homens;
- as mulheres são irresponsáveis e têm filhos com vários homens; não têm nenhuma preocupação com a intimidade e trazem homens para fazer sexo diante dos filhos dentro de casa;
- os meninos são iniciados muito cedo na vida sexual;
- os meninos lutam para sobreviver num mundo cão; e
- os homens arranjam muitas mulheres e têm muitos filhos, dos quais não cuidam.

Por isso, entre os três trabalhos, pretendo dar maior atenção ao primeiro. Vale salientar que a pesquisadora e eu coletamos dados no mesmo espaço – a Praça da Piedade – e no mesmo período, mas nunca nos encontramos. Como já foi assinalado, para o trabalho de graduação comecei a coletar dados no final de 1993 e defendi a monografia em agosto de 1995. Essas coincidências me deixam à vontade para dialogar com os trabalhos da pesquisadora.

Apesar de ter escolhido trabalhar com meninos de 10 anos de idade, é preciso frisar que há nas ruas garotos de idade ainda inferior. Há muitos com cerca de sete anos (como já havia no século XIX, conforme observou Fraga [1996]) e que chegaram sozinhos. Os mais novos estão sempre acompanhados por uma pessoa adulta (isto é, mais velha que eles, mas que biologicamente também pode ser ainda uma criança). Há também os meninos “nascidos” e crescidos nas ruas – onde os pais se conheceram, onde as mães ficaram grávidas, de onde elas só saíram ao serem levadas à maternidade e para onde voltaram com seus bebês recém-nascidos logo após o parto. E ainda os meninos paridos na rua e depois levados com as mães à maternidade para serem vacinados. Muitos desses meninos acabam crescendo na vida da rua.

Em 1998, acompanhei um desses casos durante o trabalho de campo. A mulher P., que deve ter crescido¹⁴⁶ na rua, teve sua criança, à noite, na farmácia ao lado de um banco que fica em frente à Praça da Piedade. Nem sequer foi levada ao hospital. Infelizmente, roubaram a criança um mês depois, enquanto os pais dormiam no mesmo local onde ocorrera o parto. Durante vários dias, os meninos se mobilizaram para encontrar a criança. A grande maioria deles afirmou ter visto um carro parar à noite em frente da farmácia e

¹⁴⁶ Ela não se lembra mais com quantos anos, mas afirma ter chegado à rua quando ainda era criança.

uma mulher branca descer e caminhar na direção do casal que dormia. Todos pensaram então que a desconhecida estava indo dar presentes ou comida ao casal, “como aquelas madames que fazem distribuição à noite”. Ela não deu nenhum presente, mas teria pego a criança e corrido de volta para o carro. A perda da criança mexeu com o casal, sobretudo com a mãe. Desde então, P. nunca mais teve outro filho, como também nunca mais foi “a mesma pessoa”, como ela mesma afirma. Ela enlouqueceu. O marido, que era uma pessoa tranqüila, começou a beber, consumir drogas e agredir transeuntes noturnos das cercanias da Praça da Piedade. Quando voltei a Salvador, em 2003, informaram-me que ele fora preso por roubo à mão armada.

Voltando ao trabalho de Ataíde, cabe lembrar que ela divide os meninos entrevistados em quatro grupos. O primeiro é composto pelos que trabalham e mantêm contatos com a família. Para a autora (opcit: 30), eles seriam originários de “famílias paupérrimas, cujos pais estão desempregados ou subempregados e têm uma extensa prole”. Eles corresponderiam à categoria dos meninos *na* rua. Essa causa destacada pela pesquisadora é contestada pelos dados por mim coletados até agora em Salvador e em Dacar e me levam a concordar mais com Lucchini do que com ela. Alguns dos meninos que conheci em 1993 passaram a morar definitivamente nas ruas muito tempo depois. Tornar-se menino de rua é um processo, não acontece de um dia para o outro. Os primeiros passos correspondem à fase do flerte, da “paquera”, do “ficar”, como acontece entre um casal de apaixonados. Mas entre o momento da paquera e do namoro há uma longa distância.

Le départ ne peut pas être expliqué par des conditions économiques ou par des conditions d’habitation déficientes exclusivement. En effet, les enfants qui quittent le domicile familial vivent dans des conditions matérielles parfois très différentes. Certains vivent dans des conditions matérielles satisfaisantes, d’autres pas. Par contre, ce qui caractérise la plupart d’entre eux, c’est la dissolution du couple parental, une fratrie nombreuse et dispersée, de fréquents changements de résidence, des placements précoces dans des institutions de l’État. Tout cela entraîne une instabilité des références de l’enfant qui, à intervalles réguliers, cherche à reconstituer ses relations sur le plan affectif et social. Très tôt, l’enfant est confronté au caractère provisoire du lien social et à sa fragilité¹⁴⁷.

¹⁴⁷ LUCCHINI, Ricardo (1996,42). *Sociologie de la survie: l’enfant dans la rue*. Paris, PUF.

Lucchini relaciona alguns dos vários fatores que poderiam proporcionar a ida à rua. Isso quer dizer que não podemos ater-nos a uma ou duas causas e escolhê-las como determinantes. A “decisão” de ir para a rua resulta de uma combinação de múltiplas causas e devemos ficar atentos para detectar as principais, que podem até não fazer parte do discurso do menino. Neste sentido, ajuda muito ao pesquisador conhecer as famílias dos meninos, assim como estabelecer com eles um contato que acabe por criar laços de confiança. Os relatos dos meninos tornam-se então mais espontâneos, revelando os motivos mais profundos de sua decisão pela vida de rua. Como saber à primeira vista que aqueles meninos provêm de “famílias paupérrimas” e numerosas, como salientou a pesquisadora?

Em meu primeiro trabalho acreditava, como Ataíde, que os fatores econômicos seriam uma das principais causas da ida da grande maioria dos meninos para a vida de rua. Já neste trabalho, fui aconselhado por uma amiga antropóloga a freqüentar as famílias de alguns meninos. No início houve uma grande resistência por parte daqueles cujas histórias me interessavam, mas muitos deles terminaram por concordar em levar-me a suas casas de origem. Essa experiência permitiu-me desconstruir muitas crenças enraizadas tanto em meu trabalho de graduação quanto na obra de Ataíde.

Vejo que a pesquisadora caiu em armadilhas colocadas pelos meninos de rua. Mas não se pode esquecer que muitos deles respondem aos pesquisadores em consonância com a maneira como estes direcionam suas perguntas. Pedrazzini e Sanchez (1998) trazem em seu trabalho sobre gangues e meninos de rua em Caracas uma informação de fundamental importância para a nossa discussão. Eles afirmam ter recebido de um malandro daquela cidade o seguinte conselho: para apreender a violência num bairro popular é melhor começar por apreender a violência na cidade de Caracas e a das suas verdadeiras vítimas, que são os meninos de rua. Para um pesquisador daqui, esse conselho pode valer da seguinte forma: se você pretende apreender o que leva os meninos para a vida de rua, comece por apreender a realidade deles em seus bairros. Mas creio que certos pesquisadores nacionais observam e analisam a realidade dos meninos de rua como alheia à deles próprios, pesquisadores. Parecem esquecer que aquele menino é produto das contradições da sua própria sociedade. Mas essa visão e atitudes não seriam o reflexo de um determinado olhar sobre os brasileiros de origem africana? Os brasileiros de

ascendência africana não seriam uma comunidade que continua sendo tratada de fora, como estrangeiros?

Parece-me que em seu livro a pesquisadora pretendeu mostrar ou comprovar dois elementos: os meninos de rua são originários de famílias que vivem em extrema pobreza e estariam na rua devido à irresponsabilidade dos pais. No final das contas, as vítimas passaram a ser os culpados. Vê-se que essas conclusões de Ataíde corroboram as dos juristas do início do século XX sobre a situação do “menor”.

Se a pobreza e a miséria fossem as razões principais da ida para a vida de rua, como pretenderam fazer crer tanto a pesquisadora quanto eu em meu trabalho de graduação, o Brasil teria muito mais meninos em suas vias públicas do que tem hoje, independentemente da raça. Mesmo não sendo as causas principais da ida para a rua, a pobreza e a miséria lançam muito mais cedo crianças e adolescentes no mundo do trabalho em Salvador.

Nos anos 90, aprendemos que, em sessenta anos de industrialização, o Brasil havia gerado três categorias sociais – ricos, pobres e indigentes. É como se elas habitassem países diferentes. Existe a minoria rica, branca, sofisticada, formando uma sociedade mais ou menos comparável à do Canadá. Tem a maioria pobre, negra, silenciosa e resignada, do tamanho do México. E há 32 milhões de indigentes, uma Argentina dentro do Brasil. Esses 32 milhões são brasileiros que o Brasil trata como estrangeiros, uma população indesejada, descurada, quase inimiga¹⁴⁸.

Partindo da colocação de Souza, é bom salientar que os negros são majoritários na segunda e terceira categoria social. Porém, o confinamento deles nessas categorias só pode ser compreendido analisando-se os mecanismos de (des)integração em vigor antes e depois da abolição, ou seja, o grau da integração do negro na sociedade brasileira ficou bem aquém do mínimo desejável antes mesmo da industrialização, contrariamente ao que quer fazer crer Souza. Apesar das mudanças drásticas que aconteceram no Brasil, Ataíde não pode subestimar o degradante peso do legado da escravidão que foi passado de geração a geração, especialmente na tão excludente cidade de Salvador.

Nadya Castro (1998), ao tentar refutar a tese de que o povo baiano não trabalha muito, fez um apanhado da bibliografia que analisa a situação do negro no mercado de

¹⁴⁸ SOUZA, Herbert de. “O Pão Nosso”. In: Revista *Veja*, número especial: 25 anos, reflexões para o futuro. São Paulo, Grupo Abril, 1993.

trabalho para, enfim, discutir o que ela chama de “mito da indolência.” No final de sua análise, a autora mostra que a fama de povo mais festeiro do país, atribuída ao baiano, na realidade seria uma forma de preconceito racial. Analisando os dados da Pnad/IBGE de 1990, ela comprova que a taxa de atividade no estado da Bahia é de 56,7, contra 54,5 no restante do Nordeste. Os dados mostram que, na Bahia, essa taxa aumenta com a idade e que 30% do orçamento das famílias de baixa renda são fruto do trabalho de crianças e adolescentes. As crianças entram no mercado de trabalho informal, em média, com 11 anos de idade¹⁴⁹.

Em Salvador, esse mercado é fortemente dominado por crianças, adolescentes e mulheres. As perguntas da autora visam, na realidade, chamar a atenção para a especificidade da realidade de Salvador. Mas de que crianças estamos falando? De que mulheres estamos tratando? Com que idade? De que condição racial? Provenientes de quais meios socioculturais? As perguntas trazem em si suas respostas. Mas o que pretendia a autora, então? Provar que na cidade de maior percentual da população afro-brasileira do país, a situação dessa população parece estar estagnada desde os tempos da escravidão. E quando se mergulha nas crônicas, nos documentos e textos sobre a Salvador do século XIX, percebe-se que Castro está reafirmando a continuidade, no presente, de uma situação histórica.

O comércio informal sempre foi dominado em Salvador pelas mulheres e crianças negras. Mattoso (1982, 1996), Oliveira (1988), Reis (1991) e Fraga (1996) bem mostraram em seus trabalhos sobre o século XIX que o comércio ambulante era dominado pelos negros de ambos os sexos, os negros de ganho, e que as crianças negras entravam cedo no mercado de trabalho como vendedores de bilhetes de loteria ou condutores de pessoas cegas, ou mesmo ajudando suas mães no comércio: os chamados de muleques, ou moleques, pelas autoridades. A palavra se referia tanto ao menino que vagava nas ruas de Salvador e quanto ao que trabalhava.

¹⁴⁹ Durante o trabalho de campo da graduação, do mestrado e do doutorado encontrei meninos de ambos os sexos com idade de sete anos vendendo balas nos ônibus e nos bares. Realidade observada também nos bares do Rio de Janeiro, Recife, Fortaleza e Porto Alegre em 2003. Em Salvador, as mães alegam que “como ele não estuda à tarde, se ficar em casa vai fazer o quê? Pode vir a fazer o que não deve.” Para muitas mães, o trabalho precoce passa a ser um meio de educação para o menino não entrar muito cedo no mundo da “bandagem”, não ser morto muito cedo. Mas não se pode esquecer que aquele menino ainda muito novo está contribuindo para o aumento do orçamento familiar.

Então, as conclusões de Castro atualizam um fenômeno secular em Salvador, fazendo crer que não houve rupturas significativas entre o século XIX e os nossos dias no que diz respeito ao assunto em pauta. A história de Salvador permite perceber uma integração periférica dos negros e também que, apesar das grandes mudanças, existe algo de constante: a entrada precoce de meninos negros no mercado de trabalho, bem como o domínio do mercado informal pelas mulheres negras.

Castro sustenta que “uma em cada cinco crianças negras na faixa de 10 a 14 anos já ingressou no mercado de trabalho, entre as crianças brancas essa proporção cai para uma em cada vinte. Se somarmos a faixa das crianças menores de nove anos, a diferença é brutal: 85% das meninas e 96% dos meninos trabalhadores nessa faixa de idade são negros ou mulatos¹⁵⁰”. A colocação de Castro permite questionar e até relativizar a afirmação de Ataíde. Ela sustenta que a entrada precoce dos meninos no mercado de trabalho deve-se ao fato de serem oriundos de “famílias paupérrimas e de pais com prole extensa”. Pode ser, mas na maioria das vezes, não é. Na realidade, a afirmação de Ataíde é um certo truísmo. Ainda assim, foi de grande ajuda durante meu trabalho de campo, pois me permitiu ficar bastante atento às versões relatadas pelos meninos e ir além das suas descobertas¹⁵¹.

Muitos desses meninos são de fato originários de famílias e bairros sem perspectivas de um futuro melhor. Acontece que, ao ser entrevistado na rua, um menino sempre tenta montar uma história para comover o pesquisador. Ele acredita que, fazendo esse jogo de comoção, no final da entrevista receberá algum dinheiro e não será moralmente julgado. Ora, as teses do entrevistador costumam estar imbuídas de moral. E quando já sabe, desde o início, o que ele pretende saber, e por se ter acostumado ao contato com pesquisadores, o menino já tem o seu discurso pronto, que passará a repetir para todos. Há um jogo inverso. O menino de rua aprende cedo a lidar com a culpa do outro e da sociedade, com a culpa e com o preconceito na relação com o pesquisador e sempre acaba por acionar a culpa que este quer ouvir. Na hora de responder, parece que os meninos estão “gozando” o entrevistador, como bem salientam Pedrazzini e Sanchez.

¹⁵⁰ CASTRO, Nadya Araújo (1998, 33-35). “Trabalho e desigualdades raciais: hipóteses desafiantes e realidade”. In: *Trabalho e desigualdades raciais. Negros e brancos no mercado de trabalho em Salvador*. (Castro e Sá Barreto org.). São Paulo, Annablume, 1998.

¹⁵¹ O trabalho de Fraga me obrigou a ser muito mais atento. O autor sustenta que no século XIX, em Salvador, muitos meninos adotaram a vida de rua para fugir de irmãos mais velhos que queriam obrigá-los a aprender a sua profissão ou para fugir de mestres de ofício que pretendiam transformá-los em escravos domésticos. Portanto, não estavam nas ruas só por causa da pobreza extrema.

Nous savons aujourd'hui comment ils inventent leur passé parce que celui qu'ils ont vécu n'était pas à la hauteur, comment ils changent leur identité parce que, quand personne ne prend garde à vous, ni ne se soucie de savoir si vous avez des noms et des prénoms, il faut bien en profiter et s'amuser. (Pedrazzini, Sanchez, opcit, 44).

O menino pode entrar cedo no mercado de trabalho informal para ajudar no orçamento da família, mas também para suprir necessidades pessoais que seus pais não têm condições de satisfazer. Acredito hoje que sem visitas às famílias e sem um apurado conhecimento da vida cotidiana dos meninos, é quase impossível ter acesso a suas informações mais íntimas.

Muitos pais não têm condições financeiras para satisfazer sempre e totalmente as necessidades dos filhos: sapatos novos e de marca, saias, vestidos, "shortinhos", batom, bermuda da moda e dinheiro da mesada. Meninos e meninas costumam afirmar que estão trabalhando "para ter o seu dinheirinho" – que lhes permite, por exemplo, sair com amigos(as) sem ter que pegar roupas emprestadas de colegas. Muitos deles alternam estudos e trabalho no comércio informal.

Trata-se, portanto, de uma independência de ordem financeira, mas que também costuma implicar a assunção de atitudes maduras. Bem cedo aqueles meninos percebem que tal independência representa um grande alívio para seus pais, que ficam menos angustiados com a falta de condições materiais para satisfazer as necessidades da família.

Os irmãos Pedro e João eram meus vizinhos em Cosme de Farias, em Salvador. O pai trabalhava como funcionário público e a mãe, como merendeira numa creche. Os meninos estudavam pela manhã e todo dia vendiam picolé. O dinheiro que ganhavam não entrava diretamente como complemento do orçamento familiar: era usado para suprir suas necessidades pessoais. Com a venda do picolé eles conseguiam ter seu dinheiro sem precisar pedir aos pais e ao mesmo tempo os poupavam das despesas com roupas, sapatos e passeios com os colegas. Estavam sempre muito bem vestidos. Nas férias escolares, ganhavam e trabalhavam mais, nas festas populares que vão do final do ano ao Carnaval.

O filho de pais sem condições financeiras para satisfazer suas necessidades e que não trabalha no mercado informal usa, na maioria dos casos, roupas emprestadas. Nas festas, é bem fácil reconhecê-lo: tímido, ele se sente dependente, por assim dizer, de quem emprestou-lhe as vestes e se comporta com muito cuidado para não rasgá-las. No caso de

briga com o dono das roupas, este acaba revelando “o segredo” para todos, e ele se torna objeto da “gozação” dos colegas.

Essa realidade nem sempre é revelada ao pesquisador pelos meninos trabalhadores: muitos deles, de ambos os sexos, trabalham cedo para não ter de pegar roupas emprestadas dos colegas. No entanto, isso não quer dizer que o menino não venha a ajudar no orçamento da família¹⁵². Os pais podem ter uma prole extensa, como frisou Ataíde, mas muitos filhos conseguem resolver suas necessidades financeiras sem a ajuda deles por trabalharem quando não estão estudando, como no caso dos irmãos meus vizinhos. E é bom salientar que não se tratava de família grande, pois eles tinham apenas um outro irmão.

Entre os meninos há menos brigas e escândalos por causa de roupas emprestadas do que entre as meninas. As revelações dos empréstimos acontecem quando há concorrência de sedução e disputa por namorado. A menina com roupa emprestada não deve conquistar o menino que a dona da roupa pretendia. Quem empresta as vestes mas perde na sedução costuma dizer coisas do tipo: “Ela fica linda e atrai os meninos por causa das minhas roupas que ela usa.”

Em Cosme de Farias, com a implantação de mais infra-estrutura comercial, o número de meninos trabalhadores aumentou subitamente. No início dos anos 1990, havia apenas um pequeno supermercado junto ao terminal dos ônibus. Era raro encontrar meninos trabalhando como carregadores ou empacotadores de compras. Eles só eram vistos, no final da tarde, pedindo “trocadinhos” para comprar comida. O jantar compunha-se basicamente de acarajé ou de cachorro-quente com um copo de refresco que custava um real. A partir de 1997, todavia, houve uma drástica mudança no bairro. Aumentou muito o número de supermercados e de lojas de brinquedos, de móveis e de materiais de construção, surgindo

¹⁵² Na Baixa dos Sapateiros, na favela da Maré (Rio de Janeiro), muitos meninos trabalham à noite como engraxates para não precisarem ingressar no mundo do tráfico. Esses trabalhadores mirins, como os denominou Ataíde, sabem que no tráfico corre-se o risco de ser morto muito cedo pela polícia e pelos traficantes rivais. No grupo que trabalha no bairro de Bonsucesso, nenhum é arrimo de família. Todos têm sempre seu “dinheirinho” para comprar suas coisas sem depender da ajuda de ninguém. Entre as meninas que não trabalham como empregada doméstica, muitas preferem namorar um rapaz que trabalhe no tráfico, por ele ter condições financeiras para “bancá-la”. Segundo o adolescente B., “desde que saí do mundo do tráfico, tenho dificuldades para arranjar uma paquera. As meninas preferem bandido porque ele tem dinheiro. Não tem por onde gastar o seu dinheiro porque não pode mais sair da favela. Dá para as mulheres dele e são elas que fazem a festa.” As namoradas desses rapazes usam roupas de moda e celular – símbolos da ascensão social. E, sobretudo, ninguém “se mete com a mulher do traficante.”

restaurantes de melhor qualidade, com música ao vivo nos fins de semana, e lojas de roupas e sapatos de marca.

Com essa mudança qualitativa do bairro, surgiram muitas meninas bem vestidas para pedir dinheiro às pessoas no ponto final dos ônibus, cresceram as filas para comprar cachorro-quente e acarajé no final da tarde, muitos meninos passaram trabalhar como empacotadores e transportadores de compras... Os meninos desse grupo andavam sempre com dinheiro no final da tarde e vários deles tornaram-se vendedores de balas e picolé no Centro. Muitas das suas famílias tinham ficado mais pobres por causa do desemprego e do aumento do custo de vida. Como se vê, trabalhar cedo está ligado à infra-estrutura comercial existente no bairro e também à condição material desfavorável em que se encontra a grande maioria das famílias negras em Salvador. Mas é preciso ressaltar também que ser um menino de rua pode começar por esse tipo de trabalho. O garoto começa a afastar-se pouco a pouco da casa, até afastar-se definitivamente – tendo de acontecer, porém, algo que o obrigue a isso.

Para muitos meninos negros, sobretudo os pretos, não ser tratado de vagabundo, moleque, pivete ou ladrão passa pela entrada precoce no mercado de trabalho. Como Ataíde teria perdido de vista essa realidade? Assim, além da tese de Castro, podem-se acrescentar elementos, alguns já mencionados, que enriquecem minhas análises, como também questionarem-se as teses de Ataíde. E atente-se ainda que trabalhar cedo em Salvador é o meio encontrado pelos meninos pretos não somente para conquistar independência financeira, como também para não correrem o risco de serem estigmatizado e mortos¹⁵³. Com o trabalho, sinônimo de honestidade, eles constroem ante os vizinhos a imagem de “bons meninos” – que não podem ser mortos pela polícia, pois o assassinato de um menino trabalhador leva à mobilização da comunidade.

Crianças e adolescentes não escaparam da ação dos matadores. Segundo os dados, 75% das mortes violentas envolvem vítimas menores da faixa dos 10 aos 14 anos. A média é de 200 crianças assassinadas na Região Metropolitana de Salvador por ano, conforme o relatório da Comissão de Justiça e Paz¹⁵⁴.

¹⁵³ Quase no final do seu livro *Rota 66: a história da polícia que mata*, Caco Barcellos reconheceu que a polícia matava mais negros que brancos e que muitos deles nunca tiveram passagem na polícia.

¹⁵⁴ José Antonio de Carvalho (org, 2001,43.) Bahia ocupa o 3º. lugar em violência. In: *Salvador: Cidade Repartida..* Salvador, Companhia dos Envelopes, 2001.

No mesmo livro, o artigo “Violência e extermínio do povo negro” fornece dados de fundamental importância para esta análise. Segundo o artigo, em 2001 foram mortas 1.342 pessoas na Região Metropolitana de Salvador. Dos 403 mortos cuja cor foi declarada, 39 eram brancos e 364, negros. De acordo com os estudiosos dessa problemática, a cor “não declarada” dos 939 restantes ocultaria uma omissão voluntária dos funcionários do IML para não evidenciar que ocorre na cidade um extermínio de negros, como explicita o título do artigo. Acatando essa proposição dos estudiosos e, principalmente, dos movimentos sociais afro-brasileiros, há elementos para deduzir-se que, naquele ano, foram mortos 1.303 (364 mais 939) negros na Grande Salvador. Assim, o jovem negro morador da periferia começa a trabalhar cedo e procura vestir-se bem¹⁵⁵ para não fazer parte desses tristes registros, poder viver mais tempo, não “ser confundido como marginal” e nem ser vítima de constantes humilhações nas *blitze* policiais. O menino preto é deslegitimado como cidadão e ser humano muito cedo pelo Estado e pela sociedade, por causa do predomínio da concepção latente de que o ruim, o feio e o incapaz é negro. O menino negro é mental, emocional, social e psicologicamente “guetizado”.

Simmel ([1908], 1979, 58), em seu artigo “Digressions sur l'étranger”, salienta que, como o estrangeiro num território estrangeiro, o comerciante também devia ser sempre um estrangeiro. E que, por definição, o estrangeiro é uma pessoa que não finca raízes em lugar nenhum. Enquanto permanecer estrangeiro na visão dos outros, nunca conseguirá fincar raízes. “Mais alors à ce terme d'‘étranger’ n'a plus aucun sens positif: le rapport à l'étranger devient un non-rapport, et il n'a plus rien à voir avec notre propos, puisqu'il n'appartient même pas au groupe».

A reflexão de Simmel pode parecer inadequada às nossas preocupações analíticas, mas não se pode esquecer que o estrangeiro é ao mesmo tempo muito próximo e muito distante. No caso dos negros de Salvador, como de todo o Brasil, suas características fenóticas (cor da pele) e a maneira como seus antepassados chegaram fizeram deles eternos estrangeiros e seres inferiores. Para escapar dessa condição, têm de provar, mediante bens materiais e atitudes aceitas pela classe dominante, que o estrangeiro é uma pessoa.

«Maman, regarde le nègre, j'ai peur !» Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre. Je voulus m'amuser jusqu'à m'étouffer, mais cela m'était

¹⁵⁵ Muitos estudantes africanos usam a mesma postura para não serem confundidos com negros brasileiros pela polícia. São obrigados a vestir-se bem.

devenu impossible. Je ne pouvais plus, car je savais déjà qu'existaient des légendes, des histoires, l'histoire, et surtout l'historicité, que m'avait enseignée Jaspers. Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial. Dans le train il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait deux, trois places. (...) Je ne découvrais point de coordonnées fébriles du monde. J'existais en triple: j'occupais de la place. J'allais à l'autre... et l'autre évanescant, hostile mais non opaque, transparent, absent, disparaissait. La nausée...

J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres. (Fanon, 90)

A reflexão de Fanon permite sustentar que o conceito de Simmel sobre o estrangeiro tem limites quando a pessoa é de “raça” negra. Não pode despir-se da cor preta da pele, do tipo de cabelo e de outras características que condenam o negro à situação de subalternidade.

Em 1998 conheci, no Fórum dos Direitos Humanos da Bahia,¹⁵⁶ um senhor morador do bairro de Saramandaia. Ele vinha participar das reuniões todas as quintas-feiras. E sempre trazia informações para o banco de dados sobre novos moradores assassinados pela polícia. Com o passar do tempo, vim a descobrir que aquele senhor tornou-se militante dos Direitos Humanos depois de ter seu filho de 11 anos assassinado por um policial quando estava brincando com amigos perto da rodoviária da cidade. Na véspera do julgamento do assassino, ele procurou os integrantes do Fórum para solicitar apoio. Durante as várias conversas que tive com ele, esse senhor destacava mais que o seu filho era um menino trabalhador. Vendia o jornal *A Tarde* na rodoviária e estudava. Ele e sua mulher trabalhavam fora de casa, “ficamos aliviados quando nosso filho começou a vender o jornal”. Esse trabalho permitia ao menino ser um peso financeiro a menos para seus pais, ter uma ocupação dignificante nas horas vagas e, acreditavam eles, ficar protegido das “más companhias.”

No dia do julgamento no Fórum Rui Barbosa, os cartazes trazidos pelos parentes e amigos da família, assim como as falas do juiz e do promotor, enfatizaram que o menino, além de estudante, era um trabalhador e não um marginal. Essa condição do menino

¹⁵⁶ Eu era um dos representantes da ONG VIDA Brasil/Salvador no Fórum dos Direitos Humanos do Estado da Bahia até o início de 2000.

dificultou as manobras do advogado do policial, principalmente porque ele fora assassinado no horário de trabalho, momentos depois de ter terminado a venda dos jornais. Tal caracterização do caso foi determinante para condenar o policial assassino a 16 anos de reclusão.

Após o julgamento, tive a oportunidade de conversar com o pai do menino. Ele trabalhava como biscateiro e a esposa, como empregada doméstica. Segundo o pai, o dinheiro do menino contribuía em parte para o orçamento da família. Para ele, no entanto, o fato de o menino trabalhar tinha um outro significado.

O mais importante era saber, quando não estava em casa, onde meu filho estava. Ele acordava às cinco horas da manhã para pegar o jornal no carro e começar a vender. Quando ele saía de casa, eu sabia que de manhã ele estava vendendo o jornal e que de tarde estava na escola estudando. De noite, depois dos estudos, ele já estava em casa ajudando a mãe. Depois do jantar, fazia os deveres de casa e ia dormir. Depois da venda dos jornais, ele voltava para casa, tomava banho e ia para escola. A gente tinha certeza que ele nunca ia se meter em confusão.

Além disso, trabalhar cedo passa a ser um tipo de escudo contra os diferentes tipos de violência externa nos bairros populares.

Outro tipo de escudo, usado por boa parte das mães nos bairros populares, é a entrada nas igrejas pentecostais, “para poder ter os seus filhos vivos”. Elas lutam primeiro para que os filhos se convertam e, depois, para atrair o marido ou o companheiro. As entrevistadas foram unânimes: “Se meu filho tornar-se crente, eu tenho ele vivo. Ele passa a fazer: escola-casa-igreja-casa. E quando não está estudando, está em casa.” É bom frisar que nunca encontrei nas ruas de Salvador meninos de rua pertencentes às religiões afro-brasileiras ou às religiões pentecostais.

Os meninos crentes são facilmente reconhecidos. Andam sempre bem arrumados, de calça social ou de bermuda bonita, falam manso e são bem comportados. Cedo passam a adotar atitudes adultas. Quando vendem na rua, apresentam-se bem vestidos. Trabalham para poder ter dinheiro, doá-lo à igreja e comprar roupas novas, que usam nos cultos dominicais. Entre os crentes, vestir-se muito bem é a prova de que se está recebendo a graça divina, como recompensa pelas doações à igreja. Por isso, para os meninos crentes, trabalhar cedo tem uma outra finalidade. Será que um menino ou uma menina negra pode

ficar passeando nas ruas, sem estar trabalhando como vendedor, sem correr o risco de ser humilhado?¹⁵⁷

Mas ao perguntar a muito deles por que estão trabalhando na rua, a resposta pode ser a mesma: para ajudar em casa. Esse aspecto da realidade lhes permite preservar a dignidade e, sobretudo, não expor sua pobreza material para um quase desconhecido. Isso não significa que a resposta não seja verdadeira – freqüentemente, inclusive, são eles os provedores únicos de suas famílias. Mas há outras dimensões das suas vidas que se articulam à necessidade econômica advinda da pobreza familiar – e essas dimensões não podem ser esquecidas: conquistar independência financeira, estar bem vestido para escapar da morte violenta e de humilhações etc.

Para mascarar a presença tão numerosa de trabalhadores mirins em Salvador, em junho de 1998 o prefeito baixou uma portaria proibindo a venda de balas e doces em ônibus urbanos – muito praticada por meninos que, assim, tiveram dificultada sua locomoção da periferia para o centro da cidade. Em 3 de julho de 1998, eles organizaram uma passeata com cartazes exigindo a liberdade de ir e vir nos coletivos urbanos. A idade dos manifestantes devia variar entre 5 e 19 anos. Também cumpre salientar que muitos adultos sustentam a família vendendo dentro dos ônibus.

Os vendedores de balas e doces, os chamados baleiros, realizaram, ontem, mais uma passeata protestando contra a decisão da Prefeitura de Salvador de impedir o seu trabalho nos ônibus da cidade. As expectativas dos baleiros é que a audiência na Sesp dê início a um processo que permita a retomada das

¹⁵⁷ Em Salvador, parece-me haver o consenso de que um menino negro passeando não pode entrar em certos locais. Um dos fatos que me levou a acreditar nisso foi o julgamento do ato de racismo contra uma menina negra – de 10 anos, creio – nas Lojas Americanas do Shopping Iguatemi, em 1996. Após as aulas da tarde, ela foi com alguns colegas passear no shopping. Na saída das Lojas Americanas, viu-se interceptada por um guarda que a levou a uma sala alegando que ela roubara um caderno. Ela tentou explicar que o caderno fora comprado por sua mãe. Ao pedir autorização para ligar para casa, teve o pedido negado. Foi então conduzida diretamente ao Juizado de Menores, como ladra. Ao ser informada, a mãe compareceu ao Juizado e comprovou que efetivamente comprara o caderno, nas próprias Lojas Americanas, e que a filha estudava. Por sorte, guardara o recibo da compra. Entrou na Justiça acusando a loja por crime de racismo, ganhou a causa e a menina recebeu uma indenização de um milhão de reais por danos morais.

Mas só no dia do julgamento foi possível saber os detalhes. Mesmo vendo que a menina usava uniforme escolar, o guarda duvidou que ela fosse estudante, por se tratar de uma menina preta. Para aquele guarda, como para tantos outros, muitos meninos pretos usam uniformes de escola para poderem roubar e qualquer um deles, quando passeando, pode ser um ladrão. Assim, os meninos precisam vestir-se bem para não serem parados e humilhados pela polícia na entrada de um shopping ou de um supermercado importante. Trata-se de uma estratégia de sobrevivência¹⁵⁷. Entretanto, como vestirem-se minimamente bem quando a família não tem condições de suprir-lhes nem sequer as necessidades básicas?

atividades que afirmaram ser única fonte de renda. Afirmaram que existem, aproximadamente, dois mil vendedores ambulantes de doces que trabalham nos ônibus da cidade¹⁵⁸.

Os manifestantes eram de todas as idades e de ambos os sexos. Havia ex-meninos de rua, muitos desempregados e pessoas que talvez nunca tivessem trabalhado por falta de qualificação profissional.

Em suma: Ataíde não conseguiu perceber que, para muitos meninos negros de Salvador, trabalhar muito cedo desempenha múltiplas funções: não ser constantemente humilhado, aliviar os pais financeiramente, poder comprar roupas de marca, não ser assassinado, nem fchado, nem preso... Além disso, o menino tem de criar estratégias para resgatar a humanidade que lhe foi negada por ter antepassados que aqui chegaram acorrentados.

A análise dessa realidade mostra que as pressões são bem maiores contra as pessoas de cor preta. Parece que tais pressões “trabalham” para uma maior desintegração das famílias dos brasileiros dessa cor.

IV.8.2 Racismo à brasileira: uma das “fábricas” de meninos de rua

Tampouco se pode negar que em Salvador os meninos negros são empurrados para trabalhar cedo em detrimento dos estudos longos. Os estudantes secundaristas pagam meia passagem nos ônibus urbanos. Ainda assim, muitos pais não conseguem pagar o transporte – e nem comprar uniforme – para todos os filhos, prevalecendo a tendência de dar prioridade ao que parece ser o mais inteligente.

Ademais, no transporte entre a casa e o colégio os meninos sofrem freqüentes humilhações que talvez os predisponham ao trabalho precoce e à decorrente evasão escolar. A opção pela vida de rua pode advir de sucessivos ultrajes sofridos dentro e fora de casa. As pressões contra o menino de um bairro popular se exercem em vários ambientes: em casa, na comunidade, no transporte, no colégio...

Se há apenas estudantes negros uniformizados em um ponto de ônibus, muitas vezes o motorista se recusa a parar, caso não haja passageiro a desembarcar. E quando pára, não abre a porta dianteira para eles poderem entrar, obrigando-os a abaixar-se para passar sob a

¹⁵⁸ *A Tarde* (03/06/1998). Caderno Local: “Baleiros querem vender nos ônibus”.

roleta e, especialmente nos dias de chuva, a sujar os uniformes. As meninas são a mais humilhadas: quando estão de saia, sua roupa de baixo pode ser vista por boa parte dos passageiros. Mas quando os colegiais são brancos, os motoristas param e os deixam entrar pela porta dianteira. Essas cenas são freqüentes em Salvador¹⁵⁹.

Os motoristas parecem não acreditar que aqueles meninos estejam estudando. Ou terão concluído que “não adianta estudar, estes meninos negros não têm futuro”? Algumas vezes os estudantes apedrejam os ônibus que não param. Esse gesto de revolta e indignação acaba sendo interpretado como falta de educação dos meninos dos bairros populares e das chamadas favelas. Goffman (1996) afirma que, por definição, as pessoas acreditam que quem tem um estigma não é totalmente humano. Em decorrência de tal postulado, passam a praticar vários atos discriminatórios que acabam por reduzir as chances do estigmatizado. Aqueles meninos carregam seu estigma: o de serem negros e moradores de bairros populares e favelas. Por isso são vistos pela sociedade como pessoas sem futuro e potenciais marginais. Tais fatos levam-me a concordar com as afirmações de Fanon (opcit, 133):

Le juif est atteint dans sa personnalité professionnelle, dans son histoire, dans sa race, dans ses rapports qu’il entretient avec ses ancêtres, et ses descendants; dans le Juif qu’on stérilise, on tue la souche; chaque fois qu’un juif est persécuté, c’est toute la race qu’on persécute à travers lui. Mais c’est dans sa corporéité que l’on atteint le nègre. C’est en tant que personnalité concrète qu’on le lynche. C’est en tant qu’être actuel qu’il est dangereux.

É por isso que, desde cedo, o negro em Salvador precisa gastar muito mais em aparência que seu colega branco, para não ser “confundido” com marginal, conquistar respeito, ser admitido e visto como uma pessoa.

Voltando à pesquisa de Nadya Castro, ela afirma que a situação das mulheres não é diferente: a luta pela sobrevivência reserva poucas possibilidades de escolha às meninas negras. “Para estas, o trabalho doméstico é a alternativa ocupacional principal; as que não conseguem ou não querem esse tipo de ocupação, muito cedo, estão na rua”. Muitas meninas consideram vergonhoso e degradante trabalhar como empregada doméstica. Hoje, a grande maioria das que não pensam assim é composta pelas seguidoras das igrejas pentecostais, onde os pastores sempre enfatizam que qualquer trabalho é dignificante. Elas

¹⁵⁹ E notei que também no Rio de Janeiro.

precisam trabalhar para ter o dinheiro do dízimo, pois acreditam que é dando ao Senhor que se obtém a graça divina. E as patroas passaram a preferir as meninas crentes, consideradas honestas e trabalhadoras.

Depois de uma longa análise do primeiro grupo da divisão feita por Ataíde, percebe-se que ela estabeleceu uma estreita ligação entre a pobreza extrema e ser menino de rua. Em Salvador o trabalho infantil desempenha várias funções, como já vimos, mas não tem ligação direta com o fato de tornar-se menino de rua.

O segundo grupo é composto pelos “meninos trabalhadores de rua com contatos ocasionais com a família”, conforme designação da autora, que os identifica como aqueles que possuem “histórias de vida mais dramáticas”, “vêm de famílias desestruturadas e desagregadas cujos pais são viciados em álcool ou drogas, ou estão separados e que os filhos seriam vistos pelos pais como os indesejáveis”. Duas linhas depois da primeira afirmação, ela escreve que “essas crianças moram com as mães, que têm diversos outros filhos, cada qual de um pai diferente, que hostiliza os que não são os seus próprios filhos”. Tais colocações estão equivocadas na medida em que vir a ser menino de rua nada tem a ver com ter muitos irmãos de pais diferentes. A autora perde de vista o fato de os meninos e as meninas de rua serem tratados como sujeitos capazes de tomar decisões para seu futuro, independentemente da idade. Ao tratá-los como uns coitados, escapa-lhe a percepção de que as durezas da vida muito cedo os obrigaram a se tornarem pessoas adultas em corpos infantis.

Muito deles começaram a trabalhar cedo na rua sem romper o contato com suas casas. Com o passar do tempo, foram se afastando da casa, do bairro, até ficarem a maior parte do tempo nas ruas. Isso equivale a dizer que, progressivamente, o menino vai sendo obrigado a incorporar essa condição.

Em 1997, conheci M.S.¹⁶⁰ no Largo da Barra. Ele tinha 12 anos e morava no bairro de Periperi. Trabalhava todas as noites de segunda a sexta-feira como engraxate. Chegava em torno das 20 horas e ia de bar em bar para engraxar sapatos dos clientes e das mulheres de programa. Voltava para casa com o no primeiro ônibus da manhã. Conseguia entre oito e 10 reais por noite. Falou-me que já trabalhava havia mais de dois anos e que nunca tinha ficado na rua como menino de rua. Estudava de tarde.

¹⁶⁰ Várias vezes andei com ele a noite toda para ver como era tratado pelos clientes dos bares.

Moro com a minha mãe e cinco irmãos pequenos. De dia, fico com os meus irmãos e a minha mãe vai lavar roupas nas casas dos outros. À tarde, vou para escola e volto para casa depois das aulas, troco roupas, como alguma coisa e pego o ônibus para Barra. Limpo sapatos de clientes nos bares. O dinheiro que levo para casa é para comprar comida em casa. Ajudo a minha mãe porque o pai deixou a gente.

Muito cedo o menino M.S., que na rua também pedia dinheiro, virou o arrimo de sua família. A grande maioria dos clientes o conhecia e muitos o chamavam para limpar os sapatos mesmo quando não precisavam, apenas com o intuito de ajudá-lo a ganhar dignamente seu dinheiro.

Quando voltei a Salvador em 2003 para atualizar os dados, encontrei o mesmo menino com quase 17 anos e trabalhando como vendedor ambulante. Disse que continuava fazendo o mesmo trajeto, mas agora de dia. Parara de estudar para ter mais tempo para trabalhar. A mãe não tivera outros filhos nem se casara de novo. A trajetória do hoje adolescente M.S. mostra que, ao contrário do que afirma Ataíde, nem sempre quem trabalha cedo na rua acaba se tornando menino de rua. Mas sua necessidade de trocar estudo por trabalho leva-nos a concordar com as proposições de Martins (1993, 14):

A infância está sendo transformada em sucata, de vários modos. Multidões de imaturos estão tendo sua idade adulta convocada antecipadamente, de modo que o tempo de ser criança está sendo ocupado amplamente pelo tempo do adulto, do trabalho, da exploração, da violência. Esse fato põe a sociedade inteira em perigo, porque lança gerações inteiras, prematuramente, num modo de vida adulto. Com isso a sociedade perde o controle sobre a formação de novas gerações, não tem condições de viabilizar um projeto social que, através da socialização dos imaturos, assegura às gerações do futuro as melhores conquistas sociais, morais, políticas das gerações passadas.

A consequência mais negativa na vida desses meninos é eles se tornarem trabalhadores que viverão em constante sobressalto financeiro, quando e caso tiverem emprego: serão sempre os primeiros a perdê-lo, em época de demissões. Paixão (2003) afirma que os negros (pretos e pardos) constituem 45% da população brasileira, mas 67% do total dos analfabetos do país. Essa realidade já é em si um grande empecilho para o ingresso no mercado de trabalho formal, cada vez mais competitivo. A situação piora ainda mais numa sociedade majoritariamente matrifocal.

O mapa da população negra no mercado de trabalho apontou que, no ano de 1998, como resultado da baixa qualidade das formas de ocupação das mulheres negras, em todas as seis regiões metropolitanas cobertas pela pesquisa, essa categoria encontrava-se percebendo remunerações abaixo do que os homens negros, as mulheres brancas e os homens brancos. Fazendo-se uma média simples dos diferenciais salariais entre as mulheres negras e as demais categorias nas seis regiões metropolitanas, verificamos que as afro-descendentes percebem uma monta equivalente a apenas 62,7% dos salários médios dos homens negros, 58,3% do salário médio das mulheres brancas e 38% dos homens brancos. À guisa de exemplo, na região metropolitana de Salvador, uma negra recebia apenas 28,3% do salário dos homens brancos. Desta feita, mais uma vez constatamos que as desigualdades raciais guardam uma íntima relação com as variáveis produtoras das desigualdades no Brasil¹⁶¹.

Quando se consideram as reflexões de Martins e de Paixão, algo salta aos olhos: parece haver um “revezamento de bastão” das gerações passadas para as novas. Isto é, os meninos que começaram a trabalhar cedo, tendo de abandonar cedo os estudos, herdaram dos ascendentes muito da realidade que faz parte da vida destes – a mesma realidade que terão de passar a seus descendentes. Ora, para muitos desses meninos, a troca dos estudos pelo trabalho representa, de uma maneira inconsciente, mas bem pensada, querer quebrar o ciclo vicioso da miséria que faz parte da sua herança e linhagem.

O terceiro grupo constituído por Ataíde é composto por meninos trabalhadores evadidos de casa, com perda de referenciais familiares – que seriam os *de rua*, propriamente ditos. Eles provêm “de famílias nas quais houve separação dos pais; eles sofrem de severa patologia, como psicoses, alcoolismo, retardamento mental, prostituição e criminalidade”¹⁶². Os “responsáveis pelas crianças usam de tamanha violência, que elas acabam por fugir de casa para escapar aos maus-tratos”. Nesse grupo também haveria crianças abandonadas nas ruas pelos próprios genitores e sem nenhum referencial familiar. Segundo a autora, entretanto, os meninos conseguem positivar essa perda vivendo nas ruas de uma maneira digna. Mas como ela explica a presença de tantos meninos negros

¹⁶¹ PAIXAO, Marcelo, J.P (2003, 114). *Desenvolvimento humano e relações raciais*. Rio de Janeiro, DP&A editora.

¹⁶² Essa afirmação da pesquisadora lembra-me as declarações do presidente Luis Inácio Lula da Silva durante sua primeira visita à África, em 2004. Ao desembarcar no aeroporto de Maputo, em Moçambique, Lula foi recebido por meninos de escolas primárias uniformizados. O presidente declarou: “São pobres, mas bem vestidos.” Como o Presidente da República podia saber que aqueles meninos eram pobres? Por serem todos pretos? Será que o fato de serem moçambicanos os transforma todos em pobres?

colocados na rua por instituições do governo nas quais ninguém os quis adotar por causa da cor?¹⁶³

O quarto e último grupo, na análise de Ataíde, é composto por “meninos infratores afastados da família e sem referenciais familiares” – segundo a autora, crianças que transformaram as ruas em locais de moradia e de prática da delinquência. “Em geral estão desvinculados da família de origem, mas encontram-se eventualmente acompanhados ou ‘protegidos’ por adultos que se tornam seus ‘empresários’¹⁶⁴ e os exploram, ou então por algum delinquente ou traficante adulto que os inicia na criminalidade¹⁶⁵.” Na mesma linha, a autora afirma que a maioria dos componentes desse grupo acaba por integrar-se a quadrilhas de traficantes e assaltantes. Mesmo tendo utilizado os dados coletados, grande parte das suas interpretações não se afasta muito do senso comum da classe média e da imprensa, ou seja, das interpretações que, infelizmente, predominam na sociedade brasileira, como também em Dacar.

Os brasileiros dizem que, durante a Copa do Mundo, todo brasileiro é, por excelência, um treinador de futebol: tem a sua escalação perfeita da seleção. A mesma observação poderia ser aplicada no que diz respeito à presença dos meninos de rua no Brasil. Todo brasileiro acredita conhecer perfeitamente as causas que levam dezenas de meninos a transformar as ruas e as praças públicas em seus locais de moradia e trabalho.

Mas será que, quando entrevistados, os meninos realmente revelam as razões que os levaram à rua? Não seria para proteger-se que dão maior ênfase às identidades atribuídas pelo próprio pesquisador? Como o próprio pesquisador pode desvencilhar-se das teses presentes no senso comum? Será que aquele brasileiro “especialista” conhece algo sobre os meninos de rua como pretendia?

Aminata Forna (1999, 133) levanta uma discussão sobre a situação das mães solteiras na Inglaterra que pode dar grande contribuição à análise e à apreensão das colocações de Ataíde. Afirma que elas são apontadas pelos tablóides ingleses como as responsáveis pela insegurança na Inglaterra. A mídia as retrata como “pessoas promíscuas,

¹⁶³ O juiz de infância e da adolescência do Rio de Janeiro Siro Darlan decretou uma lei que proíbe os candidatos à adoção de se recusarem a adotar uma criança porque ela é negra. A decisão em si mostra gravidade da situação dos meninos negros nas instituições do governo.

¹⁶⁴ ATAÍDE (1995, 31). *Decifra-me ou devoro-te. História oral de vida dos meninos de rua em Salvador*. São Paulo, Loyola.

¹⁶⁵ Ataíde (opcit, 32).

de uma fertilidade obscena, que odeiam os homens e criam uma geração de futuros criminosos num apartamento mantido pelo governo.” A autora termina sua reflexão sustentando que uma mulher rica que abandona o trabalho para ficar em casa com os filhos é vista como virtuosa, enquanto a pobre que fica em casa para cuidar dos filhos é considerada criminosa e irresponsável. Essa reflexão de Forna ajuda a tirar a seguinte conclusão: a sociedade, independentemente da nacionalidade, prega a beleza da maternidade, mas ao mesmo tempo despreza e denigre as mulheres pobres que a desejam.

Falamos de vínculos, do amor e da convivência entre mãe e filho, enquanto reduzimos o pai ao papel de provedor. Quando a mulher não encontra um homem que trabalha, não vê por que se casar e tem um bebê, ficamos horrorizados. Fingimos estar chocados, nos perguntamos qual será a sua motivação. Seu verdadeiro e único crime é ser mãe quando as circunstâncias ditam que ela jamais poderá ser um tipo de mãe aprovado pela maioria. (Forna, *opcit*, 142)

O mesmo ocorre não só em Salvador, como no país inteiro. A sociedade acredita que os pobres não deviam ter filhos. E como a quase totalidade dos meninos de rua é composta de pretos, os negros passam a ser tachados de irresponsáveis em todos os planos.

Para melhor chamar a atenção do pesquisador sobre certos erros, Becker concentra sua análise na definição do desvio. Segundo ele, houve numerosas especulações e produções acadêmicas sobre as pessoas que se afastam da coletividade por se terem desviado de suas normas. Mas o que seria um desvio? Para responder, Becker recorre ao trabalho de um estatístico em que pessoas muito afastadas da média estabelecida podem ser consideradas seres humanos desviantes. Partindo disso, ele sustenta que a definição estatística do desvio está muito aquém da idéia da transgressão que foi o ponto de partida dos estudos científicos sobre os desviantes. O autor diz que é freqüente as pessoas fazerem uma analogia entre desvio social e doença mental.

La métaphore médicale limite le point de vue tout autant que la conception statistique. Elle accepte le jugement profane sur ce qui est deviant et, par l'usage de l'analogie, en situe la source à l'intérieur de l'individu, ce qui empêche de voir le jugement lui-même comme une composante décisive du phénomène.

Certains sociologues utilisent eux aussi un modèle de la déviance qui repose, pour l'essentiel, sur les notions de santé de la maladie empruntée à la

médecine. Ils examinent une société, ou une partie d' une société, en se demandant s' il s' y déroule un processus qui tend à en réduire la stabilité et à en diminuer ainsi les chances de survie. Ils qualifient de tels processus de déviants ou les définissent comme des symptômes de désorganisation sociale. Ils font une distinction entre les aspects d' une société qui, favorisant la stabilité, seraient «fonctionnels». Une telle conception a le grand mérite de suggérer des domaines de la société où peuvent exister des problèmes dont les individus ne sont peut-être pas conscients.

A violência tão destacada pela pesquisadora é menor do que a que obriga muitos meninos a sair de casa. Eles começam a sofrer desde que nascem por causa da cor da pele, do tipo do cabelo e de outros fenótipos. Não poucos saem de casa por se sentirem rejeitados pelos pais porque têm a pele mais escura que a dos irmãos. Alguns foram “jogados” fora ainda crianças pela mãe.

Na primeira vez em que um menino me falou sobre isso, fiquei muito surpreso, mas não lhe dei muita atenção e julguei que ele estava delirando. Contudo, passadas algumas semanas, o jornal *A Tarde* (22/11/97) trouxe o seguinte título: “Pais rejeitam filha apenas por ter a pele de cor negra”¹⁶⁶. A matéria deixou-me aliviado, pois acreditava que não conseguiria convencer as pessoas de tal descoberta. No caso tratado pelo jornal, a menina foi entregue à Casa de Convivência da Fundação Ação Criança da Fundac do Bonocô. O fato é interessantíssimo na medida em que expõe a maneira como as autoridades lidam com esse tipo de problema. Parece que o estado da Bahia apoiava tais atitudes dos pais. Nogueira¹⁶⁷ (1991,XVII) começa seu livro *Estatuto da Criança e do Adolescente comentado* pela Declaração Universal dos Direitos da Criança, da qual o Brasil é signatário. O artigo 10 da Declaração prescreve que:

A criança gozará de proteção contra atos que possam suscitar discriminação racial, religiosa ou de qualquer outra natureza. Criar-se-á num ambiente de compreensão, de tolerância, de amizade entre os povos, de paz e de fraternidade universal e em plena consciência de que seu esforço e aptidão devem ser postos a serviço de seus semelhantes.

Partindo das recomendações desse artigo, quem teve conhecimento do caso da menina pela imprensa deve ter indagado: “Por que o estado da Bahia não processou

¹⁶⁶ Estou convencido de que a melhor coisa da Semana da Consciência Negra é a publicação de artigos sobre a situação dos afro-brasileiros nos jornais de grande circulação, abrangendo temas que pareciam quase tabu.

¹⁶⁷ NOGUEIRA, Paulo Lúcio (1991). *Estatuto da Criança e do Adolescente comentado*. São Paulo, Saraiva

judicialmente os pais da criança? Por que, em vez de condenar criminalmente a atitude deles, apenas alardeou ter adotado a menina – ao que me parece, um estímulo aos pais que tenham a idêntica intenção pelo mesmo motivo? Ora, independentemente do artigo da Declaração Universal dos Direitos da Criança, o quinto artigo das disposições preliminares do ECA afirma que:

Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punindo-se na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais.

Note-se que, em tais casos, o estado da Bahia e/ou as autoridades municipais de Salvador têm amparos jurídicos para punir exemplarmente os pais.

Comecei então a dar maior atenção e fui descobrindo que a discriminação racial empurrara para a rua muitos meninos de rua de ambos os sexos. Mas eles têm vergonha de tocar no assunto. E mesmo que não tivessem, será que os pesquisadores acreditariam neles, ante a tão enraizada crença de que o convívio racial no Brasil se faz sem problemas, sobretudo em Salvador?

R.F. foi o primeiro menino a confirmar-me que saíra de casa por não agüentar sua própria mãe chamá-lo de “feio, burro” e dizer-lhe que “não prestava para nada, que não era filho dela...” E quando a mãe falava, “meus irmãos riam na minha cara¹⁶⁸”. O menino mais preto passa a ser mais menosprezado e constantemente humilhado. R.F. afirma que desde que saiu de casa nunca voltou e a mãe nunca o procurou. O menino pode sofrer dentro de casa as conseqüências do racismo à brasileira, que não admite existir mas não pára de colocar e tratar o negro como um ser humano inferior e incapaz. A cor preta é a cor da vergonha, do fracasso, do que “não tem conserto”, do que é feio. Em suma, o negrume é o símbolo de tudo aquilo que não presta¹⁶⁹. Essa ideologia passa a ser interiorizada e reproduzida pelos pais de alguns meninos, e até por pessoas mais endinheiradas,¹⁷⁰ sob a forma de piadas e brincadeiras.

¹⁶⁸ Falas do menino durante conversas informais em maio de 1999.

¹⁶⁹ Vide *A cor do medo. Homicídios e relações raciais no Brasil*. (org. Oliveira, Gerales). Ed. UNB, 1998. DERRICOTTE, Toi. Noire, la couleur de ma peau blanche. Paris, Ed. Du Félin, 2000.

¹⁷⁰ Tive uma colega em Salvador na graduação que sofria muito por ter sido a filha com “cabelos duros” e “nariz de negro”, como ela dizia: “Para não pirar, eu voltava para casa só à noite”.

Um outro caso que me impressionou¹⁷¹ e marcou muito ocorreu no Projeto Ibeji, uma ONG que trabalha exclusivamente com meninos de rua. Tive o primeiro contato com a direção em 1997. E voltei várias vezes para conversar com Gláucia, a diretora, sobre as histórias dos meninos atendidos pelo projeto. Em março de 2003, falamos sobre alguns dados do meu trabalho de campo. Tratava-se de meninos rejeitados pelos pais por serem de cor preta. Disse-lhe que temia abordar esse tema na minha tese, pois poderiam pensar que eu estava inventando.

Depois de um longo silêncio, ela me respondeu que, conhecendo-me bem, ia abrir uma exceção. E falou-me do caso de três irmãos, duas meninas e um menino, internos do projeto, lá deixados pela mãe por serem pretos. Anteriormente, “a mãe os deixava todos os dias nas ruas do Centro para pedir dinheiro e passava em certos horários para pegar o que eles tinham conseguido. À noite, voltava para levá-los para casa, mas tinha dias que não vinha buscá-los, sendo que um dia largou os meninos no portão do projeto e nunca mais voltou”.

Procurada pela diretora, a mãe disse que podia até vir buscar as meninas, mas o menino R., “nem pensar, porque era muito feio”. Segundo Gláucia, a mãe é negra, porém um pouco mais clara que o filho. E fazia questão de dizer que “o problema é que R. é muito negro” e que ela não o queria. O menino tinha interiorizado tudo aquilo que a mãe dizia dele. Por ter lábios grossos, orelhas grandes e ser bem preto, ele próprio dizia que era feio. Além de rejeitado pela mãe, também na escola R. era discriminado por parte dos professores, o que o levou a perder o interesse pelos estudos. Se não fosse o projeto Ibeji, R. e suas irmãs viveriam ainda hoje nas ruas de Salvador, não tanto por causa da pobreza material, mas principalmente por terem nascido mais escuros do que a mãe.

Se a escravidão terminou oficialmente no nosso país, as mentalidades das pessoas não acompanharam ainda as mudanças jurídicas. Os nossos padrões de beleza estão levando muitos meninos para a vida de rua. As mães que estão rejeitando os seus filhos por causa da cor da pele é por causa do que a televisão e a sociedade elegeram como limpo. O limpo é o branco. O inteligente é o branco. Quem merece as boas coisas: estudar bem e ser tratado como pessoa é o branco. A nossa sociedade acredita nisso. Os meninos irmãos do projeto rejeitados pela mãe porque são pretos, se não fosse o projeto, estes meninos iam ser meninos de rua pelo resto da vida¹⁷².

¹⁷¹ Usei tal verbo porque essas descobertas me mostraram que o racismo à brasileira é muito perverso, mas que essa perversidade ainda não é discutida como deveria.

¹⁷² Entrevista com a diretora do Projeto Ibej de Salvador, em 11 de maio de 2003.

Humilhados em casa, ofendidos na escola, muitos meninos, “para não pirar”, vislumbram a rua como o espaço onde podem encontrar a paz e conviver com pessoas que o tratem como gente: os novos colegas.

A saída de casa por discriminação coincide com a saída da escola. Os meninos afirmam que as professoras costumam xingá-los de “feio, burro, sujo e safado”. Mas o que mais chama a atenção é a coincidência entre o tipo de tratamento nos dois ambientes. Para falar que foi vítima do racismo na escola, os meninos tendem a afirmar que a professora era ruim ou má. Percebe-se que as duas instituições que deveriam trabalhar pela auto-estima do menino são as duas primeiras a afundá-lo e a levá-lo a pensar e experimentar o mundo da rua como uma opção. Ele já carrega consigo elementos estigmatizantes: nascer mais escuro que os irmãos, ser rejeitado, morar num projeto e julgar-se feio. Nesse caso não há possibilidade de uma encenação, como diria Goffman.

Uma outra instituição onde os meninos negros sofrem importantes rejeições por parte de pessoas ricas é o orfanato, durante processos de adoção. Os mais escuros vivem “pulando” de instituição em instituição porque ninguém quer adotar um menino negro. Brancos ou negros, todos os casais pretendentes preferem adotar um menino branco ou mestiço claro. Ao completar uma certa idade, esses meninos são abandonados e mandados diretamente para a rua pelo próprio Estado, que acaba por desistir do seu papel. Mas essa não é uma realidade exclusiva de Salvador, uma vez que vigora em todo o país. Esse drama, que deixa marcas indeléveis e dores raramente superadas, foi muito bem descrito por alguém que o viveu:

Uma vez eu fui pro cartório de lá e falei pro juiz que não queria voltar ir embora pra minha casa, porque minha mãe bebia e batia em mim. Tinha adoção na Febem. Os funcionários mandavam o grupo A, que era dos pequenininhos até 12 anos, fazer uma fila. O grupo B, que era de meninas de 12 anos pra cima, fazia outra fila. E o pessoal ia lá adotar criança. As pessoas diziam: “Quero essa aqui, porque tem olhos azuis, tem cabelo liso”, ou então, “essa daqui eu não quero porque é negra, essa outra vai dar problema”. E metade das minhas coleguinhas foram adotadas. Era a maior discriminação na hora da adoção. Eu tinha mãe, mas podia ser adotada, porque o juiz tinha tomado a minha guarda na minha segunda passagem. Eu falava mesmo que a minha mãe bebia, me batia¹⁷³.

¹⁷³ ORTIZ, Esmeralda do Carmo (2001,71/2). *Por que não dancei*. São Paulo, Senac.

Não tendo sido adotada por ser negra, ela ficou mudando de instituição em instituição, até acabar virando menina de rua em São Paulo. Essa realidade narrada pela própria autora faz parte da vida de muitos meninos negros que foram recolhidos ou deixados pelos próprios pais em orfanatos do Estado, como dos que o Juizado de Menores tira dos pais por maus-tratos. Eles ficam sob a responsabilidade do Estado e acabam engrossando as estatísticas dos meninos de rua por não terem sido adotados por ninguém. O drama vivido por boa parte deles foi muito bem resumido por Lucchini.

Chacun des champs (famille, programme d'assistance, école, rue) est lui-même conflictuel. L'enfant se sert d'ailleurs de cette double tension (conflictualité interne au champ et manque de complémentarité entre les champs) pour justifier ses abandons périodiques des différents champs. (...) L'enfant est pris entre l'influence des différents champs et ne peut choisir entre eux. Le champ familial, dominé par la figure maternelle, est le pôle organisateur des relations que l'enfant établit entre les différents champs. Toutefois, pour des raisons matérielles et identitaires, il n'est pas en mesure de trouver un ajustement stable à ce champ et d'y occuper durablement une position. Et cela malgré l'importance que l'enfant accorde à la relation affective avec la mère qui occupe la position centrale du champ. Souvent c'est la marâtre ou le parâtre qui structure le champ familial et conditionne le type d'ajustement que l'enfant y trouvera. D'autre part, on peut parler de priorité émotionnelle du champ familial sur les autres champs. Mais cette priorité ne peut pas se traduire dans les faits car l'enfant n'accède pas à une position qui – dans ce même champ – lui serait propre. Il y a des obstacles matériels (logement, situation économique) à cela. Ils ne sont pas les plus importants. La dimension symbolique et identitaire, la dimension émotionnelle, ainsi que la recherche d'autonomie sont autant d'éléments qui freinent une stabilisation de l'enfant dans un champ. Il y a d'autre part une composante ludique dans les déplacements que l'enfant accomplit d'un champ à l'autre. Tous ces éléments influencent le processus d'éloignement de l'enfant du champ familial¹⁷⁴.

Contrariamente às afirmações de Ataíde, a sociedade brasileira não seria uma das primeiras responsáveis pela ida precoce de muitos meninos para a vida de rua por causa da discriminação, da humilhação¹⁷⁵ e dos preconceitos proferidos contra eles dentro de casa, na escola e até em orfanatos nos momentos das adoções? Não é plausível pensar que uma

¹⁷⁴ LUCCHINI (opcit, 35-6).

¹⁷⁵ Milton Santos tinha dito em entrevista que por causa das humilhações sofridas no seu dia-a-dia, quando não estava dando aulas na USP preferia ficar em casa. Sua casa era o local onde ele tinha certeza que não seria humilhado.

parte da sociedade trabalha para que o menino e depois o adulto negro afro-brasileiro perca sua auto-estima e a capacidade de conseguir manter-se dentro das normas devido ao padrão de beleza estabelecido? O menino R., do projeto Ibeji, abandonou progressivamente os estudos por ser tratado pelos professores de burro, feio, dono de orelhas grandes e lábios grossos. A instituição repetiu exatamente o que lhe fora colocado pela mãe.

Esses fatores e tantos outros silenciados pelos próprios meninos levam a concordar com Goffman (1975,14). Ele sustenta que há três tipos de estigmas.

Il y a les monstruosités du corps - les diverses difformités. Ensuite, on trouve les tares du caractère qui, aux yeux d'autrui, prennent l'aspect d'un manque de volonté, de passions irrépressibles ou antinaturelles, de croyances égarées et rigides, de malhonnêteté, et dont on infère l'existence chez un individu parce que l'on sait qu'il est ou a été, par exemple, mentalement dérangé, emprisonné, drogué, alcoolique, homosexuel, chômeur, suicidaire ou d'extrême gauche. Enfin, il y a ces stigmates tribaux que sont la race, la nationalité et la religion, qui peuvent se transformer de génération en génération et contaminer également tous les membres d'une famille.

Apoiando-se na reflexão do autor, pode-se dizer que a monstruosidade a sobrecarregar o corpo de um menino negro que quer ser adotado é a sua cor e os seus cabelos, que não são bem vistos nem bem aceitos por não se encaixarem nos padrões de beleza estabelecidos pela parte dita branca da sociedade. Mas os mesmos estigmas (cor e cabelos) já bastam, como bem salientou Ortiz (opcit, 72), para informar ao requerente sobre o caráter do menino: “Não quero essa, vai dar problemas.” Ora, como seria possível afirmar, ao olhar uma criança, que ela vai ser uma pessoa problemática se não estivesse enraizada na consciência da grande maioria a crença que é melhor não adotar um menino negro por ele ser, por excelência, problemático e não confiável?

Jorge Amado em *Capitães da Areia* mostra como não se pode confiar em menino negro, no caso do Sem Perna, que trouxe seus amigos para roubar a dona da casa que o tinha adotado. Mas até agora as pesquisas sobre os meninos de rua em Salvador, como em outras cidades do país, ainda não focalizaram o que o Estado faz com os meninos não adotados. No século XIX, muitos deles tornavam-se aprendizes da Marinha, enquanto as meninas eram educadas para serem boas donas de casa. Os meninos confiados aos mestres

de ofício acabavam fugindo, pois geralmente os parentes do mestre os levavam a cumprir tarefas de escravos domésticos. E na atualidade?

Quando sai em campo já tendo definidas as causas de os meninos viverem na rua, o pesquisador acaba centrando todas as suas perguntas e observações apenas naquelas determinadas causas. Isso faz com que as respostas sejam direcionadas para atender a vontade do pesquisador, que acaba perdendo de vista muitas outras causas, raramente mencionadas pelos próprios meninos por serem mais vergonhosas.

À primeira vista, essa realidade parece inacreditável. “Como pode isso acontecer em Salvador, a cidade cuja grande maioria é composta por negros?”, costuma-se questionar. Ou seja, finge-se desconhecer que a grande massa dos negros não detém quase nenhum poder.

Observe-se, contudo, que tal realidade não é específica de Salvador. Toni Morrison ([1970], 2003) foi quem melhor tratou a questão, em seu romance *O olho mais azul*.

Trata-se da história de Pecola Breedlove, uma menina negra nos Estados Unidos dos anos 1940, que em suas preces pedia a Deus para ter os olhos mais azuis da localidade. Ela acreditava que a beleza se encontrava nos olhos. Não se dava conta que ter olhos azuis e pele preta seria, segundo a crença enraizada, uma aberração da natureza: as convenções sociais já estabeleceram que eles só combinam com pele branca. Mas o anseio da menina mostra a profundidade de sua desintegração emocional e psicológica, a ponto de querer tornar-se a única a atrair as atenções e ser desejada. Ora, uma pessoa que necessita sempre aparecer costuma ter algum tipo de distúrbio. No caso de Pecola, todavia, foi a sociedade que lhe infligiu seu distúrbio, somente por ser negra. Sua monstruosidade de nascença, como diria Goffman, chama-se: raça negra. No entanto, a finalidade do romance não é discutir a aberração da menina, mas sim a sociedade que a levou a tal situação.

Explorando a agressão racial e doméstica que podia levar uma criança a literalmente se desintegrar, criei uma série de rejeições, algumas rotineiras, algumas excepcionais, outras monstruosas, enquanto me empenhava no sentido de evitar cumplicidade no processo de demonização a que Pecola era submetida. Ou seja, eu não queria desumanizar as personagens que destruíram Pecola e contribuíram para o seu colapso. (...) O romance tentou tocar a chaga do desdém de origem racial que a pessoa sente por si, expô-la,

depois suavizá-la, não com narcóticos, mas com uma linguagem que explicasse o meio que descobri na minha experiência de beleza¹⁷⁶.

A realidade retratada pela escritora ainda tem marcante presença na vida cotidiana dos meninos pretos de Salvador e do Brasil, cuja atração pela vida da rua tem fortes alicerces nas formas de rejeição criadas pela autora, entre outras. Apesar da distancia temporal e espacial, as conseqüências nefastas da integração periférica do negro continuam a vigorar em todos os países aonde ele chegou como escravo. Fanon sustenta que determinados sintomas são encontrados nos negros descendentes de escravos ou de colonizados – entre eles o complexo de inferioridade, que leva o negro a precisar sempre da aprovação do branco para sentir-se melhor. Mas acredito que, em todos os planos, o descendente de escravo está muito mais deslocado que o do colonizado.

IV.8.3 Rua para continuar vivo

Há muitos meninos para quem a rua tornou-se o local onde eles encontraram a segurança, isto é, a possibilidade de escapar à morte brutal. Neste sentido, a rua torna-se um esconderijo e o espaço de maiores possibilidades de mobilidade. Os meninos que se enquadram nessa categoria foram ameaçados de morte por um grupo ou por um policial vizinho. Com eles é importante não gravar as entrevistas, por medida de segurança tanto deles quanto do próprio pesquisador; que deve tomar cuidado para não ser visto em sua companhia. Os meninos que fogem de matadores são mais reservados e estão sempre mudando de lugar. Vivem amedrontados, mas também amedrontam os transeuntes. Sabem que lhes resta pouco tempo de vida e que podem ser mortos a qualquer momento. Continuar vivo depende de sua esperteza. Parece que o mundo todo está contra eles.

V. tinha 12 anos quando o conheci na feira de peixe do Rio Vermelho, em 1996. Eram duas horas da madrugada e ele estava lavando e guardando carros. Tinha-me explicado que morava bem perto, com o pai e a madrasta. Ficava somente naquele local. Em 1998, reencontrei-o na Praça da Piedade com o irmão mais novo. Mas no final da tarde, seu irmão voltava para casa. Algum tempo depois, sua namorada (T.) contou-me que V. não podia mais voltar para casa porque brigara com a namorada de um policial militar.

¹⁷⁶ MORRISON, Toni (2003, 210-11). *O olho mais azul*. São Paulo, Companhia das Letras.

A namorada do policial tinha colocado cadeiras para os convidados de sua festa. V. teria derrubado uma das mesas ao tentar pegar a bola. Depois de pegar a bola, ele recolocou a mesa no lugar. Mas a dona da festa saiu da casa gritando e quando V. explicou-lhe que fora ele, mas que já recolocara a mesa, o policial chegou para defender sua companheira. Proferiu palavras pesadas e V. respondeu no mesmo tom, por sentir-se injustiçado. O outro jurou “pegá-lo”. Sabendo o que isso significa para os policiais, V. teve que abandonar o bairro para não ser assassinado. Para escapar do policial, vivia escondido de dia e se recusava a conversar sobre o assunto¹⁷⁷.

Ele veio procurar-me para conversar no dia que a namorada “furou-lhe” a mão com uma garrafa quebrada porque ele arrumara outra. Durante a conversa, confirmou toda a história relatada pela ex-namorada. Inclusive, apesar de ainda adolescente, deixara de estudar para não ser assassinado pelo policial no caminho da escola. Em 2001, ratificou toda a versão do caso. Acabara de sair da prisão. Apesar do medo de ser assassinado, dizia que conseguia voltar em casa à noite para ver os irmãos. Quando voltei a Salvador em abril de 2003 para atualizar os dados, não havia traços dele: ninguém soube informar-me onde estava. As razões do seu desaparecimento são um mistério, tal como na morte de Zumbi em 1995. Era um lindo adolescente. Muitas meninas de rua dispunham-se a trair seus namorados para ficar com ele. Mas alguns meninos me falaram que foi a própria namorada quem o matou.

Todos seus amigos confirmaram a sua morte. Porém, ninguém conseguia fornecer maiores informações sobre como, por quem e quando ele fora assassinado. Sua morte parece ser um assunto tabu entre os meninos. Será que o matador ameaçou alguns deles? Se a rua é capaz de esconder um menino jurado de morte por um policial, será também o território onde ele será achado e assassinado um dia.

O segundo menino, hoje adulto, que conheci na mesma situação foi João da Piedade (apelido). Vi-o pela primeira vez entre os meninos que conheci durante o trabalho da graduação na Praça da Piedade. Em 1993 tinha 10 anos e morava no bairro de Mussurunga, na periferia da cidade. O caso dele chamava atenção porque sua mãe o visitava apenas para

¹⁷⁷ Quando os meninos gostam da pessoa, preferem não revelar a causa da ida para rua para preservar o amigo em perigo de vida. Para muitos deles, é essa a maior demonstração que podem dar do carinho que têm pelo amigo. Por isso, quando há recusa para relatar os motivos da ida para a rua, convém não insistir. E também porque, às vezes, os motivos são lembranças dolorosas para o menino ou a menina.

vê-lo e saber se estava bem – um caso bem específico, pois muitas mães visitam os filhos na rua, mas quase sempre para tentar convencê-los a voltar para casa. Com o tempo, mãe e filho foram revelando o atípico caso: João da Piedade corria o risco de ser assassinado em seu bairro. E como a mãe não tinha parentes em outros bairros ou nas cidades do interior do estado para confiá-lo, viver na rua tornou-se o melhor esconderijo e a melhor maneira de manter-se vivo.

Hoje, João da Piedade tem 24 anos e continua morando nas ruas da cidade. Reencontrei-o em 2003 nas imediações da Cracolândia. Disse-me que saíra da Piedade em 1999.

Em 1997, esse menino protagonizou a história mais dramática que já presenciei entre os moradores de rua. No final de 1996, Ana, a lavadeira da Praça da Piedade, tinha ficado grávida. E como era de poucas falas e afirmara que jamais namoraria um menino de rua, conversar sobre o pai da futura criança era um tabu na Praça. Quando a criança nasceu, João mandou dizer a sua mãe que era pai na rua. Um dia, a mãe veio conhecer sua neta. Quando chegou, Ana fez um escândalo, dizendo que nunca namorara João e que o pai da criança era uma outra pessoa. João solicitou minha ajuda para convencer Ana a aceitar que ele era o pai. Para tanto, forneceu-me todas as informações que só quem tivesse namorado Ana poderia saber. Mas muitos outros meninos também confirmaram as informações fornecidas por João. Ainda assim, não surtiu efeito minha tentativa de conscientizar Ana sobre a importância do ser pai na rua e de convencê-la de que João poderia ser um bom pai. Quando todos os meios fracassaram, João me pediu para tirar às escondidas fotos dele com a criança.

Seu plano era o seguinte:

Eu ficaria na praça com a máquina, pronto para clicar, e ele sairia de um canto correndo. Ao chegar perto da pessoa que estivesse com a criança, pararia atrás alguns segundos – apenas o tempo de eu clicar – e continuaria sua corrida. Tentamos várias vezes, mas a mãe da criança ficava sempre perto da amiga que segurava a criança. Por isso nunca consegui realizar o plano de João. Graças à foto, ele poderia viver simbolicamente com a criança cuja paternidade a mãe lhe negara. Ter filho não visava comprovar sua virilidade, mas seria um meio de “endireitar na vida de rua”, o fator que policiaria suas atitudes, levando-o a fazer de tudo para não ser preso.

Por causa da recusa de Ana, João saiu da praça e foi viver em locais que lhe permitissem esquecê-la e “curar as feridas”, segundo suas próprias palavras. Em 2003, quando nos encontramos, ele não tinha notícias de Ana nem da criança. Continua vivo nas ruas de Salvador, mas sem a alegria de antes, devido à perda da criança.

Nos bairros populares, quando um policial ameaça alguém de morte, nenhum parente tem coragem de procurar a polícia para denunciá-lo. Assim, para não se expor, o pai geralmente prefere encorajar o menino a sair do bairro ou, quando tem parentes em outra cidade dispostos a recebê-lo, enviá-lo para lá.

Em 1995, uma jornalista do canal de televisão do SBT em Salvador fez uma matéria sobre a violência policial contra os meninos de rua. Uma das meninas entrevistadas explicou como alguns policiais abusavam sexualmente das menores. No final apontou alguns policiais que trabalhavam no módulo na Cidade Baixa. Ao exibir-se a matéria, não se tomaram os devidos cuidados para que ninguém conseguisse reconhecer a menina. Resultado: ao encontrá-la, o policial espancou-a barbaramente. Quando conseguiu escapar de seu algoz, que provavelmente iria matá-la, ela foi diretamente à sede da emissora pedir proteção à jornalista. No dia seguinte, 21/04/1995, o caso saiu no jornal do mesmo dono da TV com o seguinte título: “Policial espanca menor que deu entrevista ao *Bahia Hoje*”. Sem a ajuda da jornalista, a adolescente teria sido assassinada. Tendo sobrevivido, sua vida se tornou um inferno, porque é obrigada a viver se escondendo.

Essas razões, provavelmente desconhecidas por Ataíde, que levam muitos meninos para a rua estão intimamente relacionadas à luta de poderes. Ao integrar-se o negro de uma maneira periférica na sociedade global, visa-se perpetuar sua subalternidade para, provavelmente, manter intacta a ideologia da superioridade da raça branca, bem difundida no século XIX e até hoje vigente nos setores conservadores da sociedade baiana e, inclusive, brasileira.

IV.8.4 Privacidade e “comida”

De acordo com os relatos dos próprios meninos, muitos deles vão para a rua quando não “agüentam mais” ver a mãe apanhando do companheiro ou fazendo sexo na frente dos filhos, quando alguns amigos se põem a “fazer gozações” sobre as atitudes da mãe ou,

ainda, por não agüentarem a falta de privacidade em casa. É preciso salientar que as mulheres que praticam relações sexuais diante dos meninos são alcoólatras.

Eu tinha afirmado que analisaria o segundo trabalho de Ataíde (*Joca: um menino de rua*) mais adiante, mas uma colocação da autora sobre a sexualidade da mãe de Joca merece ser analisada neste caso. A autora afirma na página 37 do livro que Minhocão e a mãe de Joca “chamegavam” na vista dos meninos. E que isso acabava deixando os meninos e a avó Filó excitados. O preconceito da pesquisadora fica mais visível quando ela afirma que:

Quando Minhocão ainda estava vivo e morava no barraco, ele e a mãe chamegavam na vista de todos, sem a menor discrição, deixando-os envergonhados com a excitação provocada pelo espetáculo explícito. Até a avó, que dormia com Joca na mesma cama, ficava com a respiração ofegante e, sob o pretexto de protegê-lo para que ele não visse essas sem-vergonhices, aconchegava-se mais a ele e o apertava, fortemente, de encontro ao seu corpo, e os dois, ofegantes, permaneciam em silêncio durante a cena erótica que parecia interminável. Depois, a avó afastava-se de Joca, virava de costas para ele e caía num sono profundo, enquanto roncava, com uma sofreguidão indescritível.

Nesse parágrafo, sucedem-se dois tipos de enfoque. No primeiro (que termina em “...espetáculo explícito”), a romancista/pesquisadora parece reproduzir um depoimento verídico de Joca, que lhe teria explicado como Minhocão e a mãe dele se comportavam sexualmente diante do resto da família. Mas como já destaquei, nos barracos e até na vida de rua os pais têm uma grande preocupação com os filhos na hora de namorar. Nos barracos, muitos pais diziam que conseguiam fazer amor quando os filhos não estavam em casa de dia. E de noite, mantinham relações sexuais quando acreditavam que os meninos dormiam. Fazem de tudo para poupar os meninos das cenas eróticas. Isso me leva a questionar tais afirmações do menino Joca.

E quando os pais são moradores de rua, a preocupação é maior ainda. Os pais, quando estão com vontade de namorar, levantam-se ao terem certeza que os filhos estão dormindo, pegam um papelão para cobrir-se e se afastam. “Quando você vê à noite papelão subindo e descendo, é que tem pessoas adultas fazendo sexo.” Mas isso acontece sempre muito tarde, quando as ruas estão vazias. Há uma preocupação com os meninos e com os transeuntes noturnos.

No segundo tipo de enfoque (que vai de “Até a avó ...” ao final do parágrafo), a autora já parece conjecturar. Sugere que, ante as cenas eróticas, todos os presentes ficavam

excitados e aproveitavam para satisfazer suas necessidades sexuais. E que a avó, de uma certa forma, abusava sexualmente de Joca – que, por sua vez, também se aproveitava dela a partir do aperto do seu corpo. E que, uma vez satisfeita, a avó “descartava” o neto. Então fica claro que se Ataíde quis mostrar a falta de moralidade de Minhocão e da mãe de Joca, acabou mostrando que a falta de ética e de moralidade perpassavam todas as gerações dessa família pobre. Vê-se que a miséria não é somente de ordem material, segundo a pesquisadora: é também de ordem moral, nas camadas desfavorecidas. Como destaquei anteriormente, a pesquisadora fez afirmações preconceituosas por ter estabelecido um paralelismo direto entre a pobreza e a moralidade: pobreza = falta de moralidade na vida sexual. Não seria então a segunda narradora que colocou palavras na boca do primeiro? Os meninos têm grande respeito pela avó. Dificilmente falariam tão mal dela.

Já mostrei que entre os meninos de rua há uma grande preocupação com a intimidade, que leva muitos deles a freqüentar hotéis baratos ou afastar-se dos colegas para namorar longe deles. Em todas as famílias dos meninos de rua, inclusive as que moram na rua, todos os pais declaram que não é normal namorar diante dos filhos. Os meninos podem chegar a ouvir o barulho dos pais fazendo amor, mas isso não quer dizer que estes não tomem nenhuma precaução para poupá-los de constrangimentos.

Há dois fatos que podem levar um menino a sair de casa de uma maneira repentina: a mãe receber o dinheiro que ele leva para o sustento da família e gastá-lo em bebida para o companheiro, ou este agredi-la constantemente na frente dele.

Em 1999, o menino P.R. tinha 13 anos. Vinha de Águas Claras todos os dias para vender balas mas voltava para casa no final da tarde. Foi um dos poucos meninos de pele clara que encontrei entre os meninos de rua. Era um caboclo. Vendia balas indo de uma praça a outra e de ponto de ônibus a outro. Segundo ele, quando voltava em casa tinha que cuidar dos seus irmãos para que a mãe possa trabalhar fora de casa como vendedora noturna. Voltava para casa antes de ele sair para o colégio. Depois do colégio, o menino voltava, trocava de roupa em casa e ia trabalhar na rua. Quando não tinha fregueses ou estava muito cansado, para não ser furtado dormia perto ou das lojas que funcionam 24 horas, ou do módulo policial. Conseguia levar de oito a 12 reais para casa todos os dias. Depois de alguns meses nesta maratona, começou a não voltar para casa e, de repente, a usar drogas com outros meninos de rua. No início, fazia de tudo para não se misturar com

eles. Dizia que eram pivetes, isto é, ladrões. Sua brusca mudança chamou atenção, mas ele nunca quis revelar o porquê. Dizia sempre que estava com saudade dos seus irmãos.

Em 2000, ele estava usando o *crack* e não voltava mais para casa. Em 2001, quando voltei a Salvador, apresentou-me um menino, que aparentava ter 10 anos, como seu irmão mais novo. Este falou que viera para a rua por causa do irmão. Tive a oportunidade de encontrar duas vezes a mãe de P.R. tentando convencê-lo a voltar para casa. Mas o menino, além da mágoa, já tinha se acostumado à vida de rua. Foi na segunda vez que a mãe revelou uma parte dos motivos da saída do filho. Isso me foi confirmado depois com maiores detalhes pelo próprio menino. Das duas versões, a do filho era a mais rica em informações.

Segundo ele, na casa em que moravam tem um quarto, uma sala, banheiro e uma pequena cozinha.

A minha mãe três filhos com o meu pai. Eu estudava à tarde e à noite engraxava sapatos nos bares para ajudar a minha mãe. Ela foi arrumar um homem que não trabalhava e não ajudava nada em casa. Só comia, bebia e batia na minha mãe quando chegava tarde do trabalho. A minha mãe começou parar de comprar comida e dava o dinheiro que eu levava para casa para ele beber. Ela pensava que assim ela não ia apanhar dele. Um dia todos os meus colegas estavam presentes quando ela apanhou de novo dele. Os filhos dos vizinhos falavam quando eu passava que a minha mãe adora apanhar dos homens. Que ela apanhava do nosso pai. Um dia, briguei com o colega e ele falou para todos que a minha mãe vivia apanhando de um bêbado, o seu marido. As meninas começaram a rir de mim e quando chegava na aula, um deles fazia gozações dizendo: “E vai ter festa hoje na tua casa para ver”. Fui ficando com vergonha e deixei a escola e vim ficar na rua. Aqui, encontrei bons amigos. Gosto daqui¹⁷⁸”.

Conforme o depoimento do menino, a primeira causa que o levou a decidir-se pela rua foram as gozações dos colegas de escola. Os meninos toleram que o pai, que muitos deles não conheceram, às vezes seja desrespeitado pelos amigos. Mas a mãe, não. Para salvar a dignidade dela, muitos são capazes de enfrentar fisicamente o padrasto, os vizinhos, os amigos e os colegas. Neste caso, as ofensas à mãe constituem a principal causa da opção pela rua. O menino {ou a menina} pode até voltar um dia – mas só quando a mãe “se livrar do namorado violento”.

¹⁷⁸ Relato de P.R obtido em 2001 e confirmado por ele em abril de 2003.

E quando o filho mais velho se vai, é bem grande a probabilidade de ser seguido por um irmão ou irmã, que afirmam já ter então alguém que vai tomar conta deles – ou seja, protegê-los e socializá-los na vida de rua. A proteção do irmão é completa até que o mais novo saiba virar-se sozinho. O mais velho faz de tudo para que o outro não seja sexualmente molestado, não vá para a cadeia e não se vicia em drogas. O mais novo acredita que a rua seja melhor que o ambiente doméstico porque o irmão mais velho optou por ela definitivamente.

A falta de privacidade como uma das causas que levam muitos meninos para a rua foi abordada pelo jornal baiano *A Tarde*, na matéria “Uma cidade clandestina em Salvador: velhos e crianças dormindo na rua”. O interessante do artigo é ter trazido à tona a realidade de alguns moradores das favelas da cidade. O jornal revelou uma das coisas que mais chama atenção quando se entra numa casa de favela durante o dia: há sempre alguém dormindo ou, às vezes, assistindo à televisão. E explicou:

Quem circula pelas ruas durante a noite pode perceber a situação de abandono em que estão vivendo centenas de pessoas, a maioria velhos e crianças. Nas favelas, muitas vezes, o barraco não comporta todos de uma só vez e a solução encontrada é o revezamento. Uns dormem primeiro, enquanto os outros ficam sentados na frente da casa em longos bate-papos. Às vezes num único cômodo convivem mais de dez pessoas¹⁷⁹.

Mas convém salientar que a falta de espaço não seria a única causa. A impossibilidade de dormir pode decorrer também de brigas domésticas e dos constantes tiroteios entre traficantes ou destes contra a polícia¹⁸⁰.

Os adultos de ambos os sexos que dormem nas ruas podem ser divididos em dois grupos. O primeiro é composto pelos trabalhadores que não conseguem voltar para casa todos os dias, por não terem condições de pagar a condução. Boa parte deles retorna para casa às sextas-feiras. Ocupam as ruas da Baixa dos Sapateiros, Rua Chile, Avenida Sete de Setembro e Rua Carlos Gomes. A escolha desses locais é uma estratégia de sobrevivência –

¹⁷⁹ Jornal *A Tarde* (31/01/1999). P.14.

¹⁸⁰ Antes de trabalhar como voluntário no Projeto Uêre, no Complexo da Maré (Baixa dos Sapateiros), no Rio de Janeiro, não dava muita importância às conseqüências dos tiroteios na vida dos meninos. Os responsáveis pelo projeto colocavam meninos e meninas para dormir. Com o tempo fui entendendo que aquelas crianças em dia de tiroteio não conseguiam dormir. Quando voltei a Salvador, essa realidade foi mencionada várias vezes pelos meninos.

trata-se das ruas e avenidas onde se faz a distribuição noturna de sopa e roupas usadas. Muitos desses moradores ocasionais de rua podem vir a tornar-se moradores de rua definitivos por ficarem desempregados.

O segundo grupo é composto por mulheres que pedem esmola na rua com seus filhos. Ficam nas ruas também de segunda a sexta-feira. Voltam para casa para passar o final da semana, quando a cidade fica vazia. A grande maioria tem quase o mesmo discurso: “Se a gente ficar em casa morre de fome, porque não tem nada para colocar na panela.” São quase famílias inteiras que vivem nas ruas. As mães ficam vigiando os filhos para que não se tornem meninos de rua e/ou não se misturem com eles. Com o passar do tempo, muitas vezes acabam todos morando definitivamente na rua.

Dona F.R. (nunca diz a idade, mas aparenta ter mais de 60 anos) dizia que voltava para casa no final da semana com as crianças: um menino e duas meninas. “Comecei a vir pedir esmola quando a minha filha grande era pequena”. Essa filha completou 22 anos em abril de 2003. Na rua nasceu, começou a namorar e teve dois filhos com um morador também de rua – onde chegara, confirmou-me, com a mãe aos dois anos de idade. A irmã mais nova, de 20 anos, igualmente teve dois filhos – e também com um morador de rua. Pode-se dizer que as duas gerações são de rua. A mãe das duas está sempre por perto.

Mas, voltando à matéria jornalística sobre os problemas de moradia dos favelados, na véspera do Natal de 1999 tive a primeira oportunidade de entrar na parte considerada favela do bairro onde morei em Salvador. Alguns moradores da Rua Barral e do Beco do Mijo fizeram um mutirão para reconstruir o barraco de Dona N. O responsável pelo mutirão explicou que o trabalho visava dar um Natal decente aos filhos dela. Tudo o que foi preciso para o trabalho fora doado pelos donos das casas de material de construção do bairro. Dona N. nascera e se casara no mesmo bairro. Estudara até a quinta série, como seu marido. O pai de ambos eram vendedores ambulantes; as mães, empregadas domésticas. Dos pais falecidos Dona N. herdara aquele barraco que poderia desabar a qualquer momento: quando chovia, ficava inundado e ninguém da família dormia, com medo que a tragédia se consumasse.

No barraco, de um só compartimento, dormiam nove pessoas: os pais e sete filhos. Os partos sucessivos e, acima de tudo, as privações materiais haviam envelhecido Dona N.: aos 30 anos, aparentava mais de 50. O primeiro filho tinha 14 anos (hoje deve ter 18) e o

caçula, cinco. O barraco compunha-se de uma pequena sala, com uma televisão em preto-e-branco, um fogão e uma mesa, tudo muito gasto. Parecia que todo esse mobiliário fora encontrado no ferro-velho. Se o marido tivesse sido um catador de lixo, diríamos que tudo fora catado. Na entrada do barraco havia uma torneira onde a família pegava água e tomava banho (com roupas). Não havia banheiro. Para preservar a intimidade, faziam suas necessidades atrás do barraco à noite.

Às 10 horas do domingo, quando o pessoal do mutirão chegou para trabalhar, os seis meninos que estavam em casa pediam pão à mãe. Era visível que não tinham jantado e já não agüentavam tanta fome. O mais velho nunca mais ficava em casa, segundo a própria mãe. Segundo os vizinhos, ele “só volta à noite , quando volta”. Sentia vergonha da casa e de ter de dormir no mesmo espaço que os pais e os irmãos. Quando visitei a família em 2003, a mãe afirmou que os meninos tinham saído, mas que não voltavam para casa cedo. A realidade encontrada no Beco de Mijo faz pensar nos dizeres de Carolina de Jesus:

Todas as crianças da favela sabem como é o corpo de uma mulher. Porque quando os casais que se embriagam brigam, a mulher, para não apanhar sai nua para a rua. Quando começa as brigas os favelados deixam seus afazeres para presenciar os bate-fundos. De modo que quando a mulher sai correndo nua é um verdadeiro espetáculo para o Zé Povinho.

Depois começam os comentários entre as crianças:

- A Fernanda saiu nua quando Armim estava lhe batendo.
- Eu não vi. Ah! Que pena!
- E que jeito é uma mulher nua?

Tudo que é obsceno pornográfico o favelado aprende com rapidez. (Carolina, 47).

O marido de Dona N. e pai dos meninos tinha 40 anos, mas também parecia ter bem mais. Trabalhava por conta própria numa das maiores lojas de material de construção do bairro. Transportava nas costas ou na cabeça as compras dos fregueses: sacos de cimento, areia, ferro, em suma, tudo que agüentasse carregar. Trabalhava todos os dias, postando-se em frente à loja para vender sua força de trabalho. Pensava que eu era das Antilhas. Um dia me perguntou, com seriedade, quanto poderia custar uma menina sua na Jamaica. “Tenho sete, posso te vender uma menina”. Será que estava brincando ou falando sério?

Ele sempre me pedia dinheiro no final da tarde e eu sempre recusava. Foi depois do mutirão, quando conheci seu barraco, que revi minha atitude. Passei a acreditar que me

pedia dinheiro quando não arrecadava o suficiente para levar comida para casa. Nos dias de chuva, por exemplo, não conseguia transportar quase nada. Qualquer alimento ficava caro para ele. Essa situação faz-me recorrer pela segunda vez a uma reflexão de Carolina de Jesus (19,40):

Antigamente era a macarronada o prato mais caro. Hoje é o arroz e o feijão que suplantam a macarronada. São os novos ricos. Passou para o lado dos fidalgos. Até vocês feijão e arroz nos abandonaram! Vocês que eram os amigos dos marginais, dos favelados, dos indigentes. Vejam só. Até o feijão nos esqueceu. Não está no alcance dos infelizes que estão no quarto de despejo. Quem não nos desprezou foi o fubá.

Dona N. não trabalhava fora de casa – antes de conhecê-la melhor, pensei que por causa dos filhos. Mas depois percebi que a principal razão era uma doença de pele que lhe dava a aparência de uma pessoa que não toma banho.

No Beco do Mijo, muitas mães não trabalham fora por causa da violência praticada pelos grupos de extermínio. Ficando em casa, podem tomar conta dos filhos, evitar que eles caiam no mundo do tráfico. “É melhor passar fome com os filhos que ter comida com filhos assassinados”, costumam afirmar.

Boa parte dos moradores nasceu, cresceu e lá mesmo formou sua família. Assim, todos se conhecem. Seus filhos têm um sentimento de pertencimento enraizado no bairro. O menino da localidade que for para a rua corre o risco de sofrer “gozações” dos amigos de infância. Às terças-feiras, nenhuma moradora vai às igrejas do Centro receber alimentos, para não colocar os filhos muito cedo em contato com a vida de rua.

IV.8.5 Abuso sexual

É preciso dividir esse grupo em dois subgrupos: o primeiro, composto pelas meninas cujas mães são as proprietárias da casa; o segundo, pelas mães cujas casas em que moram pertencem aos padrastos. O abuso sexual é uma das causas que mais levam as meninas para a vida de rua e a menos revelada por elas, por vergonha.

O abuso sexual de meninas muito pequenas é bastante freqüente¹⁸¹. Para deixarem de sofrer, elas tendem a sair de casa. Há dois tipos de reações por parte das mães. Algumas ficam felizes ao vê-las saírem, porque as vêem como rivais e temem que lhes roubem os companheiros. Nesse caso, a mulher defende o companheiro e alega que a filha o estaria provocando. “É ela que dá em cima do meu marido”. Dificilmente acredita na filha quando esta se queixa das tentativas de estupro por parte do padrasto. Boa parte dessas mulheres tem problemas com bebida e drogas ou é totalmente dependente do homem.

O segundo tipo de reação é o das mães que acreditam nas palavras das filhas. Mandam o companheiro embora, quando são as donas do barraco, e algumas chegam a denunciá-lo aos bandidos do bairro, que “dão uma correção inesquecível” ao padrasto estuprador de menores. Nos bairros onde os bandidos são a lei, é proibido bater na esposa. Essa realidade é muito mais freqüente nas favelas do Rio de Janeiro.

Em maio de 2003 um colega de uma ONG no Complexo da Maré foi procurado por uma senhora que lhe pediu para ir fazer um curativo no marido. Quando chegou ao barraco deles, constatou que o ferido precisava muito mais do que um simples curativo: devia ser levado ao hospital, pois seu estado exigia cuidados bem especializados. Mas nem o marido nem a esposa queriam ir ao hospital, por temerem a retaliação dos bandidos que o haviam espancado. Meu colega fez então o que podia para aliviar-lhe as dores. Só depois a esposa falou que estava arrependida por haver denunciado o marido aos bandidos por não agüentar mais as “surras” que ele lhe dava em casa. Não esperava que fosse tão duramente castigado.

Mas a situação fica mais complicada para a mulher que tem vários filhos e não é a proprietária da casa. Dona N. M. casou-se pela segunda vez. Levou consigo os três filhos do primeiro casamento. Alguns meses depois, o padrasto das crianças começou a assediar sexualmente a menina mais velha, de 13 anos. A menina F. contou à mãe o que estava acontecendo. “Quando falei com o meu marido, ele falou que ia me botar fora de casa com todos os meus filhos.” Para não perder o novo “lar”, Dona N. M. fingiu não acreditar mais nos relatos da filha. Para não ser vítima dos abusos sexuais do seu padrasto, F. saiu de casa para morar na rua. As mães costumam dizer que “é melhor fechar os olhos para salvar o

¹⁸¹ Desde 2002 venho testemunhando o sofrimento de algumas meninas na Baixa dos Sapateiros, no Complexo da Maré (Rio de Janeiro). A situação parece-me mais insuportável quando a menina pega doença sexualmente transmissível. É preciso salientar que se trata de uma realidade presente em todas as camadas sociais e independente da raça. As camadas mais abastadas encontram meios para abafar os casos..

resto da família. Se você apoiar a tua filha, perde o teto e toda a família fica sem comida e sem teto¹⁸².”

Essas mães são as mais angustiadas: sentem-se culpadas pela fuga das filhas e também por lhes terem virado as costas. No início, as meninas cortam totalmente laços com as mães. Com o passar do tempo, contudo, muitas delas as perdoam e voltam a visitá-las nas horas em que os padrastos não estão em casa. Mas nunca voltam a morar junto com eles. Muitas mães dizem que vivem divididas entre a alegria de ter finalmente um teto e a tristeza de ter a filha morando nas ruas por causa do marido. Sofrem o dilema da escolha. A opção dessas meninas pela vida de rua visa preservar a única riqueza que têm: o seu corpo.

Ao trabalhar sobre os abusos sexuais, é fundamental considerar esses fatos para compreender as causas da saída de casa e que tipo de vínculos a menina passa a manter com a mãe.

Mas, além disso, perto das festas de final de ano Salvador é tomada por outras levas de pessoas.

IV.8.6 Migração pendular

Entendo por migração pendular a chegada de um grupo de habitantes do interior da Bahia ou dos estados vizinhos que fica em Salvador durante uns poucos meses (de novembro ao final de dezembro) e nas vésperas do Dia da Criança, para conseguir algum dinheiro e poder comprar presentes. São famílias inteiras: pai, mãe, filhos de todas as idades. Todos alegam estar na capital por causa da seca no interior. É muito fácil reconhecê-los. São mais claros que os nativos, andam em pequenos grupos e os homens carregam nas costas todos os seus pertences. De dia, são eles que usam a prole para pedir esmola. Sentam-se nos cruzamentos com crianças de aspecto faminto nos braços e, dessa forma, comovem muito mais os transeuntes. Perto das festas do final de ano, voltam para casa, mas alguns ficam até o fim das festas populares por acreditarem que as pessoas são mais generosas durante todo esse período, quando as igrejas da cidade ficam cheias de pessoas a fazer e a pagar promessas.

Afora esses migrantes, há muitos meninos que vêm de cidades vizinhas, como Camaçari e Feira de Santana, atraídos pelas festas populares (de dezembro ao final do

¹⁸² Entrevista com a mãe das crianças em maio de 1999.

Carnaval). Nesse período vêem-se muito mais meninos perambulando por Salvador, onde alguns decidem permanecer e acabam por integrar-se à vida das ruas.

J. tem 11 anos e foi trazido pelo irmão mais velho. Este conseguiu voltar para Camaçari, mas J. ficou. Segundo ele, o irmão viera em busca de dinheiro porque engravidara uma menina e a mãe declarava-se sem condições para cuidar do futuro neto. J. afirma não voltar para casa com o irmão porque o pai batia muito nele enquanto a mãe saía para trabalhar.

A minha mãe me diz que vou ter 12 anos no próximo ano. A minha mãe tem 4 filhos. O meu irmão maior e as duas minhas irmãs. O meu pai não gosta de mim. Quando está em casa, grita e me bate muito. Para não apanhar vou sempre com a minha mãe nas casas onde ela lava roupas. Um dia, o meu irmão maior ficou com pena de mim porque o pai me bateu muito. Eu não sei por que ele não gosta de mim. O meu irmão quebrou a cabeça dele quando chegou bêbado em casa. O meu irmão falou de sair de casa porque ele vai querer vingar em mim. Como sou menor não posso viajar de ônibus. O meu irmão pagou a Kombi com o dinheiro dele. O meu irmão conhece Salvador. Ele voltou porque a namorada dele vai ter nenê. Não voltou para casa não, para não apanhar do meu pai. Eu fico porque tenho bons amigos aqui que me ajudam. Aqui é bom porque dividimos as coisas. Tenho saudade das minhas irmãs pequenas. (J., Feira de Santana).

Esse grupo sabe que muitos habitantes da cidade, de toda classe social, costumam fazer doações aos moradores de rua (em geral, para renovar ou pagar promessas) no final do ano. E é nesse período que se realizam as provas de vestibular e que mais se vêem meninos brancos ou pardos claros nas ruas de Salvador – todos, porém, acompanhados pelos pais. Os vestibulandos e seus familiares lotam as principais igrejas (Bonfim, São Francisco do Pelourinho, Santa Luzia, Irmã Dulce...) para fazer promessas. À noite, é freqüente encontrar gente de todas as condições e cores fazendo doações para que os filhos possam entrar na faculdade, em cenas muito semelhantes às dos pagadores de promessas nas ruas de Dacar ou de qualquer cidade do Senegal.

Em suas conclusões Ataíde afirma que, dos 121 meninos entrevistados, a maioria (48,40%) era de pardos ou mestiços; 37,19% eram negros; 8,26%, brancos; e 6,15% não tiveram a cor mencionada. Não quero negar, evidentemente, a existência de brancos miseráveis em Salvador. No entanto, como já foi assinalado, em suas ruas vêem-se meninos majoritariamente negros – e só raríssimamente, brancos. Seja em Amado (*Capitães da*

Areia) ou em Ataíde, parece tentar-se provar que a democracia racial tão difundida e consolidada na Bahia teria chegado à vida de rua.

IV.8.7 Migração forçada

Esse grupo é composto por adolescentes que conseguiram escapar da vigilância dos guardas das fazendas onde trabalhavam com seus pais como “escravos” e por adolescentes contaminados pelo vírus da Aids. Os últimos são geralmente homossexuais e vêm das pequenas cidades do interior do estado, onde o preconceito é bem maior. De dia ficam nas imediações do Centro Histórico e, à noite, muitos deles se transformam em travestis para fazer programas. Os mais numerosos são os que escaparam das fazendas. Estes não fazem programas.

Os que vêm de um regime escravista de trabalho contam que a família inteira trabalhava para um único fazendeiro. Este obriga todos a comprar tudo em sua loja, que vende mais caro e fica na própria fazenda. Os trabalhadores têm ainda que pagar a comida e o lugar onde dormem. Dessa forma, ficam endividados o resto da vida. O pequeno salário nunca lhes permite “estar em dia”. Os fazendeiros fazem isso para não perder os trabalhadores, que tentam quitar a dívida mas nunca conseguem. Segundo eles, os pais, sabendo que não têm mais condições para fugir da fazenda, tentam de tudo para que os mais novos escapem. Muito provavelmente, nenhum desses adolescentes conseguirá arrumar emprego: todos são analfabetos, sem registro de identidade, nem carteira de identidade, nem qualquer outro documento. São brasileiros que talvez nunca sejam contabilizados nos censos nacionais. Não existem. Apesar de todos os problemas para sobreviver na cidade grande, todos preferem ficar lá, vivendo de doações, do que voltar¹⁸³. Seria possível afirmar que esses meninos adultos estão na rua por irresponsabilidade de seus pais, que lutaram para tirá-los das fazendas onde ficariam praticamente escravizados?

A Folha de S. Paulo de 29/01/1992 focalizou essa questão na matéria “Censo ignora brasileiros que morrem nas ruas e disfarça a miséria do país”, na qual se registra que

¹⁸³ Essa realidade é totalmente diferente da estudada por Alvim (1997) em seu livro *A sedução da cidade. Os operários-camponeses e a fábrica dos Lundgren*. Neste caso, a migração das famílias do interior visa melhorar a condição de vida, enquanto no caso dos meninos, conseguir chegar à cidade implica ser salvo. O trabalho de Alvim parece com o de Lewis, realizado no México com a família Sanchez.

haveria na capital de São Paulo 65 mil moradores de rua; na do estado do Rio, 7 mil; em Brasília, 4.119; em Salvador, 180 mil; e em Curitiba, 91 mil.

Como já foi mencionado em nota de rodapé, um dos melhores frutos da Semana da Consciência Negra é a publicação em jornais de grande circulação de bons artigos sobre a situação dos afro-brasileiros. Assim, em 16 de novembro de 2003, o periódico carioca *O Dia* ostentou a manchete de primeira página “Escravidão no século 21”, com um resumo que automaticamente dava vontade de ler a reportagem. Segundo esta, cerca de 40 mil brasileiros – praticamente todos analfabetos, sem nenhuma perspectiva no mercado de trabalho – ainda viveriam como escravos. Recrutados para trabalhar nas fazendas ou em carvoarias, de onde não podem sair sem pagar tudo o que devem ao empregador, eles nunca conseguiriam saldar sua dívida.

Cento e quinze anos depois da Abolição da Escravatura, homens e mulheres – preferencialmente negros – continuam sendo explorados e subjugados pelo mercado de trabalho brasileiro. Em pleno século XXI, a escravidão continua mais ativa do que nunca no Brasil.

IV.8.8 Da rua para a rua

Apesar de encontrar publicações sobre os meninos de rua no Brasil, é quase impossível obter informações sobre famílias constituídas nas ruas e que nelas e delas continuam a viver. Nesta parte trabalharei com duas famílias: a primeira é composta por uma senhora com suas filhas e netos; a segunda, por um adolescente que foi iniciado na vida de rua pela mãe, que o trazia para pegar pão.

Guimarães (1996) afirma que quando se analisa sociologicamente a família, há duas linhas teóricas predominantes: uma se sustenta no trabalho de Engels; a outra, no de Parsons. O primeiro pensador sustenta que, na Antigüidade, as relações de parentesco constituíam o pilar das obrigações do indivíduo porque se articulavam em torno de pequenas produções. Nas sociedades desenvolvidas, todavia, a família torna-se monogâmica, acarretando a consolidação da propriedade privada e a nítida divisão entre esfera privada e esfera pública, bem como os direitos para os descendentes do casal.

No entanto, contrariamente à reflexão de Engels, Parsons sustenta que os sistemas sociais se caracterizam por tensões, desorganizações e ajustes. Durant e Weil (1998) frisam

que novas realidades geram novas maneiras e locais para resolver necessidades – o que estaria proporcionando a perda da função da família. E que as novas pressões sociais estariam corroendo os seus pilares sustentadores, quando dogmaticamente vista como algo estático.

Não pretendo aprofundar-me nesse tema, mas cumpre salientar que as estruturas familiares encontradas na vida de rua são imprescindíveis para perceber como a família é uma estrutura dinâmica e mutante. Ora, estas estruturas dos meninos (como dos moradores) de rua continuam não sendo vistas como tais. Por isso, em muitas pesquisas sobre famílias de baixa renda é considerado desajuste e desintegração familiar tudo que foge dos padrões tradicionais.

Dona Filomena (nome fictício) é uma das senhoras “inquilinas” do Gabinete Português de Leitura, que fica ao lado da Praça da Piedade. Muda de posição somente à procura da sombra. Passa a maior parte do tempo sentada e pedindo dinheiro com dignidade, sempre no meio de todos os seus pertences, filhas e netos. De noite, muda-se para o Relógio São Pedro, onde recebe a sopa. É uma senhora amável quando há compensações financeiras.

Ela é uma das primeiras mulheres que conheci em 1993 e que, com seus descendentes, até hoje ocupam o mesmo lugar de segunda a sábado. A diferença de idade entre os filhos é de meses. Costuma ficar bem perto deles para que, como diz, “não tomem o mau caminho”.

Aqui tem só malandros. Se eu não olhar, os malandros e bêbados que não vêem uma menina vão fazer mal às minhas meninas. Eles não se importam com a idade das meninas. Para os malandros, basta a menina começar a ter os seios. Para eles, ela já é uma mulher. (Entrevista dada em 1994.)

Dona Filomena conhecia bem o risco que as meninas correm ao crescerem na vida de rua: a vida sexual prematura e o consumo das drogas. Outro grande medo dela era com o filho: temia que ele caísse “no mundo dos pivetes”.

Todas aquelas mulheres, inclusive Dona Filomena, diziam estar na rua com filhos e netos por não terem comida em casa. E que passavam o final de semana em casa porque as ruas ficavam vazias. Se ficassem em casa com os meninos, morreriam todos de fome. Nunca falavam nos pais dos meninos. Com o passar do tempo, fui descobrindo que

nenhuma delas ia para casa nos finais de semana, apenas se transferindo para outro local: as calçadas das lojas próximas ao Relógio São Pedro, onde muitos grupos de igrejas e pagadores de promessas doavam sopa e roupas à população de rua.

Reencontrei Dona Filomena e duas outras “inquilinas” em 2003 com suas famílias bem maiores. Dez anos depois, ela continuava ocupando o mesmo lugar. A filha maior dera-lhe dois netos; a menor, uma neta.

É quase impossível precisar quanto anos têm aquelas mulheres, todas envelhecidas pela dureza de suas vidas. Todas afirmam não saber a idade nem o tempo passado na rua, mas aparentam estar lá há décadas, vivendo de caridade. E todas são avós na rua, onde é freqüente encontrar várias gerações da mesma família.

Uma das características desse grupo social é o curto período – em média, 15 anos – que separa as gerações: a mãe tem a primeira filha aos 15 anos ou menos, aos 30 já é avó, aos 45 já pode ser bisavó. Na grande maioria dos casos, as mulheres das três gerações conheceram na rua os pais dos seus filhos, os pais também cresceram na rua e também é mínima a diferença de idade entre eles. A segunda característica desses pais é a constante entrada e saída da cadeia. As crianças os conhecem mas ficam mais com as mães, porque eles estão sempre em busca de dinheiro para poder suprir algumas das necessidades da família. Para tanto, acabam fazendo qualquer tipo de trabalho, inclusive furtos ou roubos. As mães e os filhos vivem muito mais da mendicância em frente a igrejas ou do dinheiro arrecadado pelos meninos nas sinaleiras.

O outro grupo de filhos de pais com histórias de rua é composto por meninos de ambos os sexos que começaram a freqüentá-la com a mãe, que vinha pegar alimentos e roupas às terças-feiras nas igrejas. E com o passar do tempo, esses meninos foram progressivamente se tornando meninos de rua.

Conheci o menino R., hoje adolescente, em 1997 na Praça da Piedade. Aparentava ter oito ou nove anos e não parecia ter histórias para contar que me interessassem naquele momento. Reencontrei-o no final de 1998 no Pelourinho e nas imediações da 28. Como a grande maioria dos meninos e moradores de rua adultos que também consumia o *crack*, R. se mudara para as imediações dos pontos de venda da droga. Desde sempre magro, emagrecera ainda mais por causa do *crack*. Exigia sempre dinheiro para falar e até para ser fotografado. E para ocultar-se quando drogado, ao deitar-se cobria a cabeça com a camisa.

Tirei muitas fotos dele nesse estado. Sempre que o encontrava preparava-me para não revê-lo, pensando que a droga o estava levando à morte. Sabia que ele a usava, mas nunca o tinha visto usando, como vira outros meninos¹⁸⁴. Entre 2000 e 2003, não tive notícias dele.

Quando cheguei a Salvador no final de março de 2003, nenhum menino conseguia dar-me informações sobre ele porque não me lembrava do seu apelido na rua. Por falta de informações e não o tendo encontrado na 28, nem em seus locais preferidos do Pelourinho, concluí que o *crack* acabara efetivamente por matá-lo.

Na Sexta-Feira Santa de 2003, ao sair para ver se teria a sorte de reencontrar alguns conhecidos nas imediações da Piedade, a primeira pessoa que encontrei foi R., andando debaixo de uma forte chuva. Foi a melhor surpresa do dia¹⁸⁵. Ele estava indo ao Quartel Militar de Campo Grande para tirar a carteira de reservista. Tentei convencê-lo de que a Sexta-Feira Santa era feriado, mas não adiantou. Fomos até o quartel, onde ele foi informado pela sentinela de que não havia expediente. Pela primeira vez eu poderia falar longamente com ele, e tinha certeza de que ele teria histórias interessantes para contar: como conseguira “ficar limpo do *crack*” e, principalmente, sobreviver às mortes violentas que ocorriam na 28. Eu estava, na realidade, muito emocionado por vê-lo vivo, bem cuidado e pensando em um futuro melhor.

Na volta, passamos perto da 28 e ele foi me contando a história de alguns meninos que eu não havia reencontrado: os que estavam vivos, presos ou mortos. Depois do Pelourinho, levou-me, na Cidade Baixa, perto de uma praça onde os meninos de rua encontravam os atravessadores dos seus produtos roubados. Ao chegar, sugeriu tomarmos o café da manhã num barzinho cuja dona conhecia. Durante a conversa, ia me mostrando entre as pessoas sentadas ou andando quem era quem entre os receptores das mercadorias. Depois do café, fui convidado a conhecer a casa que ganhara da mãe e mais tarde conhecer sua família. Quando entramos no ônibus, ele sentou-se perto do motorista e me convidou para ficar ao lado dele. Intrigado, perguntei por que se afastara tanto do cobrador. E ele me respondeu que muitas das pessoas que sentam próximo ao cobrador são ladrões e que ficar

¹⁸⁴ A atitude dele me lembra um colega norte-americano que fazia pesquisa na 28 e que, notoriamente, fumava muita maconha naquele local. Um policial tentou várias vezes, sem sucesso, pegá-lo em flagrante para chantageá-lo. E certa vez falou-me rindo: “Teu amigo é muito esperto, mas um dia vou acabar com ele”. No entanto, nem ele nem qualquer outro policial jamais conseguiu flagrar o pesquisador..

¹⁸⁵ Naquele dia acreditei que a sorte também faz parte do trabalho de campo. Como diz o ditado dos mandingues, “a sorte está no pé”.

perto do motorista dá a possibilidade de escapar dos tiros em caso de assalto no coletivo. Sabia que eu estava muito interessado na história dele, mas não demonstrava nenhuma pressa em contá-la. Queria antes provar que se tornara uma pessoa “normal”, por ter abandonado a vida de rua e dispor agora de um endereço fixo.

A casa dele é um quarto e fica no bairro da Calçada, na beira do caminho do trem. Quando abriu a porta, meu nariz foi invadido pelo cheiro de roupas mofadas. Era um cheiro pesado, mas que em nenhum momento parecia incomodá-lo. Nada, aliás, naquela casa, o incomodava. Pelo contrário: dava-lhe orgulho. No mesmo espaço, viam-se um velho colchão de solteiro, caixas com roupas e um velho fogão onde havia comida estragada. Não havia banheiro. Ele abriu depois a segunda porta, que dava para o quintal. Segundo ele, era lá que a família tomava banho – de preferência à noite, para proteger-se dos vizinhos, e sempre de bermuda, para não expor a nudez. Depois destas explicações e da visita guiada, voltamos para dentro da casa.

Durante todo o tempo em que ficamos juntos, ele queria mostrar-me que agora sabia ler. Lia em voz alta o que estava escrito nos caminhões que passavam. Depois me confessou que fora alfabetizado na Igreja da Assembléia de Deus, por ele freqüentada. Depois da sua alfabetização, o pastor da igreja o matriculou no colégio mais perto de sua casa. Ele me levou até a igreja e mostrou-me o colégio para confirmar o que dizia. Durante o passeio, falava muito de Deus e sempre citava algumas passagens da Bíblia que tinha memorizado. Acho que pretendia fornecer-me pistas de que verdadeiramente mudara, conseguindo largar o *crack* e, sobretudo, a vida de rua. E deu-me outra importante pista ao revelar que a causa de sua mudança e vontade de “vencer na vida” foi o fato de ser pai.

Depois “do passeio organizado”, voltamos a sua casa. Ao entrar, ele mostrou o uniforme escolar, cadernos e livros. Mas era o uniforme que o deixava mais radiante. Parece que a roupa o fazia sentir-se uma pessoa. Neste ínterim, a chuva aumentara muito. Havia goteiras em todos os lados. Não tinha lugar seco para sentar. Ficou claro que quando chovia não dava para dormir nem ficar sentado na cama, por falta de espaço seco, nem ficar dentro de casa. Mas ainda assim acabamos ficando, de pé. Comecei a conversar sobre o que me interessava: a sua trajetória e a de seus familiares. Naquele dia, ele posou para ser fotografado em casa e depois, com a esposa, na casa da sogra.

Quando a gente se encontrou hoje, eu estava indo tirar a minha carteira de reservista. Estou precisando pra poder procurar um emprego. Uma tia me falou que vai me ajudar. Quando preciso do leite pra minha nenê ela me dá. Trabalha no Pelourinho, no Liceu de Artes. Vou voltar na segunda pra tirar. A minha mãe foi a primeira pessoa que me levou na rua. Foi pra receber pão e sopa à noite da Calçada. Eu era pequenininho. Ela me levava e o meu irmão mais velho. E quando a gente voltava com a comida, ela levava uma parte pra mãe dela que não pode mais sair pra pegar a sopa na rua. Antes da doença dela, eu, o meu irmão, a minha mãe e a mãe dela a gente ia junto pra pegar a sopa. Eu cresci comendo a sopa que as pessoas da igreja dão no centro da cidade e na Calçada. A minha mãe trabalhava lavando roupas mas a gente comia pão e sopa e usava roupas que a minha mãe ganhava. O meu pai foi embora cedo de casa e deixou a gente.

Quando a minha mãe não podia a gente ia tomar pão e sopa e trazia pra casa. Foi assim que comecei a conhecer meninos morando na Calçada, no Mercado Modelo e no Centro. Um dia, fui e não voltei. Passei a noite com os meninos da Lapa. Eles foram legais comigo. E fui gostando deles e acabei ficando. Morei na Piedade, no Mercado Modelo, na Dois de Julho e na 28 no Pelourinho. Não voltava mais em casa pra ver a minha mãe. Eu via quando ela estava no Centro pra pegar pão e sopa. Ela vem pegar pão na Igreja da Piedade, roupas e a sopa na Calçada à noite. Agora ela está morando com a mãe dela.

Voltei pra casa em 2001 quando conheci a minha nega. Eu estava na fila da sopa e ela também. Vi e me amarrei. Fui conversar com ela e ela gostou de mim. Depois da sopa convidei para sair e fomos ficando. Ela também morava na rua mas há pouco tempo. Nesse tempo, eu já não usava mais o *crack*. E ela começou a andar sempre comigo para eu não usar drogas. Um dia levei pra esta casa e a minha mãe falou que a gente podia ficar. A gente dorme aqui mas todos os dias vou pegar pão e sopa à noite e trago aqui pra gente jantar. Depois a minha mãe me levou pra a igreja e estou indo até hoje. O pastor é muito legal. Não demorou muito e a minha nega ficou de barriga. Ela não trabalha. Quando acorda de manhã, a gente vai na rua pedir o almoço e à noite depois do colégio eu vou diretamente na rua pra pegar a sopa. Você não encontrou ela aqui porque está na casa da mãe dela que faleceu há poucos dias. Estou morando lá também esses dias com ela.

Depois da longa entrevista fomos ao bairro de Castelo Branco encontrar a esposa e a criança dele. Quando chegamos, ela estava sentada com a filha nos braços e os irmãos haviam saído. Ninguém estava cozinhando e, visivelmente, desde que haviam acordado até aquela hora ninguém ali tivera o que comer naquela Sexta-Feira Santa – o dia em que mais se come e bebe em Salvador. Durante minha visita, os irmãos da mulher chegaram. Ficamos todos conversando. A criança e a mãe (esta, com doença de pele) estavam muito magras e pareciam recém-saídas de um hospital. A doença da mãe – que, no

caso, talvez se devesse à umidade da casa do casal – torna ainda mais escassa a possibilidade de conseguir trabalho como empregada doméstica.

Ao voltar para casa sozinho e escutando a gravação da entrevista, pude perceber que as quatro gerações da família de R. cresceram graças à sopa e aos alimentos distribuídos nas ruas e igrejas da cidade: a avó, a mãe, ele e agora o filho. Ele foi alfabetizado aos 16 anos, mas sua mulher e sua mãe continuam analfabetas. Tudo leva a crer que todos os membros daquela família, sem condições para ingressar no mercado de trabalho, terão de passar muito mais tempo na rua do que em casa. No final, R. me confessou que havia muito tempo faltava à escola, em virtude de a criança chorar muito. Mas por que tanto choro? Por causa da fome? De doenças decorrentes da fome? Vê-se que R. está tentando quebrar a corrente para sair do círculo da miséria na qual se encontra sua família. Entretanto, que perspectivas lhe foram oferecidas pelas políticas públicas federais, estaduais e municipais – a ele como a milhares de outros jovens das camadas desfavorecidas?

Como afirmar, então, que esses meninos errantes das vias públicas da cidade seriam, segundo as afirmações de Ataíde, originários de famílias desestruturadas? Não seria a sociedade brasileira que desestruturou famílias desde o século retrasado ao integrar periféricamente o negro na sociedade?

Os meninos de rua são vistos perambulando em todas os logradouros públicos das grandes cidades dos chamados “Primeiro” e “Terceiro” Mundo. Mas se, de um lado, os tratamentos a eles dispensados são quase iguais, as causas de sua presença diferem de uma realidade a outra. Porém, há analogias no dia-a-dia de suas vidas. Por isso, para apontar as diferenças e semelhanças entre Salvador e Dacar, é necessário analisar: inicialmente, o que leva para a rua os meninos senegaleses; a seguir, sua vida cotidiana; e por fim, a partir dos conceitos da cultura da urgência, como eles lidam com a realidade passageira de suas vidas, dando maior prioridade às tipologias por eles próprios utilizada.

Capítulo V. Mendigos de Dacar

Em Dacar, como já mencionei, vêem-se mendigos (adultos e *taalibé*) em vários lugares da cidade. Na maioria dos casos, os adultos ficam em determinados pontos (cruzamentos, entrada de prédios públicos...) ou vão de casa em casa. Os bairros residenciais e de negócios, sem distinção, são ocupados nas primeiras horas do dia. E como quase todos os senegaleses dão esmola independentemente da condição social, qualquer transeunte pode ser abordado pelos pedintes, quando não os procura diretamente.

Aprenez à dire la vérité! Dans quel quartier de la Ville le premier geste matinal n'est-il pas de donner la charité? Même dans les quartiers de toubabs; les toubabs noirs et aussi les toubabs blancs accomplissent ce rite. Si vous parlez des quartiers pauvres, alors là vous tombez mal; tout le monde sait que les pauvres donnent plus facilement que les riches¹⁸⁶.

Acredita-se que o fato de dar esmola ajuda a resolver problemas: abre portas da sorte, protege misticamente e afasta os maus-olhados. Os estrangeiros de ambos os sexos que moram há muito tempo no Senegal, sobretudo os casados com senegaleses ou senegalesas, acabam praticando o rito de dar esmola – muitos deles, para beneficiar-se de graças divinas, como proteção para ficar mais tempo no país.

Quando fazia o segundo grau no Lyceu Djignabo da minha cidade, nosso professor de matemática, que não queria voltar para a França, mas cujo contrato estava prestes a terminar, foi aconselhado por um amigo e colega a consultar um marabu. Depois da consulta, ele afirmou ter dado aos mendigos dinheiro, tecidos e nozes de colas brancas e vermelhas. Segundo ele, seu contrato foi renovado e conseguiu ficar mais quatro anos. Ao relatar o fato em sala de aula, disse acreditar que o “trabalho” do marabu tivera alguma interferência.

As pessoas mais pobres dão esmola para pedir, para si e para seus filhos, prosperidade e saúde. Estas crenças, generalizadas devido à pobreza cada vez mais aguda, à carência de assistência médica e, acima de tudo, às incertezas e à falta de perspectivas, deixam como última alternativa a prática de recorrer ao Além. Todos estes elementos, mais as características das cidades do Terceiro Mundo (urbanização acelerada e desordenada, em

¹⁸⁶ Fall (opcit, 14).

detrimento do campo) transformaram o êxodo rural num dos principais meios para buscar a sobrevivência. E boa parte dos senegaleses acredita que, quanto maior o grau da deficiência física inata de alguém, maiores são seus poderes sobrenaturais. Por isso, é quase impossível apreender a mendicância e o mendigo no Senegal sem se ter em mente essas crenças.

Nesta parte, focalizarei as diferentes categorias de mendigos de Dacar. Como o crescimento das incertezas está transformando grande parte da população em pedintes e o resto em doadores que buscam preservar as poucas conquistas e/ou obter novas.

O capítulo é dividido em duas partes. A primeira pretende repertoriar analiticamente as causas da mendicância e do mendigo nas ruas de Dacar e, em seguida, o caso dos *taalibé* e dos meninos de rua. No Brasil é fácil encontrar e, sobretudo, reconhecer um menino de rua. Ao andar pelas ruas de Dacar, o visitante e até o próprio senegalês verá que os meninos constituem a grande maioria dos mendigos. É possível ver os *taalibé* como precursores, como primeira forma dos meninos de rua no Senegal, uma vez que eles estão sempre em todos os lugares, a qualquer momento do dia e da noite. Note-se, porém, que, além deles, há os próprios meninos de rua. Mas como saber quem é quem?

Concentrei minha pesquisa no centro de Dacar, que corresponde às dimensões da cidade no tempo colonial: Dacar Plateau. Essa parte concentra quase todos os serviços administrativos, hospitalares, comerciais, hoteleiros e bancários, além do porto e de vários mercados. É a área mais movimentada do país. E por ela circulam pessoas tanto riquíssimas, quanto paupérrimas.

Na sociedade senegalesa, os mendigos não são vistos como pessoas que vivem à margem da sociedade: no plano material, ocupam os graus mais inferiores da escala social; no místico, todavia, incluem-se entre os mais temidos e respeitados. Boa parte da sociedade acredita que alguns deles detêm poderes sobrenaturais concedidos por Deus e materializados por intermédio de suas abundâncias (como no caso dos gêmeos) ou deficiências. Em consequência, em um mesmo grupo de mendicantes há os mais privilegiados, os mais respeitados e os mais temidos pela população. Os desgarrados sócio-economicamente são os misticamente mais poderosos. A mendicância é, na realidade, o fio condutor da pesquisa geral sobre os meninos de rua em Dacar e sobre a relação estreita existente entre as crenças ditas tradicionais e a modernidade.

Whyte começa seu livro *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier Ítalo-américaine* pela descrição e especificação dos grupos e de seus diferentes componentes. Mas nesse processo analítico, vai destacando cada membro do grupo e sua importância na estrutura social do bairro, para finalmente mostrar a importância do grupo ou de seu componente no conjunto social do bairro e da cidade. Partindo dessa metodologia de Whyte e dos dados de campo sobre a mendicância em Dacar, pude destacar também hierarquicamente os diferentes componentes dos mendigos que perambulam nas ruas, sobretudo os mais procurados pela população. Por fim, elaborei uma análise sócio-histórica dos componentes do cenário da mendicância no Senegal e, ao mesmo tempo, da relação não-antagônica do tradicional e do moderno ainda tão presente na sociedade senegalesa.

Para poder estabelecer a relação entre o tradicional e o moderno, devo tomar em conta o sistema de relações que norteia a vida cotidiana de um senegalês, presa fácil das incertezas numa sociedade em constante mudança, sem que as pessoas consigam agarrar-se em algo. Só depois disso será possível analisar e apreender a realidade dos meninos de rua.

Desde os tempos da colonização a prática da mendicância é uma das características da vida urbana senegalesa, como já foi mostrado. Mas hoje essa prática, por sua dimensão, colocou em cena um novo elemento: o aumento e a generalização da pobreza, das incertezas e da falta de perspectivas.

V.1 . Gêmeos e mães de gêmeos, albinos e deficientes inatos

Os *taalibé* e os mendigos não são os únicos procurados por doadores no Senegal, sobretudo em Dacar. Também as gemelíparas (as mães de gêmeos) são muito solicitadas.

Na África Negra, o mito de que gêmeos e gemelíparas detêm poderes sobrenaturais está bem enraizado nas consciências, embora cercado de ambigüidades¹⁸⁷: em algumas sociedades, eles são vistos e tratados como pessoas com poderes positivos; em outras, dá-los à luz implica trazer uma maldição para a comunidade.

¹⁸⁷ Ver STRAUSS, Claude Levi (1983). *Lê regard éloigné*. Paris, Plon. Ele sustenta que ambigüidade no que diz respeito aos gêmeos e a crença dos seus poderes podem ser encontradas nas sociedades africanas como também entre os nativos do Novo Mundo, tanto na América do Sul quanto na do Norte.

Les jumeaux revêtent dans toute l’Afrique Noire une importance primordiale. Les attitudes à leur égard varient d’un peuple à l’autre, allant de l’acceptation joyeuse au rejet brutal. Mais jamais leur naissance n’est banale. Elle donne toujours lieu à un impressionnant déploiement rituel. Même accueillis avec bienveillance, ils passent toujours pour des êtres puissants, vincatifs, s’irritant facilement et qu’il faut ménager. Ils sont des «frères des esprits». Malgré la bonté et l’indulgence générale à l’égard de l’enfant, la naissance gémellaire est donc souvent regardée comme dangereuse pour toute la collectivité. Mais ailleurs on aura une attitude positive au point d’instaurer un véritable culte de la gémellité.

Cette naissance est généralement expliquée par des interventions surnaturelles dont la nature en détermine le caractère bienfaisant ou néfaste. De ce fait, les enfants sont eux-mêmes considérés comme des êtres mi-humains, mi-surhumains, auxquels on attribue des aptitudes exceptionnelles. (Erny, 1968, 100).

A colocação de Erny denota que o tratamento reservado aos gêmeos difere de uma cultura a outra. Entre os Ibos (na atual Nigéria), por exemplo, sua vinda era tida como uma maldição.

Segundo Achebe (1958), antes da colonização inglesa os Ibos temiam tanto os gêmeos que, após cumprirem ritos expiatórios e marcarem uma parte dos corpos dos recém-nascidos, costumavam largá-los na “floresta maldita” para eles morrerem de fome ou serem devorados por animais. Com essa prática, julgavam estar evitando que uma maldição se abatesse sobre a comunidade. Mas quando a gemelípara dos abandonados paria novo gêmeos, estes ostentavam marcas idênticas às daqueles. Isso aumentou a crença nos poderes maléficos, levando os Ibos a acreditar que os gêmeos são pessoas que vão e voltam sempre no seio da mãe.

Foram os missionários que aboliram essa prática durante a colonização. Quando eles chegaram, os Ibos lhes deram um terreno nas imediações da floresta sagrada onde se jogavam os gêmeos. Era a maneira encontrada para livrar-se deles, pois os adivinhos nativos haviam previsto que estrangeiros vindos de longe trariam uma catástrofe à sua sociedade. (Hoje, sabe-se que tal catástrofe foi a colonização e suas conseqüências em todos os planos.) Segundo suas crenças, os deuses provocariam a morte dos missionários para vingar-se deles pela invasão da floresta sagrada. Mas, como nenhum missionário morreu, muitos moradores começaram a ver na nova religião um poder mais forte que o dos

deuses da floresta. Por isso, as mães do gêmeos já abandonados na floresta foram as primeiras autóctones a abraçar a religião dos brancos.

Victor Turner (1974,62) dedicou uma parte de seu trabalho *O processo ritual* à questão dos gêmeos no contexto dos Ndembos, onde o ato de concebê-los é considerado uma super-realização que foge do normal, uma exuberância de fertilidade que acarreta problemas de ordem econômica, devido à escassez de gado. “À medida que dança, levanta a cobertura anterior para mostrar a todos a fonte de sua excessiva fecundidade e pede ofertas de alimentos, roupas e dinheiro, fazendo circular a cesta entre os espectadores”.

O pesquisador salienta que a dança consiste em mostrar que a concepção de gêmeos é ao mesmo tempo uma bênção e uma desgraça. Apesar disso, acrescenta, há na África a crença de que eles são meninos com poderes sobrenaturais, por terem origens sagradas. E cada sociedade possui um tipo de ritual simbólico a eles dedicado.

No caso senegalês, ter gêmeos é um acontecimento muito positivo, porém carregado de muita apreensão, devido à ligação que mantêm com as forças da natureza. Porque são capazes de voltar a qualquer momento para o outro mundo, a mãe precisa possuir certos dons sobrenaturais para poder lidar com a força mística de cada um deles. Além destas precauções, também deve mendigar para evitar-lhes qualquer tipo de problema¹⁸⁸. Passa a ser chamada pelos vizinhos de *Yaye yi Seikh*, a mãe dos gêmeos em wolof. Todos os presentes devem ser pares e parecidos para não criar ciúmes entre os meninos. Sustenta-se que os gêmeos são muito sensíveis. Quando a mãe não tem tempo para sair e esmolar, os doadores dos presentes vão à casa dela entregá-los – na realidade, uma forma de fazer ou pagar promessas. Os gêmeos passam a desempenhar o papel de intermediários entre os dois mundos. Muitos moradores com dores nas costas procuram a nova mãe para que ela lhes faça massagens. A sociedade acredita que só uma gemelípara dispõe de poderes para tratar certas doenças e “abrir” determinadas portas da sorte. Por isso, muitos adivinhos recomendam dar esmola a gêmeos ou a suas mães para afastar infortúnios ou obter boas coisas.

¹⁸⁸ Em 2000, dividia o apartamento com uma amiga senegalesa. Quando a mãe dela – professora de Farmácia na Universidade de Dacar – veio visitar-nos, conversamos sobre minha pesquisa no Senegal. Um dia ela me relatou o seguinte caso: “O marido de uma amiga minha é gêmeo. Até hoje, quando fica doente, a esposa tem que cumprir o ritual de pedir esmola. Ao voltar para casa, usa tudo que recebeu para preparar-lhe uma comida. Depois de comer, as dores e a crise passam.”

Pierre Erny (1968) parte do mito bambara¹⁸⁹ para defender que nas sociedades africanas negras a lei da concepção de gêmeos é de fundamental importância para explicar a Criação.

Le principe de la gémelléité se retrouve dans le mythe bambara relatant la création de la vie sur terre. Faro, le génie des eaux, lui-même vibration créatrice, est fécondé par la vibration contenant en puissance masculinité et féminité. Il accouche de deux jumelles sur un tertre désert; ces endroits resteront le théâtre des rites concernant les jumeaux. La première herbe surgit alors, ainsi que les scorpions, pour assurer leur protection. Ceux-ci resteront l'arme des jumeaux, piquant quiconque leur fait du tort et par là offense Faro. La rosée s'épanche sur le tertre et un russeau en naît. Un poisson prend sur son dos Faro et ses enfants et les entraîne dans les demeures aquatiques. La première des filles de Faro accouche également des jumeaux, dont l'un est mâle. Le génie envoie l'hirondelle, sa messagère, placer dans les eaux de l'accouchement l'âme ou la force vitale des deux jumeaux. Mais il garde dans l'eau leurs doubles afin de les protéger contre tout mal. Puis il crée tous les animaux aquatiques qui vont leur servir de nourriture et remonte au ciel. Les naissances gémellaires furent de règle pendant une longue période. Ce fut pour punir les hommes d'une trahison que Faro supprima la norme de la double naissance. Les femmes n'enfantèrent plus que des êtres uniques. Les jumeaux furent réservés à de rares privilégiées. Le génie les remplaça par le double, dya, siégeant dans l'eau et chargé de veiller sur le vivant et de faciliter l'accouchement des femmes¹⁹⁰.

A citação acima contém informações fundamentais para explicar sob vários aspectos o caráter místico e, sobretudo, o lugar de destaque dos gêmeos entre os seres humanos. Percebe-se que somente mulheres excepcionais poderiam parir gêmeos, cujo poder escapa ao controle dos pais. Partindo-se desse mito bambara, similar ao de outras culturas da África Negra, pode-se dizer que a sacralidade da mãe e dos gêmeos – principalmente no caso senegalês, que interessa aqui – viria dos “doubles” dos meninos, ou seja, de seus espíritos protetores, que lhes permitem realizar façanhas acima do comum dos mortais. Eles têm como irmãos os espíritos, são seres de um outro mundo e por isso,

¹⁸⁹ Os Bambara foram os fundadores do Império do Mali, cujas cidades lendárias são Tombuctou e Segou. Hoje são encontrados em vários países da África ocidental, porém têm origem no atual Mali.

¹⁹⁰ ERNY, Pierre (1968,24). *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*. Paris. Le livre africain.

segundo as crenças nativas, seu nascimento constitui um fato especial¹⁹¹. É como se a paternidade fosse compartilhada entre os pais biológicos e os espíritos, pertencendo a estes o maior poder sobre as crianças, cujos genitores não são seus únicos donos. O trabalho da mãe e da comunidade consiste em fazer todos os tipos de rituais para que os meninos permaneçam na terra.

Em minha sociedade, é aconselhado que alguma senhora reconhecida pela comunidade como detentora de poderes sobrenaturais ajude a mãe dos gêmeos a acompanhá-los em seus primeiros meses de vida. O trabalho é de ordem mística e visa evitar a volta dos meninos, como também apaziguar misticamente seus temperamentos. Acredita-se que, quando têm mais poder que a mãe, eles podem usá-lo para manipulá-la e obter vantagens – ou mesmo atacá-la, no caso de um gêmeo que se sinta menos amado.

Os gêmeos e suas mães são bastante procurados para receber esmolas por terem poderes sobrenaturais – mas não os únicos. O segundo grupo dos mais solicitados e temidos é composto pelos albinos, que teriam as mesmas origens dos gêmeos, e pelos nascidos com deformações monstruosas, que são vistos como as próprias divindades sobrenaturais. Uns e outros são procurados por famílias ricas para encomendar-lhes seus “trabalhos”. Esse hábito foi bem narrado no já mencionado romance de Aminata Sow Fall.

Kifi Bokoul é trazido à casa de Mour, o personagem principal. Kifi – portador de uma deficiência – teria poderes de conversar com os espíritos e todos os seus pedidos seriam atendidos por Deus. Segundo a lenda sobre seu nascimento, sua mãe era uma mulher exemplar como esposa, mas nunca conseguira ter filhos. Um dia, teria ido ao pé da árvore sagrada do vilarejo acompanhada do marido. Ela rogou aos espíritos protetores, até chorar, que lhe dessem um filho.

(...). le mari avait offert aux esprits poudre d'or, lait de chamelle et sang de taureau tout fumant dans la fraîcheur de l'aube à peine naissante. Après ce sacrifice, un énorme serpent était descendu de l'arbre et s'était adressé au couple en ces termes: «Un enfant sortira des entrailles de cette femme, un enfant dont l'oeil pourra voir ce que vous, vous ne pourrez pas percevoir. Car l'être que cette femme enfantera viendra de vous, il sera parmi vous, mais il ne sera pas de vous.» C'est homme que Mour avait amené chez

¹⁹¹ TURNER, Victor

Lolli. Kifi Bokoul s'est enrhumé pendant sept jours et sept nuits chez Lolli, dans un studio réservé aux hôtes, ne se nourrissant que de couscous arrosés d'eau tiède et déposés chaque soir, juste avant le coucher, à la porte du studio, car personne ne devait voir le marabout pendant cette période de retraite. Au bout de sept jours et de sept nuits qui parurent à Mour aussi longs que des siècles, Kifi Bokoul a donné son verdict:

- Ce que tu veux, tu l'auras et très bientôt. Tu seras Vice-Président. Pour cela tu devras sacrifier un taureau dont la robe sera couleur unique, de préférence fauve. La terre devra s'abreuver du sang de ce taureau; tu l'abatras ici, dans la cour de cette maison; tu en feras ensuite soixante-dix sept parts que tu distribueras à des porteurs de *bàttu*.
- Qu'est-ce que c'est, les porteurs de *bàttu*? a demandé Mour.
- Ce sont les mendiants qui courent la rue. Cette charité doit aller à la véritable destination, sinon, tout risque de se gâter.

Na primeira parte da citação, a autora mostra que a mãe de Kifi foi uma esposa exemplar e, ao que parece, teve seu filho como uma recompensa por tanta dedicação ao marido. Observe-se, porém, que está aí embutida a crença senegalesa segundo a qual o futuro dos filhos depende da maneira como a mulher trata o marido: se for má esposa, seus filhos fracassarão na vida. Assim, o casal procurou Deus para fazer seu pedido, cujo atendimento foi confirmado pela mensageira de Deus, a serpente, com todas as explicações sobre quem e, sobretudo, de quem seria o filho. Vê-se que o nascimento das pessoas com deficiências monstruosas é tão místico quanto o dos gêmeos.

Trata-se de uma ficção, mas a autora retrata muito bem a existência de uma relação umbilical entre a mendicância e o futuro de boa parte da sociedade senegalesa. Os pobres vão às ruas para dar esmola segundo as prescrições do marabu. Muitos ricos trazem os marabus para suas casas. Para manter a discricção em relação à crença fervorosa nos marabus, todas as recomendações sobre a maneira de dar esmola ficam sob a responsabilidade dos empregados da casa ou do motorista particular, como foi visto no caso da mulher de Mour ao visitar o marabu de seu marido.

Todos os meninos com deformações (símbolos de distinção, como diria Goffman) são levados por suas mães para conseguir esmolas. Muito cedo, suas deficiências são usadas para sustentar a família. Hoje, em meio a tanta e crescente miséria, não é difícil encontrar mulheres seja com falsos gêmeos, seja declarando-se mães de gêmeos já adultos

ou falecidos, a mendigar de casa em casa ou nas vias públicas. Isto é, mulheres que ou criam, ou continuam a explorar sua identidade de *Yaye Yi Seikhs*, como estratégia de sobrevivência. E que bem sabem: boa parte da sociedade só consegue tranquilidade emocional após dar esmola!

Depois dos gêmeos, de suas mães, dos deformados inatos e dos albinos, o grupo mais procurado é o dos portadores de deficiência visual.

V.2 Cegos¹⁹²

O nascimento é sempre um grande acontecimento familiar e também de toda a comunidade, mas que dá azo a inúmeras especulações quando a criança vem ao mundo com certas “desvantagens” ou símbolos de distinção em relação ao resto da sociedade. As especulações sobre seus poderes aumentam quando se trata de gêmeos ou de crianças com deformações monstruosas, como já foi salientado, ou, ainda, de bebês cegos. Segundo as crenças senegalesas, há os cegos que só vêm de dia e os que só vêm à noite. E os de nascença, especialmente, têm olhos por trás que lhes permitem ver o que é invisível aos homens comuns. Essa crença me faz concordar com a afirmação de Erny (1999; 38) de que a grande diferença entre o homem moderno e o dito tradicional africano situa-se em suas maneiras de ver a realidade. O primeiro se preocupa, em primeiro lugar, com o visível, enquanto o segundo está sempre procurando o invisível das coisas. A procura pelas pessoas vistas como detentoras desse dom aumenta quando boa parte da sociedade vive fases de grande incerteza, sente-se emocional e psicologicamente em desarmonia, as novas gerações ficam sem perspectivas e todos os esforços concentram-se na luta pela sobrevivência cotidiana.

Le sensible et le perceptible n'épuisent jamais la réalité, ils ne sont qu'apparence et signe, alors qu'essence et signification se situent à un niveau

¹⁹² Atualmente, usa-se: portadores de direitos especiais ou portadores de deficiência visual.

plus profond, plus fondamental, plus caché. Le destin de tout être se joue dans son double invisible, dans le mystère même de sa constitution intime¹⁹³.

Para quem não tem onde agarrar-se e vê o futuro com crescente incerteza devido à ausência de políticas públicas e ao fracasso do Estado, urge encontrar meios alternativos para continuar a crer em dias melhores ou tão-somente manter-se empregado, por exemplo. Conseguir mais e manter o já conquistado torna-se o centro das batalhas cotidianas de cada um. Instaure-se então uma frenética corrida aos seres humanos pretensamente detentores do poder capaz de realizar tais façanhas: abrir “portas mágicas”, destruir o olhar dos invejosos, manter um cargo, conseguir a saída de um país... Essa realidade foi muito bem visualizada pela escritora Fall:

Quel est le patron qui ne donne pas la charité pour rester éternellement patron? Quel est le malade, réel ou imaginaire, qui ne croit pas que ses troubles disparaîtront en même temps que l’aumône sortira de ses mains ? Quel est l’ambitieux qui ne pense pas ouvrir toutes les portes par l’action magique de la charité? Chacun donne pour une raison ou pour une autre. Même les parents des futurs condamnés se servent de la charité pour fausser le raisonnement du juge. (Fall, *opcit*, 54)

Os cegos passam a gozar desses privilégios. Porém, os mais procurados são os de nascença. Nas ruas de Dacar, as pessoas acreditam que eles têm poderes para amaldiçoar e rogar pragas. Os cegos mendigos são, na maioria dos casos, excelentes cantores e bons conhecedores de alguns versos do Alcorão. A maneira de cantar torna-se o meio para comover os transeuntes. Costumam ou ficar em pontos estratégicos da cidade, ou mendigar de casa em casa. Quando formam uma dupla, acredita-se que um vê de dia e o outro, de noite. Muito cedo, os meninos cegos são usados pelos pais como mendicantes. Para muitos deles, mendicância se torna a única alternativa de ganhar a vida. Vale lembrar que no século XIX, em Salvador, havia os chamados moleques meninos, que conduziam os cegos pela cidade para mendigar. Se, na Bahia do século XIX, ser cego era sinônimo de desvantagem, no caso senegalês era e ainda é uma vantagem no plano das crenças

¹⁹³ ERNY, Pierre (1999). *Les premiers pas dans la vie de l’enfant dans l’Afrique Noire*. Paris, Harmattan.

tradicionais. Na era atual, contudo, às vezes é também desvantajoso, porque o país não dispõe de infra-estruturas que possibilitem sua inclusão social.

Durante o trabalho de campo em Dacar, fiquei surpreso com a adaptação do material de som de uma senhora cega. Ela usa microfone e um pequeno aparelho colocado no chão para ampliar-lhe a voz, tendo ao lado uma bolsa onde os transeuntes depositam o dinheiro. O canto é seu chamariz. Ela canta versos corânicos e canções¹⁹⁴ tradicionalmente usadas pelos cegos para mendigar. Fica sentada entre o hospital universitário (Hospital Fann) e a entrada principal da universidade, na avenida Cheikh Anta Diop. É um ponto bem estratégico, uma vez que os transeuntes a caminho do hospital, doentes ou visitantes, sempre querem receber do médico boas notícias. E o estudante que está entrando ou saindo da universidade, ao dar esmola quer afastar a possibilidade de perder o ano.

Mas os cegos que mendigam pelas ruas de Dacar estão sempre acompanhados por uma criança, que provavelmente também viverá de esmolas quando adulta, tal como o pai. Não tem condições nem tempo para freqüentar a escola pública. Deve acompanhar o cego todos os dias e a todos os lugares. Desde algum tempo, porém, certos portadores da deficiência visual vêm-se mobilizando para conscientizar as pessoas de que cegueira não é sinônimo de incapacidade. Eles procuram modificar a consciência tanto dos próprios cegos, quanto da população que os fez interiorizar que eram e são incapazes.

Segundo o jornal senegalês *Le Soleil* de 21 de janeiro de 2004, l'Association pour la Promotion Economique et Sociale des Handicapés Visuels du Senegal está combatendo a mendicância dos cegos no país. Ela foi criada em 1999, mas somente em 2004 lançou um programa ambicioso para atender seus membros, que hoje são mais de 200. O objetivo principal da associação é:

Unir les membres animés d'un même idéal et de créer entre eux des liens d'entente et de solidarité, d'oeuvrer pour le bien-être social, économique et culturel des handicapés visuels par le biais de la formation, de l'information et de l'assistance sur tous les plans.

¹⁹⁴ Quando eu era escoteiro no Senegal, cantavam-se essas canções nos acampamentos.

A associação pretende criar fazendas-modelo para produzir arroz, frutas e legumes, com o intuito de mostrar a seus próprios membros que o portador de deficiência visual não é um incapaz, além de conscientizar a sociedade de que ele não é um “coitado”. E seu projeto mais arrojado é trabalhar pela inclusão social dos filhos que guiam os pais deficientes durante a mendicância. Em minha opinião, porém, o que levou o portador de deficiência visual a perceber-se como incapaz e dependente foi, principalmente, a própria sociedade senegalesa, que nele vê a pessoa ideal para descarregar, mediante a esmola, suas frustrações, seu medo do fracasso, suas dúvidas, suas incertezas, sua falta de perspectivas...

Em países tão pobres como o Senegal, o emprego está se tornando o luxo de uma minoria com alta qualificação. Criar fazendas para iniciar os cegos e seus familiares nos trabalhos agrícolas não seria também fazê-los acreditar que só podem praticar a agricultura? Ou será o primeiro passo para a conquista de uma cidadania mais plena em futuro distante? E como ficaria a sociedade senegalesa sem dar esmolas?

V.3 Deficientes físicos

São os mais numerosos (inclusive porque, nos tempos atuais, até um pequeno ferimento pode ser usado para comover os transeuntes): de ambos os sexos, de todas as idades e portadores de todo tipo de deficiência, os deficientes físicos estão em toda parte. E a primeira impressão que se tem é de que muitos deles pensam que a sociedade tem obrigação de sustentá-los. Mas não terá sido a própria sociedade que os fez acreditar nisso? É difícil resolver essa questão, pois a dependência foi criada há muito tempo e de ambas as partes. Da parte da sociedade, por ela precisar de tranqüilidade emocional, psíquica, psicológica e, principalmente, ter crenças em que se agarrar.

O Islã ou o catolicismo recomenda ajudar os necessitados sem esperar receber nada em troca. Portanto, a grande maioria dos senegaleses muçulmanos ou dos católicos que dá esmola não o faz como dita suas religiões, porque mediante tal ato sempre espera obter recompensas da benevolência divina. O mendigo é usado como uma intermediação com Deus.

Para atrair e comover os transeuntes, os deficientes físicos ficam em frente a bancos, hospitais, tribunais e presídios, com suas deficiências expostas. No final do mês, são mais numerosos em frente aos bancos; em dia de exames e concursos, em frente a colégios e universidades. Os que usam cadeiras de rodas comportam-se como trabalhadores assalariados: saem todos os dias pela manhã e voltam somente ao cair da noite, sempre bem vestidos como qualquer funcionário público. Cada um tem seu ponto.

Na Unité X des Parcelles Assainies, a frente da loja da Sra. Gomis Badiane era e ainda é ocupada todos os dias por um senhor cadeirante. Ele chegava de manhã e ficava até o fechamento da loja. Os restaurantes vizinhos doavam-lhe comida e ele conhecia todos os comerciantes. Quando estes chegavam para abrir suas lojas, começavam por cumprimentá-lo e oferecer-lhe moedas para, com esse gesto, atrair muitos e bons compradores. Os fregueses que entravam ou saíam também lhe davam esmola em dinheiro. Mas pela maneira como se vestia, com roupas limpas e bem passadas, parecia ter quem cuidasse dele muito bem. Na primeira semana de novembro de 2002, deixou de aparecer naquela área.

As pessoas que o conheciam começaram a pensar no pior – mas ninguém pôde esclarecer nada, porque não se sabia seu endereço. Passada uma semana, ele reapareceu e todos quiseram saber o que acontecera. E qual não foi a surpresa geral quando ele anunciou que fora “tomar a segunda esposa, como qualquer bom muçulmano senegalês”.

Segundo a dona da loja, ela percebeu então que aquele senhor havia transformado a mendicância em profissão. Ele conseguia sustentar a família, agora com duas mulheres, com o dinheiro doado pelas pessoas – inclusive por ela, que antes de começar suas vendas e com o intuito de favorecê-las, diariamente fazia sua doação.

Os mendigos são muito mais procurados às sextas e segundas-feiras pelos comerciantes. Às sextas, as frentes das mesquitas são tomadas desde cedo por dezenas e dezenas de mendigos, sobretudo portadores de deficiências físicas. Cada um coloca sua deficiência à vista para comover mais os fiéis. E no domingo, é a vez de ficarem cheias as frentes das igrejas.

A crença dos comerciantes senegaleses e a dos soteropolitanos é semelhante. Em Dacar, eles dão esmola para agradecer e principalmente para favorecer as vendas da semana seguinte – prática já existente na Salvador do século XIX, como bem salientou Fraga, e que

ainda se perpetua em outras cidades, como Rio de Janeiro, Fortaleza e Recife. Mas a especificidade de Salvador é que essa prática não se estende aos comerciantes dos bairros novos, restringindo-se aos da Cidade Antiga. Já em Dacar, todos eles dão esmola – e todos são *taalibé*. Acreditam que tudo o que conseguiram se deve às preces do seu marabu, à bondade de Deus e, por último, aos seus esforços. Para não perder, um dia, todas as conquistas, dar esmola passa a ser sinônimo de apelar à proteção do Todo-Poderoso por intermédio dos mendigos e beneficiar-se de sua graça para que o “negócio continue prosperando”.

No entanto, em Salvador ou em Dacar, os mendigos também são procurados por moradores de vários bairros e classes sociais em eventos como batismos, casamentos ou enterros. E ainda, como já visto, para favorecer aspirações profissionais ou o bom êxito em concursos públicos e vestibulares. Em Salvador, as pessoas procuram mais os mendigos adultos por medida de segurança, uma vez que temem os meninos de rua, por acreditarem que são ladrões e usam todo o dinheiro recebido para comprar drogas. Os mais novos ainda são procurados, embora se acredite que por trás de todo menor existe sempre um adulto a explorá-lo.

No caso de Dacar, os mais novos são os mais procurados, em virtude de a população crer que eles são os entes mais próximos de Deus. A criança representa a inocência e a pureza, de tal forma que suas preces são as mais atendidas pelo Todo-Poderoso – uma crença expandida por crenças do catolicismo medieval. Assim, ao dar aos mais novos, o fiel estaria selando um pacto com Deus por intermédio dos seres mais próximos a Ele.

Além dos já citados momentos excepcionais, em Salvador os mendigos são procurados todas as terças-feiras pelos freqüentadores das igrejas de Santo Antônio, do Bonfim, da Piedade e Irmã Dulce. No púlpito, o padre desempenha o papel de intermediário entre os doadores e os pobres, como também entre o mundo dos vivos e o Além (quando a esmola não é dada na entrada diretamente aos pedintes, entre os quais se incluem muitos moradores de rua). Antes das doações, além de celebrar-se uma missa, as moedas são abençoadas e o sacerdote roga a Deus que interceda pelos pedidos dos doadores.

Em certos aspectos, como se vê, nada muito diferente do que ocorre em Dacar: em ambas as cidades, a caridade perpetuando-se como pretense instrumento para a obtenção dos favores divinos; e os mendigos, enquanto intermediários da fé, desempenhando importantes funções sociais na vida cotidiana de todas as classes sociais.

V.4 Meninos na rua

Quando se fala de meninos nas ruas de Dacar, tem-se de mencionar três categorias: a) os trabalhadores; b) os *taalibé*, que podem ser vistos e tratados como a primeira forma de meninos de rua do país; e c) os próprios meninos de rua, cuja grande maioria é composta de *ex-taalibé*. Mas alguns dos trabalhadores também terminam por tornar-se meninos de rua.

V.4.1 Meninos trabalhadores

O relatório da Organização Internacional do Trabalho (OIT) da década de 1990 (Enda-Tiers Monde, 1996, 8) salienta que haveria, em todos os países do mundo, de 100 a 200 milhões de crianças de seis a 14 anos trabalhando. “Ce phénomène que l’on a connu massif avec l’exode rural en Amérique latine, et spectaculaire dans l’Asie en pleine mutation industrielle, a tendance à se répandre irrésistiblement en Afrique, la crise sociale aidant”.

No Senegal, ao contrário do que se verifica na América Latina, o fenômeno é recente, mas cresce em proporções alarmantes, atingindo principalmente crianças de cerca de 10 anos e de ambos os sexos. Meninas muito novas estão trabalhando como empregadas domésticas (mais conhecidas no país como “Mbindaan”, em wolof). Para melhor compreender esses fatos, pretendo destacar algumas das categorias mais frequentes no mercado de trabalho em Dacar e mostrar como o aumento da pobreza está contribuindo para relegar mais meninos novos ao trabalho informal.

V.4.2 Guardiões das tradições

Quer seja na cidade ou no mundo rural, um certo tipo de trabalho era e continua a ser um meio de socialização e de educação nas sociedades ou famílias tidas como tradicionalistas. Em certas profissões, como pescador, griô¹⁹⁵, ourives, ferreiro, sapateiro, entalhador, comerciante de plantas medicinais, pastor¹⁹⁶ e tecelão, entre outras, os meninos começam a trabalhar cedo não por causa da miséria, mas porque os pais querem iniciá-los nos segredos da profissão. A sobrevivência dos conhecimentos tradicionais que são passados de pai para filho depende do envolvimento dos meninos naquelas profissões. Serão eles, mais tarde, os guardiões da tradição. Nunca se tornarão meninos de rua. Podem até não ter nenhum prestígio no mundo moderno, mas, em suas sociedades e linhagens, terão suas atividades respeitadas e legitimadas.

O caso desses meninos foi muito bem sintetizado por Câmara Laye no já referido romance *L'enfant noir*. O pai se lamentava por não poder transmitir os segredos do trabalho com ouro porque seu filho estava indo para a escola dos brancos, que o afastaria da herança patrimonial da família: os segredos do ofício e, sobretudo, a possibilidade de vir a receber a visita da serpente da família, que aparecia somente para o novo herdeiro da linhagem. Camara Laye mostra como certas práticas culturais se perdem devido à aquisição de outras.

Le travail des enfants au Senegal, selon le secteur où l'on se situe, obéit à une logique de reproduction basée sur la perpétuation d'un mode de vie, d'un savoir-faire, d'un savoir-être, mais est perçu aujourd'hui comme l'unique moyen d'amélioration des conditions de vie pour des nombreuses familles pauvres" (OIT, 32).

As mudanças de mentalidades e, principalmente, o crescimento cada vez mais acelerado da pobreza tiveram forte repercussão na ética desses profissionais. A mudança é

¹⁹⁵ Vincent Monteil (1964) definiu os griôs – do francês *griot*, que significa “menestréis” – como sendo ao mesmo tempo arquivistas, genealogistas e tradicionalistas. São chamados de *gewel* pelos Wolof e de *djali* pelos Malinké e pelos Bambara.

¹⁹⁶ Na África Ocidental, os pastores pertencem ao grupo étnico Peul. Tal como os Nuer, vivem da pecuária. Por isso Vincent Monteil (1964: 21) sustenta que toda a poesia *peul* gira em torno do gado: “*J'appelle: elles répondent. Les voici... Elles foncent sur moi, elles me chargent, Elles arrivent comme un fleuve en crue, comme des rivières avides de mêler leurs eaux...*”

mais perceptível entre os griôs, hoje obrigados a cantar de qualquer forma para ganhar dinheiro e sobreviver. Também é possível encontrar “falsos griôs.”

A condição desses meninos trabalhadores foi muito bem captada por Monteil (1964: 19), que, para melhor expressá-la, fez uso de um provérbio *wolof*: “*Am a goen, man a goen, khan a goen*”¹⁹⁷. Durante a fase de aprendizagem, muitos meninos moram na casa, mas quase nada recebem em dinheiro. Fraga mostrou que, na Salvador do século XIX, muitos mestres de ofícios mulatos ensinavam a profissão a seus irmãos. No entanto, a preocupação não era com a preservação dos segredos do ofício, mas sim com a ascensão social. Acreditava-se que ser aceito na sociedade dominante passava pelo domínio da profissão. Por isso, os mestres eram tão severos com os irmãos que muitos deles acabam fugindo para tornar-se meninos de rua.

No caso senegalês, quando percebe que ele tem idade e condições profissionais e espirituais para dirigir seu próprio negócio, o pai ou o responsável pelo menino banca financeiramente toda a compra do material e se transforma no seu guia profissional, no guardião místico da nova oficina de seu protegido. Estará sempre disposto a socorrê-lo em caso de qualquer problema de ordem mística ou financeira e até profissional.

À primeira vista, esse tipo de relação poderia parecer uma grande exploração, mas não se deve esquecer que o importante aqui é a transmissão do saber fazer, a consolidação dos laços familiares e sobretudo dos poderes místicos que permitem apreender as diferenças entre uma pessoa que aprendeu sem ser da linhagem e outra que é membro desta. Por isso concordamos com a afirmação de Hampaté Bâ de que na África “a morte de um velho é uma biblioteca que se queima”. Para evitar essa perda, torna-se necessário interessar os mais novos na aprendizagem do chamado conhecimento tradicional. Esses meninos já estão seguindo a carreira da sua linhagem ou casta¹⁹⁸.

¹⁹⁷ A tradução seria: “O que há de melhor é ter, poder e saber.”

¹⁹⁸ Não se deve entender castas aqui da maneira como foi analisada por Louis Dumont no contexto indiano. No caso senegalês, a transmissão dos conhecimentos de pai para filho está codificada no meio dos grupos sócio-profissionais: griôs, caçadores, pescadores, boiadeiros, sapateiros... (Traduzo aqui por sapateiro a palavra “udé”, que em Wolof significa pessoas especializadas em trabalhar com couro. Os segredos desse ofício requerem longo aprendizado, porque quem o executa lida com a vida e a morte dos animais ligados aos espíritos da natureza.) O sistema de casamento endogâmico, prevalecente nesses grupos sócio-profissionais, visa preservar os segredos de cada grupo. As relações de seus membros com o resto da sociedade são sempre ambíguas. É uma mistura de desprezo e medo. A mesma sociedade que os menospreza também os teme muito, porque se acredita que eles detêm poderes místicos que usam para vingar-se daqueles que as desrespeitam. Não têm nenhuma marca distintiva e só são identificados pelo sobrenome.

A grande maioria desses grupos étnicos é bem hierarquizada em castas profissionais (os trabalhadores de ouro, os escultores de máscaras de madeira...). Seus membros raramente mandam os filhos para escolas de língua francesa.

Mas é preciso também destacar que no Senegal, como em muitas sociedades, a socialização de uma criança (OIT, 1996) pode-se fazer mediante o trabalho. Isso começa no seio da família, onde há variedade de papéis para as meninas e os meninos. Bem cedo, elas são educadas para exercer atividades domésticas: lavar louças, limpar a casa e até lavar roupas e carregar o irmão mais novo nas costas. O menino pode cuidar do gado, ajudar a proteger colheitas contra pássaros...

V.4.3 Filhos das crises

Atualmente, contudo, é preciso admitir que houve mudanças de mentalidade, com repercussões no sentido e na finalidade do trabalho masculino. A presença tão maciça de meninos tão jovens no mercado de trabalho informal está relacionada em parte à degradação da situação sócio-econômica que assola grande parte da população e à perda progressiva do papel da escola no Senegal. Entre o final dos anos 1970 e a metade dos 1980, o país atravessou um longo período de seca. Além disso, sofreu os impactos negativos das políticas de reestruturação impostas por agências financeiras internacionais como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Em consequência, a escola, que era um dos maiores meios de ascensão social, não consegue mais desempenhar aquela função. Ki-Zerbo (2003) aponta o fracasso do sistema do ensino da grande maioria dos países da África. Mas salienta que o problema do ensino deve-se ao fato de que, da independência até hoje, as escolas africanas continuaram desempenhando o mesmo papel que desempenhavam durante a colonização: formar agentes administradores. E após a década de 1970, o ensino passou a ser negligenciado pelas autoridades.

Pour de nombreuses familles, modestes ou pauvres, placer l'enfant en rupture d' école dans le commerce ou en apprentissage est au moins la promesse future de revenus additionnels dans un monde de plus en plus incertain. (OIT, 1996, 10).

O segundo grupo é composto por engraxates, jornaleiros, guardas e lavadores de carros, vendedores de água e vendedores de vários tipos de produtos nas sinaleiras e calçadas, aos quais se somam aprendizes de diversos ofícios – mecânicos, cobradores de Cars Rapides, costureiros, marceneiros, ajudantes de vendas... É um dos maiores grupos dos meninos trabalhadores no mercado informal.

L'enquête statistique réalisée para le Bureau de la Prévision et des statistiques du Senegal sur le travail des enfants nous sera d'un précieux secours. Cette enquête effectuée dans 8 régions du pays (hormis celles de Kolda et Ziguinchor en Casamance), donne une photographie à peu près précise de la population d'enfants comprise entre 6 - 14 ans, objet de notre étude. Cette population est ainsi estimée à 1.486.000, avec une légère prédominance des garçons (50,6% de l'effectif contre 49,4% des filles). (OIT, opcit, 16).

Esse grupo pode ter entre seus membros *ex-taalibé* que fugiram de seus marabus por não suportarem mais os castigos corporais e a obrigação de sustentá-los e enriquecê-los. A probabilidade de se tornarem meninos de rua é bem menor, porque muitos ingressam no comércio.

Au Senegal comme dans la plupart des pays africains, la monétarisation de l'économie a eu pour corollaire le développement sauvage des centres urbains entraîné par l'exode rural. Ce qui a été à l'origine de profondes mutations sociales démographiques et urbaines. Ces mutations n'ont pas épargné les écoles coraniques, dans lesquelles, jadis, des marabouts assuraient l'éducation religieuse des enfants de la communauté musulmane¹⁹⁹.

Nesse grupo, a fronteira entre *taalibé*, meninos na rua e meninos trabalhadores é de fato muito tênue. Isso não significa que não se possam encontrar meninos trabalhando cedo para contribuir na renda da família. A grande maioria desses meninos é oriunda do chamado “bassin arachidier” que cobre as regiões de Diourbel e Kaolack, além de uma parte de Louga, e corresponde à área da maior confraria muçulmana do Senegal: o Mouridismo. Muitos deles começam a trabalhar cedo na esperança de um dia montar um

negócio próprio. No caso das meninas, contudo, o trabalho prematuro desempenha outras funções.

V.4.4 Meninas empregadas domésticas: as *mbidaan*

Esse grupo é majoritariamente composto de meninas vindas, em sua maioria, do mundo rural. A falta de meios financeiros (Enda Tiers-Monde, 1992, 2000) as obriga a procurar trabalho nas cidades para poderem vestir-se melhor, ajudar a família, começar a utensílios domésticos (louças, panelas...) para o dia do casamento. A grande maioria delas chega na estação de seca e volta quando começa a chover (julho/setembro), para ajudar nos trabalhos de campo. Nas cidades, elas só têm duas opções: dormir na casa da patroa ou alugar quartos onde vivem várias meninas.

Quadro 1. Repartição segundo a idade e a região

REGIONS	CLASSE D'AGE			TOTAL
	- 15 ans	15 - 18 ans	+ 18 ans	
Dakar	6,3%		12,1%	6,2%
Diourbel	13,4%	15,6%	7,6%	12,4%
Fatick	34,8%	25,0%	22,7%	28,9%
Kaolack	6,3%	7,8%	4,5%	6,2%
Louga		1,6%	1,5%	0,8%
Tamba	0,9%			0,4%
Thiès	21,4%	32,8%	22,7%	24,8%
Ziguinchor	11,6%	10,9	22,7%	14,5
Etranger	2,7%	3,1%	6,1%	3,7%
NR	2,7%	3,1%		2,1%
Population	N = 112	N = 64	N = 66	N = 242
Total				

Fonte: Etude BIT/ENDA-TM/UNICEF. Les Petites bonnes à Dakar.

O quadro permite ver que a maioria das meninas é oriunda das regiões de Fatick, Thiès, Dourbel e Ziguinchor. A região de Saint Louis é o ponto de partida de migrantes masculinos para Dacar e outras regiões, mas não exporta meninas para outros centros urbanos. Mas o mesmo relatório traz outras informações importantes sobre o grupo étnico feminino. As meninas e mulheres sereres (Safene, Ndout, Nones e Sine-sine) representariam 63,7%. São originárias das regiões administrativas de Fatick, Thiès, Diourbel e Kaolack. Sua presença tão numerosa poderia ser explicada pela proximidade dessas regiões com Dacar. Elas nunca serão meninas de rua.

Entre todos os meninos inseridos no mundo do trabalho informal, só poucos podem vir a tornar-se meninos de rua. Os que estão trabalhando no comércio têm como referencial os donos das lojas – em sua grande maioria, *taalibé*.

Capítulo VI. Meninos de rua de Dacar

No Brasil é fácil encontrar e reconhecer um menino de rua, como já assinalei. Mas no Senegal, e sobretudo em Dacar, as pessoas tendem a confundi-los com os *taalibé*, uma vez que as aparências de uns e de outros não se distinguem muito. Ademais, ao dar-lhes esmolas, os doadores costumam olhá-los sem vê-los. Os *taalibé* freqüentam as vias públicas sobretudo de dia, enquanto os meninos de rua aparecem mais à noite. Vivem “fora da cidade”, nas praias que a rodeiam. Mas quando saem para pedir o café da manhã e as refeições adotam a identidade dos *taalibé*. Usam os mesmos artifícios que eles para mendigar e comover os transeuntes. Se os *taalibé* acabam voltando de qualquer forma para a casa do marabu, os meninos de rua, tão parecidos com eles, voltam para dormir em grutas da praia.

A afirmação de que os *taalibé* são a primeira forma de meninos de rua do Senegal é sustentável teoricamente na medida em que eles estão sempre nas ruas, como já mencionei. A partir da definição das Nações Unidas sobre os meninos de rua, grande parte dos *taalibé* de Dacar pode ser vista como tal. E, no decorrer da discussão sobre esse tema, mostrarei como em certos momentos são mínimas as fronteiras entre uns e outros.

Muitos motoristas de táxi já tinham me ensinado a distinguir um menino de rua de um *taalibé*. Para eles, o primeiro é uma criança ou um adolescente com o corpo cheio de cicatrizes. É mais agitado e agressivo, desrespeita as pessoas e às vezes pode andar armado com uma pequena faca, ou fingir que a tem.

Como no Brasil, em Dacar precisei enfronhar-me no mundo dos meninos de rua. A tarefa foi bem fácil. Os técnicos de ambos os sexos que trabalham em organizações não-governamentais dedicadas aos meninos de rua ou em situação de risco social eram ou são, em sua maioria, escoteiros. Como fui responsável escoteiro por quase 10 anos antes de vir para o Brasil, muitos desses técnicos eram meus colegas e amigos, ou tínhamos amigos em comum. E entre os técnicos de muitas dessas ONGs, escolhi os da Enda Tiers-Monde²⁰⁰.

²⁰⁰ Uma das maiores ONGs que trabalha com os meninos de rua ou em situação de risco na África e na América Latina. Funciona há décadas e tem muitas publicações sobre o assunto.

Ao apresentar-me aos coordenadores do Programa sobre os Meninos em Situação de Rua, o técnico que eles me recomendaram era um escoteiro. Durante as conversas, fomos percebendo que tínhamos muitos amigos escoteiros em comum. Esse fato pesou na hora de escolher quem iria introduzir-me em meu campo de pesquisa – tarefa enfim iniciada, em 6 de janeiro de 2003, pelo técnico Coulibaly

Nosso primeiro ponto de parada foi o Monumento La Porte du Millénaire, erguido em 2000 em frente ao mar. Hoje, o monumento atrai muitos turistas e, por causa deles, não poucos meninos de rua. De lá rumamos para a feira de artesanato de Soumbédioune, ao lado de um grande mercado de peixe. Além de pedirem dinheiro aos turistas, os meninos ajudam os pescadores a tirar ou a colocar as canoas na água, em troca de doações de peixe. Por fim, nos dirigimos à catedral próxima ao palácio presidencial. Desta vez, Coulibaly desceu de sua moto e foi conversar com os meninos.

Além dos meninos, há mendigos de diferentes categorias: “mães de gêmeos”, portadores de diferentes tipos de deficiência, pessoas sentadas no chão ou em cadeiras de roda. Os meninos pediam a Coulibaly documentos para poder trabalhar como limpadores ou guardadores de carros. Muitos deles estavam nervosos por precisarem ganhar muito dinheiro antes da festa de Tabaski, que se aproximava. Nessa festa, em que os muçulmanos retornam ao lar para comemorar em família, o menino que consegue presentear os parentes demonstra que a aventura na capital está dando certo.

“Para conseguir documentos, vocês precisam organizar-se”, disse-lhes Coulibaly. O discurso e a atitude dele confirmavam as palavras que eu ouvira na sede de sua ONG uma semana antes.

Naquela ocasião, os técnicos me esclareceram que as ações centravam-se nos meninos trabalhadores, levando-me a pensar, com certa estranheza: “Falar de trabalho para menores de idade!”. Pareceu-me então que a ONG tentava integrar muito cedo aqueles meninos ao mercado de trabalho. Ainda preso à idéia de que a criança deve freqüentar a escola, predominante no Brasil, eu esquecera estar num contexto totalmente diferente. No Senegal, os cidadãos mais ricos são os comerciantes, e não as que estudaram. Em sua maioria, eles foram *taalibé* que começaram a vender nas calçadas. São hoje a referência de

muitos dos meninos *taalibé*, trabalhadores e de rua. Por terem viajado muito, falam várias línguas, como o francês e o inglês. Mas não escrevem nenhuma.

No início deste trabalho, narrei meu encontro em dois aeroportos com um comerciante senegalês cuja ficha de migração tive de preencher – experiência também vivida por um dos meus amigos ao viajar de Paris a Dacar, via Lisboa. Os dois senegaleses foram, com certeza, *taalibé* antes de conseguirem tornar-se comerciantes. Ora, não estudar no Brasil implica, ao menos em princípio, ser fadado à vida de “Zé Ninguém”. Entretanto, é preciso destacar que nem todos os *taalibé* e trabalhadores infantis conseguem ser grandes comerciantes.

Após conversar com os meninos, Coulibaly contou-me as histórias da vida de cada um e, naquele momento, uma delas chamou minha atenção. O garoto queria ser motorista de ônibus interurbano e, como os pais não aceitaram, acabou por fugir de sua cidade. Mas o que havia de especial em sua história? Ele era filho do marabu responsável pelo daara de Coki – um dos maiores e mais antigos do Senegal. Para os pais, ter um filho cobrador e depois motorista de ônibus interurbano constituiria uma vergonha, uma humilhação para uma família tão respeitada no país e em toda a África Ocidental. O menino encontrou então na fuga de casa a maneira de enfrentá-los por não terem acatado seu desejo. E sua presença naquele grupo demonstrava que a miséria nem sempre é a grande causa da ida para a rua, embora sendo vista por muitos como tal. Além disso, a história também apresenta fatos que remetem ao conflito entre gerações e à preocupação com honra e *status* social.

As visitas foram-me revelando a superposição dos territórios dos mendigos adultos, dos *taalibé* mendigos e dos próprios meninos de rua. Em certos momentos, há superposição, como também fronteiras, mas tênues. As pessoas que transitam nesses territórios são todas anônimas, sem identidade e invisíveis, como aquele filho de uma das mais respeitadas famílias muçulmanas do país.

Segundo Coulibaly, há vários grupos de meninos de rua em pontos diferentes da cidade. Porém, ele acabou por levar-me ao grupo que fica no *Maro El Hadji*. Ao chegar, Coulibaly apresentou-me a cada um deles. No final das apresentações, recomendou-me ao “responsável” do grupo: Konaté. A convivência permitiu-me perceber que eles têm uma

geografia particular das vias públicas, com fronteiras e demarcações desconhecidas pelos demais transeuntes. O mesmo acontece em Salvador.

O local ocupado pelo grupo é uma praia que fica atrás da sede do Banco Central da África Ocidental (BCEAO), do Hotel Sofitel e ao lado de outros hotéis (Lagon I e II). Para chegar à praia, é preciso descer. A descida é íngreme. É uma linda praia. Um lugar bem protegido pela natureza e por numerosos cachorros. Qualquer estranho que tente descer, os cachorros latem. Quando é a polícia, segundo os meninos, todos caem na água e “já vão nadando para longe da beira”.

No primeiro dia fiquei pouco tempo e fui embora com Coulibaly. Mas tive tempo de contar os meninos. Era um grupo de 25, com idade de 10 a 18 anos. Uns estavam dormindo, outros cheirando *gainz*. Molhavam um pedaço de pano e inalavam. O produto parecia ter os mesmos efeitos que a cola usada pelos meninos de rua no Brasil. Os olhos ficam vermelhos e eles não conseguem articular bem as palavras nem ficar em pé. Por causa do forte sol, têm dificuldades de manter os olhos bem abertos. Havia no grupo dois meninos da Costa do Marfim que, contrariamente aos colegas senegaleses, falavam bem francês. Não tinha nenhuma menina. Segundo Coulibaly, elas ficam em outra praia.

No final agradeci-lhe, porque a partir de então não precisaria mais dele para visitar os meninos. Eu estava tendo o primeiro contato com um grupo dos próprios meninos de rua de Dacar e do Senegal.

VI.1 Vida cotidiana

No dia seguinte, voltei bem cedo para ver como eles começavam o dia. Antes mesmo de chegar onde eles dormem, os cachorros latiram para assustar-me e também para alertá-los. Com o passar do tempo, deixaram de latir para mim.

Às setes horas da manhã, os maiores acordam os menores e estes vão para as ruas pedir o café da manhã. Antes de saírem, porém, “caracterizam-se” de *taalibé*: vestem roupas sujas, ficam descalços e se munem de potes vermelhos iguais aos deles. Na rua, passam como *taalibé* ante os olhares de qualquer transeunte. E como *taalibé* são tratados,

porque se comportam como eles, chegando a “incorporar” sua identidade. Ao pedirem esmola, recitam versos do Alcorão.

Duas horas depois, os cinco meninos que haviam subido voltaram com os potes cheios do que precisavam: pão e restos de pão, café com leite, sobras de jantares. Tudo é entregue a Konaté, que faz a partilha.

Na maioria das vezes, os que estão acordados fazem a refeição sem despertar os demais. Os cachorros ficam por perto para aproveitar os restos. Depois, é hora de cigarros, drogas e brincadeiras: nadar ou praticar a luta tradicional. Mas Konaté passa quase todo o tempo a evitar brigas entre os meninos e principalmente a coibir os que pretendem usar a força contra os mais novos. Durante esse período, técnicos de várias ONGs vêm promover diversas atividades e serviços: curativos, alfabetização, trabalho de aproximação para que eles voltem para a família.

O Sr. Sow, da ONG Avenir de l'Enfant, falou-me que trabalhava com os meninos havia mais de 10 anos. Parecia conhecer bem a realidade deles.

O menino de rua conhece os seus pais e sabe onde moram. Muitos deles vão para a rua por causa da violência doméstica. A pobreza leva à violência. Alguns estão na rua por causa dos divórcios dos pais, a morte do membro arrimo da família, fogem da violência nos daaras. Mas o dia que encontrei um menino diola na rua, constatei que há um grave problema. Sabe, há certos grupos étnicos no Senegal que ainda preservam suas referências culturais que fazem com que a família não possa abandonar a criança²⁰¹.

Na chegada de um técnico, alguns meninos se aproximam para serem atendidos. Mas os que estão muitos drogados o evitam para não “receber broncas”, porque certamente ele tentará mostrar-lhes os perigos das drogas que usam.

Naquele dia havia 26 meninos. A partir de meio-dia, Konaté perguntou quem gostaria de ir pedir comida no mercado Kermel²⁰². Há sempre alguns voluntários – quando em número insuficiente, os menores são designados. Entre os voluntários, a maioria tem

²⁰¹ A tradução é minha.

²⁰² Há muitas vendedoras de comida que sempre doam alimentos aos meninos.

ferimentos, que sabem usar muito bem para comover as pessoas. Comportam-se como os *taalibé* doentes necessitados de ajuda. Segundo seus relatos, alguns transeuntes compram comida e dão para eles. Os que têm feridas graves sempre ganham dinheiro para comprar remédios. Mas, na realidade, elas são usadas para comover e poder arrecadar sem grandes esforços.

A mesma estratégia é freqüente entre os meninos e adultos de rua em Salvador. Em 1999, o marido de Nega levou um corte no braço. A ferida, bem aberta, precisava de tratamento urgente. Por ser adulto, ele não conseguia pedir dinheiro aos motoristas. Durante semanas essa ferida foi usada para poder aproximar-se das pessoas e pedir esmola sem amedrontá-las. E assim ele conseguiu sustentar sua companheira por um bom tempo.

Nas imediações do mercado Karmel há cantinas ou restaurantes improvisados nas calçadas. A partir das 11 horas, as vendedoras de comidas começam a chegar e instalar-se. Entre meio dia e uma e meia, trabalhadores invadem aqueles restaurantes populares para almoçar. Os restos dos pratos dos consumidores são colocados numa panela para serem distribuídos no final aos *taalibé*, mendigos adultos e supostos *taalibé*. Como também há muitos fregueses que compram dois pratos: um para eles e o outro para ser doado aos *taalibé*. Esses restaurantes são os mais procurados pelos *taalibé* e pelos meninos de rua que estudei.

Os meninos almoçam muito tarde. Dependentes da caridade, os que vão pedir comida voltam em torno das 2 horas da tarde. Trazem potes e sacolas de plástico cheios de vários tipos de pratos do dia. Os maiores pegam papelão e o estendem no chão, com ele improvisam vários pratos, depois colocam em cada um certa quantidade da comida. Cada grupo senta em torno do prato e começa a comer. Os cachorros são os últimos a serem servidos, quando há sobras (há dias em que os meninos conseguem satisfazer sua fome). A água da praia é usada para lavar as mãos antes e depois do almoço, exceto pelos que estão muito drogados, que as limpam nas roupas já sujas. Há também os que não comem por não terem sido acordados pelos colegas. Quando a comida não é suficiente, os cães ficam sem comer. Depois do almoço, os que têm dinheiro vão ao mercado Karmel comprar a água gelada vendida em sacos plásticos.

Após a refeição, os meninos fazem o chá preto: “*les trois normaux*”. (No Senegal, há o hábito de tomar chá depois do almoço e do jantar. Durante as férias, os jovens costumam reunir-se na casa de um membro do grupo para tomar chá e jogar cartas a noite toda. São os momentos de socialização e de consolidação dos laços sociais entre os jovens.)

“Mas como fazer chá na beira da praia para um grupo de mais de 20 pessoas tão drogadas que a qualquer momento podem começar a brigar?”, indagava-me eu no primeiro dia. Fui com o grupo comprar o chá, a água e o açúcar. Os meninos precisam beber muita água por causa da droga e do calor excessivo. Para fazer o chá nenhum usa a água comprada para fins próprios. No lugar do forno com carvão, improvisam um papelão com madeira e três pedras para equilibrar a pequena panela. Normalmente, o chá é feito com um “*barada*”. Todos ficam sentados ou, para ser mais exato, exprimidos em baixo de uma pedra grande para se protegerem do sol quente. Cada menino quer estar perto do responsável pelo chá para não ficar sem beber. É o melhor momento. Os meninos ficam mais quietos. Uns jogam cartas e outros contam piadas, no mesmo clima que se pode encontrar em qualquer grupo de jovens. Outros praticam a luta tradicional. Não conseguem ficar em pé por causa do efeito das drogas.

VI.2 Drogas e sexualidade

Se em Salvador a sexualidade constitui o pilar em torno do qual tudo vai se organizando, desfazendo e reagrupando, entre os meninos de Dacar que estudei esse pilar é a droga, especialmente o *gainz*. É por isso que a sexualidade parece ser um tema silenciado ou relegado. Além de o grupo só ter meninos, estes passam a maior parte do tempo drogados, assemelhando-se aos de Salvador também usuários de drogas. O *gainz* em Dacar, como o *crack* em Salvador, parecem levar seus consumidores mirins a relegar o sexo a segundo plano.

As drogas usadas são as lícitas e as ilícitas: cigarro, *gainz*, *yamba* (maconha) e comprimidos. “Un fléau relativement nouveau et assez mal connu, mais particulièrement grave, menace maintenant la jeunesse africaine: la jeunesse tout entière, mais celle des rues est en toute première ligne » (Lefort (1994, 333) Ainda segundo esse autor, o continente

africano está assolado por vários males, de tal forma que a recuperação de meninos de rua drogados torna-se quase impossível – um luxo, por falta de recursos.

Konaté comportava-se como o responsável, mas não era o mais velho do grupo. Havia um menino que estava sempre dormindo, acordava apenas para comer e logo voltava a dormir. Tinha só carne e ossos. Ficava mais alegre quando havia chá. Foi impossível situar a idade dele, que parecia um alcoólatra e não conseguia pronunciar bem as palavras, nem ficar em pé por muito tempo. Tampouco era capaz de manter os olhos abertos, por não suportar claridade. Frequentemente, ao acordar, em vez de comer ia procurar *gainz* para inalar de novo.

Médecin dans le désert, à 600 kilomètres à l'est de Nouakchott, je venais chaque mois à la capitale. Le hasard a voulu que j'entre dans le monde des enfants de la rue. Peu après j'ai trouvé quatre enfants de 12 ans qui enterraient un de leurs amis, âgé de 12 ans, victime d'une noyade après overdose. C'était la toxicomanie des pauvres. (...) Le *gainz* n'est pas insignifiant, le *gainz* tue. Par overdose, mais surtout parcequ'il rend fou. Les solvants sont faits pour dissoudre les graisses; ils s'attaquent donc à la myéline qui entoure les cellules nerveuses, et les lésions sont définitives²⁰³.

Produto usado pelos marceneiros para tornar a madeira trabalhada mais lisa e brilhante, o *gainz* tem um cheiro forte. O usuário tem sempre um pedaço de pano ou de manga de camisa na boca ou no nariz, por onde a droga é inalada. Seu efeito é muito rápido, segundo os meninos – o que lhes dá vontade de consumir cada vez mais e os leva a procurá-la quase que incessantemente. Quando não conseguem encontrá-la por muito tempo, ficam desesperados. Todos os seus esforços se concentram em satisfazer suas necessidades em *gainz*. Tal como os meninos usuários de *crack* em Salvador, eles também não reconhecem quase ninguém, são agressivos, magrinhos e mais sujos que os outros colegas. Dos meninos que estudei em Dacar, todos usam o *gainz*, ou *mó*, como o chamam.

Todo o grupo é abastecido de drogas por um menino. Ele compra o produto nas casas de material de construção em garrafas de 500ml. Revende-o em garrafas menores, por

²⁰³ LEFORT, François. «La Drogue.» In : *A l'écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*. Paris, Fayard, 1994.

cerca de 100fcfa, ou apenas em pedaços de pano molhados, cobrando de 25 a 50fcfa. Para seus amigos e protetores o preço é mais barato; para os ditos inimigos, mais caro. Como todos os meninos costumam estar drogados, inclusive ele próprio, o vendedor do *gainz* sempre acredita ser o mais lúcido do grupo. Então dá o troco errado, ou diz que já deu, tentando enganar os colegas e acabando por provocar violentas brigas. Essa trapaça no troco e a recusa de dividir o pano molhado são os maiores motivos das desavenças entre os meninos.

O *yamba* é a segunda droga mais usada pelos meninos – embora muito pouco, por ser mais caro que o *gainz* e seu forte cheiro poder atrair a polícia. Há dias em que moradores de rua adultos aparecem no ponto dos meninos com bebidas alcoólicas e com o *yamba*. Trazem também meninas de rua. Estas falam pouco. São mais fortes que os meninos da Praia *Maro El Hadji*. Ficam fumando, bebendo e nadando. Oferecem bebidas aos meninos. Essa visita é sempre esperada e até festejada. Todavia, sempre acaba em brigas, devido à mistura de drogas com álcool.

Eu ficava assustado porque os visitantes maiores eram muito violentos com os menores e andavam armados com facas que poderiam ser utilizadas contra eles. Nunca foram, mas as pedras sempre acabavam sendo – e deixavam muitos meninos feridos. Isso acontecia quando não havia nenhum técnico de ONG presente.

Mas de todos os técnicos que iam visitar o grupo, só um impressionou-me por sua personalidade. Era a única pessoa que conseguia atrair o respeito e a atenção geral. Todos os meninos deixavam ou escondiam as drogas e os que não ficavam quietos recebiam broncas dos colegas. Era um jovem de 25 anos, que chegava toda quarta-feira às duas da tarde. Falava pouquíssimo, trazia chá, ficava mais de duas horas e boa parte desse tempo era dedicada às canções religiosas que relatam as façanhas do criador da confraria mouride, Cheikh Amadou Bamba. Os meninos faziam o chá e cantavam com ele.

No final, toda a preleção com os meninos consistia em suplicar para eles deixarem o uso das drogas. Apoiava sua fala nas palavras de Serigne Amadou Bamba. Terminava o sermão com os seguintes dizeres: “Só um homem lúcido será capaz de encontrar o caminho da riqueza”.

Ele pertencia à Juventude Mouride, uma espécie de ONG cujas atividades visam evitar que meninos e adolescentes tomem “o caminho da perdição e das drogas”. Nos dias das festas de Korité e Tabaski, ele e outros colegas levavam comida e roupas novas para os meninos que não tinham ido à casa dos pais. E ficavam até muito tarde com eles.

Mas o maior momento desse encontro era quando eu colocava as fitas gravadas durante a sessão das músicas religiosas. Eles adoravam ouvir suas vozes. E era um momento importantíssimo para mim, porque eu podia então saber efetivamente quais dos meninos tinham sido *taalibé*. Os *ex-taalibé* cantavam muito bem as canções e, sobretudo, com maior emoção. Os outros não sabiam bem as letras.

Já mencionei na primeira parte que há varias confrarias religiosas no Senegal. A diferença entre elas se reflete também na maneira de cantar e nos sons musicais. Acredito hoje que aquele jovem conseguia captar toda a atenção dos meninos devido às canções mourides, que envolvem todo o corpo: os fiéis estalam os dedos, cantam alto, dançam... Elas visam provocar um tipo de catarse, de transe. Já as dos Tidjanes exigem mais concentração espiritual. Por isso as músicas mourides são as melhores para monopolizar a atenção dos meninos.

No final do chá, os meninos se jogavam vestidos na água para nadar. Como o mercado Kermel fechava no final do dia, muitos deles subiam para a Avenida Ponty – onde há prostíbulos e estabelecimentos comerciais que funcionam a noite inteira – para pedir comida em frente a bares e restaurantes. Também se comerciavam drogas na avenida. Os meninos eram abordados por adultos bem vestidos à procura do *yamba* ou do *gainz*. E ficavam por lá até três ou quatro horas, para buscar dinheiro (seja furtando, seja trabalhando como guardadores e lavadores de carros) e comprar drogas. Mas também para proteger-se do frio, àquelas horas muito intenso na beira da praia.

Tanto entre os *taalibé*, quanto entre os meninos daquele grupo, não se vêem meninas. Elas ocupam um território em outro lado da orla de Dacar.

Quando se especula por que tantos meninos decidem viver na rua, os educadores que trabalham com eles listam várias razões, mas ficam quase mudos quando se aborda a sexualidade. É possível perceber que há paqueras entre os meninos e saber quem fica com quem. Eles evitam falar no assunto, porém alguns, sob efeito da droga, atacam os outros.

No entanto, diferentemente do que ocorre em Salvador, a sexualidade não determina a vida cotidiana dos meninos de Dacar.

Entre pesquisadores, educadores e os próprios meninos, o homossexualismo é um tema tabu.

VI.3 Furtos e roubos

Na primeira parte desta tese, disse que comecei a interessar-me pelos meninos de rua em Salvador devido ao roubo que presenciei num ponto de ônibus da cidade. Se a atitude das pessoas foi muito estranha para mim, isso se deve ao fato de que no Senegal, nenhum menino teria arriscado tal ato, pois sabe que seria quase linchado pelos presentes. Bastaria alguém perceber ou o agredido gritar para que todos os presentes perseguissem o malfeitor²⁰⁴.

Os meninos de rua sabem muito bem do perigo que correm ao atacar alguém para roubar. Mas isso não quer dizer que não furtam nem roubem. A oportunidade de atacar, segundo eles, costuma surgir perto das danceterias, de onde boa parte das pessoas sai bêbada. O centro da cidade é pouco movimentado à noite, porque há boatos de que os “marginais andam armados.” Por causa da dura repressão contra os ladrões, os meninos furtam mais do que assaltam, e passa a prevalecer muito mais a esperteza do que a força. Mas creio que muitos não conseguiriam assaltar ninguém por causa dos efeitos do *gainz*, que os impediriam de correr e escapar.

Os meninos da praia afirmam que quem se sustenta de roubos são “os meninos adultos” que vivem no centro da cidade. É por isso que há sempre batidas policiais no centro de Dacar.

²⁰⁴ Quando eu estava na Universidade de Dacar, antes de vir para o Brasil, dois ladrões jovens entraram no pavilhão H da cidade universitária para roubar. Ao descobri-los, os estudantes conseguiram pegar um; e o segundo, ao perceber que seria linchado, entrou no lugar menos esperado: o posto policial. Este relato mostra como a sociedade senegalesa encara o ladrão. Há solidariedade entre as pessoas porque, ao contrário daqui, raramente se vê um assaltante armado. Assim, a perseguição não pressupõe risco de vida. E o ladrão é visto e tratado como um destabilizador da família e da sociedade cujo ato pode provocar uma grande falta.

VI.4 Higiene

Uma vez por semana, os meninos vão à praia *Maro Emile* – local de desembarque e moradia de pescadores, a cerca de 500m da *Maro El Hadji* – para lavar suas roupas, porque lá existe uma nascente de água doce. A preocupação com a higiene deve-se ao trabalho de conscientização feito pelos educadores de rua. Depois de lavar, os garotos ficam de cuecas esperando as roupas secarem. O banho consiste em mergulhos na praia.

VI.5 Violência

Os meninos de rua do Brasil são mais conhecidos por causa da violência (mortes brutais cometidas por policiais e esquadrões da morte) e pela antiguidade do fenômeno. No Senegal não se fala em assassinato deles, mas isso não significa que não sofram violência física. Nas ruas do centro de Dacar é freqüente vê-los fugindo de policiais, sobretudo à noite. Eles afirmam que a partir de uma hora da madrugada, os policiais “pegam os meninos e todo mundo que não tem documentos e às vezes ficam todos presos nas mesmas celas”. E acrescentam: “Mas quando você dá dinheiro os policiais te liberam”.

Os meninos são vistos e tratados pelas autoridades policiais e pela população como ladrões e bandidos, isto é, os responsáveis pela insegurança. Por isso, a violência física e simbólica contra eles é perpetrada mais freqüentemente pela polícia. Na delegacia, são confinados nas celas que ficam na entrada e feitas somente de barras de ferro, deixando-os “expostos” às pessoas que entram ou saem. Os meninos entrevistados declaram que isso é pior que apanhar dos policiais.

Morar na praia é uma forma de proteger-se da violência policial e também das normas morais da sociedade. Se fossem vistos usando drogas pela cidade, ficaria quase impossível incorporar a identidade dos *taalibé* para comover as passantes. O isolamento social é uma estratégia para proteger-se, mas também para consolidar a cultura do medo nas imediações de certos locais da cidade: os seus pontos de socialização. Os meninos contam que quando a polícia tenta pegá-los de surpresa, todos pulam no mar e nadam para longe da orla. Permanecem na água o tempo que for necessário. A praia onde vivem é linda e

agradável, mas também um local duro para viver por causa do sol forte, da salinidade e do frio noturno. Eles não têm cobertas e dormem em torno do fogo, quando há madeiras para queimar.

La police peut aussi être envoyée par la famille. “Mon frère, il voulait m’attraper...On m’a emmené à la police, ils sont méchants, ils m’ont mis un bâton sous les genoux, assis par terre, ils m’ont ligoté et frappé une heure de temps avec les lîfes, les matraques. Ils m’ont mis un bout de chiffon dans la bouche pour ne pas crier. Mon frère, il était là. Après ils m’ont emmené chez moi. Je suis resté cinq jours. Après j’ai fui à Ponty. Les policiers m’ont reconnu: “ce n’est pas le gosse qu’on a frappé l’autre jour?” J’ai fui à la plage, je suis resté là jusqu’à 9 heures²⁰⁵.

Essa informação trazida pela pesquisadora Journet mostra como a própria sociedade, para esconder sua incapacidade de lidar com os filhos desesperados por falta de perspectivas, está recorrendo às autoridades policiais para usar a violência, quando tudo deveria passar pelo diálogo. Isso legitima o abuso da violência policial, uma vez que os meninos são vistos e tratados com “vagabundos”.

No Senegal acredita-se que o encarceramento traz má sorte. Assim, quando alguém sai da cadeia, ou simplesmente da delegacia, antes de voltar para casa vai diretamente dar uns mergulhos no mar (que “limpam”) ou tomar banhos purificatórios. Essa crença aumenta o medo dos meninos de serem pegos pela polícia. Eles dizem que quem for preso não receberá a graça divina.

Comecei pela vida cotidiana porque seus elementos foram-se apresentando a mim nos primeiros contatos. Contrariamente a Salvador, os assaltos ocupam pouco espaço na vida dos meninos, porque todo dia eles recebem comida e, freqüentemente, roupas usadas, por serem tratados fora de seu esconderijo como *taalibé*. Ademais, eles próprios alegam não ser meninos de rua. Autodenominam-se *dokhadeem*, isto é, alguém que está à procura de um tesouro e que para encontrá-lo terá de enfrentar vários obstáculos. Ser menino de rua

²⁰⁵ JOURNET, Odile (1994, 181). *La parole est aux enfants de la rue*. In: *A l’écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*. Paris, Fayard.

é um desses obstáculos, colocados por Deus. Para ter acesso ao tesouro, *o dokhadeem* não deve ser espiritualmente sujo: convém não ser preso, não matar, não roubar...

Outro aspecto é a higiene – muito importante para os meninos de Salvador, mas pouco para os de Dacar. Acredito que isso se deva à ausência feminina no grupo pesquisado. Mas como os meninos estão sempre drogados, será que se dão conta da própria sujeira?

VI.6 Ida à (e para a) rua

Minha experiência com os meninos de rua em Salvador ajudou-me muito a “enturmar-me” com o grupo da praia *Maro El Hadji*. Nas duas primeiras semanas, ficava com os meninos, subindo e descendo, de dia e de noite... Começar pelo convívio, mais do que por entrevistas, sempre me rendeu bons resultados no Brasil. Trabalhar para conquistar confiança. Isso toma muito tempo, mas tem efeitos surpreendentes: os próprios meninos acabam por falar sobre suas vidas mesmo sem serem solicitados.

VI.6.1 Dos daaras para a rua

Muito cedo percebi que boa parte dos meninos preocupava-se com a vida privada e não queria que os companheiros soubessem o porquê de sua permanência rua. Neste caso, a estratégia era convidar para comprar água – um dos meios para afastar-se dos outros. Foi assim que Konaté me relatou sua história em vários encontros longe do grupo.

Ele nasceu na cidade de Rufisque, perto de Dacar. Era o primeiro filho de sua família. Começou a estudar o Alcorão muito cedo com o marabu do seu bairro. Ao completar sete anos, foi levado pelo pai a estudar no daara mais prestigiado do país: Coki. Deveria ficar lá até terminar os estudos, que poderiam durar mais de 20 anos. Após cinco anos, Konaté não conseguia mais suportar os castigos corporais. Várias vezes fugiu para casa. Quando chegava, o pai o mandava de volta, pois a desistência do filho seria uma desonra para toda a família.

O meu pai queria ter na família um futuro guia espiritual. Estava muito feliz porque dizia que eu seria um bom marabu. Quando cheguei lá fiquei cinco anos. Mas quando não agüentei a violência, comecei a fugir. Os maiores viviam castigando os menores. Os meninos eram amarrados e colocados num quarto escuro.

No daara, o menino foi acorrentado pelo pé e colocado num quarto escuro por muitos dias. Recebia somente água e comida. Tem marcas no pé e nas costas, deixadas pelos castigos corporais. E escolheu a vida de rua para escapar de tanta violência.

Em *L'aventure ambiguë* ([1961], 1984), Ahmadou Kane exprime o drama de Konaté de forma exemplar – talvez porque também foi *taalibé* e, sobretudo, vítima da mesma brutalidade. Seu romance é na realidade uma autobiografia, muito marcante por iniciar-se com a narração de violentos castigos corporais infligidos por marabus aos *taalibé*, capazes de causar deformações físicas e graves seqüelas psíquicas. O que o autor pretendia com isso? Chamar atenção sobre algo sempre silenciado? Trazer à tona um assunto delicado e fatos talvez inacreditáveis? Ou mostrar que tamanha violência foi o que mais o marcou durante seus estudos num daara? Uma de suas reminiscências infantis mais enraizadas não seriam aquelas punições capazes de imprimir marcas brutais no corpo dos meninos?

Peço perdão pelo tamanho da citação, mas as informações nela contidas são de fundamental importância para entender alguns dos motivos que levam muitos meninos a fugir dos daaras.

Naquele dia, Thierno mais uma vez o espancou, mas Samba Diallo sabia o versículo. Simplesmente a língua o traíra. Thierno estremeceu como se caminhasse sobre uma das lajes incandescentes da tortura prometidas aos descrentes. Agarrara Samba Diallo na coxa e o beliscara com o polegar e o indicador demoradamente. O menino arquejava de dor e todo o seu corpo tremia. Em meio aos soluços que lhe tomavam o peito e a garganta, tivera força para sufocar a dor, repetiu com uma voz trêmula e sussurrante, porém corretamente, o santo versículo que havia recitado de maneira errada. A raiva do Mestre acentuou-se mais:

- Ah...Quer dizer que podes evitar os erros? Por que, então, os cometes? Hem? Por quê?

O Mestre largara a coxa de Samba Diallo e agora lhe agarrava o lobo da orelha e suas unhas se tocavam através da cartilagem. O menino, embora muitas vezes já tivesse passado por aquele castigo, não se conteve e emitiu um leve gemido.

- Repete exatamente a oração do teu Senhor... Ele concedeu a graça de descer Seu Verbo à tua pessoa. Essas palavras foram pronunciadas pelo Mestre do Mundo. E tu, miserável mofo da terra, quando tens a honra de repeti-las, negligencias, a ponto de profaná-las. Mereces que te cortem a língua em mil pedaços...

- Sim, Mestre...Misericórdia...Nunca mais me enganarei...Ouve... (...)
O menino conseguiu dominar o sofrimento. Repetiu a frase sem titubear, tranqüilamente, como se a dor não tivesse sido lancinante. O Mestre soltou a orelha ensangüentada. Nenhuma lágrima corria pelo rosto magro da criança. (...)

O Mestre, que agora segurava uma tocha ardente retirada da lareira próxima, olhava e ouvia o menino. Mas, ao mesmo tempo em que sua mão ameaçava, seu olhar mostrava-se pleno de avidez e admiração, e ele bebia atentamente as palavras da criança. (...)

Quanto mais ele o estimava, mais incontidos eram seus acessos de cólera. Então, varas, tochas ardentes, tudo que lhe caísse às mãos servia para castigar. Samba Diallo lembrava-se bem de que um dia, tomado desse acesso de cólera, o Mestre o havia lançado ao solo e o pisoteara furiosamente, como certos animais ferozes fazem com a presa.

Os motoristas de táxi deram-me uma pista para distinguir o *taalibé* do menino de rua: estes últimos tinham o corpo cheio de cicatrizes. Ora, dos 28 meninos de rua que acompanhei mais de perto, e mais os que encontrei esporadicamente, a grande maioria compunha-se de *taalibé* que haviam fugido de daaras por não terem agüentado a violência dos mestres. Havia neles cicatrizes visíveis e invisíveis. Então, os ensinamentos dos taxistas não têm grande sustentabilidade.

No grupo da praia, os foragidos dos daaras, muitos deles vindos do norte do país, tinham de 10 a 15 anos de idade. Além da violência física, a obrigação de pedir esmola e levá-la aos marabus também está levando os meninos *taalibé* a tornarem-se meninos de rua. Todavia, mesmo tendo fugido, eles continuam a encarar a nova realidade a partir da visão religiosa. Acreditam que estar na rua é uma fase da vida. É como se estivessem fazendo uma penitência.

VI.6.2 Violência doméstica

A grande maioria dos meninos que perambula nas vias públicas de Dacar fala somente o wolof mais a língua materna, que pode ser o halpulaar ou o peul. É difícil encontrar um menino que fale bem o francês. Lembro-me que quando Coulibaly me apresentou aos meninos, expliquei-lhes de onde vinha e por que estava fazendo aquela pesquisa. No dia seguinte, um garoto que não cheirava *gainz* nem comia com os outros procurou-me e falou num francês impecável: “Au Brésil, les pauvres sont des noirs qui vivent dans les favelas alors que les riches sont des blancs. La policie tue plus les noirs des favelas que les blancs”. No momento fiquei sem reação por duas razões: a excelente qualidade do francês e as informações transmitidas. Mas não alimentei a conversa porque estava interessado na história de um outro menino.

Só mais tarde voltei a interessar-me por aquele garoto que, tão inusitadamente naquele meio, falava bem francês. Quem era ele? Outra característica inusitada era sua recusa de usar as drogas. Ao contrário da grande maioria daqueles meninos, não tinha a cultura da vida de rua. Um dia, convidei-o para almoçar e ele me respondeu que já tinha almoçado. Ora, sabe-se que os meninos de rua estão sempre com vontade de comer. Choram quando estão com fome e parecem ter sempre espaço para comer mais. Mesmo assim, ele foi comigo. E na volta começou a contar sua história.

Pouye (nome fictício) estudava num dos colégios particulares católicos mais caros de Dacar: o Saint Michel. Aos 14 anos, cursava o penúltimo ano do primeiro grau. O pai trabalhava no aeroporto como aduaneiro e a mãe era comerciante bem sucedida. No contexto senegalês, Pouye pertencia à classe média alta. Recentemente fugira de casa e abandonara os estudos para virar menino de rua. Todo dia, alguns companheiros o aconselhavam a voltar para casa. Entre eles, Konaté, dizendo-lhe que a vida de rua não era para ele. E que eles ali estavam por causa de suas famílias.

O meu irmão, eu estou na rua porque não posso voltar para casa. Como abandonei os estudos, para o meu pai estou morto porque não quer me ver perto dele. Diz que envergonhei a família. Você tem tudo para ser

alguém amanhã. Volta para casa ou vai para a casa de parentes para poder freqüentar a escola para não perder a tua chance. (Konaté)

A preocupação dos outros meninos com a situação dele era impressionante. Todos acreditavam que Pouye estava no lugar errado. Para eles, filho de ricos não pode virar menino de rua.

No terceiro dia dos nossos encontros, ele me deu os números de telefone da casa dos pais, por pensar que eu duvidava um pouco da veracidade de sua história. Disse-lhe que ligaria para eles. Antes de ir-me, Pouye me falou como era cada membro de sua família e com quem se dava bem. Tinha boas relações somente com a empregada doméstica. A seu pedido, eu gravei a nossa conversa sobre sua fuga. No mesmo dia, liguei para um dos números que ele me dera e imediatamente alguém atendeu. Perguntei pelo pai e a pessoa me falou que ele tinha ido procurar Pouye pela cidade. Voltei a ligar uma hora depois e o pai dele se prontificou a encontrar-me. Fiquei na rua até uma hora da madrugada esperando por ele. A família mora fora de Dacar.

Quando chegou, estava abatido e se perguntava que erros cometera para que Pouye abandonasse o lar e os estudos. Estava acompanhado de um amigo. Entrei no carro deles e começamos a conversar. De repente, ele se pôs a pressionar-me para revelar onde se encontrava o filho. As reações dele foram compatíveis com as previsões do menino. Disse-lhe, então: “Seu filho o conhece tão bem que falou qual seria sua reação. E o senhor está reagindo como ele previu”. Ele ficou calado.

Mas expliquei-lhe que Pouye teria fugido por causa da mãe e do irmão mais velho. Aos 14 anos continuava apanhando dela a qualquer momento e diante de estranhos. Segundo o menino, haveria ainda as constantes humilhações – da mãe e do irmão mais velho, que fazia tudo para ser tratado como o filho predileto. “Minha mãe não pára de dizer que sou burro na escola e que sou o filho mais problemático.” Eu fora usado pelo filho para conversar com o pai. Este ficou surpreso porque não sabia o que acontecia em casa. “Toda a minha preocupação sempre foi dar as melhores coisas para a minha família. Para isso, trabalhei muito para ganhar mais”. No final da conversa, o fiz escutar a gravação do filho e depois gravei suas falas para que o filho pudesse ouvi-lo no nosso encontro seguinte.

Aquele discurso com lágrimas nos olhos e aquelas informações fizeram-me perceber a semelhança entre aquele pai e os da classe média de São Paulo, estudada por Uchoa (1996, 25) e Klisys²⁰⁶ (1999). Ao pesquisarem o uso do *crack* na capital paulista, ambos se depararam com a juventude rica consumindo aquela droga, que seria, segundo eles acreditavam, usada exclusivamente por pobres e moradores de rua. O rapaz entrevistado por Uchoa afirmava consumir *crack* por causa dos pais.

Seus conceitos complicados vêm na frente da família. Tomam até o meu lugar, de filho único. Uma rotina cansativa, de carinhos econômicos e recheada de conceitos frágeis, do tipo ser feliz é ter a conta bancária longe do vermelho e poder desfrutar a cultura da Europa pelo menos uma vez por ano.

Pouye, ao invés de usar drogas como os entrevistados por Uchoa, tomou o caminho mais radical na visão do pai: sair de casa e viver na rua como os filhos dos pobres. Durante a conversa, ele reconheceu que nunca passara com o filho nem lhe perguntara se tinha problemas de ordem emocional, dificuldades de relacionamento, alguma namorada... Toda a sua preocupação com os filhos era de ordem financeira e material. “Dou dinheiro para que cada um deles compre o que quiser. Cada filho tem seu quarto e todos estudam nos melhores colégios de Dacar.” Mas será isso a felicidade?

No dia seguinte pela manhã, encontrei os pais de Pouye, que ainda não tinham revisto o filho desaparecido. Nesse encontro, prometi fazer o possível para convencer o garoto a voltar para casa. Mas pedi ao pai para levar-me à residência deles, porque prometera ao menino pegar roupas de frio para ele. Qual não foi minha surpresa quando a mãe pediu que seu marido a deixasse na rodoviária! Ia à cidade de Touba participar de uma festa religiosa muçulmana na qual um grupo de eruditos cantaria canções religiosas e o público faria doações em dinheiro para atrair a graça divina. Por ser comerciante, preferia ir orar pela prosperidade de suas finanças do que ficar em casa se preocupando com a volta do filho. Sua atitude confirmava o que o menino dissera na véspera: “Ela tem duas preocupações: o crescimento do seu negócio e a aparência.”

²⁰⁶ KLISYS, Paloma. *Qual é o barato?.* São Paulo, Publisher Brasil, 1999.

Ao chegar em casa, percebi que a família era mais rica do que eu esperava. O que tinha no quarto de Pouye condizia com o que o pai mencionara: os filhos tinham boas condições materiais. E a empregada doméstica (Fatou, nome fictício) confirmou que a mãe sempre humilhava Pouye e lhe batia como se fosse uma criança. Segundo ela, o menino sempre se isolava quando estava em casa, por medo das constantes humilhações da mãe. Fatou parecia ser a única pessoa que sofria com a fuga dele. Quando a encontrei, ela estava em lágrimas.

Depois de uma rápida conversa, voltei ao centro de Dacar para encontrar os meninos. No final da tarde consegui convencer Pouye a voltar para casa. Fui com ele e ao chegar conversei com seu pai. Este me prometeu que a partir de então iria trabalhar menos tempo e dedicar-se muito mais à família. No dia seguinte, ligou-me à noite para contar como fora seu primeiro dia com o filho: eles tinham passado o dia juntos fora de casa. E prometeu que ficaria mais atento à violência cometida pela mulher.

Na véspera da minha volta para o Brasil, fui agradecer a todos os meninos do *Maro El Hadji*. E Pouye estava com eles de novo. Desta vez, porém, com roupas sujas como as dos companheiros. Perguntei se já começara a usar drogas ou se fora abusado sexualmente pelos maiores. Respondeu-me que não. Na despedida, aquele menino que a busca frenética do dinheiro pelos pais jogara na rua afirmou ter muitos amigos e colegas do colégio vivendo o mesmo drama. E que preferia morar “na rua sem nada e ser feliz do que morar bem num inferno”.

Ao chegar em casa, telefonei para a família dele. Foi a mãe quem atendeu. Falei que estava ligando para despedir-me de Pouye. Durante quase 10 minutos, ela invectivou que Pouye era o único filho ingrato da família e que por isso batia nele. “Ele voltou para a rua dizendo que ia morar na rua com os meninos que ele conheceu na rua. Eu estava dizendo que ia te telefonar para você ajudar-me com ele.”

O caso de Pouye deve ser raro num país onde a grande maioria da sociedade passa fome. Demonstra, entretanto, que a violência perpassa todas as camadas. E também coloca em discussão o choque entre gerações. É possível continuar querendo impor aos meninos de hoje tratamentos que valiam no tempo dos seus pais? Certos tipos de violência que eram tolerados podem continuar vigorando?

VI.6.3 “Mudar minha situação”

O segundo grupo mais numeroso dos meninos é composto pelos que tiveram os seus sonhos fracassados. São meninos que foram levados do interior do Senegal para aprender uma profissão na casa de um parente, ou pelo parente para trabalhar com ele. Muitos são aprendizes de carpinteiro, mecânico ou cobrador, entre outros ofícios. Todos almejam a independência financeira e, principalmente, “montar seu próprio negócio”. Foram convencidos muito cedo por parentes de que os estudos não dão mais dinheiro. Para ilustrar o percurso deles, usarei o caso do transporte dos Cars Rapides em Dacar.

O menino começa como lavador de carros ou aprendiz de mecânica. Na maioria das vezes, o dono da oficina ou do ônibus e o aprendiz são da mesma confraria religiosa, ou até parentes – mas o pilar dos laços é a confraria. O passo seguinte é ser cobrador nos carros de transporte urbano. Para ele, isso já constitui uma ascensão social. Como seu pagamento é diário, uma parte do dinheiro é guardada para tirar a carteira de motorista. O objetivo é ser o próprio chefe. Durante esse período, ele vai construindo suas redes sociais que lhe permitirão ascender em seu ramo ou transferir-se para outro.

O primeiro projeto de vida de todos os aprendizes é ser um dia o motorista do seu próprio ônibus ou táxi. O segundo é ter condições financeiras para montar o seu comércio ou sair do país. Ao emigrar, a atividade principal é o comércio informal de produtos artesanais do Senegal ou da África.

Diouf tem 17 anos e três como menino de rua. Veio da cidade de Matam (norte do Senegal) com seu irmão mais velho, que transportava peixes na cidade de Mbour. Tinha 10 anos na época. Os dois moravam com a avó e ele trabalhava como aprendiz de marceneiro. Seu mestre não lhe dava mesada, nem o irmão, que se justificava alegando: “Para amanhã ser alguém na vida, você tem que passar privações”. Ao completar 12 anos, Diouf começou a sair para pedir dinheiro nas horas vagas.

As pessoas me davam pensando que eu era um *taalibé*. Eu estava com roupas sujas e usava o pote em baixo do braço. Ninguém pára para ver se você é ou não um *taalibé*. Usava o dinheiro para comprar a comida e as

roupas novas. Quando o meu irmão descobriu isso, começou a me bater e castigar. Quando não agüentei de apanhar, um dia comprei a passagem para Dacar.

Essa foi sua primeira versão. Mas, com o passar do tempo, ele foi revelando o porquê de sua saída de casa com o irmão. No segundo encontro, revelou que haviam fugido porque a mãe morrera.

Tem três irmãos mais velhos: duas irmãs e um irmão. As duas já tinham se casado. Depois da morte da mãe, o pai se casou logo com uma outra. O meu irmão me falou de ir tentar a sorte em Mbour. Se a minha mãe tivesse viva não ia me deixar sair de casa com o meu irmão. Fiquei feliz porque não tinha saído de Matam que não tem nada mas também ficar longe da nova mulher do meu pai. Em Mbour, o meu irmão me mandou ser aprendiz de marceneiro. Eu queria ser aprendiz do meu irmão para poder ser um dia motorista de caminhão, mas ele não quis.

Quando chegou a Dacar, Diouf diz ter ficado na catedral com os meninos de lá e depois em Ponty. Queria trabalhar como aprendiz e um dia ser motorista. Porém, sem ninguém para orientá-lo, já mora nas ruas há cerca de três anos (há mais de um, com os meninos do *Maro El Hadji*). Mudar de vida tornou-se quase impossível, pois viciou-se em drogas, principalmente em *gainz*. O vício dificulta, ou quase impossibilita, a realização do seu projeto. E ele não pode voltar para a família, pois será visto e tratado como um aventureiro fracassado – o que seria uma vergonha para os parentes e muito mais para ele, em quem ninguém mais confiaria.

Casos como o de Diouf e o do filho do marabu de Coki são cada vez mais freqüentes. Os pais não costumam conversar com os filhos sobre suas aspirações. Ainda há uma rígida hierarquia entre as gerações. Por isso, esses meninos tendem a encarar a vida de rua como uma forma de quebrar a rigidez e o desrespeito aos seus projetos pessoais. A grande diferença entre os dois meninos é que, no caso de Coki, seus pais não vêem com bons olhos que o filho de uma das maiores autoridades religiosas do país seja um motorista de ônibus. Ser motorista, no caso de Coki, implica desonra; no de Diouf; ascensão social.

VI.6.4 Dacar: cidade das oportunidades

Existe o mito de que em Dacar é fácil enriquecer. A saída de interior para a capital é encarada por muitos meninos como uma forma de penitência antes de encontrar o tesouro escondido em algum lugar.

Boy Kolda tem 17 anos e mora há quatro em Dacar. Os colegas assim o chamam por ele ser da cidade de Kolda, que fica na parte sudeste do Senegal. É peul e foi *taalibé* em sua cidade natal, onde estudou o Alcorão durante dois anos.

Abandonei os estudos por causa do marabu. Tinha que levar todos os dias 500fcfa para ele. Quando o menino não conseguia a quantia apanhava muito do marabu. Antes da minha fuga do daara, comecei por não voltar para a casa do marabu. Dormia nas ruas da cidade de Kolda. Pedia dinheiro e todos os dias entregava para o dono de uma loja. Ele guardava para mim. Quando tive muito dinheiro, comprei roupas novas para mim e com o resto comprei a passagem para Dacar. Ao chegar na rodoviária de Colobane, ouvi um cobrador dizer 22, subi e fui parar nas Parcelles Assainies. Fiquei nas ruas de lá e foi depois que vim para Ponty onde conheci estes amigos meus. Os cobradores estavam gritando Sandaga, Sandaga. Foi assim que cheguei ao Centro. Hoje estou aqui. Os meus pais não sabem onde estou.

A quantia exigida pelo marabu é enorme para a realidade daquela cidade – além de pequena, pobre.

Os meninos sabem que nenhum documento é exigido para poder viajar. E para não levantar suspeita, vestem-se bem, como se estivessem indo para a casa dos pais ou voltando para o daara do seu marabu. Dessa forma eles conseguem ir de suas cidades ou vilarejos até Dacar sem correr nenhum risco de ser pego pela polícia.

Viajando pelo Senegal fortemente islamizado, dois elementos chamam a atenção do viajante: a casa do marabu e o seu carro, quando tem. A casa é sempre a maior e a mais linda. Em relação às outras, parece um palácio em meio a casebres. Uma cena triste, pelo forte contraste entre a opulência de bens materiais exibida pelo líder religioso e a penúria do resto da comunidade. Além disso, muitos marabus circulam com imponentes carros americanos. Contrariamente a essa maioria, o marabu de Medina Ndiathbé tem uma casa

igual às da grande maioria dos vizinhos. Mas seria por que boa parte de seu dinheiro é usada para atender às necessidades dos seus *taalibé*, que talvez sejam sua prioridade? Ou por simples desapego aos bens materiais?.

VI.6.5 Da “paquera” ao menino de rua

Concordo com a afirmação de Lucchini (2003,63) de que vir a ser menino de rua decorre de um processo durante o qual o menino entra em contato com a vida de rua de uma maneira progressiva. Ele afirma que uma criança, quando está bem integrada nos planos familiar, escolar e social, consegue passar de um campo para outro. Mas consegue realizar tamanha façanha devido a sua socialização. Como também poderia abandonar um dos três campos passando a freqüentar somente dois: escola e família. Para a grande maioria dos meninos de rua, entretanto, a rua é o seu principal campo. A criança acaba escolhendo o campo que vai possibilitar-lhe “investimentos de seus recursos” (emocionais, cognitivos, identitários e sociais). A grande maioria dos meninos já analisados freqüentava dois campos, o daara e a rua para mendigar, e no final acabou optando pela segunda. Uma minoria freqüentava os três campos, como foi o caso de *Dérangé* (assim apelidado porque não pára sossegado). Natural de Dacar, ele tem 13 anos e já está na rua há dois.

O meu pai foi tentar a sorte nos Estados Unidos quando eu tinha cinco anos e nunca mais deu notícias. A minha mãe casou-se. Tem mais quatro filhos. Somos sete filhos e ninguém trabalha. Nossa casa fica perto do bairro onde nasci. Eu fiquei revoltado com meu pai. Fui deixando a escola pouco a pouco. Ia na rua mas voltava e depois quando conheci os meus amigos nunca mais voltei para casa. Eu nunca fiz o daara.

Estudara em colégio público do seu bairro. Conheci esse colégio e, a partir das informações fornecidas, foi possível encontrar seus irmãos mais velhos. Ele abandonou os estudos porque não tinha mais vontade de estudar. “Sei que os estudos não iam me levar para nenhum lugar”, declarou. Uma semana depois, voltando da compra da água e do chá, *Dérangé* acabou dando uma outra versão da sua saída de casa.

O marido da minha mãe não tem trabalho fixo. A minha mãe trabalha no comércio todos os dias para sustentar a gente. E também a mãe do meu pai briga sempre com ela. Eu falava para a minha mãe que ia ajudar um dia ela. Deixei estudos para tentar a sorte na rua.

Depois de várias idas e vindas entre a rua e a casa, ele acabou ficando de vez na rua por ter começado a drogar-se. Passa a maior parte do tempo consumindo drogas. É muito difícil ter uma longa conversa com ele: quando não está drogado, está criando confusão e provocando brigas com os colegas. E por não querer voltar para casa, sempre foge dos técnicos das ONGs. Só consegue conversar bem quando acaba de acordar.

Como já foi destacado, a crença de que estudar não dá dinheiro está cada vez mais enraizada no Senegal. De um lado, devido aos constantes exemplos de ascensão social e notoriedade de pessoas sem instrução (em francês). De outro, por causa do aumento drástico da pobreza e a falta de perspectivas que assola a juventude. Mas cumpre destacar que a inadequação e o extremo elitismo do sistema educacional senegalês também contribuem para o enraizamento dessa crença

Dérangé, como muitos outros meninos, está convencido de que na rua seria possível modificar a realidade de sua vida. Ou, então, afogar suas decepções nas drogas.

O último grupo é o dos meninos que vieram do interior para conhecer as “maravilhas” da cidade. Mas ao examinar atentamente seus depoimentos e conhecer seus vilarejos de origem, muitas coincidências levam a rejeitar essa causa. Muitos ou quase todos os meninos desse grupo são originários das regiões do norte mais secas e do centro – de onde provêm os evadidos dos daaras e muitos marabus que trazem seus alunos para estudar o Alcorão nas imediações da capital. Muitos deles acreditam que vir para Dacar possibilita escapar dos daaras, como também começar uma nova vida no comércio. Neste caso, os meninos são trazidos, como já foi mencionado, para poder mendigar e enriquecer os marabus. Estes, nos períodos de chuva, voltam para seus vilarejos levando os meninos para trabalhar em seus cultivos.

Na verdade, os meninos que dizem estar na capital para conhecê-la fugiram de seus vilarejos por causa da pobreza. No norte do Senegal, dificilmente as colheitas permitem sustentar uma família de cinco pessoas durante o ano inteiro. Quanto maior a família, maior

a penúria. A fuga para a cidade grande está se tornando o meio para escapar da miséria que assola boa parte da população do país.

No caso de Dérangé e de tantos outros meninos que vieram diretamente da casa para a vida de rua sem terem sido *taalibé*, o interessante mais é a falta de capacidade para comover os transeuntes. Os estrangeiros (de Costa de Marfim, Mali, Guiné Conacri e Gana) do grupo têm a língua como a principal barreira.

Comecei a utilizar a máquina fotográfica na terceira semana, quando os meninos já estavam habituados com minha presença. Passava com eles o dia e uma boa parte da noite. Podia tirar fotos sem que precisassem interromper atividades ou esconder drogas. A máquina passou a ser um grande meio de aproximação e, depois, o gravador, somente usado na sessão das canções religiosas.

As diferentes causas que estão levando muitos meninos para a rua em Dacar giram principalmente em torno das conseqüências negativas da prática perversa do Islã (os daaras fantoches para enriquecer rapidamente os marabus, a forte adoção da cultura árabe-muçulmana em detrimento das práticas culturais nativas etc.), secundadas pelos efeitos também negativos do desenvolvimento econômico nas estruturas comunitárias já fragilizadas. Os casos repertoriados possibilitam defender a tese de que as grandes crises econômicas que assolam os países africanos não explicam por si só a presença dos meninos de rua na capital e em outras cidades do países.

VI.7 Tipologias

Em Salvador como em Dacar, constatei que, sem o conhecimento da vida cotidiana dos meninos nas ruas, não se pode apreender algumas das causas da ida à (ou para a) rua. Tampouco ficam claras as tipologias criadas pelos próprios meninos que, na maioria dos casos, nada têm a ver simbolicamente com as adotadas pelos pesquisadores e por instituições internacionais como o Unicef, a Unesco e a ONU, amiúde de caráter estigmatizante e moralista. As tipologias usadas pelos próprios meninos, ao contrário, veiculam mensagens de otimismo e a vontade de superar os difíceis momentos atuais.

Uma parte da sociedade senegalesa e os pesquisadores (Wane) afirmam que, além dos *taalibé*, há três outros grupos de meninos nas vias públicas de Dacar: *boudiou-man*, *fakha-man* e *nerou-man*. Mas essas tipologias são problemáticas, por criarem fronteiras estanques entre os meninos trabalhadores e os de rua. Na realidade, eles pulam de uma categoria para outra, pois a maneira de ganhar a vida depende das circunstâncias, do local, do tamanho e da idade.

Boudiou é uma palavra wolof que significa “sujar com a lama”, referindo-se aos meninos que catam material reciclável no lixão ou nas ruas da cidade.

Certains enfants sont devenus des sans domiciles fixes avec des points de ralliement qui se multiplient de jour en jour à Dakar et leur croissance sauvage se trouve encouragée par la crise persistante du système de collecte des ordures ménagères. (OIT/Dakar, 102).

A palavra *fakha* em wolof significa ruptura, ou o ato de desligar-se do ponto de apoio principal. Assim, *fakha-man* se refere aos meninos em ruptura total com a família, ou seja, os que se rebelaram contra ela e saíram definitivamente de casa. Mas a expressão é também usada para referir-se aos meninos que vivem de furtos e assaltos. Isso é visto como uma transgressão às normas sociais, que são a ligação entre o indivíduo e a sociedade. Afirma-se que os *fakha-man* andam armados e que seriam os responsáveis pela insegurança em Dacar. O relatório da OIT já citado destaca que o maior problema deles é: “Cette rupture avec l’autorité parentale et la soumission à l’autorité du groupe reste le principal danger pour ces enfants.”

E a palavra *nerou* em wolof significa a solidariedade entre a comunidade lebou (grupo étnico da região de Cap Vert, no Senegal, composto majoritariamente de pescadores). Quando os pescadores voltam do mar pela manhã, são ajudados por muitos homens a descarregar os barcos e, no final, oferecem-lhes peixes. E os velhos pescadores já sem forças para a pesca também vêm ao desembarque para receber peixe de graça. É essa ajuda aos anciãos que o povo lebou chama de *nérou*.

Atualmente, a expressão *nerou-man* passou a designar meninos de rua que moram nas imediações dos pontos de desembarque dos pescadores, como Soumbédioune, Yoff, Hann ou Yarakh, onde igualmente ajudam os pescadores e ganham muitos peixes, que são

seu alimento principal. Esses pontos são os locais de socialização, de trabalho, de residência e de conseguir comida.

Antes de realizar meu trabalho de campo em Dacar, não tinha elementos para relativizar ou para desconstruir aquelas tipologias. Passei a utilizá-las no projeto e no trabalho da qualificação em 2002. Para melhor desconstruí-las, recorrerei aos dados coletados no grupo do *Maro El hadji*.

Há uma grande diferença entre o menino que cata lixo para vender e o que mora na rua. O primeiro é um trabalhador e o segundo também poderá vir a sê-lo, mas apenas como estratégia de sobrevivência.

Ao acordarem pela manhã, muitos meninos do *Maro El Hadji* vão para o *Maro Emile*, um local de descarregamento de pesca, onde reproduzem a prática do povo lebou. Concluída a tarefa, levam os peixes que receberam para comer com seus amigos. Fazem isso também no final da tarde, e muitas vezes ficam lá para conversar com os pescadores.

A noite, o mesmo menino pode virar um ladrãozinho na Avenida Ponty ou nas imediações do Marché Sandaga, como também um catador de papelão e ferro velho. Como se vê, dependendo das necessidades e das oportunidades para obter dinheiro e comida, um único menino pode ser *fakha-man*, *nerou-man*, *boudiou-man* ou até *taalibé*.

Já mencionei que muitos adultos moradores de rua (jovens com cerca de 20 anos) vêm sempre visitar os meninos do *Maro El Hadji* e lhes trazem bebidas e drogas. Estes rapazes não podem mais adotar a identidade dos *taalibé* para esmolar dinheiro e comida. Aliam catar materiais recicláveis, que vendem no mercado de Sandaga, a furtos e assaltos à noite. Todo dia formam filas para vender seus produtos catados ou roubados: ferro velho, peças de carros, relógios e bolsas.

Essa “viração” dos meninos e dos adultos mostra que as tipologias referidas têm limitações, pois estabelecem fronteiras estanques. Nenhum menino de rua vive ou é somente isso. Ele pula de uma categoria a outra, dependendo do momento e, principalmente, das oportunidades. Mas será que está consciente de que muda de categoria numa cultura de urgência?

Nenhum menino se identifica com as tipologias cunhadas pelos pesquisadores e até pela população. Só os garotos *taalibé* continuam a afirmar que são *taalibé*, isto é, alunos das escolas corânicas, enquanto os meninos com os quais trabalhei e os adultos que lá

aparecem se autodenominam *dokhadeem* – expressão wolof que designa, como foi citado anteriormente, uma pessoa que está à procura de um tesouro, convicta de que sua sorte surgirá um dia e de que sua vida mudará positivamente a partir de então. Segundo essa visão, ser menino de rua é uma penitência que ele precisa cumprir antes de receber a graça divina. Todos eles crêem que, após a fase de menino de rua, cedo ou tarde virá a oportunidade de ser rico e que “a sorte está no pé” – ou seja, que não se pode ficar sentado esperando o maná cair do céu. Por isso, dispõem-se a fazer qualquer tipo de trabalho para, um dia, montar um negócio próprio.

Os *dokhadeem* com os quais conversei negaram ser meninos de rua. Consideram-se pessoas fervorosas cujos atos serão recompensados por Deus. E vêem os meninos de rua como bandidos que ao morrerem irão para o inferno.

Aqui ninguém já foi preso por furtos ou por roubos. Um *dokhadeem* não pode fazer coisas ruins. Como quer ser um dia recompensado por Deus se você não faz o que é certo para Deus. A recompensa pode acontecer na terra ou depois da morte. (Konaté).

Mas os mesmos se referem aos moradores de rua adultos como sendo os *fakha-man*. Dizem que eles roubam e furtam para poder agradar suas namoradas que moram no outro lado da orla.

As definições dadas pelos *dokhadeem* evidenciam uma incorporação da moralidade religiosa e, sobretudo, da filosofia de vida das confrarias muçulmanas mourides.

A visita do presidente da República (que sempre enfatiza ser um *taalibé* que chegou à Presidência) aos meninos de rua e o sucesso do *taalibé* El Hadji Diouf, que se tornou um jogador famoso, levaram muitos desses meninos a julgar que poderão “ser alguém” um dia, porque “sair de casa é correr atrás da sorte”. Acreditam que os dias melhores resultam do sofrimento. Mas muitos deles, se não receberem tratamentos de desintoxicação, poderão morrer cedo em consequência do uso excessivo de drogas ou de doenças sexualmente transmissíveis.

Essa tipologia criada pelos próprios meninos guarda grande distância da usada pelos pesquisadores.

VI.8 “Zé Ninguém” na “cultura da urgência”

Castells (1999), no prefácio do livro *Malandros. Bandes, gangs et enfants de la rue: culture d'urgence à Caracas*, de Pedrazzini e Sanchez, sustenta que, por causa das novas tecnologias da informação, há grande interdependência entre os países muito desenvolvidos e os em via de desenvolvimento. O domínio dessas tecnologias tornou-se sinônimo de poder e riqueza, inclusive porque elas se tornaram responsáveis pela organização da produção e da dominação. E acrescenta que isso tem fortes impactos nas estruturas sócio-econômicas e culturais de cada sociedade envolvida. O novo tipo de capitalismo extremamente tecnológico está reduzindo drasticamente postos de trabalho, em ritmo mais acelerado nos países mais desenvolvidos, sem que haja a reciclagem dos ex-funcionários para outros tipos de profissões. Na realidade, entretanto, não se estão criando novos postos de trabalho para os profissionais menos qualificados. A opção pelo capitalismo da tecnologia de ponta vem proporcionando, de um lado, volumosos lucros para os capitalistas e, do outro, o surgimento de bolsões de pobreza extrema nas metrópoles das nações desenvolvidas e o aumento dos que já existiam nos países do Terceiro Mundo. Algumas das principais consequências nestes últimos países são: desmantelamento do sistema do bem-estar social, que já era caótico, e das políticas públicas (sistema de saúde pública, ensino, políticas de saneamento etc.), redução acelerada de perspectivas e aumento das incertezas para as novas gerações. Essa realidade estaria levando, segundo Castells, milhares de crianças em todo o mundo a entrarem muito cedo no mercado de trabalho informal para poderem contribuir no orçamento doméstico, inclusive na condição de arrimo de família. Mas é necessário frisar que, no caso brasileiro, as crianças negras entraram no mercado de trabalho informal bem antes da terceira revolução tecnológica referida pelo pesquisador. Os trabalhos históricos de Mattoso, Fraga e Oliveira mostram que no tempo da escravidão havia muitos meninos trabalhando nas ruas de Salvador. E como já foi fartamente salientado, há grande diferença entre a entrada prematura de um negro e a de um branco no mercado de trabalho daquela capital. O primeiro encontra no trabalho a possibilidade de escapar das constantes humilhações ou mesmo da morte violenta nas mãos das autoridades policiais de seu bairro. É freqüente ver adultos, sobretudo pretos, andando com a carteira de trabalho no bolso, como também ouvi-los dizer: “Não sou vagabundo

não, sou trabalhador.” Ser ou vir a ser tratado como cidadão passa pelo fato de ser trabalhador.

Para sustentar suas teses, Castells (2000,178) recorre aos dados divulgados pela OIT em 1996, segundo os quais haveria 250 milhões de crianças de cinco a 14 anos de idade trabalhando nos países em desenvolvimento, 120 milhões delas em tempo integral. “Cerca de 153 milhões dessas crianças estavam na Ásia, 80 milhões na África e 17,5 milhões na América Latina”. Depois desses números, o pesquisador vai mostrando como nos países de economia avançada há bolsões de pobreza habitados majoritariamente, no caso dos Estados Unidos, por descendentes de escravos ou por latinos, entre outros migrantes voluntários. Na Europa, os meninos de rua são filhos de imigrantes – ou seja, são também o resultado da integração periférica de seus pais nas sociedades onde passaram a viver.

A seguir, em trecho com o subtítulo “Por que se desperdiçam as crianças”, Castells procura averiguar as razões de a situação ter chegado a tal ponto.

Ele começa por formular duas perguntas. “Diante dos fatos aqui expostos, o que o capitalismo informacional tem a ver com esses horrores? Será que, afinal de contas, as crianças não foram submetidas a maus-tratos durante toda a história da humanidade?” Sim e não, responde ele. O estilo da resposta é de fundamental importância para demonstrar as especificidades de cada realidade. Digo isso porque os dados históricos denotam que no Brasil, como também em outras partes do continente americano, sempre houve meninos de rua e meninos trabalhadores. Aqui e nos Estados Unidos, sem se considerar o extermínio quase absoluto do povo indígena, há uma causa comum para tal fenômeno: a escravidão e a integração periférica do negro após a abolição em cada país. Mas quando se tenta entender o flagelo de uma maneira global, o elemento em comum entre estas diferentes sociedades reside “na desintegração das sociedades tradicionais em todo o mundo, expondo as crianças aos territórios desguarnecidos da periferia das megalópoles.” Os diferentes vazios deixados pelas rupturas não foram preenchidos pelas políticas públicas do Estado. Mas contrariamente a Castells, acredito que a atual fase do capitalismo permitiu visualizar melhor o tamanho do flagelo e expor mais abertamente as nefastas consequências de uma integração periférica no Novo Mundo e nas antigas potências coloniais, assim como as consequências negativas da profunda desarticulação das redes tradicionais nas ex-colônias.

Como viver num mundo de tantas incertezas e, no caso dos meninos de rua, até da incerteza de acordar inteiro ou vivo no dia seguinte?

Está ficando mais patente que essa nova realidade revela a impossibilidade de vir a integrar grupos sociais antigamente excluídos. Se, de um lado, a saída parece impossível, do outro, os concernidos, segundo Castells, estão vislumbrando ou criando novas soluções.

Toutefois, les auteurs de ce livre passionnant vont bien au-delà de la description et de l'analyse de l'exclusion sociale qui jette les enfants dans la rue. Ils constatent l'émergence d'une nouvelle culture, la culture de l'urgence, qui essaie de comprimer l'expérience d'une vie en quelques jours, quelques heures, quelques minutes, puisque l'horizon temporel est incertain mais que la vie, après tout, est merveilleuse. Ce n'est pas du désespoir, ce n'est pas de la négation de la vie mais son affirmation, dans un environnement qui pourtant détruit la joie. C'est l'éclosion du condamné à mort la veille de son exécution. C'est la culture de la fin de l'histoire vécue au niveau personnel, quand on refuse que l'histoire, tout au moins sa propre histoire, puisse avoir une fin²⁰⁷.

Castells acredita que a cultura da urgência seria a nova maneira encontrada pelos marginalizados em várias partes do planeta para conseguir viver dignamente seus momentos de incerteza, seus momentos de vida curta e seus momentos de não-cidadãos. A cultura da urgência é de fundamental importância na medida em que é o contrário, segundo Castells, dos caos extremos que atraem os interesses dos cientistas sociais e até das ciências exatas. “Et ce sont peut-être ces enfants qui révèlent notre vérité, la vérité de toutes les sociétés construites autour du nouveau paradigme informationnel: La vérité du vide historique où nous mène l'extraordinaire décalage entre notre sur-développement technologique et notre sous-développement social et, lâchons le mot, notre misère morale». Pode parecer uma loucura absoluta a visão de meninos de rua brincando, rindo dos transeuntes e até dando apelidos aos seus maiores algozes – policiais e guardas noturnos. Como encarar a vida tão incerta de uma maneira tão positiva? Essa atitude mostra que não há melhor coisa que a vida e que vale a pena vivê-la até onde e como for possível.

Partindo da reflexão de Castells, estudar os meninos de rua é, na realidade, um caminho para melhor apreender as consequências negativas dos contatos entre os ditos

²⁰⁷ CASTELLS, Manuel (1999,12-3). *Société de l'information et la culture d'urgence* (préface). In: *Malandros. Bandes, gangs et enfants de la rue: culture d'urgence à Caracas*. Paris, Ed. Charles Leopold Mayer.

civilizadores e seus escravizados e colonizados. A atual realidade dos meninos de rua foi gerada a longo prazo, no Brasil, pela escravidão; e no Senegal, principalmente pelos efeitos negativos das práticas perversas do Islã, mas também pelas desintegrações decorrentes da colonização e da descolonização.

Pedrazzini e Sanchez (1998), antes de entrarem no âmago do assunto, ressaltam que os estereótipos contra bairros populares vêm das pessoas das classes economicamente superiores e da mídia. “Du barrio, milieu ‘invisible’ et ‘sans parole’, n’est donc donné à voir et à entendre que la seule violence, élément visuel et sonore entre tous, multipliable à l’infini, de jour en jour.» Essas palavras demonstram que a falta de sentimento de pertencimento detectada por Vidal (1998) em favelas do Recife, e por mim em Salvador, em Dacar e no Rio de Janeiro, decorreria de uma orquestração bem montada pela classe superior para inculcar o complexo de inferioridade nas mentes dos economicamente oprimidos. Com isso, no Brasil como no Senegal, muitos moradores passam a acreditar que são os próprios responsáveis pela situação em que se encontram – como os muitos pais, por exemplo, que acreditam serem os únicos responsáveis pela ida de seus filhos para a vida de rua. Isso visa fragmentar a consciência política dos moradores para melhor manipulá-los – a ponto de, por exemplo, quando bem sucedida, essa manipulação conseguir aliciar o apoio da maioria da opinião pública a atos repressivos da maior violência e brutalidade. E qualquer movimento de mobilização passa a ser considerado anti-social ou desviante, por enfrentar o aparelho estatal. Parece que o jogo consiste em dificultar qualquer possibilidade de uma mobilização social consciente. Mas se, de um lado, as autoridades governamentais criam mecanismos para desestruturar ainda mais a sociedade urbana periférica, do outro isso possibilita o surgimento de novas maneiras de contraposição às normas do sistema.

Segundo os dois pesquisadores, o ser humano é por natureza um criador de culturas, projetos e idéias novas. Por isso devemos pensar a possibilidade de criar uma cultura cuja finalidade consista em responder às necessidades cotidianas. “Dans la métropole latino-américaine, la culture d’urgence est une culture de vie ou de mort, et son ‘projet’ est immédiat: survivre ou périr.» É preciso salientar que essa cultura não nasceu de um dia para o outro. Seu surgimento foi facilitado, segundo eles, pelo encontro explosivo de certos fenômenos contemporâneos: a formação de bairros populares e favelas, a falta de políticas públicas e o crescimento da população jovem cada vez mais distante dos

mecanismos da integração social. Com isso, os mesmos são obrigados a criar novos modelos de socialização. Além disso, a cultura de urgência tem ligações com a economia informal, cujas práticas são transmitidas de pai para filho. E assim possibilita que muitas pessoas à margem da sociedade tenham novo projeto de vida, cujo lema é viver a vida.

Mas logo os dois autores chamam a atenção: para eles, há uma grande diferença entre a cultura de urgência e a cultura popular. A segunda seria um tipo de culto às práticas passadas e à repetição cansativa dos gestos de outrora – que poderia ser exemplificado pela crescente presença da classe média carioca nas casas de shows que tocam o chamado samba de raízes.

Dans la terminologie de l'idéologie dominante, le terme de culture populaire a trouvé facilement à s'inscrire. C'est un terme suffisamment neutre pour permettre toutes les manipulations. C'est pourquoi on ne pourra s'empêcher de penser que le pouvoir s'est habitué à parler de culture populaire pour ne plus avoir à se préoccuper du peuple. Et, dans le but de s'en désintéresser totalement, il a fait du terme même de «peuple», un mot vieilli, aussi folklorique que le folklore lui-même. (Pedrazzini, Sanchez, opcit,108).

Diferentemente da cultura popular, que pode ser uma reivindicação identitária, a cultura de urgência é social e política. É uma cultura do presente, do “desejo”, da ação, da sobrevivência. Não obstante, os dois autores sustentam que ela promete ter um longo futuro, devido ao crescente número de pobres e à falta cada vez maior de perspectivas num mercado de trabalho que ofereça atividades profissionais com salários mais estáveis. “La culture d'urgence, au contraire, fait de tous et de chacun un acteur essentiel de sa propre survie. Si lui, il ne s'en occupe pas, il disparaît». Isso faz com que os maiores representantes da cultura de urgência sejam os moradores de bairros populares e favelas que inseri no que denominei grupos três e quatro, os meninos e os moradores de rua. Esses grupos sociais precisam usar a esperteza para desenvolver mecanismos engenhosos e assim conseguir burlar a exclusão de todos os tipos, a fim de continuarem vivos.

Então, ao se levar em conta as reflexões de Castells, de Pedrazzini e de Sanchez sobre a cultura de urgência, torna-se possível afirmar: para um menino ou uma menina, ir à e/ou para a rua é uma decisão tomada, na maioria dos casos, após um longo processo de reflexão e comparação entre o que ele(a) tem em casa e o que ele(a) encontrará na rua. Por isso não se pode ver no(a) menino(a) de rua um ser humano que não seja um ator ativo. É

preciso acabar com a visão de que eles são “uns coitados” e incapazes de tomar decisões maduras. Eles são os atores principais da cultura de urgência, conquistando novas possibilidades de burlar as leis e criar filhos e novas famílias, lutando para sair da rua e viver o máximo possível. Evidentemente, sem essa cultura de urgência muitos deles não conseguiriam existir por muito tempo nem deixar descendentes e um legado à posteridade.

Conclusão parcial

Quase todos os pesquisadores que trabalharam com os meninos de rua (Meunier, 1978; Marguerat, 1994; Pedrazzini e Sanchez, 1998; Gregori, 2000, Alvim, 2001) ou com os moradores de rua (Snow e Anderson, 1992) admitem tratar-se de um campo extremamente difícil. Creio que as maiores dificuldades desse tipo de trabalho são a impotência do pesquisador ante as variadas injustiças (violências, mortes brutais, humilhações etc.) cometidas contra os meninos e a impossibilidade de fazer algo para aliviar um pouco a dureza de suas vidas.

Este estudo revelou que, no contexto brasileiro como no senegalês, ser menino de rua decorre de um longo processo. A presença desses meninos e adolescentes nas ruas de Salvador deve-se principalmente à integração periférica do negro na sociedade brasileira. A grande maioria das causas destacadas pelos pesquisadores decorreria na realidade dessa integração do negro, que se esforça para provar que é um ser humano. Foi mostrado ao longo desta parte do trabalho que as pressões sociais desintegradoras se exercem muito mais intensamente contra as pessoas pretas. Para muitos garotos pretos, a rua é sinônimo de liberdade, como era para muitos meninos do século XIX na mesma cidade.

E em Dacar, urge destacar os efeitos negativos da prática perversa do Islã, secundada pelas conseqüências negativas da colonização até hoje perpetuadas pelos governantes. Foi mostrado ao longa desta análise que a grande maioria dos trabalhadores e meninos de rua, em Dacar como em outras cidades, é originária de comunidades fortemente islamizadas. Isto porque a grande maioria da população é composta de muçulmanos? Não! A existência dos meninos de rua só pode ser compreendida quando se levam em conta os

efeitos negativos tanto das práticas perversas do Islã no Senegal quanto do peso das normas islâmicas nas culturas nativas.

Estes contextos possibilitam defender que a presença dos meninos de rua em ambas as cidades é principalmente de ordem política. Para o senso comum e até para muitos pesquisadores, o setor econômico teria sido o principal responsável pelos maiores estragos infligidos às camadas sociais mais desfavorecidas. Na realidade, porém, tal setor sempre se apoiou nas práticas e decisões políticas, tradicionalmente coniventes, submissas e a serviço dos interesses financeiros das classes dominantes, ditas “civilizatórias”.

Há muitas semelhanças, e outras tantas diferenças, entre Salvador e Dacar no que se refere à vida cotidiana e à luta pela sobrevivência dos meninos de rua. Em ambas as cidades, há intenso consumo de drogas: em Salvador, ele desempenha múltiplas funções na vida dos meninos; em Dacar, eles se drogam muito mais por estarem “longe dos olhares”, ociosos e livres de qualquer preocupação de ordem sentimental. Em Salvador, o elemento “regulador” de alguns atos da vida dos meninos é a sexualidade; em Dacar, o fato de ter sido *taalibé*. A capital da Bahia destaca-se pelas mortes brutais e a presença absoluta de meninos pretos; e a do Senegal, pela omissão flagrante das autoridades e da sociedade, que continuam a servir-se dos meninos para fins pessoais.

PARTE III: Meninos de rua nas sociedades contemporâneas

A primeira parte desta tese demonstra que ser menino de rua, nas duas cidades estudadas, resulta em uma carreira estruturada. Por carreira, entendo aqui uma atividade desenvolvida e consolidada com o passar do tempo e que possibilita a criação de um tipo de irmandade e de família, além de estratégias de sobrevivência para ficar mais tempo vivo e inteiro dentro da categoria. É uma realidade imposta primordialmente pelas dificuldades passadas por indivíduos que, com o passar do tempo, foram capitalizando suas experiências a fim de criar uma interdependência entre os necessitados e seus possíveis doadores. Os dados históricos analisados demonstram que, em Salvador, os mendigos adultos eram muito procurados para participar de procissões religiosas católicas, acompanhar enterros e dar sorte às vendas dos comerciantes. Eram tão solicitados, que os órgãos municipais de Salvador nomearam um capataz para ser o responsável pela distribuição de doações deixadas pelos mortos. Acreditava-se que os mais pobres estavam mais perto de Cristo e que suas preces eram essenciais para que o morto pudesse ir para o paraíso. Enquanto os mendigos adultos eram procurados pelos necessitados da salvação divina, os mais novos eram vistos e tratados como uma ameaça à estabilidade social. Os chamados moleques eram constantemente perseguidos e castigados pelas autoridades policiais. Os trabalhos dos historiadores permitem afirmar que grande parte dos mendigos foi levada para a vida de rua.

Por isso, muito cedo os moleques tinham capacidade de reconhecer os seus primeiros inimigos na sociedade baiana. Quando havia oportunidade, atacavam todos aqueles que consideravam responsáveis por sua situação e pela dos seus pais, como também todos os colaboradores do lado opressor ou que para ele tentavam “fugir”, como bem salientou Freyre. A rua passou a ser um lugar acolhedor para a prole dos “Zé Ninguéns” da sociedade baiana do século XIX.

Em Salvador e em Saint Louis, nítidas linhas de demarcação opunham brancos (ricos, livres, senhores etc.) e negros (escravos, ex-escravos e libertos, em suma, os despossuídos, no sentido mais profundo). No Senegal, porém, opunham-se frente a frente duas potências colonialistas com métodos e pretensões diferentes. Os colonizadores

européus tinham interesses mais visíveis, como conseguir matérias-primas, consumidores e mão-de-obra gratuita para suas indústrias, além de assimilar o povo à cultura francesa. E utilizaram todos os meios e mecanismos para atingir tais objetivos. Diante deles, havia grupos cujos privilégios se esvaziavam no novo contexto: os marabus, interessados na conversão maciça da população à religião muçulmana. No século XIX, o Islã foi se consolidando com as escolas daaras e transformando os marabus em interlocutores indispensáveis junto à administração colonial. Os ganhos econômicos provinham do poder religioso desses guias espirituais sobre a população. Vê-se que, nos dois lados, cada um trabalhava para “arrancar” seus seguidores de práticas pretensamente atrasadas, não civilizadas e, sobretudo, pagãs. Mas os dados históricos e a produção romanesca (Diop, Ndiaye, Semebene, Kane etc.) mostram que os guias religiosos uniam-se à administração francesa para poderem beneficiar-se da proteção e do apoio necessários à expansão da fé e à barganha de privilégios.

A religião passou a ser o instrumento de barganha das autoridades religiosas na região de Saint Louis. As mudanças ocorridas entre os séculos XVII e XIX transformaram os marabus em elementos aglutinadores dos desamparados, capazes de preencher-lhes os vazios emocionais e psicológicos deixados pelas mudanças, abruptas ou não, da situação social do país e de confortá-los ante as incertezas do desemprego, por exemplo, entre outras “desgraças sociais”. Algumas vezes essas mudanças provocaram sangrentas guerras, das quais os marabus se aproveitaram para consolidar seu poder de persuasão. Por terem conseguido evitar a desestabilização política, eles conquistaram credibilidade e se impuseram como atores indispensáveis à implantação da colonização francesa e da pacificação da região.

Posteriormente, com o declínio de seus privilégios e vantagens, devido a um novo contexto administrativo e cultural, muitos marabus professores (*ustaz*) migraram para a nova cidade de Saint Louis levando consigo os seus *taalibé*, que foram transformados em meninos mendigos. Eles alegavam que a mendicância era uma maneira de trabalhar a humildade dos futuros guias espirituais e permitir que os meninos vindos de condições sociais diferentes pudessem ascender de classe. Naquele momento, porém, não se poderia compreender a mendicância dos meninos sem se levar em conta o tripé: as necessidades dos marabus, a importância destes no processo colonial e o desamparo do povo de Saint Louis

no novo contexto sócio-econômico. Assim, cristaliza-se no século XIX o costume de os pais entregarem seus filhos aos marabus professores, que os obrigam a mendigar. Esse processo penaliza sobretudo as crianças, que não estudam nem se alimentam bem. E tem como consequência mais evidente o crescente número de meninos sujos a vagar, de dia como de noite, pelas ruas da atual Dacar.

Havia em Saint Louis muitos *taalibé* e mendigos adultos usados pelos marabus para pedir de casa em casa. A França abolira a escravidão em 1848, colocando nas vias públicas de cidades como Saint Louis e Goréia milhares de pessoas sem alternativas que viam na mendicância e na prostituição seu meio de sobrevivência (Diop, 2005, 1142). “Les mineurs furent également confiés avec des succès divers à des artisans ou des traitants en vue d’un apprentissage. Les mendiants étrangers devront quitter immédiatement Saint Louis, les taalibés devront cesser de parcourir la ville en mendiant de porte en porte ; la loi atteindrait également les maîtres qui les font mendier. C’est abus est aussi contraire à la religion musulmane qu’au bon ordre et à la morale.”²⁰⁸ » Os mecanismos jurídicos adotados pelos colonizadores eram parecidos com os que vigoraram durante a escravidão em Salvador em relação aos meninos abandonados. Certamente a mendicância de pessoas de todas as idades, a prostituição e a presença dos chamados vagabundos constituíam a materialização do fracasso de um dos ideários da colonização: levar o progresso aos africanos. No entanto, a perseguição aos marabus tinha outro motivo: os daaras haviam se tornado fortes concorrentes das escolas francesas, que visavam formar auxiliares da administração. Para reverter a situação, a autoridade colonial passou a coibir o uso dos meninos na mendicância – frise-se bem que para preservar não quaisquer princípios humanistas, mas sim seus próprios interesses.

A intenção dos colonizadores esbarrou no grande número de pessoas que na esmola aos *taalibé* e mendigos adultos aplacavam suas próprias frustrações, incertezas e medos, julgando acalmar a fúria e a raiva dos espíritos e dos antepassados. Se a administração colonial adotava o princípio de que tudo se explica pela ciência, a população de Saint Louis acreditava que a compreensão de vários fatos passa pela consulta a “peritos” em adivinhação, uma vez que tudo teria a ver com o tipo de relação do ser humano com a

²⁰⁸ Diop Momar Coumba (2005,1142). *L’administration sénégalaise et la gestion des “fléaux sociaux”*. *L’héritage colonial*. Institut Fondamentale d’Afrique Noire – Cheikh Anta Diop/Dakar.

natureza, com o outro ser humano e os espíritos dos mortos. Nesse contexto, os marabus adivinhos eram os mais procurados pelas criaturas aflitas, enquanto os marabus professores, observando que a imposição da nova cultura provocava mais ansiedade, ditavam novos modos de vida, levando a grande maioria da população a sonhar com o impossível. E o principal: despojados do poder intelectual por não dominarem o francês, que se tornara o idioma da ascensão social, esses religiosos viram nos dramas da população a oportunidade de ganharem a vida – e mandaram seus *taalibé* pedir esmola nas ruas da nova cidade.

A abolição da escravatura no Senegal, em 1848, foi outro fator determinante da atual situação dos *taalibé*. Sem trabalho, milhares de libertos lançaram-se então às ruas de Saint Louis e Goréia, levando a administração colonial a criar delegacias “especializadas” no combate à mendicância, à prostituição e à chamada vagabundagem dos indígenas. E com o empobrecimento do mundo rural e o fim dos estados monárquicos, fortes correntes migratórias ganharam o novo centro urbano de Saint Louis, em busca de melhores possibilidades de sobrevivência. Como no Brasil, todos foram integrados periféricamente na nova sociedade construída pelo colonizador. Com uma grande diferença, a partir de 1871, todos os habitantes de Saint Louis, Goréia e Dacar (e de Rufisque, em 1930) tornaram-se automaticamente cidadãos franceses, porque essas cidades passaram a ser comunas da França na África Ocidental Francesa.

Neste íterim, os marabus professores divisaram como seus provedores os *taalibé* mendicantes e, como seu maná, a nova burguesia local, satélite da sociedade francesa branca. Para essa elite ainda em gestação, quanto mais a cidade crescia e se consolidava, com seus absolutamente inusitados modos de vida, exigências e necessidades, mais aumentavam a mobilidade social, o medo e a incerteza – mas também o desejo de ascender aos novos padrões do luxo. E essa burguesia nativa, por sua vez, passou a divisar nos marabus os “peritos” capazes de aliviar-lhe as frustrações e de franquear-lhe o acesso ao inacessível.

No caso de Salvador, o negro foi também periféricamente integrado antes e depois da abolição. Vários mecanismos foram criados ao longo da história para mantê-lo nos estratos inferiores da pirâmide social – posição que ele até hoje ocupa em vários setores da sociedade brasileira.

A vida dos meninos de rua em Salvador e em Dacar nos leva a concordar com a proposição de Freyre (1990, LXVI): “O conhecimento sociológico do brasileiro não é possível sem o conhecimento de suas origens e do seu desenvolvimento considerados: Sociologia Genética²⁰⁹.” A partir dessa reflexão, pode-se dizer que também no Senegal é indispensável apreender como a marginalização social, consciente ou inconscientemente provocada, de certas categorias foi ocorrendo ao longo da história, para visualizar melhor as mudanças e, principalmente, entender como se construiu o núcleo duro dessa marginalização..

Outras preciosas informações dos dados históricos do século XIX vêm das funções desempenhadas pelas ruas na vida da população negra. As vias públicas de Salvador eram então um espaço de integração social para os meninos e para todos os carentes das benesses sócio-econômicas. Ela desempenhava funções dignificantes para a grande maioria da população, que a transformava em local de trabalho, de moradia e até de espera da morte, no caso dos escravos mais debilitados cujos donos os haviam rejeitado para não ter de custear o enterro. Era também o local da construção de redes sociais e da luta pela sobrevivência. Boa parte das pessoas via nos moradores de rua agentes da intermediação do mundo dos vivos com o Além – e no Senegal, dos *taalibé* e mendigos adultos com o “santo homem marabu”, que representava, e ainda representa, Deus na Terra.

Na segunda parte desta tese, vimos que as conseqüências negativas da integração periférica do negro na sociedade brasileira continuam a ser a causa principal da presença de muitos meninos negros na vida de rua. As causas que foram destacadas pelos pesquisadores (crises econômicas, violência doméstica, desintegração familiar, irresponsabilidade dos pais...) decorrem, na realidade, dos efeitos negativos desse grau de integração, em Salvador como no país inteiro. Já no Senegal, os grupos fortemente islamizados abandonaram grande parte das práticas culturais nativas, que favoreciam a integração e a coesão comunitária. Esses grupos são os maiores “fornecedores” de meninos para as ruas de Dacar. Quando se indaga por que a grande maioria ou totalidade desses meninos pertence a grupos fortemente islamizados, a pergunta em si já demonstra que a pobreza e a miséria não são a única raiz do fenômeno que estudamos – como tampouco pode sê-la, aliás, o afrouxamento dos laços comunitários pela miséria e pela rápida urbanização. Caso contrário, como explicar a

²⁰⁹ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro, Record, 1990.

ausência da rua de garotos que, apesar de inseridos na mesma miséria urbana, continuam a cultivar determinadas práticas culturais como as grandes circuncisões e, especialmente, o culto aos antepassados?

Observa-se que, num e noutro contexto, a vida dos meninos se caracteriza por dois elementos: a esperteza e a negociação, além da norma de nunca “cagüetar”. Para sobreviver ou simplesmente manter-se inteiro fisicamente, mais do que forte é preciso ser “safo”. Com a esperteza, o menino dribla, escapa, prepara armadilhas, se esconde... As capacidades de ser esperto e de negociar andam juntas. Sem elas, o garoto não tem vida fácil. E quem dessa forma o percebe passa a vê-lo não como vítima passiva, mas sim como autor de suas interações sociais: da decisão de sair de casa ao conjunto de suas ações no cotidiano das ruas. Sem se dar conta, o pesquisador passa a lidar com um adulto-menino – adulto, por sua experiência de vida. São essas capacidades (Lucchini, 2003, 65) que lhe possibilitam optar por este ou aquele campo. Ele passa a utilizar seus “recursos sócio-cognitivos e emocionais” em prol de sua adaptação. Por isso, para compreender por que ele saiu de casa, é indispensável examinar os diferentes campos em que viveu e a identidade que nele se construiu como resultado dessa vivência. E tal compreensão permite colocar por terra ou relativizar grande parte das causas por ele próprio reveladas (violência doméstica, abusos, falta de comida e de privacidade etc.).

Ainda na segunda parte vimos que, no caso brasileiro, o fenômeno que estudamos tem raízes nos grupos profundamente desestruturados pela escravidão e pela integração social periférica, como o comprova a presença majoritária de meninos negros na vida de rua. No Senegal, essas raízes nos remetem aos grupos que, fortemente aculturados pelo Islã e pela colonização, mais se expuseram à desintegração de todos os tipos.

Ficou patente que é necessário conviver com os meninos para compreender por que eles vivem na rua, que cada ato, lícito ou ilícito, desempenha uma função na vida social do grupo e que a principal dessas funções é a vida sexual, no caso de Salvador. E evidenciou-se a incompatibilidade das tipologias, de conotação pejorativa e estereotipante, cunhadas por pesquisadores e órgãos internacionais para referir-se aos meninos com as que eles mesmos utilizam, em Salvador como em Dacar. Os de Salvador veiculam em sua tipologia própria a idéia de serem a ponta do *iceberg* da realidade de um grande grupo sócio-racial; e

os de Dacar, a visão esperançosa – calcada no credo da confraria mouride, ressalte-se – de que estão nas ruas tão-somente para cumprir a etapa mais adversa de suas vidas.

Também se registraram as semelhanças dos motivos da opção pela vida de rua nos dois contextos, frisando-se que qualquer pequeno descuido do pesquisador pode levá-lo a perder de vista as características de cada um deles. Além das conseqüências do neoliberalismo, da metade dos anos 1970 à da década seguinte o Senegal foi assolado por uma forte seca, que provocou o êxodo de milhares de pessoas, sobretudo do norte e do *bassin arachidier*, em direção a Dacar e suas imediações. Destaque-se, todavia, que ver aí os principais motivos seria trilhar o caminho mais curto sem se chegar àqueles que constituem o núcleo duro da realidade senegalesa. De qualquer forma, a seca e o citado modelo econômico contribuíram bastante para aumentar o desespero da população e a busca de soluções junto aos marabus. As diferentes tentativas de erguer a economia acabaram por afundar cada vez mais o país, devido às crises no plano internacional.

Nesta terceira e última parte, pretendo mostrar como a Declaração da ONU do Ano Internacional da Criança e do Adolescente (1979) beneficiou os meninos de rua e sensibilizou governantes em várias partes do mundo. Esse documento despertou o interesse de acadêmicos e de fomentadores de políticas públicas (que passaram a incluir aqueles meninos entre suas preocupações centrais) e criou mecanismos de pressão social para reivindicar melhor tratamento às crianças e aos adolescentes. Porém, as tipologias adotadas por esses profissionais provocaram estereótipos e estigmas, gerando uma “guetização” dos meninos de rua e dificultando ou reduzindo suas chances de reinserção social.

A primeira subparte focaliza o tratamento dos órgãos internacionais e a visão acadêmica em Salvador e em Dacar; e a segunda e a terceira analisam, respectivamente, as atuações do racismo brasileiro e da prática perversa do Islã como “fábricas” de meninos de rua.

Capítulo VII. Visibilização mundial do fenômeno

Entre as décadas de 1970 e 1990, tornou-se impossível ocultar o flagelo social da exploração de crianças e adolescentes em várias partes do mundo. Já não havia como ignorar os meninos soldados em guerras civis na África, na América Latina, na Ásia e no Leste europeu; os meninos *taalibé* no Senegal; os numerosos meninos e meninas absorvidos pelo trabalho informal em metrópoles do Terceiro Mundo; os meninos a serviço do narcotráfico; os meninos encarcerados; os meninos prostituídos; os meninos vitimados pelo comércio internacional de órgãos humanos; os meninos explorados no mercado de trabalho, a exercerem atividades pesadas no mundo rural e urbano; e os meninos violentamente mortos na América Latina, entre os milhares que vivem nas ruas de grande parte dos países pobres e ricos.

No cerne da exploração infantil encontram-se mecanismos geradores de pobreza e exclusão social em todo mundo, desde a África subsaariana até os Estados Unidos da América. Com as crianças na pobreza e com países e regiões inteiras excluídas dos mais importantes circuitos de riqueza, poder e informação, a derrocada das estruturas familiares rompe a última barreira de defesa das crianças. Em alguns países, como Zaire, Camboja ou Venezuela, a miséria oprime famílias, tanto em áreas rurais como nas periferias e favelas, de modo que as crianças são vendidas a troco da sobrevivência da família, mandadas para as ruas para ajudar em casa ou acabam fugindo do inferno de suas casas para o inferno de sua não-existência²¹⁰.

Nas metrópoles africanas, incluem-se naquele flagelo social os meninos pobres e miseráveis, os pequenos órfãos das guerras civis (Angola, Moçambique etc.) e do *apartheid*, as crianças que trabalham nas ruas, as meninas empregadas domésticas e os meninos bruxos (no Zaire e no Congo, os meninos tidos como bruxos são expulsos de casa e, em sua maioria, se tornam meninos de rua). A todos esses acrescentam-se os órfãos da Aids e das crises econômicas que também se tornam meninos de rua, compondo um trágico painel que, no entanto, parece não comover a consciência das autoridades.

²¹⁰ CASTELLS (op.cit., 189).

O flagelo atinge ainda, na Ásia, os meninos e meninas encontrados em bordéis (sobretudo da Tailândia) e os órfãos dos conflitos resultantes da Guerra Fria; no chamado Primeiro Mundo, os meninos de rua que surgiram na década de 1990, com grande destaque na imprensa internacional; e na Europa central, as grandes vítimas da crise sem precedentes que atingiu a região após a derrocada da URSS: os meninos que passaram a vagar de um país a outro (os romenos são os mais conhecidos) por conta própria, ficando à mercê de todo tipo de exploração.

Esta realidade criou em várias partes do mundo uma nova categoria de cidadãos mirins: os meninos sem lugar e fora do lugar, de futuro indefinido. Eles constituem, na realidade, a materialização das crescentes contradições do mundo contemporâneo e também a personificação do acúmulo de erros cometidos durante séculos. O flagelo social dos meninos de rua, apesar de recente em muitos países, há muito tempo se inscreve na história da América Latina. Por conta do crescente número de meninos, a violência contra eles vem aumentando significativamente. No item “assassinato de meninos de rua”, Brasil, Colômbia e El Salvador são os países mais destacados pela imprensa internacional.

Entretanto, apesar de essa chaga social ser tão antiga em tantos países, as tipologias *meninos de rua* e *meninos nas ruas* só foram adotadas nos anos 1980, após vários encontros entre especialistas de órgãos internacionais, pesquisadores e representantes da sociedade civil – estes últimos, como representantes de ONGs que trabalham em prol das crianças.

Não se podia mais esconder a presença de meninos nas ruas e praças públicas. Mesmo assim, governantes de vários países tentaram impedir que esse problema social fosse estudado e admitido por pesquisadores nacionais ou estrangeiros. Foi essa postura que levou os técnicos da ONG Enda-Tiers Monde (1992) a sustentar que se não fosse o encontro organizado na cidade de Grand Bassam, na Costa de Marfim, o fenômeno dos meninos de/na rua ainda hoje seria um assunto tabu para muitos governos africanos. Nenhum país queria admitir a presença dos meninos de rua, simplesmente para não ter de reconhecer uma das materializações do “fracasso” administrativo dos “jovens Estados”. Como explicar que boa parte da camada que constitui o futuro de uma nação esteja perambulando pelas ruas das cidades? Como explicar a presença dos meninos de rua em sociedades onde a criança ocupava um espaço especial?

Neste ponto, convém ressaltar: não se pretende aqui insinuar que antes da colonização e das sucessivas crises sócio-econômicas dos países africanos as crianças tivessem uma vida idílica, apesar de resguardadas pelas tradições senegalesas e negro-africanas que até hoje lhes reservam um lugar especial na sociedade

O ano de 1979, como já se referiu, foi consagrado pela ONU como o Ano Internacional da Criança e do Adolescente. Isso possibilitou que se discutisse, pela primeira vez em nível mundial, a situação dos milhares de meninos e meninas de rua de todos os continentes. Criaram-se a partir de então ferramentas jurídicas e meios de pressão contra os governantes que não incluem crianças e adolescentes nas prioridades de suas políticas públicas. Essas ferramentas viabilizaram a promulgação de leis voltadas para o bem-estar dos cidadãos mirins e permitiram a ONGs que trabalham em prol das crianças denunciar e até processar autoridades governamentais de qualquer país em órgãos jurídicos internacionais.

Diversos governos, principalmente da África (Marguerat, 1994) começaram a reconsiderar suas posições panfletárias e a admitir a presença dos meninos de rua nas capitais dos seus países. De acordo com Marguerat²¹¹ (2001), antes daquele decreto da ONU muitas autoridades africanas expulsaram pesquisadores estrangeiros que estudavam esse flagelo, sob a alegação de que eles estavam “sujando a imagem do país no exterior”, e obrigaram os nativos a silenciar. Também após o decreto, ONGs e pesquisadores começaram a discutir a adoção de novas tipologias, pois em vários pontos do mundo os meninos eram designados de uma maneira estigmatizante.

Não obstante, cumpre destacar que aquela “política do avestruz” não é exclusiva dos governantes africanos. No Brasil dos anos 1930, quando Amado publicou o romance *Capitães da Areia*, as autoridades queimaram seus exemplares na praça pública em Salvador. Oscar Lewis salienta que na década de 1940, quando pesquisou a pobreza na América Latina, seus amigos latino-americanos não paravam de lhe dizer para voltar e pesquisar o mesmo tema em seu país. Cada país sempre tem o seu assunto tabu.

O Bureau International Catholique de l’Enfant (Bice), promotor de pesquisas e ações em prol de crianças e adolescentes, lançou em 1982 o Programa Mundial Inter-ONG, que organizou três encontros internacionais em 1983 (Marselha) e 1985 (Bogotá e Grand

²¹¹ Entrevista com Yves Marguerat em agosto de 2001 na sede da Unesco em Paris.

Bassam, na Costa de Marfim). Neste último, realizado em parceria com o Unicef e a Enda-Tiers Monde de Dacar, reuniram-se representantes dos países da África Ocidental onde o francês é a língua administrativa. Após esse encontro, a Enda-Tiers Monde de Dacar criou mecanismos de acompanhamento e avaliação dos programas implantados para atender os meninos de rua.

Segundo Marguerat, foi nesse encontro que os especialistas, após hesitarem entre *meninos de rua* e *meninos na rua*, ou *jovens de rua* e *jovens na rua*, acabaram por optar pelo primeiro par de tipologias, hoje consolidado. Segundo eles, meninos ou meninas *de* rua são os que cortaram definitivamente laços com a família, enquanto meninos ou meninas *na* rua são os que mantêm esses laços de uma maneira esporádica.

Também a partir do encontro em Grand Bassam cessaram as pressões governamentais contra os pesquisadores, que já não corriam o risco de serem expulsos – em parte, devido à adoção das novas tipologias. Estas vieram substituir as expressões depreciativas (adolescentes delinquentes, dejetos humanos e filhos de ninguém, entre outras) até então habitualmente utilizadas para definir os meninos de/na rua em várias metrópoles africanas.

Traoré e Essienne²¹² (1994), ao analisarem o discurso do *Fraternité Matin*, maior jornal da Costa de Marfim, e de transeuntes e funcionários do Aeroporto de Conacri, constataram que os meninos de rua eram unanimemente vistos e definidos como delinquentes, como ladrões que “sujam” a imagem do país. De acordo com os mesmos pesquisadores, o tom do jornal começou a mudar na década de 1980, passando a mostrar que aquelas crianças que mendigavam, furtavam e viviam nas ruas de Abidjan representavam o fracasso das políticas públicas do Estado. A reviravolta dos jornalistas também se deveu à Declaração da ONU, antes da qual os meninos eram tratados como indolentes que não queriam nada na vida.

A Declaração proporcionou ainda o surgimento de várias ONGs e a implantação de seus projetos com recursos captados dos órgãos internacionais. Em muitos países africanos, a sociedade civil pôde mobilizar-se para combater o novo flagelo e mudar a visão do senso comum sobre os meninos, além de exigir dos poderes públicos o respeito aos direitos da

²¹² TRAORE, Lacine; ESSIENNE, Ezanne Raphael (1994). Stereotypes et Opinions. In : *A L'écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*. Paris, Fayard. P.45-90.

criança e do adolescente e recorrer aos novos mecanismos jurídicos para denunciar nas instâncias internacionais as vexações infligidas aos meninos por qualquer Estado. E todos os países, além da Comunidade de Desenvolvimento da África Ocidental (CDEAO) e a União da Unidade Africana (OUA), entre outros órgãos regionais, puderam incorporar em sua Constituição artigos nitidamente concernentes ao tratamento dispensado à criança e ao adolescente. Mas é bom salientar que essas leis continuam sendo infringidas e desrespeitadas por governantes africanos. As autoridades senegalesas, por exemplo, deixam de combater a mendicância dos *taalibé* por temerem perder o apoio da comunidade e dos líderes religiosos muçulmanos, notadamente nas eleições. Muitos *taalibé* são hoje muito mais os provedores das famílias de seus mestres do que alunos dos daaras.

No Brasil, apesar da antigüidade do fenômeno em questão, apenas no final dos anos 1970 a declaração da ONU e o início da redemocratização do país possibilitaram a criação de ONGs e a sensibilização dos governantes. (Não nego que já havia preocupação com os meninos, mas ela era de uma outra ordem.) Somente então viabilizou-se o surgimento de novos atores sociais que vieram militar pelos meninos de/na rua, como também pelos meninos trabalhadores e pela infância em geral, e cobrar dos governos políticas públicas mais direcionadas ao atendimento dos bolsões da miséria de onde provém a quase totalidade daqueles meninos. Estes deixaram de ser tratados como um problema da segurança nacional e conquistaram o interesse acadêmico e de várias instituições de pesquisa, passando a ser reconhecidos como cidadãos cuja realidade interessa às ciências humanas no país.

No trabalho *“Menores” institucionalizados e meninos de rua: os grandes temas de pesquisa na década de oitenta*, Irene e Irma Rizzini (1992, 73) fizeram um apanhado analítico da produção científica dedicada à criança e ao adolescente brasileiro nas décadas de 1970/80. Na primeira, segundo as autoras, os meninos que viviam nas ruas eram chamados de “menores abandonados” em pesquisas realizadas no Rio e em São Paulo com o fim básico de revelar a “verdadeira” situação em que se encontravam as crianças provenientes das camadas pobres e miseráveis da população. Em 1976, instituiu-se uma comissão parlamentar de inquérito para investigar essa realidade social, ensejando uma vasta produção acadêmica que se estenderia até o final dos anos 1980.

Ainda de acordo com as autoras, os resultados das pesquisas acadêmicas possibilitaram derrubar alguns mitos enraizados na população brasileira. Constatou-se, por exemplo, que os ditos menores abandonados, assim denominados porque acreditava-se não terem família, na realidade a tinham (pobre ou miserável, como era de se esperar). “Menor abandonado decorre da conseqüência direta da política nacional de priorização do crescimento econômico em detrimento do bem-estar da população.” (Rizzini, Rizzini, 1992, 75). E também se constatou que os menores carentes constituem maioria no país.

O foco dos trabalhos da década de 1970 foram os menores carentes e infratores internados em reformatórios, pesquisando-se sua idade, gênero, origens e relações familiares.

Nos anos 1980, as pesquisas teriam dado maior atenção aos adolescentes de 10 a 18 anos e desvalorizado o item gênero, encontrado em apenas dois trabalhos acadêmicos: o de Cabral (1982) e o de Silveira (1989). Apesar de ter imperado um certo silêncio sobre o item racial, só poucos pesquisados poderiam ser catalogados como brancos. E esses trabalhos dos anos 1980 teriam mostrado que o flagelo é de ordem nacional.

O outro campo de pesquisa foi a violência cometida contra os menores, após as múltiplas denúncias do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMNR) e da ONG Ibase, que tinha criado na mesma década uma metodologia de contagem dos meninos de rua posteriormente aplicada pelo Projeto Axé em Salvador. As duas afirmam ainda que o uso das tipologias meninos de e na rua foi se consolidando ao longo daquela década.

No apanhado analítico das duas pesquisadoras, o primeiro senão é a crença – equivocada, conforme já fartamente demonstrado – de que a existência dos meninos de rua é bem recente. O segundo, o silêncio sobre a omissão (proposital?) do item raça, quando se sabe que desde o século XIX são práticamente todos negros os meninos de rua neste país. Por que tal silêncio?

Grande parte das ONGs criadas no Brasil a partir do final dos anos 1970 trabalha pela reinserção familiar dos meninos de rua, além de pressionar autoridades municipais, estaduais e federais a promoverem políticas públicas eficazes nas áreas mais necessitadas. E também busca incentivar os meninos a lutarem por seus próprios direitos.

Para pressionar os governos da Bahia e de Salvador e conscientizá-los da gravidade do problema, em 1990 o Projeto Axé recorreu à metodologia criada pelo Ibase para fazer o levantamento dos meninos que perambulavam pelas ruas e praças da capital. Verificou-se então que 12 mil crianças e adolescentes de ambos os sexos já haviam transformado os logradouros daquela cidade em seus novos lares e/ou locais de trabalho (como guardadores e lavadores de carros, engraxates, vendedores de balas ou de cafezinho etc.). Três anos depois, nova pesquisa da mesma ONG registrou novo resultado, significativamente maior: 15 mil!

O Projeto Axé²¹³ teve o mérito de ser uma das primeiras ONGs a realizar esse importante tipo de pesquisa. Entretanto, como a grande maioria dos estudos sobre meninos de rua no país, omitiu o item raça numa cidade onde quase todos eles são negros. Por imposições metodológicas, dividiu a cidade pesquisada em duas áreas.

Primeira área

Praça da Piedade - Carlos Gomes

Largo de Nazaré - Estação da Lapa

Baixa dos Sapateiros - General Argolo

Rua Chile - Largo de Santo Antônio

Cantagalo - Boa Viagem

Praça Riachuelo - Ferry Boat

Contorno -Três Paralelas

Segunda área.

Ondina - Manoel Dias da Silva

CAB - Estação Rodoviária

Largo da Graça - Vitória

Itapoã - Aeroporto

Cristo - Unimar

Brasilgás - Terminal Nova Esperança (ou Estação Pirajá)

Rótula do Abacaxis - PTTM

²¹³ Sobre o trabalho do Projeto Axé, ver Rodrigues (2001). *De pivetes e meninos de rua: um estudo sobre o Projeto Axé e os significados da infância*. Salvador, Edufba.

Porém, a partir do mapa referido, observe-se que os cinco primeiros setores da primeira área correspondem aos apontados por Fraga como os mais freqüentados por moleques mendigos no século XIX. Esses pontos ficavam nas imediações do centro administrativo, econômico (comercial e financeiro) e religioso da cidade. Pode-se ver também que coincidem os pontos percorridos pelos meninos no século XIX e pelos capitães de Amado. Com a descentralização (Kaly,1999) das atividades econômicas e administrativas, a criação de novos bairros de classe média e a inauguração de supermercados, surgiram pontos com melhores possibilidades para os meninos se tornarem arrimo de família mais cedo e mais perto de casa. Grande parte dessas transformações deveu-se à implantação do Pólo Petroquímico, na década de 1970, que os levou a se espalharem também por bairros populares dotados de infra-estruturas comerciais dinâmicas (mini-shoppings, restaurantes, bares etc.) após o surto industrial.

Assim, podem-se acrescentar à segunda área do mapa do Projeto Axé os bairros populares beneficiados pela modernização, a Barra (na região de Vitória) e a região Largo do Tanque – Plano Inclinado.

Se a pesquisa, de um lado, trouxe à tona uma realidade social sempre silenciada, do outro, perdeu em qualidade analítica por não tratar da origem racial dos meninos. Essa lacuna do Projeto Axé foi preenchida pelo livro de Ataíde, lançado no mesmo ano.

Apesar de ser um fenômeno tão antigo em Salvador, a bibliografia sobre ele é escassa. Três livros tornaram-se clássicos: *Capitães da Areia*, de Jorge Amado; *Decifra-me ou devoro-te: história oral de vida dos meninos de rua de Salvador* e *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*.

Rizzini e Butler (2003), na análise da literatura voltada para a criança e o adolescente no Brasil, parecem minimizar o decreto das Nações Unidas de 1979. Mas cumpre salientar que no trabalho dos dois Rizzini (1992) citado anteriormente, já pairava grande silêncio sobre a importância do decreto. Aqui, Rizzini e Butler salientam que o problema do chamado menor abandonado ganhou destaque na década 1970 no Brasil. Entretanto, aqueles menores eram vistos e tratados como uma ameaça à estabilidade do país pelo regime militar, que em seus primeiros anos criou muitos órgãos para melhor controlá-los, elaborando-se mecanismos que não visavam recolocá-los em seu lugar de direito, mas

sim naquele em que o Estado gostaria que estivessem. Essa intervenção militar restringia-os cada vez mais à condição dos “sem e fora do lugar”.

Na década de 1980, muitos atores sociais começaram a questionar a presença de tantos meninos nas ruas do país, segundo a dupla de autores (que teria percebido, porém, o quanto é antiga essa presença se tivesse mergulhado na história social do país). As autoridades políticas e a *intelligentzia* buscavam tão-somente como controlar aqueles meninos que ameaçavam a segurança das pessoas de bem, ignorando as causas históricas já referidas.

Também chama a atenção na obra dos dois pesquisadores o silêncio que paira, novamente, sobre a origem étnica dos meninos de rua. Aponto isso porque as Rizzini haviam destacado em seu trabalho de 1992 que raros estudos se ocupam desse item, embora não faltem dados para provar-se que é de origem negra a imensa maioria dos meninos de/na rua. Por que a mudança na obra de 2003? A realidade teria mudado? O item em questão teria perdido importância? A pesquisadora parece não perceber que a omissão do item raça leva a crer que a realidade brasileira é igual à de qualquer outro país!

Ressalte-se, não obstante, que desde 1979 a realidade dos meninos e dos adolescentes tornou-se o tema de vários fóruns internacionais e o foco da preocupação de inúmeras instituições.

O resultado mais visível no Brasil da declaração da ONU é o combate ao trabalho escravo infantil em fazendas e carvoarias. Desde o mandato de Fernando Henrique Cardoso, o governo federal tem punido com maior rigor o trabalho de crianças e adolescentes em detrimento dos estudos. Estes esforços foram coroados com a implantação do Programa Bolsa-Escola. No atual governo, o presidente Lula tem dado continuidade ao trabalho iniciado por seu antecessor.

Analisados pelos pesquisadores Lusk e Mason (1993), dados do Unicef de 1985 sobre a América Latina mostram que haveria no subcontinente entre 25 e 40 milhões de crianças de rua – 50% das quais, brasileiras. Os mesmos pesquisadores sustentam que, segundo dados de 1991 da agência de pesquisa Population Reference Bureau, o Brasil teria sete milhões de crianças naquela condição, sendo 30% do sexo feminino.

VII.1 Tipologias e acadêmicos

Por considerarem já ultrapassadas e ainda pejorativas as tipologias *meninos de rua* e *meninos na rua* (ligadas, como já se viu, aos laços que essas crianças mantêm, ou não, com suas famílias), vários especialistas (Marguerat, 1994; Tay, 1995; Poitou, 1995) pensam em substituí-las. Assim, alguns pesquisadores africanos (como Wane e Tay) e africanistas também especializados na questão optaram pelas categorias *meninos em ruptura total com a família* e *meninos em ruptura parcial com a família*. Mas por que tanta preocupação com a terminologia?

Fica cada vez mais claro que as tipologias adotadas por órgãos internacionais e pesquisadores estão se tornando algo que persegue o menino para o resto da vida e acaba por reduzir suas chances de reinserção social. O corte definitivo de contato com a família depende de acontecimentos que o magoaram muito ou que motivaram sua saída da casa e do bairro. Ele pode passar de menino *de* rua para menino *na* rua e vice-versa – como acontece, de fato, inúmeras vezes. As duas tipologias têm uma fronteira bastante tênue, no caso brasileiro. Mas continuam a ser usadas, no Brasil como no Senegal.

Apesar de o decreto da ONU ter tornado mais visível a realidade dos meninos de/na rua, as tipologias adotadas apresentam um senão: desconhecem que as definições de infância e a adolescência diferem de uma cultura para outra. Tudo passa a ser julgado, catalogado, considerado dentro ou fora das normas, punido e categorizado de acordo com essas definições no contexto ocidental e norte-americano. Além disso, os dados coletados em Salvador e Dacar apontam grandes diferenças de sentido entre as tipologias usadas pelos próprios meninos, de um lado, e por pesquisadores e órgãos internacionais, de outro.

Ayant reconstitué les discours et les représentations que les institutions et les travailleurs sociaux nous fournissent des enfants dans la rue, nous les avons déconstruits et organisés autour des logiques qui les définissent. Or, ces discours présentent un certain nombre de contradictions, dont deux principales. Tout d'abord, il y a un important décalage entre l'image institutionnelle (fixée dans les objectifs) et l'image interactionnelle. Ensuite il y a une contradiction entre les discours sur l'immédiatisme, l'individualisme, l'absence de solidarité et les images qui apparaissent dans certaines descriptions des intervenants. Même si parfois l'enfant collabore, persévère, s'engage dans des activités à moyen

terme, le discours des éducateurs et des institutions ne se modifie pas pour autant²¹⁴.

Concordo com a reflexão de Lucchini. Minha visão da problemática se encaixa perfeitamente no seu ponto de vista. A simples visão de meninos perambulando por ruas e praças já permite afirmar que eles são “de rua”? E, entre eles, assim se autodenominam aqueles que dormem e trabalham nos logradouros públicos?

O mesmo autor sustenta que os atuais critérios para determinar se um menino é trabalhador ou de rua aplicam a todas as sociedades e instituem como ponto de referência a visão do mundo ocidental da infância como uma fase de vida atemporal e universal, de absoluta inocência e imaturidade. Por isso, segundo ele, as pesquisas sobre os meninos de rua desconsideram as categorias cunhadas pelos eles próprios em cada realidade. Essa lacuna não permite desconstruir as categorias impostas pelos órgãos internacionais e pesquisadores ocidentais.

L'enfance dans la culture occidentale devient une étape de vie à protéger qui doit être heureuse et innocente. Ce modèle idéal devient le critère d'évaluation de l'enfance et des conditions de vie de l'enfant; et ceci dans une perspective universelle, en faisant souvent abstraction du caractère culturel des critères utilisés²¹⁵.

Por causa dessa universalização, segundo Biaya (2000), os estudos sobre a infância e a juventude na África encontram sérios problemas, pois importam teorias nem sempre aplicáveis fora do contexto europeu. O autor salienta que, de início, muitos desses estudos seguiam as orientações coloniais e que, mais tarde, as instituições internacionais adotaram definições e categorias calcadas no conceito burguês da criança (um ser frágil que deve ser protegido). Segundo ele, essa realidade quase inviabiliza o surgimento de outros tipos de categorias e tipologias, embora seja crescentemente evidenciada pelas dificuldades que impõe aos pesquisadores. Mas não é só isso. Acredito que, entre os estudiosos originários do dito Terceiro Mundo, essas dificuldades se devem muito mais ao que Mudimbé (1982) aponta como uma especificidade da mentalidade dos colonizados: julgar-se sem condições

²¹⁴ LUCCHINI, Riccardo (1996,251). *Sociologie de la survie: l'enfant dans la rue*. Paris, PUF

²¹⁵ LUCCHINI, Riccardo (1996, 255). *Sociologie de la survie: l'enfant dans la rue*. Paris, PUF.

intelectuais para estabelecer conceitos e categorias diferentes dos inventados por seus colegas do “Primeiro Mundo”. No que diz respeito aos meninos de rua, o maior problema é os pesquisadores não levarem em conta as tipologias dos próprios meninos, por continuarem a vê-los e tratá-los como meros atores passivos, “uns coitados” incapazes de dar qualquer tipo de contribuição às pesquisas.

Como já foi comprovado anteriormente, ser menino *de* ou *na* rua é o resultado de um processo dependente de várias situações. Não há fronteira rígida entre uma e outra condição.

Selon que l'on choisit l'une ou l'autre de ces deux définitions, le nombre de ces enfants livrés à la rue varie de 10 à 100 millions à travers le monde, y compris dans les pays dits 'développés', en Amérique du Nord, en Europe et en Océanie. La plupart d'entre eux vivent dans les grandes métropoles des pays du Tiers monde: quelques 40 millions en Amérique Latine, 25 à 30 millions en Asie, et plus de 10 millions en Afrique.²¹⁶

Os dados desse relatório são assustadores, inclusive por demonstrarem que o flagelo não poupa qualquer continente. Mas são também perigosos, na medida em que muitos pesquisadores e governantes de países fortemente assolados por essa chaga social tendem a alegar que se trata de um fenômeno mundial e que há mais meninos trabalhadores do que de rua. Ao que parece, diminuem assim o peso de suas consciências. Mas é bom frisar que apesar, das diferentes maneiras de ganhar a vida, todos esses meninos estão sem lugar e fora do lugar. São crianças e adolescentes que vivem nos espaços intersticiais, com todos os problemas que isso acarreta para seu desenvolvimento em todos os níveis.

Ora, o estudo (Díaz, 1996; Griffin, 1998; McBride, 1998) dos meninos de rua nos Estados Unidos permite afirmar que a grande maioria deles é composta por meninos descendentes de africanos, latinos e talvez de outros grupos étnicos ou raciais periféricamente integrados na sociedade norte-americana. Essas constatações levariam o pesquisador a aliar essa presença afro-norte-americana à questão da integração periférica dos demais grupos discriminados. No caso da Europa Ocidental, seria possível constatar que a grande maioria dos meninos são filhos de imigrantes africanos e leste-europeus.

²¹⁶ *Rapport IFLD/BICE* (2001: 5). Les Enfants de la Rue.

Em relação ao Brasil, como ao resto do continente americano, é possível afirmar, sem medo de generalizações infundadas, que todos os grupos sociais periféricamente integrados são mais vulneráveis às crises. São as maiores vítimas das diferentes formas de políticas de “invisibilidade”, orquestradas pelos dirigentes para afastá-los das altas esferas políticas e econômicas. Boa parte dos meninos que compõem as tristes estatísticas dos relatórios de instituições internacionais provém desses grupos sociais. Praticamente todos os componentes desses grupos vivem em sobressalto. E mesmo os poucos que conseguem quebrar a corrente e conquistar algum bem-estar, raramente se beneficiam do tratamento devido a qualquer cidadão. São sempre vistos e tratados como pessoas que não estão em seu devido lugar. Isso explica não somente a predominância dos meninos negros nas ruas e praças das cidades brasileiras, como também o silêncio que paira sobre o item raça em trabalhos da maioria dos pesquisadores nacionais e de alguns estrangeiros de renome internacional (Lucchini, Lusk e Mason).

Nos final dos anos 1990, a grande maioria dos estudiosos dos meninos de rua na África (Wane e Niane, 1991; Marguerat, 1994) optou pelo uso das categorias *crianças em ruptura total com a família* e *crianças em ruptura parcial com a família* (correspondentes a *meninos de rua* e *meninos na rua*, respectivamente). Marguerat reconhece que as novas terminologias não atenuam o problema, mas afirma que as antigas soavam como preconceituosas. E vale lembrar que as expressões usadas inicialmente em vários países da África eram ainda mais ofensivas: *les déchets humains* (no Senegal), os filhos de ninguém, os delinquentes, os ladrões...

Para Tay (1995,11), contudo, resolver o problema dos meninos de rua no mundo inteiro, em vez de discutir suas categorizações, deveria ser a principal preocupação de pesquisadores e governantes.

Quelle que soit l’expression par laquelle on préfère les désigner: “enfants de la rue” par réalisme, “délinquants” par conformisme social ou des euphémismes tels que “enfants en situation difficile”, “enfants du quartier”, “enfants en rupture” ou “enfants en stratégie de survie dans la ville”, “enfants de, dans ou à la rue par professionnalisme pointilleux etc. de quoi parle-t-on? Ne s’agit-il pas d’un drame social probablement aussi vieux que la formation des cités et des villes mais qui par son ampleur sans précédent, revient à la conscience contemporaine sous le concept d’exclusion, c’est à dire, la marginalisation ou le rejet, par une société, d’une catégorie de sa population par rapport aux conditions essentielles et indispensables à

l'appartenance solidaire de l'individu à une famille, à une communauté et à une nation?"

A reflexão de Tay aponta algumas causas da presença de tantos meninos nas ruas de várias partes do mundo. Porém, discordo em parte com a posição dele. Parece que essas causas seriam universais, numa homogeneização capaz de dificultar a aplicação de políticas públicas. Ele não percebe que talvez esteja ante a ponta de *iceberg* de uma realidade muito mais profunda. No caso brasileiro, a presença majoritária de meninos negros impõe que se discuta a situação sócio-econômica, jurídica, cultural e social do seu grupo étnico. Já no Senegal, o sucesso de qualquer política pública em prol dos meninos passa por um grande trabalho de conscientização dos marabus e da população sobre os duvidosos benefícios da esmola. E também poderia ser trabalhado o resgate de algumas práticas ancestrais de coesão social.

Acho que uma das dificuldades de teorizar sobre os meninos de rua é manter-se atento a um problema social que envolve muitas emoções e, sobretudo, às contradições do mundo contemporâneo em contextos específicos (a integração de imigrantes em suas novas sociedades, a perversidade da prática do Islã no Senegal etc.). Mas o maior obstáculo à teorização não seria o fato de só muito recentemente termos percebido que os meninos de rua são atores sociais com os quais não sabíamos lidar?

Rizzini e Butler (2003) sustentam que os primeiros estudos no Brasil, por considerarem que os meninos de rua não tinham família, tratavam-nos como menores abandonados – ou seja, não como a ponta de *iceberg* de uma categoria sócio-racial periféricamente integrada. Em consequência, mantinha-se grande parte dessa categoria ao largo dos benefícios das políticas públicas em prol da cidadania. Mas os autores reconhecem que os trabalhos acadêmicos eram mais descritivos do que analíticos.

É por essa lacuna que Lucchini (1993:11) chama nossa atenção para a falta de uma discussão teórica sobre os meninos de rua. Ele sustenta que os trabalhos acadêmicos são na realidade estudos de casos que não contribuem para novas discussões teóricas.

L'enfant de rue est perçu et présenté soit comme une victime du milieu, soit comme un danger pour l'ordre public. Dans les deux cas, il est considéré uniquement comme un objet de mesure ou de peine, mais

jamais comme porteur d'une identité personnelle ancrée dans une culture spécifique et ayant sa propre autonomie.”

Esse trecho revela que a discussão teórica sobre os meninos de rua ainda não se concretizou. Mas deixa de assinalar que geralmente o pesquisador trata o menino como se ele tivesse vindo do nada e não fizesse parte da sociedade em que ambos estão inseridos. Não há uma análise sócio-histórica das origens do menino – nem mesmo no próprio trabalho de Lucchini realizado a partir de dados coletados no Largo da Carioca. Como se pode fazer uma pesquisa sobre os meninos de rua em pleno Rio de Janeiro e omitir-se o item raça, se quase todos eles são negros?

O autor também contesta os números apresentados por várias ONGs e diversos órgãos nacionais e internacionais. Segundo ele, quando se fala de criança, sempre se parte da realidade do mundo ocidental ou das categorias desenvolvidas por órgãos internacionais, inúmeras vezes para apreender a realidade de outros países. Isso seria um retrocesso, pois as crianças não são vistas da mesma maneira em todas as sociedades (como bem destacou Biaya em relação à África). Ao se falar de infância, fala-se de cultura, porque se fala de uma variedade de crenças. Por isso Rodrigues (2001) indica os estudos de Mead e de Malinowski como de fundamental importância. De um lado, Mead permite apreender que o conceito de adolescência não é universal; do outro, reportando-se aos trobriandeses, Malinowski sustenta que suas crianças constituem uma comunidade dentro da sociedade, com certa liberdade de tomar decisões que lhes dizem respeito – em alguns casos, sobre a própria vida sexual. Por isso Rodrigues assinala que não se podem homogeneizar as categorias.

Para não cometer os erros já criticados, Lucchini parte de uma pergunta: “*Qui est l'enfant de la rue?*” À primeira vista, parece uma questão fácil demais. Mas, ao examiná-la de perto, percebe-se que ser menino de rua é uma realidade complexa e mutante, tornando assim qualquer definição muito simplista. Ele afirma que os meninos de rua poderiam ser definidos a partir de cinco critérios:

- a) moram na cidade;
- b) quando mantêm relações com a família, estas são frágeis;
- c) desenvolvem estratégias de sobrevivência;
- d) têm a rua como hábitat principal e local de socialização;

e) expõem-se a riscos específicos maiores.

Os meninos de rua vivenciam em comum os pontos a, c, e e com os meninos que trabalham na informalidade (meninos na rua). Mas Lucchini é categórico sobre um ponto: todos as crianças e adolescentes que freqüentam a rua vivenciam as mesmas condições. Como já foi mencionado, ninguém se torna menino de rua de um dia para o outro, sem passar por um longo processo.

Assim, não se pode definir o menino de rua sem se entender as funções que desempenham as ruas, praças e outros logradouros em sua vida. Ao lidar com campos diferentes, ele passa a adotar aquele que lhe dá maior segurança e melhores condições de vida. Sua racionalidade decorre do domínio dos códigos desses espaços. Isso levou o estudioso a destacar o conceito de *carreira de menino de rua*. O menino pode voltar de vez em quando ao lar, mas a rua é seu local de maior permanência e o centro de suas atividades. Todas as suas atividades, atitudes e deslocamentos são organizados a partir do ritmo da rua.

Certaines rues sont un lieu de résidence et de travail, elles sont un lieu de communication, multifonctionnelles car elles ne se limitent pas à permettre le passage d'un endroit à l'autre de la ville. Ce caractère multifonctionnel de la rue en fait une composante essentielle de l'identité individuelle et de l'identité de groupe.²¹⁷

Por isso Lucchini (1996) rejeita a tipologia adotada pelos órgãos internacionais e por muitos estudiosos. Em contrapartida, é muito difícil definir e medir de maneira exata o grau de contato que os meninos mantêm com suas famílias. O que chamamos de contato com a família pode medir a qualidade de uma relação entre o filho e a mãe ou entre o filho e o pai? Como definir então um menino de rua? Segundo o mesmo autor,

Il est un enfant de la rue seulement s'il sait faire certaines choses et s'il a adopté certains comportements. Il y a un apprentissage à faire pour devenir un enfant de la rue, et cela n'est pas à la portée de tout le monde. (...) Les enfants qui s'identifient le plus au monde de la rue²¹⁸, ou qui sont fiers de ce

²¹⁷ Lucchini (1995,14). L' enfant de la rue. Espace et identité. In: *Revue, Aventure*. Paris, BICE.

²¹⁸ Sobre o assunto, ver Pierre Marie Decoudras e Annie Lenoble-Bart (1996), "La rue: le décor et l'envers". In: *Politique Africaine*, n. 63, Paris, Karthala.

qu'ils ont appris, insistent d'ailleurs sur cette particularité. L'enfant s'identifie à la rue à travers les compétences qu'il y a acquises. Il est fier de ce qu'il sait faire, et c'est grâce à cela qu'il se sent être enfant de la rue.²¹⁹

Concordo com a colocação do pesquisador. Durante meus trabalhos de campo de graduação e de mestrado deparei com essa realidade, como já foi mencionado na parte II.

Quando fui a Salvador em abril de 2003, encontrei muitos dos *refugiados* vivendo como vendedores de balas, cafezinho e picolé. Alguns afirmavam ter conseguido “montar o negócio” – o que significa, no caso, iniciar um pequeno comércio. Esses meninos passaram da vida de refugiado à de menino trabalhador.

Mas é preciso salientar que qualquer menino de rua é pelo menos uma vez na vida *refugiado* temporário, ou seja, ameaçado por um colega ou por um policial, muda de ponto até “a poeira baixar”. Troca, por exemplo, o Mercado Modelo pelo do Rio Vermelho, no outro lado da cidade. E só volta para seu ponto habitual quando informado pelos amigos que a ameaça passou.

Marguerat (2002: 1), em seu pequeno texto *Qu'est ce que les enfants de la rue?*, debate a falta de uma discussão teórica sobre ser menino de rua, como já tinha mencionado Lucchini. Marguerat aponta, contudo, o ponto de partida que poderia levar alguns membros de determinadas camadas sociais àquela condição. A novidade para o nosso debate é a não limitação das discussões orbitando apenas em torno do núcleo familiar. Este seria o reflexo da realidade da sociedade do país.

Il existe dans tous les pays où la société a été plus ou moins déstructurée, une catégorie clairement identifiable d'enfants et de jeunes qui vivent, livrés à eux-mêmes, dans l'espace public des centres-villes, en rupture plus ou moins profonde avec ce que chaque société définit comme la situation normale pour un enfant.”

Essa afirmação de Marguerat constitui um bom *insight*, na medida em que as sociedades do Brasil e do Senegal foram se consolidando de maneira desestruturante. Há uma constante quebra dos meios, costumes e redes sociais nos quais o menino pode criar e estabelecer as suas próprias redes sociais duradouras, que lhe possibilitam construir um profundo sentimento identitário e almejar perspectivas. A reflexão de Marguerat traz duas

²¹⁹ Lucchini (1961: 53), *Sociologie de la survie: l'enfant de la rue*. Paris, PUF.

contribuições ao debate. A primeira diz respeito a quem seria o maior “culpado” da ida dos meninos para vida de rua. Os meninos são, na realidade, as maiores vítimas de uma realidade que decorre das contradições da sociedade. E a segunda refere-se à definição do que é um menino de rua para cada sociedade. É por isso que a rua passa, em Salvador como em Dacar, a desempenhar a função do espaço de comunicação, de sobrevivência e de sociabilidade para muitos dos meninos profundamente desamparados nos planos emocional, psicológico, afetivo, material, cultural e jurídico.

Porém, é preciso ressaltar que a miséria, a falta de comida em casa e a violência de familiares, com as quais os meninos e meninas frequentemente se justificam, não seriam em si determinantes para sua opção pela vida de rua.

En fait, l'enfant et la rue forme un système à plusieurs dimensions dont la complexité interdit la banalisation ou la dramatisation. Ces dimensions sont les suivantes: (1) l'espace, (2) le temps, (3) la dialectique entre la socialisation domestique et la socialisation dans la rue, (4) les formes de sociabilité, (5) les activités, (6) l'identité, (7) les motivations et (8) le sexe. Cela signifie qu'il n'y a pas un enfant de la rue, mais des enfants de la rue, population caractérisée par un degré important d'hétérogénéité psychosociale.

Esta colocação de Lucchini mostra-nos a ambivalência que caracteriza a vida de rua. Mas, nessa ambivalência, é a precariedade que predomina. Por causa disso, o pensador denominou essa realidade *a alternância dos contrários*, que diz respeito às situações, aos lugares, aos sentimentos, às estratégias de sobrevivência. E o ritmo da alternância relaciona-se ao contexto dos campos que a criança está implicada. E Lucchini (1995,15) conclui afirmando que a alternância concerne pares como “exploitation ou coopération, indifférence ou participation, simulation ou sincérité, égoïsme ou générosité, urgence ou attente, ennui ou intérêt, désespoir ou espoir, passivité ou activité, soumission ou indépendance, abondance ou rareté, rue ou maison, rue ou institution”.

Vê-se que a vida do menino de rua é caracterizada pela incerteza e que sua maneira de ser está relacionada a essa realidade – o que confere maior complexidade à tarefa de defini-lo. Na alternância ele se move, sempre à procura das redes sociais e do campo que o façam sentir-se enraizado, seguro e acolhido. Dentre as alternativas, a rua (os amigos encontrados nela) acaba sendo, embora haja riscos, o local acolhedor e propiciador de

redes sociais que possibilitam criar laços e sentimentos de pertencimento. É a significação desses sentimentos que faz o menino de rua sentir-se uma pessoa importante e considerar a rua seu campo mais adequado.

Ao levar em conta a reflexão de Marguerat sobre a desestruturação da sociedade, pode-se dizer que no Senegal, devido à islamização e à colonização européia, os grupos étnicos que melhor se “adequaram” às novas culturas foram fortemente desestruturados em seu tecido social. Seria possível desenvolver uma teoria sobre o menino de rua sem a compreensão dessas desestruturações? E no caso de Salvador, que pode ser generalizado para o país inteiro, a maior desestruturação resultou da integração periférica do negro antes e depois da abolição. E periférica porque decorrente do preconceito que persistiu sobre o grau da humanidade do negro: quanto mais preta é a pele do indivíduo, menor é o grau de sua humanidade e menores são as possibilidades de ele ser tratado como gente, ingressar no mercado de trabalho e exercer profissões com salários dignificantes.

Como se vê, ao contrário do que se poderia imaginar, é difícil conceituar os meninos de rua. Não o seria menos se o pesquisador adotasse as tipologias deles próprios, que levam em conta as realidades culturais locais? E será que eles não sentem como pejorativas e preconceituosas as categorizações meninos de/na rua? Será que tais expressões refletem e correspondem à realidade que buscam nomear? É bom frisar que, em nenhuma parte dos dois países onde fiz o trabalho de campo, eles se autodenominam meninos de rua.

Já foi mencionado que a presença secular dos meninos de/na rua no Brasil, sobretudo em Salvador, tem uma especificidade: a grande maioria deles é composta de crianças e adolescentes negros. Mas essa especificidade não é a única. Fraga (1996) registra que no século XIX era chamado de moleque todo menino negro e qualquer trabalhador informal das ruas e praças daquela cidade. Como quase todas as crianças eram filhas de escravos de ganho, libertos e livres, vê-se que muito cedo elas se viram estigmatizadas pela condição de seus ascendentes e relegadas a um *status* marginal (hoje, a palavra *moleque* é mais usada para designar indivíduos irresponsáveis ou de *status* social inferior).

Além da categorização estigmatizante, as autoridades policiais daquela época recorriam a todos os meios para controlar os movimentos dos meninos oriundos das

camadas pobres e excluídas. Mas sempre convém lembrar que muitas tipologias antecederam no país as atuais *meninos de/na rua*, sobretudo para referir-se às crianças negras.

Passetti (1996;147), em seu texto *O menor no Brasil Republicano*, faz uma análise sociológica do conceito jurídico *Menor no Brasil*. E começa por afirmar: “O menor é um nó cego para o Brasil.” Essa frase encerra em si a complexidade e a antiguidade do fenômeno. E, sobretudo, atesta o retumbante fracasso de todos os meios até agora usados para erradicá-lo.

Em 1820 e nas décadas seguintes, o termo *menor* fazia referência à idade biológica das pessoas, tendo em vista a aplicabilidade das leis e a entrada no mercado de trabalho. O código de 1890 (dois anos após o fim da escravidão no Brasil) estipulava a maioridade aos 21 anos – tal como no tempo da Lei do Ventre Livre, é bom lembrar. O menor de nove anos era considerado penalmente inimputável; os de nove a 14 poderiam ser recolhidos ao cometer infrações; e os de 14 e 21 poderiam ser presos. À primeira vista, parece que as leis eram feitas para serem aplicadas a todos. Mas o autor, ao analisar o surgimento e a implantação de instituições federais e estaduais (SAM, Funabem, Febem),²²⁰ mostra progressivamente que a palavra *menor* referia-se aos garotos chamados pejorativamente no século XIX de moleques, isto é, os pobres, miseráveis e negros.

José Ricardo Ramalho mostra-nos que há uma identificação arbitrária do “pobre” com o delinqüente, caracterizando a duvidosa suspeição de que habitar a periferia da cidade em favelas ou blocos do BNH é meio caminho para a delinqüência. O habitante da periferia está sujeito à analogia com o delinqüente pelo exercício da polícia e da justiça²²¹”.

Todas as instituições visavam, como bem sustenta Foucault (1977), controlar o corpo e inculcar nos meninos os valores da obediência à classe dominante. Se no século XIX os moleques conseguiam implantar a cultura do medo em determinados locais de cidades como Salvador e Rio de Janeiro, hoje essa cultura se perpetua nessas cidades e em muitas outras. A impossibilidade de “domar” os corpos desses meninos levou o Estado e parte da

²²⁰ SAM – Serviço de Atendimento ao Menor; Funabem – Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor; Febem – Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor; .

²²¹ Passetti Edson (1996,169). *O menor no Brasil republicano*. In: *História da criança no Brasil* (org. Mary del Priore). São Paulo, Contexto.

sociedade que os geraram a hostilizá-los, estigmatizá-los, aprisioná-los, matá-los e massacrá-los.

Em 3 de dezembro de 2004, o noticiário das 19 horas da TV Globo/Rio de Janeiro noticiou três fatos de notória complementaridade: o primeiro, a perseguição de policiais e guardas municipais a menores e adultos moradores de rua em Copacabana, sob a alegação de que os meninos assaltavam turistas; o segundo, uma reunião em que autoridades jurídicas intimavam os pais de alguns daqueles meninos (pais e filhos, no caso, todos negros) a não deixá-los na rua; e, por fim, a chegada em navios transatlânticos de turistas ao porto da cidade – onde, segundo o repórter, cada um deles gastaria no mínimo mil dólares. Note-se que a operação policial em Copacabana fora batizada de Turismo Seguro. De onde se conclui: para estimular a chegada dos dólares, há que se ocultar o que Passeti denominou o “nó do Brasil”!

Como já foi mencionado, desde o século XIX os meninos pobres e todos aqueles que perambulavam pelas ruas ou nelas moravam eram considerados perigosos agentes da desordem e da insegurança. Para as autoridades de então, só havia dois mecanismos para erradicá-los: a repressão ou o trabalho precoce. Passado mais de um século, parece não ter havido muitas mudanças no tratamento a esses meninos, na cor da pele da maioria deles e na continuada busca de uma tipologia mais “adequada”. Por que, então, não levar em conta a tipologia por eles próprios cunhada e utilizada? Como já mencionei, eles declaram pertencer ao grupo dos sofreadores – segundo crêem, o das pessoas que lutam honestamente para ganhar dinheiro e sustentar a família, no qual incluem todos os negros. Por isso, fazem de tudo para não furtar nem roubar um transeunte negro.

Tenho um amigo em Salvador que é rastafári e mora na Gamboa de Baixo. Em março de 1999, ele estava num ônibus executivo que foi assaltado. Os ladrões levaram o dinheiro e tudo que parecia valioso de todos os passageiros. Leandro (nome fictício) foi o único poupado, por ser negro. O motorista levou o ônibus à delegacia mais próxima. Os outros passageiros, que desconheciam essa norma ética dos ladrões, acusaram Leandro como cúmplice. Ignoravam que, às vezes, há uma identificação entre o ladrão e seus colegas sofreadores. Como se costuma ignorar a possibilidade de os meninos de rua serem a ponta de *iceberg* de todos esses sofreadores.

Mas a mesma categoria poderia ser apreendida de uma outra forma. Que é um sofredor? Alguém materialmente desprovido? Sim e não. Ao tomar o tipo de tratamento reservado aos “cidadãos negros” na vida cotidiana pelas autoridades policiais, pode-se dizer que qualquer negro é um sofredor, porque passa o tempo todo negociando o seu lugar na sociedade brasileira. Esse tipo de tratamento lhe faz ver que estar no lugar “certo” tem muito mais a ver com a tonalidade da pele do que com a posse material. Então, a categoria sofredor usada pelos meninos de rua em Salvador para se auto-referir é muito mais complexa e profunda do que parece à primeira vista. Ela diz respeito não só à condição material, mas também à de ser cidadão no Brasil. Ora, ser tratado de menino de/na rua estigmatiza e estereotipa, além de responsabilizar e condenar as vítimas. Vê-se que há um grande passo no significado político das duas categorias. A dos meninos revela que eles são a materialização das contradições do mundo contemporâneo e, principalmente, a prova da integração periférica dos negros na sociedade brasileira. Deve-se a esse descompasso entre negro e branco a afirmativa de Paixão (2003, 113): “Um dos fatores produtores de desigualdades sociais no Brasil guarda uma severa relação com a questão das desigualdades raciais.” Isso fica mais nítido quando vemos a percentagem de negros que ocupam cargos importantes.

Tabela1. Percentagem de ocupados em posição de direção e planejamento segundo a raça em seis regiões metropolitanas do Brasil, 1998.

Região Metropolitana	Afro-descendente	Branco e amarela
São Paulo	5,9	21,4
Salvador	8,9	29,2
Recife	8,7	18,0
Distrito Federal	15,1	25,4
Belo Horizonte	8,8	22,4
Porto Alegre	6,9	18,8

Fonte: Dieese/Inspir, 1999

Afro-descendente = preto + pardo

É muito significativo o índice registrado na primeira coluna de Salvador – 8,9%, numa cidade em que a população afro-descendente chega a 75%. Sabe-se que nas regiões metropolitanas os cargos de chefia tendem a ser preenchidos por indicação política. Onde não há concurso, é quase impossível encontrar negros em altos escalões. E quando o cargo exige contatos com pessoas mais influentes, dá-se preferência às pessoas de pele mais clara. Vê-se que, apesar dos avanços sócio-econômicos, políticos, culturais e jurídicos, persistem as desigualdades entre o negro e o branco, decorrentes do fosso criado a partir da maneira como um e outro chegaram ao país.

Quando Lucchini (1995) salienta que é preciso levar em consideração a complexidade da rua, por ela ser o espaço da existência e das histórias individuais dos meninos que lá vivem, está chamando a atenção do pesquisador sobre o porquê de eles terem optado por ela. Pessoas que vivem em constantes alternâncias dos contrários estão sempre à procura do melhor, aproveitam ao máximo os momentos e as relações estabelecidas na base da confiança e do respeito. Esses elementos e tantos outros que fazem o menino sentir-se amado e respeitado são determinantes para a sua permanência na rua até que surja algo melhor para mudar de campo.

Acredito que a recusa de considerar as categorias dos nativos concernidos é a maneira encontrada para torná-los invisíveis e culpar por todos os fracassos dos modelos econômicos adotados as suas próprias vítimas: a população. No estudo sobre os meninos de rua de Caracas, Pedrazzini e Sanchez reproduzem o diálogo de dois meninos. Giancardo acredita estar na rua por causa da violência da mãe. Mas José Luis lhe responde:

Ça, c'est des conneries. (...) La rue, c'est pas à cause de ta voisine ni de ta mère, que t'as dû y aller. C'est à cause du système. Ici, c'est comme au Brésil, c'est comme au Guatemala même, mais personne ne te le dira jamais, et t'es trop con pour lire les journaux et même si tu savais, tu serais trop con pour comprendre qu'il n'y a écrit que des conneries. (op.cit., 53)

Contrariamente ao que pensa a grande maioria dos governantes, essa reflexão mostra que alguns meninos de rua têm consciência de serem vítimas do sistema. E de que as estruturas familiares existentes em bairros populares, diferentes dos padrões da classe

dominante, não deveriam ser vistas e tratadas como desorganização. Quando se adota essa visão, torna-se possível apreender as famílias como elas são.

L'absence de l'un des membres, l'organisation autour de figures autres que des parents consanguins (par exemple le rôle joué par le parrain) sont des éléments parmi d'autres qui conduisent à un modèle familial différent. L'enfant peut y être tout autant protégé, et participer néanmoins beaucoup plus au monde des adultes que son homologue des classes moyennes. (Lucchini, op.cit., 90)

Em vez de idealizar os chamados meninos de rua como um grupo de prováveis revolucionários, como faz Jorge Amado nos *Capitães da Areia*, eles devem ser vistos como o barômetro de algumas contradições da sociedade contemporânea: do grau da prática perversa do Islã e da desintegração das redes comunitárias de apoio mútuo, no Senegal; e do grau da integração social do negro, no Brasil.

O uso das tipologias meninos de/na rua complica-se quando aplicado a Dacar. Como os meninos de Salvador, os dacarenses também criaram tipologias muito distantes das oficialmente adotadas. Eles se autodenominam *dokhadeem* – em wolof, como já mencionado, qualquer pessoa que muda de país ou de cidade em busca de oportunidades para melhorar de vida. Ao se autodenominar *dokhadeem*, o menino está dizendo que saiu de casa para tentar melhorar a situação da família. Aqui, a procura é de ordem material. Quando alguém lhes traduz a tipologia *meninos de rua*, todos os meninos a identificam com os garotos ladrões e bandidos. E todos crêm que um *dokhadeem* não pode praticar atos ilegais, pois as boas oportunidades são recompensas de Deus aos que vão atrás da sorte (que “está no pé”, acreditam eles). Assim, a vida de rua seria um tipo de penitência para alcançar a benção divina. Como *dokhadeem*, o menino exerce qualquer profissão para ganhar dinheiro e dispõe-se a qualquer sacrifício ou privação para poupá-lo. Como se vê, o significado da tipologia que vigora entre pesquisadores e órgãos internacionais nada tem a ver com o da criada pelos próprios concernidos.

Para esses meninos, num país onde a grande maioria dos ricos é composta de comerciantes, tudo passa pela possibilidade de vender pequenas mercadorias nas ruas. Os donos de lojas são sua maior referência. Em Dacar, todavia, esse objetivo parece um sonho inatingível, porque os meninos estão morrendo pouco a pouco, levados pelo uso

compulsivo de drogas. E como os garotos cariocas, também eles são constantemente perseguidos pela polícia, já que a prefeitura tem de manter a cidade segura e limpa para os turistas.

VII.2 Visibilização do fenômeno brasileiro: violência.

Já foi destacado que o decreto das Nações Unidas possibilitou trazer à tona a realidade das crianças e dos adolescentes em várias partes do mundo. Isso permitiu também perceber que cada realidade tem algo que a torna mais visível no plano internacional. No caso brasileiro, pretendo dar enfoque à violência concreta.

Os dados históricos do século XIX e os estudos das décadas de 1930/40 sobre os menores abandonados e institucionalizados permitem afirmar que a existência dos hoje denominados meninos de rua está intrinsecamente ligada à história social do país. Eles também foram apontados como os responsáveis pela criminalidade e pela insegurança urbana ao longo desses tempos.

Fraga mostrou que no século XIX as autoridades policiais de Salvador responsabilizavam pela insegurança na cidade os meninos chamados de moleques e por isso os perseguiam, humilhavam e castigavam com palmatórias. Mas é viável interpretar as atitudes agressivas deles como uma forma de luta para resgatar a dignidade negada à população de origem africana. Eles atacavam brancos e negros que se comportavam como brancos. Segundo Gilberto Freyre, pareciam estar defendendo a cultura de seus pais e tinham nítida percepção de quem eram os seus inimigos. Criavam confusões durante as procissões religiosas e, conforme Reis demonstrou, estavam presentes em todas as manifestações políticas da época. E foram acusados como agentes da insegurança porque tiravam o sossego da classe dominante

Mas essa relação entre menino de rua e insegurança nunca foi desfeita. Amado retrata nos *Capitães da Areia* acusações e situações idênticas às do século XIX na Salvador dos anos 1930. Na primeira parte do romance, mediante falas dos pais dos menores e de um padre, o autor denuncia as condições da prisão dos menores e as violências contra eles cometidas por policiais. E procura mostrar que a cadeia, de onde os libertos saíam piores do que haviam entrado, ao invés de “endireitá-los” tornava-os ainda mais “tortos.” Naquela época não se falava em assassinato de meninos de rua,

mas a violência física e o encarceramento eram uma constante em suas vidas. Observe-se, porém, que o próprio autor os descreve como ladrões, delinqüentes e responsáveis pela insegurança.

Porém, foi Passetti (1996) quem melhor analisou como o chamado menor foi tratado pelas leis brasileiras. Ele defende haver um paralelismo entre as trajetórias do regime militar e da repressão às crianças tidas como delinqüentes. O paralelismo é nitidamente apreensível desde o início do regime instaurado em 1964, quando o menor passou a ser considerado caso de polícia e questão de segurança nacional. Já naquele ano, para melhor controlar essa categoria social, o regime criou um tipo de política pública com roupagem de promoção social, a Política Nacional do Bem-Estar do Menor (ressalte-se que havia então a necessidade de controlar toda a sociedade, vista como uma ameaça à consolidação do regime). No ano seguinte, esse intento concretizou-se na criação das Febem e da Funabem – esta, segundo Passetti, em substituição ao SAM, que existia no estado da Guanabara, era palco de constantes rebeliões dos internos, utilizava técnicas defasadas para reeducá-los e obtinha resultados aquém dos esperados.

Entretanto, a verdadeira função da Funabem era vigiar e controlar os menores tidos como marginais, enquadrados pelas autoridades militares nos aspectos psicossociais da política de segurança nacional.

Dessa forma, qualquer menino que vivesse na rua podia ser tachado de infrator, delinqüente e marginal. Era pego e levado pelas autoridades policiais para a Febem, a fim de que a ordem pudesse ser mantida e a segurança, restabelecida. Por isso concordo com a afirmação de Alvim (1993, 9): “Meninos e meninas de rua têm sido sistematicamente associados à criminalidade que faz parte do espaço da rua – domínio público – que se opõe ao espaço privado – domínio doméstico²²²”. O sistema criara vários mecanismos para erradicar os meninos das ruas – mas predominava a violência.

José Louzeiro trouxe à tona a história dos meninos de rua de São Paulo que em 1973 foram despejados num vale de Camanducaia, em Minas Gerais, pela polícia paulista. Essa prática de abandonar menores em locais ermos e distantes era uma das maneiras encontradas pelas autoridades para manter a cidade limpa e segura. A denúncia de Louzeiro

²²² ALVIM, Rosilene (1993). Meninos de rua e criminalidade: Usos e abusos de uma categoria. In: *Candelária 93: um caso de limite de violência social*. IFCS/UFRJ.

deu origem aos filmes *Pixote* e *Quem matou Pixote*, ambos sobre a violência e a inépcia das autoridades ao lidarem com o flagelo social dos meninos de rua. O garoto que fez o papel de Pixote foi brutalmente assassinado por um policial que sentiu ciúmes da fama que ele conquistara. Essa morte por motivo tão fútil teve grande repercussão devido ao sucesso do primeiro filme.

A tão antiga violência de policiais contra meninos de rua no Brasil – que, como se viu, data do século XIX – parece ter culminado em 24 de julho de 1993: em plena madrugada, oito meninos menores foram brutalmente assassinados nas imediações da Igreja da Candelária, no Rio de Janeiro. Essa chacina revelou ao mundo que o Brasil tinha muitos meninos de rua e, sobretudo, que eles eram constantemente assassinados. O fato provocou mobilizações da sociedade civil no país e em várias outras partes do planeta, exigindo-se a apuração e a condenação dos responsáveis. Durante semanas, o Brasil foi manchete nos principais veículos da mídia internacional. As autoridades federais empenharam-se então em investigar e punir, para dar uma resposta à sociedade e, acima de tudo, limpar a imagem do país ante a opinião internacional. Na época, o presidente da República (Itamar Franco) declarou-se horrorizado com a chacina e com suas repercussões no exterior. Hoje, a existência dos meninos de rua, agora em tantos países do mundo, sempre se torna mais conhecida mediante a repercussão da violência que os vitima.

Les enfants de la rue sont moins violents qu'ils ne sont le résultat de la violence. Le seul fait d'exister, de survivre dans la rue est une violence. Ils ne devraient pas être là mais chez eux, « chez eux » pouvant signifier n'importe quoi sauf la rue. Et pourtant « chez eux », c'est à dire la rue. Ils habitent chez la violence de la métropole. (Pedraazzini, Sanchez, op.cit., 205).

Desde a chacina da Candelária não houve nenhuma “matança” com tanta repercussão nacional e internacional. Mas isso não quer dizer, como já assinalado neste trabalho, que não se matam mais meninos de rua no Brasil. Segundo Yvonne Bezerra de Mello, a polícia e os grupos de extermínio agora os matam “a varejo”: um ou dois de cada vez, em locais distintos. Com essa tática, esses crimes são contabilizados entre os considerados “normais” nos índices de violência de qualquer cidade grande. Contudo, o

MNMMR denuncia que se matam no mínimo de 35 a 40 meninos por mês no Rio de Janeiro.

Outra morte de menino de rua que obteve grande repercussão ocorreu durante o chamado “seqüestro do 174”. Em 13 de junho de 2000, o Rio de Janeiro e depois o país inteiro pararam ante a televisão para acompanhar as negociações e depois o trágico desfecho do que se conveio chamar de “seqüestro”. Durante as negociações, somente a polícia, a imprensa e as pessoas que não conhecem a vida dos meninos de rua ignoravam que o rapaz chamado de seqüestrador era um deles. Sandro (nome só divulgado depois da morte) deu duas pistas de sua identidade que os negociadores, que não estavam preocupados em poupar-lhe a vida, não levaram em conta. Falando aos policiais, ele tinha mencionado um fato ainda presente na memória da sociedade: “Eu conheço vocês, vão me matar, o dia que vocês mataram os meus amigos na Candelária, eu estava lá, podem perguntar à tia Yvonne”.

Essa frase continha todas as informações suficientes para a polícia saber com quem estava lidando e que aquele menino não ia matar. E a referida tia Yvonne era a pessoa mais apta para dirigir as negociações. Por que a polícia não a procurou? Bastava trazê-la para que o menino se entregasse. Ele sabia que seria morto, mas não naquele momento, ante tantas testemunhas. Na hora, pensei que não iam matá-lo, mas quando me lembrei que, em 1999, um policial fulminara um assaltante diante da câmera da TV Globo em frente ao shopping Rio Sul, pensei que tudo poderia acontecer.

Os meninos de rua respeitam e admiram toda pessoa que estuda, trabalha e luta para sobreviver. E quando essa pessoa é mulher e negra, tendem a respeitá-la muito mais. Afirmam que ela é da mesma condição que eles: a condição dos sofredores, aos quais não se deve furtar nem roubar. A partir dessa ética, é claro que o denominado seqüestrador não pretendia matar nem machucar nenhum passageiro do ônibus – na ocasião, majoritariamente ocupado por trabalhadores e estudantes. Durante as negociações, aquele adolescente parecia estar julgando a polícia e, sobretudo, o Estado. Durante horas, as pessoas foram se amontoando em frente aos aparelhos de TV para ver o sangue derramado. O final trágico comprovou o que o adolescente tinha dito da polícia.

Mas quem foi esse Sandro? A resposta foi dada pelo documentário *174* – na realidade, uma espécie de biografia daquele rapaz que foi duplamente abandonado pelo

Estado e finalmente assassinado pelo próprio Estado. Antes de completar dez anos, Sandro presenciou a morte de sua mãe no município de São Gonçalo. Ela estava grávida de oito meses e foi esfaqueada dentro do seu bar. Os assassinos nunca foram presos. Por não agüentar o sofrimento, ele fugiu para a rua. Precisava de apoio psicológico por parte do Estado, que deveria ter-se responsabilizado por ele, segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente, mas que nada fez para recuperá-lo. Ele acabou encontrando o reconforto entre os amigos na vida de rua. Foi o primeiro descumprimento do papel do Estado.

Em 1993 ele voltou a precisar de apoio psicológico, novamente do Estado, ao escapar da chacina da Candelária. Após esse fato dramático, os menores sobreviventes pareciam bonecos nas mãos das autoridades federais, estaduais e municipais, todas empenhadas num jogo de empurra para livrar-se da responsabilidade de cuidar deles. Não se sabia quem devia fazer o quê. As preocupações governamentais pareciam girar em torno do que fazer para limpar a imagem do país no exterior. Mas em nenhum momento houve, por parte do estado ou do município do Rio de Janeiro uma sincera preocupação com o estado mental daqueles meninos que haviam presenciado a morte brutal dos seus amigos. E outra violência foi a exposição de seus rostos nas primeiras páginas dos jornais e nas televisões. Nesse doloroso episódio, Sandro foi rejeitado pela segunda vez pelo Estado que deveria protegê-lo e que acabaria por matá-lo, como ele próprio afirmara aos policiais.

Mas o Estado não era o único a querer a morte de Sandro. A população estava pronta para linchá-lo. A morte daquele rapaz pela polícia permite muitas interpretações. Porém, destacarei duas:

- A polícia mata diariamente nas metrópoles do país, mas sobretudo à noite, nos bairros populares ou no centro. Os mortos são apresentados à imprensa como bandidos altamente perigosos, abatidos durante tiroteios com a polícia e cujo extermínio, considerando-se tanta periculosidade, é fundamental para preservar a ordem e a segurança das pessoas “de bem”. Vistos os fatos desse ângulo, e como a grande maioria dos eliminados compõe-se de temíveis marginais que não são brancos, não há protestos por parte da sociedade. Mas a morte de Sandro não permitia fabricar um álibi. Ela deixou ver que o pobre e negro não merecia ter a vida poupada. E que a polícia de choque, treinada para matar, enfrenta dificuldades quando a intervenção acontece em um bairro movimentado e ante o “olhar” das televisões.

- A segunda interpretação diz respeito às reações das autoridades no ato. Não havia ponderação até as imagens comprovarem que Sandro fora assassinado dentro do carro da polícia, incumbida de proteger a vida dos cidadãos. As autoridades só se posicionaram contra a atitude dos policiais porque eles não evitaram que durante o episódio também morresse uma inocente que viera à cidade grande para tentar melhorar sua condição de vida. Devido à morte de Sandro, mais uma vez o Brasil mereceu destaque no cenário internacional. E devido a esses fatos, existência no país dos meninos de rua é mais conhecida não pela antiguidade do flagelo social, mas sim pelas mortes brutais.

Na segunda quinzena de novembro de 2004, os meninos voltaram às manchetes, sob a já mencionada acusação de que sua presença nos tradicionais “cartões-postais” cariocas estaria afugentando os turistas. No dia 18, o jornal *O Globo* estampou fotos de policiais civis e de agentes dos Voluntários da Paz perseguindo, torturando e humilhando meninos e meninas de rua. A perseguição policial para agradar e atrair os turistas já era praticada em Dacar no final da década de 1970 e foi muito bem descrita por Fall em sua obra *La grève des Bâttu*.

Vale salientar que em 1996, em Salvador, o então prefeito (do PFL) já havia adotado a mesma estratégia. Do final de novembro ao final do Carnaval, os meninos eram perseguidos todas as noites e mantidos confinados, sob a acusação de serem os responsáveis pela insegurança na cidade. O mesmo está ocorrendo no Rio de Janeiro, cujo atual prefeito é também do PFL.

Como se percebe, desde o século XIX perpetua-se na história do país a criminalização dos meninos de rua, em nome da segurança da elite e, agora, também do incremento do turismo internacional à economia do país. Mas acho compreensível essa criminalização, na medida em que em ambas as cidades é composta de negros a grande maioria desses meninos.

Rizzini e Butler²²³ (2003) apoiaram sua análise em dados divulgados pela Human Rights Watch segundo os quais, de 1989 a 1991, foram assassinados 5.644 adolescentes e crianças de idade entre cinco e 17 anos – todos pobres, de acordo com o relatório da

²²³ RIZZINI, Irene, BUTLER, Udi Mandel. (2003). Crianças e adolescentes que vivem e trabalham nas ruas : revisitando a literatura. In: *Vidas nas ruas. Crianças e adolescentes nas ruas: trajetórias inevitáveis?* Rio de Janeiro, PUC Rio/Loyola.

referida instituição. Mas o que chama a atenção no trabalho é o silêncio observado pelos dois pesquisadores sobre o grupo sócio-racial dos menores assassinados no país.

Em Salvador, mesmo não se dispondo de dados oficiais, sabe-se que muitos meninos foram assassinados entre 1996 e 1999, quando a Bahia tornou-se o primeiro estado a implantar a Tolerância Zero com o intuito de manter sua capital segura para os turistas. Perto do “verão baiano”, as perseguições policiais aumentavam no centro da cidade e nos pontos mais visitados, alastrando-se ainda, e de forma mais brutal, pelos bairros populares. Tudo para impedir que os jovens negros freqüentassem locais reservados aos “bem-nascidos” e aos visitantes endinheirados.

No bairro de Cosme de Farias, tido como antro da marginalidade, os policiais já chegavam com as armas prontas para vomitar a morte, apontadas das janelas de suas viaturas. Ao se retiraram, deixavam lastros fúnebres em vários pontos do bairro. E à noite os grupos de extermínio, compostos majoritariamente por policiais moradores do bairro, aumentavam o terror e o número de adolescentes assassinados.

Como se vê, em nome da segurança muitos atos da maior brutalidade têm vitimado os pobres em geral e os já aviltados moradores de rua. E como a violência tornou-se um dos produtos jornalísticos mais vendidos no país e no mundo inteiro, esses atos deram aos meninos de rua brasileiros visibilidade tanto nacional quanto internacional.

VII.3 Visibilização do fenômeno senegalês: pobreza e miséria revestidas de *taalibés*

É necessário fazer um esclarecimento sobre a palavra *marabu*. Já foi destacado que no Senegal há várias confrarias religiosas. Cada uma delas é encabeçada por um guia, ou *khalifa* geral, também chamado de marabu por algumas pessoas. Muitos deles não lecionam, mas o *khalifa* geral do Tidjanismo lecionava. E por isso era chamado de *Serigne boorom daara*. Mas existem também vários tipos de daaras.

Há daaras estreitamente ligados ao *khalifa* geral, onde os *taalibé* estudam em regime de internato. Os pais fazem doações em dinheiro – as chamadas *adiya* – para a manutenção e despesas gerais da confraria. Há também a *zakat*, uma contribuição anual totalmente diferente da *adiya*. Muitos destes daaras se encontram no interior do país.

De um outro tipo são os daaras urbanos, dirigidos por um ex-funcionário aposentado ou, em sua grande maioria, por um marabu (*ustaz*) cujos alunos voltam para casa no final das aulas, ministradas nos finais de semana ou durante as férias escolares. Os pais pagam uma certa soma em dinheiro, mas é comum os meninos serem obrigados pelo marabu a mendigar diariamente e sustentar-lhe a família. Alguns deles são trazidos do interior pelo marabu; e outros, enviados ao daara pelos pais.

Por fim, há os que chamarei de daaras itinerantes. São dirigidos por marabus que, vindos do interior do país ou de nações vizinhas, permanecem em Dacar uma parte do ano junto aos alunos. Estes passam mais tempo nas ruas pedindo esmola do que estudando.

Diferentemente do ocorre com o Brasil, não é a violência que dá maior visibilidade internacional aos meninos de rua do Senegal, mas sim a presença entre eles dos *taalibé*. Diop (2005) afirma que, em 1848, os *taalibé* que esmolavam de porta em porta e os mendigos adultos de Saint Louis já eram responsabilizados pela desordem pública. Desde então até a independência do país, em 1960, a administração colonial procurou coibir, mediante novos decretos e vários tipos de perseguição, todos aqueles que viviam às custas dos *taalibé*.

Quando se fala de meninos em situação de risco social, meninos de rua e até meninos trabalhadores, costuma-se incluir os *talibé* entre os primeiros mencionados, por eles serem os mais numerosos e, em conseqüência, constituírem a referência do flagelo. Mas é bom salientar que um menino pode ser ou *taalibé*, ou de rua, ou trabalhador, embora sejam bastante vagas – e mesmo inexistentes, em alguns momentos – as fronteiras entre as três condições.

O *taalibé* é a primeira pessoa que o senegalês encontra ao sair de casa e a última que vê ao entrar de volta. É a primeira pessoa que bate de manhã à sua porta para pedir o café e, à noite, para pedir o jantar. É primeira pessoa que ele procura para descarregar seus medos e aflições decorrentes de sonhos indecifráveis (como também a primeira que procurará após despedir-se do adivinho que o terá ajudado a decifrá-los). É o *taalibé* que o viajante senegalês procura para dar esmola antes de qualquer embarque. É ao *taalibé* que dão esmola os amigos e parentes do doente à porta do hospital, do réu à porta do tribunal, do morto à porta do cemitério, da grávida à porta da maternidade... É nessa esmola ao *taalibé* que todos depositam a esperança da cura, da absolvição, do caminho do paraíso, do

parto feliz, da bênção divina... O *taalibé* está presente a todo momento na vida inteira do senegalês. O *taalibé* está em toda parte.

O estrangeiro que desembarcar em Dacar será abordado já na saída do aeroporto ou da rodoviária por um *taalibé*. Mesmo que não fale a língua nativa, o gesto da mão estendida é compreendido por qualquer ser humano, sobretudo quando vem de um menino sujo e com ar desolado, faminto, abandonado, amedrontado e envergonhado. Ao passear pela cidade, o estrangeiro será sempre assediado por um ou vários meninos, em geral da mesma idade daquele que o abordou na chegada. Muito provavelmente, ao voltar para o hotel à noite ou de madrugada, na entrada alguns meninos também poderão pedir-lhe “uns trocadinhos”. E ao regressar a seu país, ainda terá de enfrentar os olhares “apunhalantes” (no sentido expressivo) dos *taalibé*.

Ao observar-se a definição das Nações Unidas, segundo a qual é criança de rua é qualquer menino sem a proteção de pessoas adultas que tenha transformado a rua em lar ou fonte de sustento, pode-se dizer que os *taalibé*, haja vista o tempo que passam nas ruas de Dacar pedindo esmolas, seriam a mais antiga forma de meninos de rua no Senegal. Entretanto, também poderiam ser vistos e tratados como meninos trabalhadores, pois muitos deles vendem diversos produtos (velas, açúcar, tecidos, arroz etc.) para conseguirem arrecadar a quantia exigida pelo marabu.

No Senegal a mendicância é considerada uma infração ao art. 245 do Código Penal. Mas não é punida, pois as autoridades temem perder o apoio político dos marabus e da sociedade.

Em 1977, o Estado cogitou dotar os *daaras* de um estatuto jurídico como o das escolas de ensino privado, para poder controlar a qualidade do ensino e, principalmente, a mendicância dos *taalibé*, mas o projeto foi abandonado por pressão das autoridades religiosas muçulmanas. Também se pensou em subvencionar os *daaras*, mas as autoridades alegaram que não teriam condições de fiscalizar a utilização dos recursos financeiros pelos marabus, temendo-se que eles os usassem para fins pessoais. Note-se aqui que a condenação de um marabu ou o cancelamento de um programa por corrupção colocaria por terra a crença de que um guia espiritual é sempre “um santo homem.” .

Wane (1990) afirma que não se pode apreender a proliferação dos marabus e de seus *taalibé* em Dacar sem levar em conta, como uma de suas principais causas, a grande

seca que assolou o norte do Senegal a partir de 1975. Ser marabu parece ser a profissão mais rentável na atualidade. O censo de 1991 mostrou que havia 100 mil *taalibé* mendigos no Senegal.

Nos últimos anos, os *taalibé* foram tema de diversas obras do cinema e do teatro senegaleses. Em 2002, a televisão exibiu o filme *Almodou*, de Amadou Thior, que retrata o imenso poder das lideranças muçulmanas no Senegal ao narrar a história de um menino de 12 anos enviado pelo pai a um daara para estudar o Alcorão. A fim de sustentar a própria família, o marabu obriga-o a mendigar todos os dias, juntamente com os demais alunos. Após a transmissão, um grupo de chefes religiosos e de deputados da Assembléia Nacional pressionou o governo e a direção geral da TV para jamais reprisá-la. O cineasta foi tratado como um inimigo do Islã e da comunidade muçulmana (Umma islâmica). O filme, que acabou sendo censurado, levantava a seguinte questão: por que a mendicância é o pilar do ensino corânico no Senegal? No final, mostra-se como os *taalibé* viraram, em vários sentidos, uma mercadoria.

Mas esse fenômeno desempenha uma outra função no país. Não há dados quantitativos e completos que remontem ao século XIX. Caso houvesse, porém, sem dúvida eles revelariam que cresceram par a par, de um lado, o número de marabus e *taalibé*, e de outro, a miséria, a incerteza, o medo, a falta de perspectivas e o desespero, no campo como na cidade. Assim, fica claro que os *talibé* também servem para renovar a esperança dos senegaleses, que através deles e da esmola buscam e acreditam agarrar-se às “mãos de Deus”.

Capítulo VIII. Provedores de meninos de rua em Salvador e em Dacar

Desde o início deste trabalho venho sustentando que, em Salvador como em Dacar, a presença dos meninos de rua possui especificidades que devem ser destacadas.

Evidentemente, há mais meninos de rua no Primeiro Mundo do que no Terceiro. O final do relatório de 2001 do Institut International de Formation et de Lutte contre les Drogues (IFLD) apresenta uma análise comparativa entre países da América Latina e da África, começando por destacar a antigüidade do fenômeno nos do primeiro grupo. O relatório aponta que a presença dos meninos de rua na América Latina e na África se deve à urbanização descontrolada, à degradação que toma conta de seus países, ao abandono dos órfãos da Aids e, ainda, às conseqüências nefastas do neoliberalismo. E no ponto de maior interesse para nosso trabalho, acrescenta que, afora essas semelhanças externas (que escapam ao controle dos governantes locais), há o contexto histórico de cada país, que não pode ser negligenciado pelos estudiosos da questão. Assim, nas sociedades latino-americanas o tipo de contato entre brancos, índios e africanos foi o ponto de partida para presença dos meninos de rua, em virtude das desintegrações e integrações periféricas que provocou nos dois últimos grupos.

Dès l'arrivée des européens, le «nouveau continent» a été victime d'un brassage forcé comme rarement l'histoire de l'humanité en avait connu. Le viol, l'esclavage, les différentes formes de domination sexuelle imposées aux indiennes, ont produit en moins d'un siècle, des milliers de « uachos » (bâtards), de métis déracinés, qui peuplèrent très tôt les villes et villages naissants

Malgré la dramatique aggravation du phénomène au cours de ces dernières années, il s'agit d'une situation qui, avec les intensités diverses, a accompagné l'histoire latino-américaine depuis cinq siècles. Le résultat: des nuées d'enfants livrés à eux-mêmes dans les rues de Rio, Bogota, Lima, Port-au-Prince, Mexico, La Paz, etc. (IFLD 2001, 44)

O importante dessa citação, mais do que registrar a antigüidade do fenômeno, é inviabilizar a crença cega de que o neoliberalismo é sua única causa. Há particularidades que, evidentemente, exigem estudos específicos – o da questão racial no Brasil, por exemplo.

Segundo o mesmo relatório, o fenômeno parece deixar atônitos os governantes africanos. Mas como atônitos, se são eles próprios que possibilitaram o avanço das desintegrações e incertezas, inaptos que foram para criar alternativas de desenvolvimento mais adequadas à realidade de seus países? Os meninos de rua são o fruto de longos conflitos armados em inúmeras nações africanas, da implantação de ensino não compatível com as culturas locais, da urbanização acelerada e o conseqüente desequilíbrio entre campo e cidade, da quebra de mecanismos comunitários de ajuda... “Ces situations sont particulièrement graves dans des pays à forte urbanisation, tels que la Côte d’Ivoire, le Sénégal, ou avec une industrie pétrolière exportatrice tel que le Nigéria.»

No entanto, como o Senegal tem especificidades também em relação ao restante da África, não se pode afirmar que a presença de tantos meninos em suas ruas se deva tão somente às causas citadas no relatório. Para visualizar o fenômeno em sua dimensão nacional, tem-se de considerar como o islamismo foi praticado no país e, principalmente, como uma determinada classe social (os marabus) manipulou o poder religioso como um trunfo para barganhar interesses materiais e sócio-políticos desde os tempos da colonização.

Por isso, neste capítulo focalizarei como a integração social periférica, entre outros impactos negativos sobre a grande maioria da população afro-brasileira, continua a impelir muitos meninos para as ruas de Salvador. E em relação a Dacar, tomarei o grupo étnico mancanha, ou *mancagne*, para exemplificar como a prática de certos ritos culturais tem conseguido manter estruturas que solidificam os laços sociais e colocam o ser humano no centro das preocupações.

Praticamente nenhum menino desse grupo, nem de outros que preservam a mesma prática, juntou-se à população de rua dacarense (nem senegalesa), apesar de viverem todos na mesma miséria que assola quase toda a sociedade. De onde se pode deduzir: mais que a extrema pobreza, foi a desestruturação das redes sociais coesivas pela prática à senegalesa do islamismo que ajudou (no mínimo) a criar e continua a fomentar o flagelo social em questão.

E, voltando ao Brasil, foram a escravidão, a autorização tardia para freqüentar a escola, a integração social periférica pós-abolição e outras pressões desagregadoras sobre a

etnia negra que a levaram a tornar-se tão nitidamente majoritária entre os meninos de/na rua.

VIII.1 Racismo à brasileira²²⁴: mecanismos da integração periférica

A última parte do livro *Desafortunados: um estudo sobre o povo de rua*, de Snow e Anderson, é consagrada às causas da ida para a vida de rua e destaca as duas principais. A primeira seria o deslocamento residencial. Segundo eles, se os americanos tivessem acesso mais constante a um local de residência seguro e decente, o desabrigo não seria um problema nacional tão permanente. No caso dos Estados Unidos, segundo os dois pensadores, dar uma moradia digna de baixo custo é responsabilidade do Estado. E este, por não desempenhar o seu papel, seria o primeiro responsável pelo problema social em questão.

A segunda causa decorre da desintegração familiar provocada por crises econômicas. Os autores comprovam que a grande maioria das pessoas que vivem são semi-analfabetas ou têm pouco estudo. Nesse caso, a escolarização foi uma peneira.

Como já se salientou anteriormente, no continente americano, onde houve escravidão, as conseqüências sócio-culturais, a fome e a violência constituem o grosso da vida cotidiana da grande maioria dos descendentes de escravos. Por isso Stonequist (1948), Griffin (1963), West (1993) e Wacquant (1993) sustentam que se deve partir da escravidão para apreender o quanto a elite e o sistema de então contribuíram para comprometer a vida desses atuais descendentes. Os quatro pensadores destacam que a exclusão racial secular foi tolerada e até consolidada pelo próprio Estado. Os dois primeiros salientam que a grande maioria dos negros que vivia na miséria era composta por pessoas pretas. Na classe dos negros, educados os mulatos ocupavam posições de destaque.

Essa situação subalterna do negro na sociedade leva West a sustentar que a questão racial sempre foi mal discutida. Segundo ele, a classe dominante branca continua se recusando a discutir as imperfeições da sociedade americana que tenham raízes nas

²²⁴ Afirmei que, no Brasil, quanto mais escura é pele de pessoa, maiores são as pressões para desestabilizá-la moral, psicológica, psíquica e emocionalmente. O mesmo ocorre nos Estados Unidos, como bem o demonstram Toni Morrison em seu livro *O olho mais azul*, já comentado neste trabalho, e Toi Derricotte na dramática autobiografia *Noire, la couleur de ma peau blanche*, na qual se narram os impasses enfrentados por negros norte-americanos ricos para comprar boas casas em bairros de classe média.

desigualdades históricas. Essa asserção é compartilhada por Wacquant, para quem os debates recentes no mundo político e acadêmico tendem a girar em torno da depravação moral do negro. A realidade norte-americana destacada por estes pensadores, bastante parecida com a do negro brasileiro, seria uma das conseqüências das desigualdades históricas, como bem sintetiza Griffin:

Mettez l'homme blanc dans le ghetto, supprimez-lui les avantages de l'instruction, arrangez-vous pour qu'il doive lutter péniblement pour maintenir son respect de lui-même, accordez-lui peu de possibilités de préserver son intimité et moins de loisirs, après quelques temps il assumerait les caractéristiques que vous attribuez aux Noirs. (Griffin ([1963], 1998, 146)

Na década de 1950, Griffin – um medico branco – fez um tratamento para tornar-se negro e depois começou a procurar emprego. Não conseguiu nenhum que lhe garantisse seu sustento e o de sua família. Com essa experiência, visava mostrar que o problema do negro nos Estados Unidos é em primeiro lugar de ordem racial. Décadas depois, Wacquant chega à mesma conclusão: a pobreza e a miséria estão ligadas à raça. Por isso não se pode ver os negros que vivem em sobressalto como um tipo de anomalia social, nem como a materialização de um grupo sócio-racial desviante. Eles são, na realidade, o produto que ultrapassa os limites da lógica da exclusão sócio-econômica e racial secular que afeta de perto ou de longe todos os moradores das favelas.

As conclusões desses pensadores comprovam as semelhanças existentes na realidade do negro no Novo Mundo. A Fome faz parte da sua vida. Entender aqui Fome, com inicial maiúscula, de uma maneira mais ampla: cidadão de segunda categoria, pessoa sempre invisibilizada, trabalhador braçal, moradia indecente, qualidade de ensino inferior...

Oscar Lewis ficou muito conhecido após publicar *Les enfants de Sanchez* e *La vida. Une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté: San Juan et New York*. Trata-se de dois trabalhos antropológicos sobre a pobreza urbana realizados, o primeiro, com uma família que migrou do interior do México para a cidade grande à procura de melhores condições de vida; e o segundo, com porto-riquenhos de origem africana em Porto Rico e nos Estados Unidos.

O importante é que são quase idênticas as conclusões tiradas pelo autor em ambos os trabalhos, as quais ele próprio denomina “as características econômicas, sociais e

psicológicas da cultura da pobreza”. Apesar de certos problemas analíticos acarretados por essas conclusões, muitas ou quase todas elas estão presentes na maioria dos trabalhos acadêmicos, jornalísticos ou políticos e mesmo nos discursos do senso comum no Brasil, independentemente da classe social e da raça.

Les données économiques les plus caractéristiques de la culture de la pauvreté sont la lutte constante pour la vie, le sous-emploi, le chômage, les bas salaires, une variété d’emplois non spécialisés, le travail des enfants. (...) Parmi les autres caractéristiques sociales et psychologiques, il y a celles de vivre dans des quartiers à forte densité de population, le manque d’intimité, l’alcoolisme, le recours fréquent à la violence pour régler les querelles, les châtiments corporels pour les enfants, battre sa femme, l’initiation précoce à la vie sexuelle, l’union libre, l’abandon fréquent de l’épouse et des enfants, une tendance au matriarcat et une union plus étroite avec les membres de la famille du côté maternel²²⁵.

O pesquisador enfatiza que muitas dessas características também distinguem as classes média e alta mexicana. Mas, quando se lêem trabalhos sobre os meninos de rua e/ou as comunidades populares brasileiras, parece que tais características são exclusivas das camadas pobres. Todo o trabalho de Ataíde sobre os meninos de rua de Salvador está repleto de clichês que fazem parte do “pacote” de Lewis.

No final de 1997 eu estava em Brasília, na casa de amigas, e fomos convidados para passar a ceia de Natal com uma família negra brasileira da classe média. Depois dos salamaleques e apresentações de praxe, a dona da casa me perguntou o que eu fazia em Salvador. Respondi que estava cursando o mestrado em sociologia e estudando os meninos de rua na cidade. Ela cortou minha fala: “Você quer o que, se os negros de Salvador herdaram dos seus antepassados africanos ter muitos filhos e ser pais irresponsáveis?”. Não se tratava de uma pergunta, mas sim de uma afirmação. Estando na casa dela, não podia ser indelicado, sobretudo na noite de Natal.

Slene sustenta que, no campo da história, muitos preconceitos e estereótipos em relação à família escrava caíram, mas continuam presentes quando o assunto são os meninos de rua. Aquela senhora era uma negra cujo marido, por ser oficial do Exército, conseguira dar uma boa educação às filhas sem que ela tivesse de trabalhar fora de casa

²²⁵ LEWIS, Oscar (1993, 31-2). *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d’une famille mexicaine*. Paris, Gallimard.

para ajudar. Ela não tinha percebido que o Exército fora o meio de ascensão social encontrado pelo marido negro.

Em boa parte da bibliografia sobre os meninos de rua no Brasil, causa estranheza o quanto se atribui aos pesquisados as chamadas características da cultura de pobreza, sem grandes tentativas analíticas de questionamento. Porém, a maior surpresa é que ninguém faz menção a Lewis, o próprio teórico dessa cultura! Como explicar esse silêncio? Seria ele a prova de que a referida bibliografia preferiu valorizar as afirmações predominantes de que os pais dos meninos são os grandes responsáveis por eles estarem nas ruas?

O primeiro livro é uma compilação de entrevistas com membros da família de Sanchez de diferentes gerações, para mostrar como a pobreza foi sendo passada de pais para filhos em sua trajetória da vida rural para a urbana. Vê-se logo que o patriarca não foi beneficiado por estruturas públicas como a de um bom ensino gratuito, que poderiam ter possibilitado uma ascensão social à segunda geração. “Il est, par conséquent, d’autant plus étonnant que le père, qui n’a jamais aspiré à être autre chose qu’un simple ouvrier, se soit sorti des bas-fonds de la pauvreté, alors que les enfants en soient restés à ce niveau²²⁶.” A metodologia de Lewis e as análises de autores já referidos demonstram que não se pode apreender certos fatos sociais silenciando a história.

A realidade estudada por Lewis assemelha-se em muito à dos meninos e meninas dos bairros populares de Salvador, que precisam entrar cedo no mercado de trabalho informal (como os filhos de Sanchez?) para contribuir no orçamento familiar e/ou suprir as necessidades individuais. Nem a família Sanchez nem a de milhões de negros brasileiros se beneficiaram dos lucros da industrialização em seus respectivos países, que deveriam ser reinvestidos em políticas públicas. Esse é um ponto de fundamental importância para entender por que os filhos mal conseguem manter-se na condição social de seus pais, quando não desabam para outras bem piores. Piores, inclusive, porque os trabalhadores braçais tem muito maior dificuldade para encontrar trabalho do que no início do processo de industrialização.

Por isso pretendo na presente parte fazer uma breve análise da situação do negro brasileiro na educação e no mercado de trabalho, já bastante focalizada nas anteriores. E

²²⁶ Op.cit. ([1963], 1993; 27).

darei maior enfoque à educação, por seu imenso peso no grau da integração social de qualquer pessoa

VIII.1.1 O negro na educação

Reportando-se ao século XIX, Fonseca (2001) comentou em sua obra os debates travados no Parlamento do Império (e provocados pela promulgação, em 1871, da Lei do Ventre Livre, que declarava liberto todo filho de escrava que viesse a nascer) sobre o tipo de escolarização que o negro deveria receber. Ressalte-se que de 1850 a 1888 a cena política nacional foi dominada pelo debate sobre a abolição da escravatura, tendo-se considerado a lei de 1871 um importante passo para substituir progressivamente o trabalho escravo pelo assalariado.

Segundo Fonseca, Perdigão Malheiros foi quem primeiro percebeu o quanto seria importante a escolarização do negro após a abolição. Ainda assim, esse parlamentar teria feito uma pergunta (“que educação devem receber essas crianças que se tornarão os futuros cidadãos do Império?”) cuja melhor resposta, acredito, seria promover a equiparação na qualidade do ensino dispensado a brancos e negros. Em outra fala de Malheiros, entretanto, parece ficar mais claro o que tinham em mente os próceres da época:

O essencial é que além da educação moral e religiosa, tomem uma profissão ainda que seja lavradores ou trabalhadores agrícolas; ele continuará a servir aí se lhe convier, ou irá servir a outrem, ou se estabelecerá sobre si; em todo caso, aprenda um ofício mecânico, uma profissão, de que possa tirar recursos para se manter e a família, se tiver. Alguns poderão mesmo ser aproveitados nas letras ou em outras profissões, as escolas lhes são francas, como livres que serão por nascimento. Obrigar os senhores a mandá-los a elas é ainda problema a resolver; a instrução obrigatória ou forçada não está admitida entre nós, nem mesmo para demais cidadãos livres. Os senhores devem ter para isto um prudente arbítrio, como aos pais é dado em relação aos filhos.

Diferentemente de Fonseca, creio que, ao invés da melhor educação a ser dispensada ao negro, o que de fato se debatia era como mantê-lo submisso ao branco no novo contexto. Mesmo ao discutir-se sua libertação, mantinham-se as dúvidas sobre seu grau de humanidade. Por isso cogitava-se ensinar-lhe moral e religião, que haveriam de

cristalizá-lo na obediência ao senhor branco, ou ofícios como os agrícolas, tradicionalmente a cargo de escravos. E, note-se, a responsabilidade de educá-lo acabou por ficar nas mãos do senhor.

Em 1879, oito anos após a lei entrar em vigor, o Estado começou a construir a infra-estrutura da educação das crianças que lhe seriam entregues pelos senhores de suas mães ao completarem oito anos, mediante uma compensação de 600\$000 (seiscentos mil réis). Entretanto, ante a inoperância ou mera inexistência dessa infra-estrutura, o Império e o Ministério da Agricultura passaram a apoiar e subvencionar associações que acolheriam e educariam essas crianças. Mas por que o Ministério da Agricultura? Seu forte envolvimento nessa infra-estrutura talvez já denote que tipo de ensinamento pretendia-se ministrar aos negros.

Segundo Fonseca, criaram-se de asilos agrícolas para a educação dos “ingênuos e libertos”: o Estabelecimento Rural de São Pedro de Alcântara, no Piauí, a Colônia Orphanológica Izabel, em Pernambuco, e dois outros no Pará.

São os seguintes os seus termos: educará física, moral e religiosamente os libertos das ditas fazendas, que foram menores, e filhos das libertas nascidos depois da promulgação da Lei de 28 de setembro de 1871... Proverá, outrossim, a educação moral e religiosa dos adultos. (Fonseca, 2001,17).

Das muitas deduções a que inevitavelmente nos levam as informações de Fonseca, destacarei duas. Em primeiro lugar, as autoridades imperiais não pretendiam prover os negros de uma formação intelectual que lhes permitisse reiniciar a vida de uma maneira mais digna – o que se nota, sempre embutida, é a preocupação com sua possível conscientização. Em segundo, a principal intenção era mantê-los como subalternos, para preservar os privilégios nas mãos de poucos.

O Estado dera-se conta de que em 1879 haveria cerca de 192 mil crianças livres de mães escravas. Caso todas elas lhe fossem entregues, segundo Fonseca (op.cit., 18) “haveria um colapso financeiro. Naquela hipótese, minimamente, de ter o Estado de receber 4000 ingênuos anualmente durante o período de 8 anos, seria por este lado de 5.184:000\$000 (5,184 milhões de contos de réis).” Esses dados de ordem financeira mascaram os verdadeiros motivos. Em 1885, das 403.827 crianças nascidas livres no

Brasil, apenas 113 foram entregues ao estado – 21 das quais na cidade do Rio de Janeiro, onde viviam 82.566 dessas crianças. Isso demonstra que, de qualquer forma, não se concretizou nenhum problema financeiro, pois o Estado pouco ou nada investiu para construir as pretendidas escolas. Quase todos aqueles meninos foram educados da mesma forma que os escravos por seus donos: no trabalho braçal. E chegaram a 1888, ano da Abolição, como analfabetos plenos. Daí Nascimento (1979) ressaltar que esse tipo de liberdade outorgada foi na realidade um assassinato coletivo dos negros, porque fincou as raízes da miséria em uma boa parte da população brasileira.

As crianças beneficiadas pela Lei do Ventre Livre foram abandonadas a seus próprios destinos. Nascimento não diverge de Mattoso (1992) nem de Fraga (1996) quanto à situação do liberto ou ex-escravo na Província da Bahia.

A proposta de estender a implantação do sistema educacional no Brasil no século XIX restringiu-se a melhorar o ensino para a população branca, pois as mudanças sugeridas não incluíam o índio nem o negro. Estes não eram vistos como cidadãos. Freire (1989) afirma que o sistema educacional também excluía praticamente todas as mulheres, por causa do patriarcalismo da sociedade senhorial.

Uma das finalidades do sistema educacional implantado no Brasil era fornecer à classe dominante branca mecanismos para perpetuar o sistema já existente. O analfabetismo passa a ser umas das mais poderosas armas para conseguir controlar a grande massa. Esse fosso criado propositalmente para manter privilégios tem conseqüências negativas visíveis na vida da grande maioria dos descendentes daqueles que não podiam freqüentar as escolas devido a sua condição de negro.

Vê-se que no século XIX a educação escolarizada dos meninos nascidos livres foi tema relevante nos debates do Parlamento, mas as pastas das autoridades envolvidas na questão mostram que esta não era levada a sério. Uma das preocupações era como evitar nesses meninos os vícios e as más inclinações. Fonseca afirma que a exclusão de escravos, pretos africanos e portadores de doenças contagiosas dos espaços escolares deve ser compreendida a partir do medo que a classe dominante branca sempre teve dos negros. Por isso era melhor evitar a todo custo que eles se unissem e desenvolvessem sua capacidade intelectual, para impedir que organizassem movimentos de resistência. A educação

escolarizada sempre foi vista como uma ameaça à ordem em todos os lugares onde houve escravidão e colonização.

O que nos leva a crer que, entre essa consciência e a atitude de não tornar a educação um bem acessível aos indivíduos oriundos do cativeiro, o que verdadeiramente se construiu foi a determinação de incluir os ex-escravos e seus descendentes de forma absolutamente marginal na sociedade organizada a partir do trabalho livre. (Fonseca, op.cit, 34)

Note-se bem que as autoridades agiram premeditadamente, como comprova a já mencionada relevância do Ministério da Agricultura nos projetos de criação de escolas para os negros. Quando se lêem com bastante atenção os documentos analisados por Fonseca, fica claro que as autoridades do Império haviam percebido que a educação escolarizada dos negros poderia ser um caminho para integrá-los à sociedade. Ao mesmo tempo, porém, temia-se essa integração. Daí poder-se afirmar, sem muito exagero, que apenas no início do século XX a grande massa dos negros começou a ter efetivo acesso ao ensino.

Hasenbalg (1979,186) centraliza sua análise nas percentagens de não brancos no sistema educacional do Brasil.. Ele destaca que na década de 1940 os brancos tinham uma possibilidade 3,8 vezes maior de completar a escola primária que os não brancos, 9,6 vezes de concluir o ensino secundário e 13,7 vezes de terminar os estudos universitários. E 10 anos mais tarde, esses índices pouco haviam mudado, fixando-se em 3,5, 11,7 e 22,7, respectivamente. “Em 1950, os brancos representando 63,5% da população total detinham 97% dos diplomas universitários, 94% dos secundários e 84% dos diplomas da escola primária”.

As análises dos autores permitem vislumbrar que o desenvolvimento do país nos anos 1950 beneficiou minimamente os negros brasileiros no plano educacional. Hasenbalg constatou que até o final dos anos 1970 (ou seja, cerca de 90 anos após a abolição da escravatura), os negros brasileiros continuavam ocupando posições subalternas na estrutura de classes e, inclusive, no interior das próprias classes mais baixas, por falta de uma educação escolarizada mais elevada.

Segundo os dados do censo de 1991, a população negra era de 70 milhões, ou 47% da população total. Observa-se um significativo crescimento populacional, mas o que chama maior atenção são as taxas de analfabetismo e de acesso ao ensino superior dos

negros – as mesmas do censo dos anos 1940. Somadas, a percentagens do analfabetismo dos pretos e pardos perfazem 68,8%, contra 15% dos brancos. Esses índices bem demonstram que os afro-brasileiros, em sua grande maioria, continuam desprovidos das condições escolares mínimas para concorrer no mercado de trabalho mais exigente.. E quando conseguem um trabalho, ocupam cargos de menor prestígio e de menores salários, impedindo-os de colocar os filhos em boas escolas particulares.

Heringer²²⁷ (2000) traz em seu trabalho informações mais pertinentes sobre a qualidade do ensino, como a de que boa parte dos negros estuda em colégios onde se dispensam poucas horas de aula. Apesar de não explicitar as razões, pode-se dizer que (no caso do Rio) as “guerras” entre os traficantes e destes contra a polícia acabam reduzindo os dias de aulas. As mais prejudicadas são as classes noturnas das escolas situadas em favelas e bairros populares. A revista *Veja* de 23 de janeiro de 2002, em sua matéria de capa dedicada à miséria no país, mostra que a maior parte (60%) dos investimentos na área da educação escolarizada vão para as universidades do ensino público, “onde estudam os integrantes do topo da pirâmide²²⁸”.

Essa realidade, hoje apontada como responsável pela situação de boa parte dos negros, foi muito bem orquestrada a partir da Lei do Ventre Livre. E suas conseqüências nefastas continuam a alastrar-se.

VIII.1.2 Negro e emprego

Quase meio século depois da abolição, o que mudou para as pessoas de cor em Salvador? Essa pergunta foi o ponto de partida do trabalho de campo de Pierson (1945). Para respondê-la, ele começou por analisar a situação do negro no final dos anos 1930 – ou seja, da década em que o país entrava na fase da modernização. No final do trabalho, Pierson aponta o preconceito de cor como determinante na hierarquização dos *status* sociais. “Os negros em geral ainda ocupam os estágios econômicos mais pobres. E por isso, o seu *status* social ainda é inferior²²⁹”.

²²⁷ HERINGER, Rosana (2000). *Desigualdades raciais no Brasil*. Brasil, Fundação Palmares.

²²⁸ Miséria. O grande desafio do Brasil. In. *Veja* (2002,84).

²²⁹ RAMOS, Arthur (1945,24). Apresentação do livro de Pierson *Branco e pretos na Bahia*.

Mattoso (1992) e Fraga (1996) sustentam que o mercado de trabalho na Bahia nunca foi flexível para os ex-escravos, sobretudo os de pele mais escura, restringindo-os a profissões que exigiam a força física e sem perspectivas de ascensão social.

Em seu estudo *Classe ou raça, sociabilidade, trabalho e identidade ocupacionais*, Agier (1994) permite apreender que, apesar do longo tempo que separa os negros de hoje dos seus antepassados (os livres de antes e da pós-abolição), ainda existem profissões de negros. Segundo Agier, Pierson analisou uma amostra de 1.875 trabalhadores na Salvador dos anos 1930. Os empregos onde predominavam os negros eram os de pedreiro (82,4% de pretos, 17,6% de mulatos ou cafuzos e nenhum branco) e de estivador (81,6% de pretos, 16,8% de mulatos e 1,6% de brancos).

Tanto a pesquisa de Pierson na década de 1930, quanto a de Agier na de 1990, apesar do mais de meio século de intervalo, chegam à mesma conclusão: o negro ainda exerce profissões periféricas, sem futuro certo para ele nem para sua descendência. Seu emprego não lhe permite garantir aos filhos educação escolarizada e moradia digna. Por isso, o futuro das novas gerações está comprometido, sem alternativas de vida melhores que as de seus pais.

Agier conclui sua análise com apoio dos dados coletados no Pólo Petroquímico com seguinte afirmação: "...de uma maneira geral, os assalariados negros agrupam-se nas funções inferiores, cujo salário se situa nitidamente abaixo da média das empresas, e sem ou com pouca perspectiva de carreira²³⁰".

As mudanças operadas no Brasil em vários setores continuam a trazer pouquíssimos benefícios ao negro brasileiro, como comprova a entrada muito precoce dos meninos no mundo de trabalho, demonstrada por Henriques (2001) e por tantos outros pesquisadores que já analisei na segunda parte. Quando se cruzam os dados sobre o século XIX, a década de 1950 e o final do século XX, percebe-se que se perpetua o exercício das profissões periféricas pelos negros, ou seja, perpetuam-se as "profissões de negro", como bem salientou Agier. O exercício dessas profissões repercute drasticamente na qualidade de moradia, no tipo de ensino e nas profissões que as futuras gerações irão desempenhar. Se, como sustenta Henriques, está diminuindo o fosso entre negros e brancos no mercado de

²³⁰ AGIER, Michel (1994, 7).

trabalho, os dados qualitativos mostram que os primeiros continuam exercendo profissões precárias, de salários mais baixos.

Não se pode apreender a realidade dos meninos de rua em Salvador, e também no Brasil, sem se dar conta de como certos mecanismos foram criados para que o negro fosse integrado na sociedade de uma maneira periférica. Sem dúvida há meninos de rua em várias partes do mundo, mas em cada lugar com suas particularidades. A falta de uma educação escolar de boa qualidade para os descendentes dos secularmente marginalizados num mercado de trabalho cada vez mais competitivo e exigente contribui para perpetuar a pobreza extrema e a miséria no grupo sócio-racial cujos antepassados chegaram como escravos. A discriminação racial, a educação escolar de segunda categoria e a “guetização” espacial continuam a ser os maiores agentes dos sistemas de exclusão social das famílias supra-fragilizadas, cujos membros, em grande parte, vêm na vida de rua a única alternativa.

VIII.2 Islã à Senegalesa: mecanismos da desintegração social

Nesta parte da tese, pretendo inicialmente mostrar o que é ser menino de rua numa sociedade negro-africana e, em seguida, analisar estruturas socioculturais que preservam os laços comunitários e os elementos místicos que colocam o ser humano no centro das preocupações dos dois mundos: o dos mortos e o dos vivos.

Em suas numerosas tentativas de responder à pergunta “por que se desperdiçam as crianças”, Castells deixa-nos a possibilidade de explorar uma de suas respostas para abordar o caso senegalês. Como explicar tantos meninos nas ruas do Senegal? O continente africano é conhecido como o local onde as pessoas morrem de fome e as imagens veiculadas pela imprensa levam a visualizar cadáveres em todas as esquinas. Essas imagens divulgam o drama de milhares de pessoas. Como a grande maioria dos países africanos, o Senegal é assolado pela fome e, em certos locais, pela extrema pobreza. No entanto, como já citei anteriormente, a questão que intriga o pesquisador durante sua estada no país é: por que todos aqueles meninos de rua provêm de grupos fortemente islamizados e influenciados, em suas práticas culturais, pelo próprio Islã e, sobretudo, pelo mundo ocidental?

A existência dos meninos de rua está ligada na visão ocidental às crises econômicas e seus efeitos sobre a população mais fragilizada, enquanto na concepção negro-africana, totalmente diversa, remete a outros significados. Esse descompasso advém de os ocidentais verem em um menino de rua o fracasso material do indivíduo, enquanto os negro-africanos o consideram a quebra das normas que sustentam a harmonia do grupo social. Para melhor ilustrar minha análise, recorrerei ao caso de Simon, que mostra como a marginalização de um transgressor pode ser insuportável e levá-lo à morte.

Deixe-se claro que não pretendo analisar a situação da África do Sul a partir do romance de Malan (1992). Valho-me dele apenas para mostrar o quanto é complexo ser menino de rua em várias sociedades negro-africanas e, especialmente, salientar a grande diferença entre a categorização do fenômeno nessas sociedades e no mundo ocidental: na visão da maioria delas, meninos de rua nada têm a ver com miserabilidade nem violência doméstica, mas sim com transgressão de normas culturais.

O romance de Malan reporta-se à década de 1980, um dos períodos mais duros do *apartheid* na África do Sul. É uma análise da violência cometida por brancos e negros:

brancos matando negros e negros matando brancos; brancos matando brancos e negros matando negros.

O penúltimo capítulo é consagrado ao matador de nome Simon, um rapaz negro que matava fazendeiros brancos em suas casas, poupando sempre as crianças. Quem será ele? perguntavam-se todos, principalmente a polícia. Todos os negros fingiam desconhecê-lo. E seu nome não se pronunciava entre os zulus. Depois de uma longa pesquisa, o autor descobriu que antepassados de Simon haviam cometido incesto no século XIX numa aldeia zulu. Foram expulsos do vilarejo e seu filho, ao nascer, não pôde ser introduzido aos espíritos da família e aos deuses do clã – tornando-se, assim, um despojado da proteção mística. E sobre todos os descendentes daquela linhagem abateu-se a mesma maldição.

Para Rian Malan, a violência de Simon vinha de sua rejeição pelo seu clã e pelo sistema do *apartheid*. A conclusão demonstra desconhecimento do peso dos cultos aos antepassados em certas sociedades negro-africanas. A rejeição de Simon pelo clã e pelos antepassados transformou-o num pária, num solitário – socialmente, num morto vivo. Não tinha amigos, pois não podia relacionar-se com ninguém de seu grupo. Queria namorar uma jovem zulu, mas qualquer uma delas que descobrisse seu nome terminaria o namoro. E nem sequer tinha endereço fixo, por temer que sua identidade fosse descoberta. Seu nome zulu o relacionava automaticamente à ascendência maldita. Qual não seria a pressão psicológica no dia-a-dia de um homem em tais condições? Que instituição do mundo ocidental conseguiria recuperar uma pessoa tão conflitada? Haverá especialistas capazes de apreender uma realidade tão subjetiva e tão impensável no mundo atual?

Só Simon e o povo zulu tinham respostas adequadas para essas perguntas e tantas outras. E só Simon detinha a chave da resolução de seu problema. Seu destino não tinha saída. A morte física passou a representar possibilidade do descanso. Mas quem de seu grupo poderia matá-lo sem macular as mãos com o sangue infestado por um incesto acontecido havia mais de um século? Sabendo que nenhum zulu o mataria, ele viu no assassinato de fazendeiros brancos a maneira de ter uma morte digna, por exterminar os opressores dos negros e, principalmene, conquistar o almejado repouso. Simon conseguiu ser condenado à morte pelo homem branco. E para os zulus sua linhagem ficou livre, porque o círculo fechara-se com a morte do último descendente daquela árvore genealógica amaldiçoada.

Antes dos assassinatos, Simon trabalhava nas indústrias de mineração com carteira de trabalho assinada. Era igual a qualquer cidadão negro sul-africano. Mas nenhum zulu jamais o viu nem tratou como um ser humano ou como membro de seu clã. Na África do Sul pós-Mandela, se não tivesse morrido ele poderia casar-se com uma mulher de outra etnia. Talvez se tornasse “alguém na vida”. Ainda assim, sua condição de pária não teria mudado. Nunca poderia levar os filhos para apresentá-los aos membros do seu clã.

A condição de menino de rua, se no mundo ocidental pode ser apenas uma fase de vida e tornar-se mera recordação para quem a experienciou, nas sociedades africanas que cultuam os antepassados representa uma rejeição que perseguirá toda a descendência do rejeitado, como a que se abateu sobre a linhagem de Simon. É uma marca do destino.

A prova da morte social de Simon era a recusa dos zulus de mencioná-lo por seu nome nativo. Usavam seu nome católico para significar que estavam falando de um desconhecido, de um estrangeiro que falava zulu. A narração de Rian Malan sobre o drama desse matador levou-me a indagar: por que os membros dos grupos étnicos do sul, bem como dos sereer, nas chamadas Petites Côtes, não se tornam meninos de rua? Esse fato me foi apontado, durante meu trabalho de campo, por um educador de rua: “Há mais de 10 anos trabalho como educador de rua aqui em Dacar, mas no dia em que encontrei um menino diola, parei e falei: ‘Temos um problema, porque os diolas nunca abandonam seus filhos.’ A partir daí comecei a prestar muito atenção no item étnico dos meninos de rua em Dacar. Com o passar do tempo, fui percebendo que a grande maioria é composta por meninos halpulaar, peul e wolof. Isso me levou a pesquisar os mecanismos culturais da minha sociedade (os *mancagnes*, ou mancanha) que tornam a saída de um menino para a vida de rua quase impossível”. Mas é bom assinalar que também recorri à minha sociedade apenas para exemplificar as sociedades cujas práticas ainda mantêm sua infância apartada da vida de rua, em que pesem a grave crise econômica e o afrouxamento dos laços familiares pela crescente individualização.

VIII.2.1 Os mancanha e suas práticas culturais integradoras

Segundo Fonseca (1997), haveria muitas lendas para explicar a origem dos mancanha (brame, também em português, ou *mancagne*, em francês). Ele cita três delas. De acordo com a primeira, os mancanha seriam originários do grupo étnico fula, ou peul,

em francês. Essa lenda, porém, não explica como a língua *mancagne* teria surgido da língua peul. A segunda encontra a explicação num casamento que se teria realizado entre um brame peul e uma cadela que se transformara em mulher. Os filhos nascidos dessa união haveriam originado os mancanha. E de acordo a terceira lenda, os mancanha adviriam das brigas entre dois irmãos. O autor afirma que a primeira e a terceira apresentam elementos históricos, enquanto a segunda lenda é puramente de ordem místico-lendária. Entretanto, convém destacar que nosso interesse aqui não é pelas origens, mas sim por certas práticas culturais de coesão dos mancanha que resistem às pressões desintegradoras da modernidade.

Assim, darei maior enfoque à maneira como o grupo mancanha lida com o mundo e o ser humano, em primeiro lugar, e com as maiores etapas da vida e a relação com os mortos, em segundo.

VIII.2.1.1 Visão do mundo

Appiah (1997) salienta que a vida cultural da África negra não foi muito afetada até o século XIX, pois os colonizadores começaram a penetrar no continente partir da década de 1850 e, em certas regiões, só conseguiram impor-se no início do século seguinte. E o mesmo autor também demonstra que, apesar do assentamento da colonização e do contato com a civilização ocidental, muitas práticas culturais nativas ainda sobrevivem.

Mas é Some (2003, 22-3) quem melhor nos transmite a visão do mundo das sociedades negro-africanas através do seu povo, os dagaras. Ao ler seu livro, a primeira impressão que tive foi: “A autora deste livro percebeu a riqueza da sua cultura ao se dar conta que a cultura ocidental, tão atraente, deixa o ser humano vazio no plano espiritual.” Entenda-se aqui, por espiritual, a maneira de relacionar-se com o próprio Eu, com as outras pessoas e com o meio ambiente. As sociedades negro-africanas acreditam que o espírito está presente em todas as partes e em todas as coisas.

Temos cinco elementos diferentes: terra, água, mineral, fogo e natureza. Cada um desses elementos é representado, no conselho, por uma mulher e um homem. O conselho, portanto, é formado por cinco mulheres e cinco homens.

O elemento terra é responsável por nosso sentido de identidade, nosso pé no chão e nossa habilidade de apoiar e nutrir uns aos outros.

Água é paz, concentração, sabedoria e reconciliação. Mineral ajuda-nos a lembrar nosso propósito e nós dá os meios para nos comunicar e compreender o que os outros estão dizendo.

Fogo relaciona-se com sonhar, manter nossa conexão com o ser e os ancestrais e manter nossa visão viva.

Natureza nos ajuda a ser o nosso verdadeiro ser, a passar por importantes mudanças e situações que ameaçam a vida. Traz mágica e riso.

Essas sociedades (Some, 2003) têm a convicção de que sem o espírito o ser humano não teria chegado aonde está, não saberia se vai acordar vivo no dia seguinte, não saberia se tem a vida. Por isso, quem perde a conexão entre os dois mundos é um morto vivo. Para consolidar a conexão com o espírito, temos que fazer freqüentes rituais, oferecendo alimentos ou derramando vinho ou água para nossos ancestrais.

Por isso concordo com Erny (1968, 11) em sua afirmação de que nas sociedades negro-africanas o visível é na realidade a manifestação do invisível. É ele que anima as aparências, dá cores, ritmos, vida e sobretudo sentidos às coisas que nos rodeiam ou fazem parte do nosso imaginário. “L’enfant apprend que les choses se répondent les unes aux autres. La réalité est un livre vivant qu’il faut apprendre a déchiffer».

Como a grande maioria dos grupos negro-africanos, os mancanha (Fonseca, 1997, 15) não estabelecem linha divisória entre o visível e o invisível, o sagrado e o profano, o espiritual e o material, a cultura e a religião, o político e o social, a técnica e a arte, o indivíduo e a comunidade, a economia e a política, o conceito e a realidade, a terapia e a comunidade. Imbuídos de tal visão, acreditam que todos esses elementos cosmológicos têm importância igual na vida. A energia divide está em tudo. Mas o homem é o centro de tudo. E por isso também é, segundo Fonseca (1997), a síntese do universo e o cruzamento das forças vitais.

O mundo visível – os chefes (do reino, da etnia, do clã, da família), os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, a pessoa humana, os animais, os vegetais, o mundo orgânico, os fenômenos naturais, os astros – e o mundo invisível – Deus, os gênios (*n-cai*), os ancestrais (*balugan*) – formam um todo. Eles estão intrinsecamente ligados numa simbiose de vida indestrutível.

Para os mancanha, a terra é composta por duas partes: *Usac* e *Bokoce*. A primeira é onde vivem os seres humanos. A segunda é o mundo invisível, a morada dos finados.

O culto dos antepassados constitui um dos pilares do grupo. Os mortos tornam-se pessoas sagradas, com um papel de destaque no dia-a-dia dos vivos. São seus protetores, abrem seus caminhos e a eles se manifestam sob diversos símbolos.

Falei no início desta tese que ao chegar a Dacar para fazer meu trabalho de campo, logo tratei de derramar vinho para meu pai, meu irmão e, depois, para meu tio. E em minha cidade natal dediquei cerimônias a meu pai e meu tio. Busquei dessa forma consolidar nossa conexão, agradecer-lhes pela proteção que sempre me concederam e pedir-lhes que me ajudassem em meu trabalho. Na sociedade mancanha, afirma-se que o indivíduo é um ser-com, quer dizer, o centro das relações. É uma pessoa relacional.

Com efeito, encontra-se aí a exigência de pluralismo, as redes de participação e de correspondências que ligam o sujeito ao grupo e ao cosmos. Trata-se de uma noção muito complexa que comporta uma multiplicidade interna, planos de existência diferentes ou sobrepostos, e uma dinâmica constante. A noção de pessoa comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais. Toda a instituição social está ao serviço da pessoa. (Fonseca, op.cit., 17)

Para os mancanha, a pessoa é composta de corpo (*ulef*), coração (*udebe*), alma (*u-has*) e respiração (*u-éfoc*). Darei aqui maior enfoque à alma, por ser o componente mais próximo do meu interesse analítico.

A alma é considerada pelos mancanha uma realidade metafísica. É a materialização da força espiritual, da vida intelectual e moral do ser humano. Pode abandonar o corpo durante o sono, quando também pode ser “roubada” pelos feiticeiros²³¹. Em rituais noturnos, porém, é possível recuperar a alma de um doente e reintegrá-los. Após a morte do corpo, a alma, por ser imortal, transfere-se ao mundo dos divinos, que é o dos ancestrais (*m-kec*). É passa a proteger os parentes e amigos vivos.

As pessoas têm os mesmos componentes, mas não as mesmas potencialidades e faculdades sobrenaturais para lidar com o mundo invisível. Detêm esses poderes o feiticeiro (*na-kalan*), os visionários (*na-pelkun* e *na-kucan*, este com visão apenas

²³¹ Quando alguém está sofrendo muito por causa de uma doença, as pessoas mais idosas e detentoras de um certo tipo de sabedoria são chamadas para “cortar-lhe” – quer dizer, liberar-lhe – a alma. Alguns dias depois, o doente morre. Trata-se de um ritual secreto que visa poupar o sofrimento.

passageira) e a pessoa que vê (*on-uinda*). Mal conceituados pela sociedade, os feiticeiros são combatidos pelos visionários. *O na-pelkun* tem o poder de dialogar com os espíritos da natureza e dos ancestrais (*ba-lugan*), dos quais recebe conselhos e informações para poder falar sobre o passado e o futuro dos mortais. Por causa dessas relações privilegiadas, além de diagnosticar doenças também consegue descobrir os dons individuais e o que cada pessoa está tramando misticamente contra outrem.

E a vida é um mistério. Só existe graças ao equilíbrio do ser humano com seus semelhantes e com os espíritos. E também com a natureza, porque cada pessoa é um ser aberto que deve beneficiar-se de todas as boas energias.

O homem Mancanha, inserido num mundo em conflito permanente, procura e serve-se de todos os meios: ritos, símbolos, sacrifícios, para viver em comunhão com o mundo invisível, com a comunidade humana e com a natureza. Para os compreender há que apreender o seu sentido por e através da “palavra” que os acompanha, os explica e cujos fins explicita. Esta palavra tem como objecto a Vida a obter, a proteger, a defender, a intensificar e a partilhar. (Fonseca, op.cit., 20).

As reflexões dos autores referidos, especialmente as de Fonseca, mostram a convicção dos mancanha de que a falta de uma comunhão equilibrada com a esfera humana e com a natureza pode trazer conseqüências negativas à vida das pessoas.

VIII.2.1.2 Maiores etapas da vida

Para a sociedade mancanha, o nascimento, a iniciação, o casamento, a doença, o falecimento, o enterro, os funerais e o processo de retorno ao mundo dos humanos constituem algumas das maiores etapas do ciclo da vida. Pretendo ater-me ao nascimento e ao falecimento.

VIII.2.1.2.1 Nascimento

Uma mulher grávida deve estar em harmonia com seus deuses e ancestrais, com as pessoas e sobretudo com os anciãos e as crianças. Recebe em contrapartida todos os cuidados e atenções da sociedade. Ter um filho é a materialização da intercessão dos ancestrais.

Os primeiros a serem informados da gravidez devem ser os ancestrais, antes mesmo de o futuro pai dar a boa notícia a parentes e amigos. Para tanto, com uma garrafa de vinho ou um copo d'água ele pode fazer uma libação na entrada da casa. Com esse gesto estará também colocando a criança sob a proteção mística de seus antepassados e introduzindo-a em sua linhagem.

Esta entronização do menino no seio do mundo dos ancestrais é publicamente feita no dia do batismo, no oitavo dia após o nascimento. Segundo Fonseca, a apresentação do menino à comunidade, aos quatro pontos cardinais e aos ancestrais fica sob a responsabilidade da tia paterna, que é acompanhada pelo pai e pela mãe. À mãe cabe trazer uma bacia d'água, enquanto o pai sussurra palavras a Deus e aos ancestrais. Em seguida, ele derrama a água na cabeça do recém-nascido e finalmente diz em voz alta:

Purifiquei-te perante todo o mundo, do sangue do teu nascimento, das dores que a tua mãe suportou para te pôr no mundo. Derramando sobre ti a água que é o elemento da vida, é para te dar uma vida nova que tu vais descobrir durante a tua estada cá. Tu fazes parte agora do nosso mundo, do nosso clã, da nossa família. Tu estás agora sob a vigilância dos ancestrais. Olha para este mundo que acabas de ver pela primeira vez; terás que lutar pela vida, mas os que aqui estão te ajudarão a fazê-lo. Com estes, Deus o Todo-Poderoso dar-te-à a sua ciência, a sua sabedoria e o seu espírito de organização, a fim de que possas cumprir bem o programa que Ele te confiou deixando-te vir entre nós.

Só então o menino é passado de mão em mão entre todos os presentes, que dessa forma firmam com ele uma espécie de pacto: cada um assume alguma responsabilidade em sua educação e vigilância mística, para que nada de mal lhe aconteça. Mas é o tio paterno quem deve dar o nome, que é sempre o de um ancestral. E doravante a criança está sob a responsabilidade de Deus, dos antepassados paternos e maternos, dos amigos e de todos os que ali estão.

Em caso de descumprimento do papel de pai ou de mãe, o castigo pode vir tanto dos antepassados da linhagem quanto dos amigos. Cada genitor sabe que está sendo vigiado na maneira como trata o filho e que poderá ser advertido ou duramente punido pelos antepassados com alguma doença.

Mas as pessoas idosas, através de sonhos ou pela maneira de a criança chorar, podem perceber que ela não pertence à linhagem paterna e constitui o fruto de um adultério

da mãe. Nesse caso, a criança é automaticamente rejeitada pelos antepassados do pai. Se não “morrer de vergonha”, como se diz, crescerá marginalizada. Será tratada como menino de rua. Observe-se, porém, que os mancanhas vêm e tratam dessa mesma forma também as crianças nascidas de relações casuais.

Afora tais exceções, os meninos constituem os intermediários entre o mundo dos vivos e o dos mortos, dependendo do equilíbrio entre essas duas esferas sua saúde física, psicológica, moral e emocional. E o incesto ou adultério dos genitores são fatores de desequilíbrio psicológico nas citadas esferas. Que força espiritual protegerá os meninos provenientes dos dois casos? Desprotegidos misticamente, como crescerão moral e emocionalmente? Bastará o afeto dos vivos para que um rejeitado pelos antepassados tenha uma vida emocional normal? Quem poderá protegê-lo dos maus-olhados e poderes místicos alheios? Como a mãe considerada adúltera pela comunidade terá condições de permanecer no local e proporcionar ao filho os necessários cuidados? Essas indagações visam mostrar a importância dos antepassados na vida cotidiana do povo mancanha. Percebe-se que eles desempenham o papel de pai social, como também o de guardiões da moralidade do grupo.

No intuito de poupar a criança da vergonha, algumas adúlteras grávidas revelam sua história à pessoa mais velha do vilarejo, que se incumbem de convencer o marido traído a não rejeitar o filho, que “não tem culpa de nada”. Se bem sucedida a “*démarche*”, a criança poderá crescer no grupo. Nunca, porém, será da linhagem paterna. O pai verdadeiro virá procurá-la um dia, caso a tenha introduzido a seus antepassados. Acredita-se que, quando ocorre essa iniciação, a criança é considerada menino de rua pelos parentes do marido, mas não pelos do amante. Este nunca terá coragem de reclamá-la. Nem deve fazê-lo porque, a partir da iniciação, deixou a cargo de seus ancestrais decidir com quem o filho deverá ficar. Por isso esse processo define-se pela expressão: “o menino voltou para casa”.

No primeiro ano do segundo grau, tive um colega de turma, Bernard Barraye,²³² que dizia ser meu parente. De brincadeira, eu lhe perguntava: “Como um Kaly pode ser parente de um Barraye?”. Ele não ia a fundo nas explicações, mas dizia que eu era seu tio. Alguns anos depois, meu primo F. Bandiaky me perguntou se eu conhecia Bernard Barraye. Respondi que cursáramos juntos o segundo grau. Ele me revelou então ser o pai biológico

²³² O fato é verídico. Mudei somente os nomes das pessoas envolvidas.

de meu ex-colega. Jamais poderia reclamar a paternidade, porque Bernard era fruto de um adultério, mas acreditava que um dia o teria de volta.

Quando fui fazer o trabalho de campo reencontrei Bernard, morando então ao lado de um primo meu e irmão de seu pai biológico. Convidou-me a visitá-lo. Ao entrarmos em sua casa ele trouxe-me o vinho, que derramei para nosso primo e pai, então já falecido. E para confirmar seu retorno definitivo à linhagem paterna, disse-me que estava registrando os filhos com o sobrenome do avô biológico.

VIII.2.1.2.1 Falecimento

Para os dagaras, como a sociedade é regida pela comunhão harmônica de todos os componentes, a doença é o resultado da alteração do equilíbrio humano e do tecido social, como afirma Some. Entre os mancanhas, ela à primeira é vista e tratada como algo que decorre de uma agressão externa: desequilíbrio da conexão com a comunidade ou com o mundo dos ancestrais (*ba-lugun*). Pode também ser interpretada como uma punição infligida pelos antepassados ou pelo espírito da natureza.

Para descobrir do que se trata, é consultado um adivinho – o *na-pena*, que mantém relação direta com os ancestrais e também é frequentemente procurado para interpretar sonhos ou ajudar a resolver questões profissionais e financeiras, entre outras. Os remédios que ele prescrever terão sido indicados pelos ancestrais, cuja função consiste em reafirmar, renovar e consolidar a coesão social entre os dois mundos. E a morte é sempre vista como uma passagem, um retorno ao mundo dos ancestrais. A de crianças e jovens é duramente aceita; a de idosos, festejada.

No famoso naufrágio do navio *Le Diola* - fazia Ziguinchor/Dacar - que matou mais que o Titanic, entre os mortos havia um jovem mancanha cujos pais descobriram um de seus segredos durante as cerimônias fúnebres²³³: ele era pai de um menino de cinco anos. Além de manter o segredo, também negara a paternidade.

²³³ Incontornáveis entre os mancanhas, essas cerimônias visam facilitar a ida do morto para junto dos antepassados e favorecer a vida dos que ficam no mundo de cá.

Após o enterro de um *mancagne*, confecciona-se com galhos e troncos de plantas especiais uma espécie de tábua retangular, o “amarrado *kaa-djin*”, e organiza-se uma cerimônia, dirigida por um idoso, na qual “se passa a limpo” toda a vida do falecido. Sobre o *kaa-djin*, sempre carregado por quatro rapazes, coloca-se uma roupa que o falecido tenha usado e, em seguida, o dirigente do ritual derrama vinho. Os carregadores começam então a tremer de corpo inteiro (deixam de senti-lo, conforme relatam depois, e perdem o controle de seus movimentos em sessões que podem durar mais de duas horas, quando há muitas questões familiares em jogo). Esse tremor é o sinal de que o morto chegou: ali está ele, pronto para comunicar-se com os vivos. E estes se põem a interrogá-lo.

As respostas do espírito se traduzem pelos movimentos dos carregadores: quando positivas, eles caminham de frente até o chefe do ritual; quando negativas, se põem a girar. Pergunta-se então àquela alma se ela foi levada pela chamada “morte de Deus” (se era o “seu dia”) ou por algum ato criminoso. E mais: deixou dívidas? Quanto? Quem deverá pagá-las? Deixou filhos não reconhecidos? Traiu a esposa? (Quando as mulheres com as quais prevaricou estão presentes, o *kaa-djin* pode apontá-las indo até elas.)

As perguntas mais minuciosas versam sobre dívidas financeiras – que, segundo os mais idosos, têm de ser pagas para não acarretarem problemas até fatais às futuras gerações – e sobre filhos não reconhecidos. Sobre estes, buscam-se dirimir todas as dúvidas: por que a paternidade não foi reconhecida, onde está a mãe, quantos anos tem a criança, como e sob a liderança de quem será possível recuperá-la... Tudo isso porque o morto, agora já um antepassado, não pode deixar qualquer mácula em sua passagem por este nosso mundo. E para que a verdade seja totalmente revelada e não reste pergunta sem resposta, durante toda a cerimônia ele é assistido por seus ancestrais paternos há mais tempo desencarnados.

Um ano depois realiza-se o *bedjin-paal* – uma cerimônia semelhante, porém bem maior que o *kaa-djin*. Não pode haver contradições entre as respostas obtidas num e noutro ritual.

No caso do jovem mancanha falecido no *Le Diola*, revelou-se durante o *kaa-djin* o já referido segredo da paternidade. Depois da cerimônia, a família constituiu uma pequena delegação para ir pedir desculpas à família da mãe e obter permissão para registrar o menino no nome do verdadeiro pai. Do que se pode concluir:

Cada pessoa que nasce, está sob a proteção de Deus, de numerosos espíritos dos antepassados e dos vivos. Todos os rituais que vão do nascimento à morte visam manter a harmonia entre as diferentes esferas. Os ritos são elementos de integração, consolidação e renovação da coesão social. Mas na vida cotidiana de um mancanha, quem dá a última palavra são os espíritos dos ancestrais. É deles que pode vir o castigo. Os povos senegaleses islamizados ou cristianizados que continuam praticando as suas respectivas religiões nativas tendem a não deixar seus filhos adotarem a vida de rua por temerem a punição dos espíritos dos antepassados, porque as crianças pertencem primeiro a Deus, em seguida a eles e, só depois, aos vivos. O filho do meu primo e o do rapaz morto no navio, uma vez iniciados, tiveram suas vidas de desprotegidos preenchidas espiritualmente. O que nunca aconteceu com Simon, do romance de Rian.

Os pesquisadores analisados salientam a importância para certos povos da África negra de práticas culturais coesivas que privilegiam o ser humano e cultuam os antepassados, por reconhecerem que estes têm forte presença na vida cotidiana. No Senegal, os dados coletados ajudam a provar que essas práticas traçam uma linha demarcatória no fenômeno dos meninos de rua: praticamente todos eles advêm de grupos que as abandonaram. Assim, a pobreza extrema que assola grande parte dos senegaleses não pode ser a origem exclusiva do flagelo social em questão. Há que se pesquisar suas causas também no encontro das culturas nativas com a estrangeiras, em especial a do colonizador europeu e a islâmica, tal como praticada no país.

Por outro lado, o estudo comparativo entre as concepções sobre os meninos de rua que prevalecem entre os mancanhas, no sul do Senegal, e entre os zulus, na África do Sul (a destes últimos, aqui ilustrada pela saga do matador Simon), permite-nos concluir que elas são parecidas, apesar da considerável distância geográfica e lingüística que separa os dois grupos. E que ambas nada têm a ver com a concepção ocidental.

Não obstante, é preciso ressaltar que a pobreza, a urbanização descontrolada, o êxodo rural, o conflito de gerações, a fragilização do sentimento coletivo e o alastramento do individualismo na África já começam a dissipar a mencionada linha demarcatória entre os meninos de rua: nas vias públicas de várias de suas metrópoles, já se pode verificar a presença de algumas crianças e adolescentes que nem mesmo a preservação dos cultos tradicionais conseguiu manter em suas comunidades.

Observe-se, ainda, haver uma semelhança entre o papel dos antepassados e o dos Estados, ambos vistos como responsáveis pelo bem-estar de seus cidadãos em todos os níveis de vida. No Brasil como no Senegal, a crianças fazem parte das agendas nacionais. Mas será que têm efetiva prioridade nessas agendas? Se tivessem, não estariam todas elas integradas a suas comunidades, como as das sociedades que cultuam os antepassados no Senegal? E como as dos grupos indígenas, no próprio Brasil? Por isso afirmo que as causas da ida dos meninos de ambos os sexos para a rua devem ser procuradas no fracasso do Estado, no abandono de práticas ancestrais (no caso senegalês), na “guetização” espacial e na discriminação racial contra o negro (no caso brasileiro). E não na suposta desestruturação da família.

Considerações Finais

Em virtude de conclusões parciais terem sido apresentadas ao longo desta tese, somente algumas considerações que merecem destaque serão aqui retomadas.

O trabalho de campo realizado de 1993 a 2003 e a análise dos processos históricos relativos aos países em foco possibilitaram perceber como ser menino de rua em Salvador, Bahia, no Brasil, e em Dacar, no Senegal, resultou da criação de mecanismos para que os meninos e os adultos ingressassem na carreira da vida de rua. Aqui se encontra a chave do problema colocado pelas produções históricas e pelos dados coletados no caso senegalês. Isto é, os dados coletados de 1994 a 2003, em Salvador, e de outubro de 2002 a março de 2003, em Dacar, mostram que os meninos de rua são produtos de causas intimamente interligadas de ordem principalmente política e também de causas econômicas e históricas que os conduziram a essa realidade. É nesse tripé que se fundamentam a antiguidade e a especificidade da presença dos meninos em ambos os contextos. Não se pode compreender essa presença sem se levar em conta os três elementos. É isso que permite utilizar o conceito da integração periférica do negro na sociedade brasileira.

Já no caso de Dacar, recorri ao conceito de desestruturação das redes comunitárias integradoras cujos maiores protagonistas e beneficiários são os marabus, graças à convivência dos governantes. Mas isso não quer dizer que essas realidades não sejam decorrentes de um contexto global.

Mesmo que vários países sejam assolados pelas crises econômicas, no caso brasileiro o grau da integração do negro na sociedade torna-se o elemento divisor, enquanto em Saint Louis, e depois em Dacar, a colonização veio a criar centros urbanos e ruas tais como os conhecemos no mundo moderno ocidental. Ao mesmo tempo, provocou a prática perversa do Islã de designar os meninos para pedir esmola: os *taalibé*, que são a primeira forma de meninos de rua no Senegal. Eles eram e continuam a ser os intermediários entre o mundo dos vivos e o Além, por intermédio dos marabus. Esses meninos, tidos como abandonados, são efetivamente o que permite a grande parte dos senegaleses continuar acreditando que podem melhorar sua própria situação ao dar esmolas. Mas o grosso do grupo dos chamados meninos de rua provém dos *taalibé* que não agüentaram a exploração

e a violência de seus marabus, secundados por outras crianças e/ou adolescentes originários das sociedades que foram fortemente influenciadas pelas civilizações árabe-muçulmana e européia, em detrimento de práticas culturais nativas mais integradoras.

O estudo das duas realidades comprova que a profunda desintegração das sociedades (escravidão, abolição incompleta, integração social periférica, colonização, deterioração de estruturas sociais integradoras, desconexão), decorrente do contato das antigas com as novas práticas culturais, cria maiores medos e incertezas, mas também possibilita o surgimento de novas categorias: no Senegal, como “salvadores”, os marabus; no Brasil, como “pária”, a população negra.

A análise teórica e dos conteúdos empíricos na segunda e última parte foi se estruturando ao longo da tese de uma maneira conflitante. O estudo mostrou que as tipologias usadas permitem a maior visibilização do fenômeno meninos de rua, mas estão muito longe das tipologias dos próprios meninos de rua em Salvador e em Dacar. O trabalho de campo permitiu perceber que a fronteira entre o menino *na* e o menino *de* rua é tênue. Ser um ou outro resulta de vários contextos. Estas tipologias passam a ser estigmatizantes e transformam as vítimas (sobretudo no caso de Salvador) em culpados. E que ao longo da história social dos meninos no Brasil, a presença deles está sempre relacionada à insegurança.

Mas o estudo também mostrou que os meninos que estão vivendo a vida de rua são atores ativos cuja ida à rua é resultante de uma decisão que decorre de um processo. É por isso que as identidades situacionais acabam se apresentando de várias formas, pois se devem ao domínio dos múltiplos campos transitados pelos meninos.

Por motivos análogos, fica quase impossível detectar quem é *taalibé* ou menino de rua em Dacar. A presença dos meninos está hoje relacionada à insegurança tanto no Brasil como no Senegal. Por isso são perseguidos, torturados, encarcerados e inclusive assassinados, como no caso brasileiro. Na realidade, porém, fica a prova de que a extrema pobreza é ainda duramente punida pela imposição da imobilidade social e até pela morte física. Os meninos são o paradoxo de sociedades que estão cada vez mais divididas. A vida na rua passa a ser a criação de uma contra-sociedade.

Do ponto de vista sociológico, a pergunta que se faz é a seguinte: como a sociedade conseguiu produzir esse fenômeno? Os governantes sempre adotaram várias posturas, das

quais a mais freqüente é negar a existência do flagelo. Com o passar do tempo, a existência do fato é reconhecida, mas os meninos e seus familiares são responsabilizados, enquanto o Estado recorre à violência. Mas, mesmo assim, os meninos de rua são uma categoria social com organizações complexas.

O estudo mostra que nos dois contextos as múltiplas desintegrações sociais foram provocadas pela escravidão, pela religião e pela colonização, sendo que, por fim, o neoliberalismo veio aprofundar as rupturas sociais já fragilizadas. Por isso a presença dos meninos tornou-se um elemento muito importante, constituindo um forte espectrômetro do rumo do desenvolvimento sócio-econômico das sociedades contemporâneas.

Em Salvador não se encontraram meninos adeptos das religiões afro-brasileiras ou das igrejas pentecostais, nem que tenham sido atendidos muito cedo por agremiações culturais de origem afro-brasileira (Ilê Aiyé e Olodum, por exemplo), nem oriundos de ONGs que trabalham com a questão racial. O destaque dessa questão proporciona ao menino mecanismos para resistir às pressões de ordem racista que poderiam afetar seus sentimentos de pertencimento e provocar sua desintegração psíquica, emocional e psicológica.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMOVAY, Miriam, WAISELFISZ, J. Jacobo, ANDRADE, C. Coelho & RUA, M. das Graças. *Gangues, galeras, chegados e rappers. Juventude, violência e cidadania nas cidades da periferia de Brasília*. Garamond, Rio de Janeiro, 1999.

ACHEBE, Chinua. *Le monde s'effondre*. Paris, Présence Africaine, ([1958], 1992).

AGIER, Michel. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris, Parenthèses, 2000.

ALCA, Vaidoso. In: *Letras de rua*. Porto Alegre, Eu, 1995.

ALI, Tariq. *Bush na Babilônia. A recolonização do Iraque*. Rio de Janeiro, Record, 2003.

ALVIM, Rosilene. *A sedução da cidade. Os operários-camponeses e a fábrica dos Lundgren*. Rio de Janeiro, Graphia Editorial, 1997.

_____. *Candelária 93: Um caso limite de violência social*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1993.

AMADO, Jorge. *Mar Morto*. 51 ed. Rio de Janeiro, Record, 1980.

_____. *Capitães da Areia*. 51 ed. Rio de Janeiro, Record, 1980.

AMIN, Samir. Sous-développement et dépendance en Afrique noire. Les origines historiques et les formes contemporaines (préface). In: *Le Royaume du Waalo. Le Senegal avant la conquête*. Paris, Karthala, 1984.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.

ARIES, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

ATAIDE, Yara Dulce de Bandeira. *O rango e a utopia: história oral de vida das famílias dos meninos de rua*. FCSA/Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1998. (Tese de doutorado.)

_____. *Decifra-me ou devoro-te. História oral de vida dos meninos de rua de Salvador*. São Paulo, Loyola, 1995.

BÂ, Amadou Hampaté. *Amkoullel, l'enfant Peul*. Paris, Babel, 1991.

_____. *Oui mon commandant*. Paris, Babel, 1996

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado: O mito do amor materno*. Rio de Janeiro, 1985.

BAIROS, Luiza, CASTRO, Nadya Araújo, VANDA, São Barreto. Vivendo em sobressalto. In: *Trabalho e desigualdades raciais. negros e brancos no mercado de trabalho em Salvador*. São Paulo, Annablume Editora Comunicação Ltda., 1998.

BALDINI, Massimo. *Amizade & filósofos*. Edusc, São Paulo, 2000.

BARCELLOS, Caco. *Rota 666*. São Paulo, Globo, 1992.

BARRY, Boubacar. *Le Royaume du Waalo. Le Senegal avant la conquête*. Paris, Karthala, 1984.

_____. Senegâmbia: o desafio regional. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos/Ucam-Sephis, 2000.

BIYA, Tshikala, K. Jeunes et culture de la rue em Afrique urbaine. (Asddis-Abeba, Dakar et Kinshasa.) *Politique Africaine*. Paris, (80), 2000.

BECCHI, Egle, JULIA, Dominique. *Histoire de l'enfance en Occident: del'Antiquité au XVII siècle*. Paris, Seuil, 1998.

BECKER, Howard S. *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*. Paris, Métailié, 1985.

BONES, Marcelo. Art et population de rue à Belo Horizonte (Brésil). In: *A la recherche dès enfants des rues*. Paris, Karthala, 1998.

BOTO, Eza. *Ville cruelle*. Bussiere/France, [1954],1985

BROOKSHAW, David. *Raça & cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.

CAMARA, Laye. *L'enfant noir*. Paris, Plon, 1989.

CANALE, Jean Suret. *Afrique Noire. L'Ere coloniale: 1900-1945*. Paris, Sociales, 1964.

CARVALHO, José Antonio. Bahia ocupa o terceiro lugar em violência. In: *Salvador: cidade repartida*. Salvador (s/ editora por medida de segurança), 2001.

CASTELLS, Manuel. Société de l'infomation et culture d'urgence. (préface). In: *Malandros. Bandes, gang set enfants de la rue: culture d'urgence à Caracas*. Paris, Charles Léopold Mayer, 1992.

_____. A era da informação: Economia, sociedade e cultura. In: *Fim do Milênio*. São Paulo, 2000. v. 3.

CASTRO, de Josué. *A geopolítica da fome. Ensaio sobre os problemas de alimentação e de população do mundo*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, s/d.

CASTRO, Nadya Araújo. Trabalho e desigualdades raciais: hipóteses desafiantes e realidades por interpretar”. In: *Trabalho e desigualdades raciais. Negros e brancos no mercado de trabalho em Salvador*. São Paulo, Annablume, 1998.

CHAMOISEAU, Patrick. *Texaco*. Paris, Gallimard, 1992.

CLIFFORD, James. *A Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, 1998.

Comissão Justiça e Paz. *A Outra face da moeda. Violência na Bahia*. Salvador, Gráfica Envelope e Cia., 2000.

CONDE, Maryse. *Ségou*. Paris, Bertrand Lafonte, 1984.

D'ADESKY, Jacques. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro, 2001.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1991.

DAVID, Paulo. *Enfants sans enfance*. Paris, Hachette, 1995.

DECOUDRAS, Pierre Marie e LENOBLE-BART, Annie. La rue: le décor et l'envers. *Politique Africaine*. Paris/Khartala, (63), 1996.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente. 1300.1800*. São Paulo, Companhia das Letras.

DERRICOTTE, Toi. *Noire, la couleur de ma peau blanche*. Paris, Du Félin, 2000.

DIALLO, Nafissatou Niang. *Awa la petite marchande*. Dakar, Africaines/Dakar/Edicef, 1981.

DIAZ, Junot. *Afogado*. Rio de Janeiro, Record, 1996.

DIOP, Birago. *L'os de Mor Lam*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1977.

DIOP, Abdoulaye-Barra. *La Société Wolof. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris, Karthala, 1981.

DIOP, Momar-Coumba. *L'administration sénégalaise et la gestion des «fléaux sociaux». L'héritage colonial*. www.tekrur.org, 18.03.05

DIOUF, DIOUF, Mamadou, DIAW, Aminata. *Le Baobab a été déraciné. L'Alternance au Sénégal*. In : www.enda.sn/diapol/confreterie. 13.10.2004.

DIOUF, Makhtar. *Sénégal: Les Ethnies et La Nation*. Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1998.

DIOUF, Mamadou. *Démocratie et bonne gouvernance. Singularité africaine et mondialisation*. In : www.enda.sn/diapol/confreterie. 13.10.2004.

DUFF, Alan. *Alma guerreira*. Rio de Janeiro, Rocco, 1996.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard, 1966.

DURAND, Jean Pierre , WEIL, Robert. *Sociologie contemporaine*. Paris, Vigot, 1998.

ERNY, Pierre. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*. Paris, Le Livre Africain, 1968.

ESPINHEIRO, Gey. A casa e a rua. *Cadernos do CEAS*. Salvador, (145), maio/jun. 1993.

EVANGELISTA, Roberto, VIDA, Samuel. *Apartheid baiano. Desigualdades raciais: Salvador e Região Metropolitana*. In: *Boletim do Sindicato dos Servidores Federais – Sintsef*, 2001.

FALL, Sow Aminata. *La grève des Báttu*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1980.

FAYE, Abdou. *Droits-Senegal. Des marabus d'écoles coraniques font leurs élèves des enfants de la rue*. In: <http://www.senegal>. 28.01.2004.

FERRAROTTI, Franco. A contribuição dos clássicos. In: *Sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1990.

FIGUEROA, Alex Roberto Melgar. *Uso de drogas por meninos de rua. uma abordagem psicossocial*. UFRJ, 1990. (Dissertação de mestrado em Psiquiatria.)

FONSECA, Domingos. *Os Mancanha. Bissao*. KU SI Mon, 1997.

FONSECA, Marcus Vinícius da. As primeiras práticas educacionais com características modernas em relação aos negros no Brasil. *Revista Anped*. São Paulo, Ação Educativa, 2001.

FORNA, Aminatta. *Mãe de todos os mitos. Como a sociedade modela e reprime as mães*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.

FRAGA Filho Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo/Salvador, Hucitec/EDUFBA, 1996.

FREIRE, Ana Maria Araújo. *Analfabetismo no Brasil: 1534-1930*. São Paulo, Cortez., 1989.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro, Record, 1990.

_____. *Casa grande & senzala*. 30 ed. Rio de Janeiro, Record, 1992.

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1998.

GILLIARD, Patrick, PEDENON, Laurent. Rues de Niamey: espace et territoires de la mendicité. *Politique Africaine*. Paris, Karthala, (63), 1996.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2001.

GOFFMAN, Erving. *Stigmate: les usages sociaux des handicaps*. Paris, Minuit, 1996.

GOUNONGBE, Ari. *La toile de soi. Culture colonisée et expressions d'identité*. Paris, L'Harmattan, 1995.

GUEYE, Cheikh, GERVASONI, Olívia. *La confrarie mouride au centre de la vie politique senegalaise: Le "Sopi" inaugure un nouveau paradigme*. In : www.enda.sn/diapol/confrerie. 13.11.04.

GUIMARAES, Iracema Brandão. Perspectivas sociológicas da família. *Análise & Dados*. Salvador, SEI, 6(1), jun. 1996.

GREGORI, Maria Filomena. *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

GRIFFIN, John Howard. *Dans la peau d'un noir*. Paris, Gallimard, 1962.

HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: Evolução das condições de vida na década de 90*. Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, 2001.

HERINGER, Rosana. *Desigualdades raciais no Brasil*. Brasília, Escritório Nacional Zumbi dos Palmares, 2000. (Documento de Trabalho.)

Les *Taalibé* au Senegal. In: www.senegalaisement.com/senegal/mendicité.

KALY, Alain Pascal. *A mendicância na Praça da Piedade: um estudo de caso*. FFCH/UFBa, 1995. (Monografia de graduação em Sociologia.)

_____. *Taalibé/meninos de rua em Dacar e meninos de rua em Salvador*. CPDA/UFRRJ/Rio de Janeiro, set.2002. (Qualificação de doutorado.)

KANE, Cheikh Hamadou. *L'aventure ambiguë*. Paris, Julliard, 1962.

_____. *Aventura ambígua*. São Paulo, Ática, 1984.

KAPUSCINSKI, Ryszard. *Ébano. Minha vida na África*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

KI-ZERBO, Joseph. *Histoire de l'Afrique Noire*. Paris, Hatier, 1978.

KOUROUMA, Ahmadou. *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris, Seuil, 1998.

LAFARGUE, Jérôme. *La rue africaine en mouvement: politique et action collective. Politique Africaine*. Paris, Karthala, (63), 1996.

LALLEMANT, Robert Avé. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

_____. *Le revenant*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines, 1982.

LE SAINT CORAN et la traduction en langue française de ses versets.

LEITE, Miriam L. Moreira. *A infância no século XIX segundo memórias e livros de viagem*. In: *História Social no Brasil*. Rio de Janeiro, Cortez, 1997.

LEITE, Ligia Costa. *Meninos de rua: O rompimento da ordem 1554/1994*. Rio de Janeiro, UFRJ/Ipub, 1998.

LESSA, Carlos. *Distribuição de renda*. Ed. revisada e atualizada. In: *Drama social: Agenda Pública*. Rio de Janeiro, FAPERJ 2002. p.21-7.

LEWIS, Oscar. *Les enfants de Sanchez*. Paris, Gallimard, 1963.

_____. *La Vida. Une famille porto-ricaine dans une culture de pauvreté: San Juan et New York*. Paris, Gallimard, 1969.

LONDONO, Fernando Torres. *A origem do conceito Menor*. In: PRIORE, Mary del (org.) *História da criança no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1996.

LOPES, Geraldo. *O massacre da Candelária*. Página Aberta Ltda., São Paulo, 1994.

LUCCHINI, Ricardo. *Enfant de la rue. Identité, sociabilité, drogue*. Genève-Paris, Librairie Droz, 1993.

_____. *Sociologie de la survie: l'enfant dans la rue*. Paris, PUF, 1996.

LUSK, Mark W. e MASON, Derek T. Meninos e meninas “de rua” no Rio de Janeiro: Um estudo sobre a tipologia. In: *Criança no Brasil hoje. Desafio para o Terceiro Milênio*. Rio de Janeiro, Universitária Santa Úrsula, 1993.

LY, Boubakar. Senegal: Analyse et évaluation des grandes tendances des politiques de lutte contre la pauvreté. In : *Pauvreté & hégémonismes. Les sociétés civiles africaines face aux ajustements structurels de type nouveau*. Dakar, Oxfam, 2002.

MALAN, Rian. *Mon coeur de traître*. Paris, Seuil, 1992

MALHERBE, Michel. *Les religions de l'humanité*. Paris, Critérion, 1998.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *História social da criança abandonada*. São Paulo, Hucitec, 1998.

MARGUERAT, Yves. *A l'écoute des enfants de la rua en Afrique Noire*. Paris, Fayard, 1994.

_____. *Qu'est-ce que les enfants de la rue ? Une synthèse scientifique*. Ecole des Hautes Etudes, 2002. (Artigo ainda inédito.)

MARIE, Alain. L'individualisation africaine en questions. In: *L'Afrique des individus*. Paris/ Karthala, 1997.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia. Século XIX. Uma província no Império*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996.

_____. O filho da escrava: em torno da Lei do Ventre Livre. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, (16):37-55, 1988.

_____. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

MCBRIDE, James. *A cor da água. Tributo de um negro à sua mãe branca*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

MEDEIROS, Carlos Alberto. *Na lei e na raça. Legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro DP&A, 2004.

MEUNIER, Jacques. *Os moleques de Bogotá*. Rio de Janeiro, Difel/Difusão, 1978.

MICHAUD, Yves. *A violência*. São Paulo, Ática, 1989.

MORRISON, Toni. *O olho mais azul*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____. *Jazz*. São Paulo, Best Seller, 1992.

MONTAIGNE, Michel de. Da amizade. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril S.A. Cultural e Industrial, 1972.

MONTEIL, Vincent. *L'Islam noir*. Paris, Seuil, 1964.

MUDIMBE, V.Y. *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique Noire*. Paris, Présence Africaine, 1982.

MWISSA, Camille Kuyu. Zaire: L'officiel contredit par le réel. *Politique Africaine*. Paris, Karthala, (63), 1996.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

NIANE, Djibril Tamsir. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris, Présence Africaine, 1960.

NOGUEIRA, Paulo Lucio. *Estatuto da Criança e do Adolescente comentado*. São Paulo, Saraiva, 1991.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, Corrupio, 1980.

ORTIZ, Esmeralda de Carmo. *Por que não dancei*. São Paulo, Senac, 2001.

OYONO, Ferdinand. *Le vieux nègre et la médaille*. Paris, Julliard, 2001.

PARADA, Miguel Bazdreesch. Educación y pobreza: uma relación conflictiva. In: Ziccardi, Alicia. *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía. Los límites de las políticas sociales en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, 2001.

PARK, Robert. La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain. In: *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris, Aubier, 1979.

PASSETTI, Edson. O menor no Brasil Republicano. In: Priore, Mary del (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1996.

PEDRAZZINI, Yves, SANCHEZ, Magali R. *Malandros. Bandes, gang set enfants de la rue: culture d'urgence à Caracas*. Paris, Charles Léopold Mayer, 1992.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945.

POITOU, Danièle. Les racines de l'exclusion. Influences des croyances africaines sur la socialisation de l'enfant des rues. *Aventure*. Paris, Bice, (71/72), 1995

PRADO Júnior, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1971.

PRIORE, Mary del. *Histórias do cotidiano*. São Paulo, Contexto, 2001.

_____. (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo, Contexto, 1996.

PROJETO AXÊ. *Meninos que vivem nas ruas de Salvador: mapeamento e contagem 1993*. Salvador, Projeto Axé, 1993.

Rapport de l'OIT. *Le travail des enfants au Senegal*, Dakar, 1996.

Rapport IFLD/BICE. *Les enfants de la rue*. Bruxelles, 2001.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador, EDUFBA, 2001.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

_____. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista da USP*. São Paulo, (18):8-27, (1993).

RIZZINI, Irene (org.). *A criança no Brasil hoje. Desafio para o Terceiro Milênio*. Rio de Janeiro, Universitária Santa Úrsula, 1993.

ROBERT, Paul. *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue Française*. Paris, Société du Nouveau Littré, 1976.

ROCHE, Christian. *Histoire de la Casamance. Conquête et Résistance: 1850-1920*. Paris /Karthala, 1985.

ROSE, Phyllis. *A Cleópatra do jazz. Josephine Baker e o seu tempo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1990.

SAID, Edward W. *Cultura e política*. São Paulo, Boitempo, 2003.

SEMBENE, Ousmane. *Les Bouts de Bois de Dieu*. Paris, Le Livre Contemporain, 1960.

SEYFETH, Geralda. Imigração e nacionalidade: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil. In: *Migrações internacionais. Contribuições para políticas*. Brasília, CNPD, 2001.

SLENE, Robert W. *Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio do Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SNOW, David, ANDERSON, Leon. *Desafortunados: um estudo sobre o povo da rua*. Petrópolis, Vozes, 1998.

SOARES, Carlos Alberto. *Expediente de vida: um ensaio de antropologia urbana*. FFCH/UFBa, 1979. (Dissertação de mestrado.)

SOME, Sobonfu. *O espírito da intimidade. Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo, Odysseus, 2003.

SPINDLER, Marc. Les ambarras d'Antananarive ou l'économie politique des trottoirs. *Politique Africaine*. Paris, Karthala, (63),1996.

SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001.

STONEQUIST, Everett, V. *O homem marginal: um estudo de personalidade e conflito cultural*. São Paulo, Martins, 1948.

STRAUSS, Claude Levi . *Le regard éloigné*. Paris, Plon, 1983.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2003.

TALL, Pape. Le “Sarax”, sés revenus et lê Maitre Coranique. In: *Enda TM/Jeunesse Action, JEUDA 109*. Dakar, Enda Tm, 2003.

TESSIER, Stéphane. *A la recherche des enfants des rues*. Paris, Karthala, 1998.

TURNER, Victor W. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Rio de Janeiro/Petrópolis, 1974.

UCHÔA, Marco Antonio. *Crack. O caminho das pedras*. São Paulo, Ática, 1996.

UNICEF. *Analyse de la situation de l'enfant et de la femme au Senegal*. Dakar, Unicef, 1993.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Entregues à própria sorte. *Nossa História*. 1(9), 2004.

VIDAL, Dominique. *La politique au quartier. Rapports sociaux et citoyenneté à Recife*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

WACQUANT, Loic. The zone. In: *La misère du monde*. Paris, Seuil, 1993. p.181-204.

WANE, Mamadou. *Enfants en situation de mendicité: analyse du cas des taalibé*. Dakar, Unicef, 1990.

WANE, Yaya. *Les Toucouleurs du Fouta Tooro: stratification sociale et structure familiale*. Dakar, Ifan, 1969.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1971.

WERNER, Jean-François. *Marges, sexe et drogues à Dakar. Enquête ethnographique*. Paris, Karthala, Orstom, 1993.

WEST, Cornel. *Questão de raça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

WHYTE, William Foote. *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*. Paris, 2002.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e os significados da pobreza*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

JORNAIS e REVISTAS

A Tarde

Pais rejeitam filha apenas por ter a pele de cor negra. Caderno 1, 22-11-1997, p.1

Baleiros querem vender nos ônibus. Caderno local, 03-06-1998, p.1

Uma cidade clandestina em Salvador, p.14, 31-01-1999.

O Globo

HENRIQUE, Ricardo. Silêncio – o canto da desigualdade racial... 20-11-2003. p.7, caderno 1.

Folha de S. Paulo

Censo ignora brasileiros que moram nas ruas e disfarça a miséria. Caderno 2, p.1. 29-01-1992.

Wlafadjri/Dakar

DIALLO, Cheikh. Mendicité à Dakar. Ces immigrants qui pointent aux feux rouges. Caderno 2.

