



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

**PÉS EXCLUÍDOS: O IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA POPULAÇÃO EM
SITUAÇÃO DE RUA EM JOÃO PESSOA-PB**

VIRGÍNIA MACÊDO DE SOUZA SILVA

JOÃO PESSOA

2014

VIRGÍNIA MACÊDO DE SOUZA SILVA

**PÉS EXCLUÍDOS: O IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA POPULAÇÃO EM
SITUAÇÃO DE RUA EM JOÃO PESSOA-PB**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas para obtenção do título de mestre em Ciências das Religiões.

ORIENTADORA: Prof^a Pós-Dr^a Eunice Simões
Lins Gomes (UFPB)

**João Pessoa
2014**

S586p Silva, Virgínia Macêdo de Souza.

Pés excluídos: o imaginário religioso da população em situação de rua em João Pessoa-PB.
/ Virgínia Macêdo de Souza Silva.- João Pessoa, 2014.

130f. : il.

Orientadora: Eunice Simões Lins Gomes

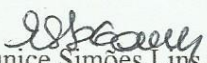
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE

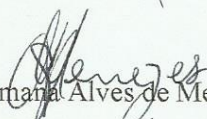
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“PÉS EXCLUÍDOS: O IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA POPULAÇÃO EM
SITUAÇÃO DE RUA EM JOÃO PESSOA-PB”

Virgínia Macêdo de Souza Silva

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Eunice Simões Lins Gomes
(Orientadora/UFPB)


Germana Alves de Menezes
(membro-externoUEPB)


Pedro Farias Francelino
(PPGLV/UFPB/CCHLA)

Pés excluídos

*Pés sofridos, por que andas em
busca de um sentido para a tua vida?
Se nem o corpo que sustentas tem abrigo.
As noites frias, indiferentes, escuras e
prolongadas.
O perigo sobressalta-lhe os sentidos.
O corpo dolorido, a barriga vazia,
a cabeça perde o norte.
“Na imundície do pátio”, repousas
a cabeça ainda imberbe.
É preciso caminhar, guiar o corpo cansado e
a cabeça sem rumo.
Em seu trajeto, apenas “olhos mortos”,
almas insensíveis.
O que fazer?
Voltar-se para o Sagrado, Ele ainda acende
uma chama mesmo que apenas dentro do
peito aqueça.
Mas é um grande alento para ti,
desesperançado.
Pés excluídos, vão nos teus desalentos
Ensinar aos homens doutos
Que a vida é mais que o ter,
A vida é o ser... ser humano
Humanize-se!*

Virgínia Macêdo de S. Silva

*“Como compreender teu mundo?
Que chave abriria o universo das
pessoas?
Que caminhos para dividir a
mesa da amizade?
Que passos para o andarilho
sedento?”*

Marcos Ferreira-Santos e
Rogério de Almeida

AGRADECIMENTOS

Ao meu Senhor Jesus Cristo, paradigma do acolhimento, da tolerância e da imparcialidade.

Aos meus pais, Virgínio Bernardo de Souza (*In memorian*) e Dolôres Macêdo de Souza (*In memorian*), por me terem ensinado o significado da liberalidade e do amor ao próximo.

Ao meu esposo, Clóvis Coelho da Silva, e aos meus filhos, Rodrigo Macêdo Coelho da Silva e Rafaela Macêdo Coelho da Silva Amorim, pela paciência, carinho e compreensão, que nos foram dispensados.

Aos meus irmãos e irmãs, família Macêdo, que foram companheiros constantes.

Ao meu genro, Pablo Augusto Amorim de Lima, incentivador desta caminhada acadêmica.

Ao meu cunhado, Natã da Costa Lima, pelos comentários apropriados dos textos primeiros desta dissertação.

À Professora e “mãe” intelectual, Prof^a Pós-Dra. Eunice Simões Lins Gomes, pelos ensinamentos valiosos, pelo companheirismo, pela amizade, pelo incentivo, pela paciência, pelos desafios, e pela orientação deste trabalho, sem a qual não haveria conclusão do mesmo.

Ao GEPAI, liderado pelas Professoras Pós-Dra Eunice Simões Lins Gomes e Prof^a Ms. Leyla, cujos debates desafiaram-me à produção e à discussão acadêmicas.

À coordenação do curso de Pós Graduação em Ciências das Religiões, nas pessoas das Profas. Dra. Fernanda Lemos e Dra. Lúcia Abaurre Gnerre, pelo incentivo, organização e pronto atendimento às necessidades discentes.

Aos Secretários do Curso de Pós Graduação em Ciências das Religiões, Márcia e David, que sempre estiveram dispostos a me ajudar.

À Coordenadora da Casa de Acolhida da Prefeitura Municipal de João Pessoa, Soraya Macêdo, pelo apoio e colaboração nas atividades desenvolvidas.

Aos Albergados da Casa de Acolhida da PMJP, sujeitos da pesquisa, que me receberam com carinho e colaboraram para que a pesquisa fosse realizada eficazmente.

Aos “notívagos sem rumo” do Mercado do Peixe de Tambaú, por colocarem sua confiança em mim e por me ensinarem a compreender as suas idiossincrasias, o que contribuiu para minorar os resíduos discriminatórios que ainda resistiam dentro de mim.

Ao Exmo. Sr. Secretário de Desenvolvimento Social da Prefeitura Municipal de João Pessoa, Antônio Jácome Filho, pela autorização da pesquisa na Casa de Acolhida da PMJP.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB, pela discussão dos saberes, o que permitiu a nossa formação em nível de mestrado.

À Igreja Comunidade Evangélica Congregacional Bessamar, na pessoa de seus pastores Wilton Bezerra da Nóbrega, André Soares e Carloson Roberto, que compreenderam as minhas ausências na igreja no período da elaboração desta dissertação.

Ao Pr. Ms. em Teologia e Prof. Eudes Lopes Cavalcanti, meu guia espiritual, amigo paciente e incentivador, leitor dos primeiros textos na construção desta dissertação.

Ao Sr. André Cavalcanti, pela elaboração do abstract.

Ao amigo, Egivanildo Tavares, e colega de curso de mestrado da Universidade Federal da Paraíba pela sincera amizade e compartilhamento dos conhecimentos nos momentos de estudo, quando pesquisávamos juntos, o que resultou em uma amizade duradoura.

Ao amigo, Ramon Fonseca, e colega de mestrado, que me influenciou a uma caminhada tranquila e racional. E aos demais colegas que compuseram a Turma 7.

À banca, na pessoa da Prof^a. Dr^a. Germana Alves de Menezes, e na pessoa do Pr. Dr. Pedro Francelino e da Prof^a. Pós-Dra. Eunice Simões Lins Gomes, que fizeram observações valiosas sobre o meu estudo e pela ética dos seus comentários.

À Prof^a Ms. Leyla Thays B. Silva, pela revisão do português e pelo apoio sincero.

Aos meus amigos, Jailson e Iêda Caminha, incentivadores desta caminhada.

À minha secretária particular e diarista, Clemilda, por organizar minha casa e cuidar do meu filho especial – meu “pássaro ligeiro” – para que eu pudesse me concentrar em meus estudos.

A todos que contribuíram direta ou indiretamente para realização deste trabalho.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Pessoas em situação de rua em cidades brasileiras	29
Quadro 2	Pessoas em situação de rua no Estado da Paraíba	33
Quadro 3	Situação sociodemográfica das pessoas da Casa da Acolhida	36
Quadro 4	Situação sociodemográfica das pessoas do Mercado do Peixe de Tambaú	42

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1	Casa de Acolhida Para Adultos	35
Imagem 2	Casa de Acolhida para Adultos – visão ampliada	35
Imagem 3	Horta da Casa de Acolhida para Adultos	35
Imagem 4	Horta da Casa de Acolhida para Adultos	35
Imagem 5	Reunião para explicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (2012)	37
Imagem 6	Dinâmica de grupo para realizar a Roda de Conversa (2012)	38
Imagem 7	Palestra sobre a vivência grupal (2013) – albergados e	38
Imagem 8	voluntários	40
	Ação social - distribuição de lanches e roupas (2013)	
Imagem 9	Momento que antecedeu à distribuição de alimentos (2013)	41
Imagem 10	Morador do entorno do Mercado do Peixe de Tambaú	41
Imagem 11	Quadro esquemático do Regime Diurno das Imagens	62
Imagem 12	Quadro esquemático do Regime Noturno das Imagens	67

RESUMO

O imaginário organiza as imagens produzidas pelo *homo sapiens* em seu *trajeto antropológico*. Esse processo ocorre em nível psicofisiológico em interação com o meio cósmico e cultural, ou vice-versa. Nesse processo, a imaginação tem a função de eufemização, por isso o homem cria imagens e símbolos para mediar a dura realidade do tempo e da inexorabilidade da morte. Quanto ao fenômeno “população em situação de rua”, compreende-se como sendo um grupo de pessoas que mora na rua e vive dela, geralmente, por vontade própria ou por razões alheias a sua vontade. Entrecruzando esses dois conceitos, este estudo teve como objetivo analisar as imagens simbólicas produzidas por pessoas em situação de rua para identificar seu imaginário religioso. Os sujeitos da pesquisa são os albergados da Casa de Acolhida da Prefeitura Municipal de João Pessoa e as pessoas que vivem em situação de rua no Mercado do Peixe de Tambaú, em João Pessoa-PB. Como aporte teórico, fizemos uso da Teoria Geral do Imaginário (TGI) elaborada por Durand (2002), que deu suporte à análise das imagens. Buscamos também o aporte da Análise do Discurso (AD) de linha francesa, com os conceitos defendidos por Foucault. O estudo foi desenvolvido a partir da pesquisa de campo, que é um dos delineamentos do método qualitativo. Os instrumentos da pesquisa foram a História de Vida dos depoentes e a aplicação de uma entrevista semiestruturada, os quais possibilitaram a coleta de dados referentes ao imaginário religioso das pessoas em situação de rua. No desenvolvimento da pesquisa, pudemos compreender a formação das imagens religiosas a partir da reflexologia e da arquetipologia; compreendemos ainda que o homem contemporâneo tem a necessidade de um (re)encontro com o sagrado, porque a espiritualidade faz parte de sua constituição. O resultado do estudo indicou que o imaginário religioso da população em situação de rua em João Pessoa-PB apresenta uma convergência das imagens diurnas e noturnas, uma vez que essas imagens apontaram para o alto, para a luz e, ao mesmo tempo, indicaram queda. Essas imagens são próprias do regime antitético – Regime Diurno. Por outro lado, as imagens convergiram para o centro, para a intimidade da moradia e da taça, que são a expressão da eufemização de imagens negativas da vivência nas ruas, próprias do Regime Noturno. O imaginário religioso das pessoas em situação de rua aqui analisado desvelou a religião sob um prisma prospectivo no que tange à busca por dias melhores e uma resignação quanto ao seu destino. Nessa relação entre os enunciados, encontramos o discurso religioso atravessado pelo sincretismo e pelo pluralismo com ênfase maior nas imagens do cristianismo.

Palavras-chave: Imaginário. Religiosidade. População em situação de rua.

ABSTRACT

The imagery organizes the images produced by homo sapiens in their anthropological path. This process occurs in psychophysiological level interaction with the cosmic environment and cultural, or vice versa. In this process, the imagination has the function of euphemization, that's why man creates images and symbols to mediate the harsh reality of time and the inevitability of death. Regarding the phenomenon "population in street situation", it is understood as being a group of people that lives in the streets and of it, usually, of their own will, or for reasons beyond his will. Crisscrossing these two concepts, this study aimed to analyze the symbolic images produced by people on the street to identify their religious imagery. The research subjects are housed in Casa de Acolhida of the City of Joao Pessoa and people living on the streets at the Mercado do Peixe of Tambaú in João Pessoa-PB. As a theoretical contribution, we used the General Theory of the Imagery (GTI) developed by G. Durand who supported the analysis of the images. We also seek the input of Discourse Analysis (DA) of the french line, with the concepts espoused by Foucault. The study was developed from the fieldwork that is one of the designs of the qualitative method. The research instruments were the Life History of the deponents and the implementation of a semi-structured interview, which allowed the collection of data relating to the religious imagery of the people on the street. In developing the survey, we could understand the formation of religious images from reflexology and arquetipology; we understand that modern man has the need of (re)encounter with the sacred, possibly, because spirituality is part of its constitution. The study results indicated that the religious imagery of the people on the streets in João Pessoa-PB features a convergence of daytime and nighttime images, since these images pointed upwards, towards the light and at the same time, indicated fall. These images are typical of the antithetical scheme - Daytime Conditions. On the other hand, the images converged to the center, to the intimacy of the house and the cup that are the expression of the euphemization of negative images from living on the streets. The religious imaginary the people in street situation analysis here unveiled, still, the religion an under prospective prism regarding the search for better days and a resignation about your own destiny. In this connection between utterances, we found the religious discourse crossed by syncretism and by pluralism with greater emphasis on images of Christianity.

Keywords: Imagery. Religious phenomenon. People in street situation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 UM TRAJETO EM BUSCA DA CONSTELAÇÃO DAS IMAGENS.....	21
1.1 UM OLHAR “HUMANIZADO” PARA OS “PÉS EXCLUÍDOS”: uma revisão de literatura	21
1.2 DE ONDE VIERAM OS “PÉS EXCLUÍDOS”: fatores de surgimento do fenômeno população em situação de rua	25
1.3 OS “PÉS EXCLUÍDOS” E AS POLÍTICAS PÚBLICAS.....	27
1.3.1 Os “Pés excluídos” do Estado da Paraíba.....	32
1.4 OS “PÉS EXCLUÍDOS” DA CASA DE ACOLHIDA PARA ADULTOS DA PREFEITURA MUNICIPAL DE JOÃO PESSOA	34
1.4.1 Os “Pés excluídos” do Mercado do Peixe de Tambaú	39
2 UM CAMINHO A PERCORRER EM BUSCA DAS IMAGENS	45
2.1 O SÍMBOLO: “a epifania de um mistério”	46
2.2 A RELIGIOSIDADE: um caminho em busca do sagrado	49
2.3 UM MAPA CONCEITUAL DO IMAGINÁRIO	54
2.3.1 Regime Diurno das Imagens.....	60
2.3.2 Regime Diurno e estruturas esquizomórficas do imaginário	63
2.3.3 Regime Noturno das Imagens	64
3 UMA ANÁLISE DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA.....	69
3.1 UMA VOZ INTERDITADA.....	70
3.2 IMAGENS E HISTÓRIAS DE VIDA DOS SUJEITOS DA CASA DE ACOLHIDA PARA ADULTOS	73
3.3 IMAGENS E HISTÓRIAS DE VIDA DOS SUJEITOS DO MERCADO DO PEIXE DE TAMBAÚ	98
CONSIDERAÇÕES.....	111
REFERÊNCIAS.....	114
ANEXOS	121
APÊNDICES	128

INTRODUÇÃO

“Pés excluídos: o imaginário religioso da população em situação de rua em João Pessoa-PB” intitula este estudo no qual tivemos o objetivo de analisar as imagens simbólicas produzidas por pessoas em situação de rua, para identificar seu imaginário religioso. Entendemos que o imaginário e a dimensão religiosa confluem, e essa convergência é possível, primeiro, porque a imaginação é produtora de símbolos e mitos para dar novo sentido à vida; segundo, porque o homem, por ser também espiritual, é conduzido, por sua dimensão religiosa, a uma caminhada em busca de sentido.

Nessa procura por um sentido, os “pés excluídos” são atraídos por um simbolismo que torna a rua um lugar de liberdade, mas encontram nela noites frias, indiferentes, escuras e prolongadas (GOMES e SILVA, 2012), onde sofrem toda sorte de exclusão. Essas pessoas, quase sempre, são invisíveis aos olhos desatentos, que não enxergam as mãos solícitas; os braços carentes de um afago; a boca que finge um sorriso alegre para receber um beijo amigo; a cabeça sonhadora que produz imagens para sublimar o sofrimento imposto pela realidade social.

Os “pés excluídos” são pessoas que desejam ser amadas, pois o amor é um dos grandes sentidos da vida, como imagina Aquino (2013); os “pés excluídos” também buscam descanso e sossego, um lugar de repouso na rua, mesmo que este lugar seja desprovido de privacidade. Há uma busca por harmonizar os contrários, pois a imaginação está pautada no regime do acordo vivo (DURAND, 2002). Por isso, essas pessoas buscam o transcendente para se relacionar e esse relacionamento revela-se como uma característica humana ontológica (COELHO e MAHFOUD, 2001).

A espiritualidade do ser humano o conduz a uma experiência religiosa, por isso, ele é considerado um *homo religiosus*, que cria símbolos religiosos, e estes representam a memória cultural de seu grupo social. Esse homem religioso utiliza-se de termos simbólicos como representação de conceitos que ele não pode definir nem compreender integralmente, e isso se constitui uma razão pela qual todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens, segundo nos ensina Jung (2008).

Para compreender o grupo social a que pertencem os “pés excluídos”, destacamos algumas das observações bastante apropriadas feitas por Vieira, Bezerra e Rosa (2004). Segundo essas autoras, as pessoas em situação de rua vivem em extrema instabilidade, na grande maioria de pessoas sós, sem lugar fixo de moradia, sem contato permanente com a

família e sem trabalho regular; são pessoas que possuem modo de vida próprio e que desenvolvem formas específicas de garantir a sobrevivência, de conviver e ver o mundo. Elas têm na rua seu hábitat por isso conferem novos significados a seus espaços e alteram seus usos e, assim, realizam no domínio da rua o que usualmente faz parte do domínio da casa.

No imaginário social abordado por Durand (1996), a exclusão e a marginalização sociais são parte integrante da gênese desse imaginário. Por isso, devemos perceber a importância do discurso das pessoas que vivem na rua – os “pés excluídos” –, pois a sua voz é indispensável na formação de uma cultura e de uma sociedade, conforme Durand (1996).

“A margem” pode ser detectada em um tecido social porque existe uma imbricação entre traços culturais aceitos pela sociedade, ou “patentes”, e aqueles inconscientes, ou “latentes”, que se mostram incoerentes frente às estruturas dominantes. “As margens” funcionam como uma “reserva” cultural e social, por isso, a sociedade precisa saber articular os pluralismos e dar lugar à efervescência de suas “margens” em torno das suas instituições, das suas pedagogias e das suas hierarquias funcionais (DURAND, 1996).

Por isso, os estudos antropológicos são importantes para a compreensão do tecido social. Na concepção durandiana, o imaginário é a chave para tais estudos, pois ele é o “reservatório” que permite recortar esquemas e trajetos, por meio de imagens que distribuem as culturas, ou as análises psicológicas que distribuem as intenções da história, os estilos. O imaginário funciona como um “museu”, mas, um “museu” dinâmico que organiza todas as imagens produzidas pela imaginação, sejam elas passadas, possíveis, produzidas e a produzir, em suas diferentes modalidades da sua produção, pelo *homo sapiens*.

A imagem, para Durand (2002), tem um caráter “onipresente”, que é a “ubiquidade”, isto é, a força de conservar as imagens num lugar fora do tempo, onde a instantaneidade dos deslocamentos é permitida, sem que haja mudança ou envelhecimento do objeto (DURAND, 2002). Strongoli (2005), ao estudar o conceito de imagem em Durand, diz que a imagem é sempre matéria prima ambígua, incompleta e imperfeita porque tem uma natureza dinâmica e homogênea.

Destarte, a hermenêutica simbólica durandiana aponta para uma análise de imagens arquetipais, que remetem aos mitos e cognitivas (*schème*), que contribuem para a elaboração da identidade do indivíduo. O mito é compreendido como um ato de pensar e também uma experiência de resolução de um problema sem solução, conforme definição de Pitta (2005).

O imaginário proposto por Durand (2002) apresenta uma atividade da *fantástica transcendental* no centro do psiquismo. A imaginação seria, então, essa retriz, que em suas

manifestações religiosas e míticas, literárias e estéticas teria um poder metafísico de erguer suas obras contra a morte e o destino (DURAND, 2002). Conceituando a imaginação a partir de Durand, Gomes (2013) afirma que é uma operação da mente que age evocando objetos conhecidos e cria o próprio devaneio.

As imagens são estruturadas pelo imaginário que se constitui por um núcleo central, denominado de *schème*, e pode ser traduzido por esquema, isto é, uma generalização dinâmica e afetiva da imagem; esse esquema é a parte verbal que interage com os arquétipos. Logo, a primeira característica da imagem é a sua natureza psíquica, criada interiormente em confluência com outras imagens que se originam da cultura e do meio cósmico onde o *homo sapiens* está inserido.

Esse trajeto, que as imagens percorrem em um vai e vem contínuo, é o que Durand (2002, p.41) chamou de “trajeto antropológico”, sendo este a base fundamental para a compreensão da sua teoria geral do imaginário. As imagens que compõem o “trajeto antropológico” são, de acordo com Durand (2002), a matéria de todo o processo de simbolização; o fundamento da consciência na percepção de mundo.

Baseando-nos nesse pressuposto, acreditamos que o rico imaginário do ser humano, que de uma forma dinâmica organiza as imagens, tem conduzido o homem em seu “trajeto antropológico” (p. 41) à criação de símbolos, que dão sentido a sua vida, e esse trajeto que consiste nesse fluxo-refluxo colabora, de certo modo, com o processo da religiosidade do homem, porque as imagens simbólicas produzem uma “esperança viva” que se ergue contra o destino mortal (DURAND, 2002).

Quanto a isso, Durand (2002) propõe uma questão na qual diz que o inventário do imaginário, desde o grande mito sagrado à emoção estética, tem seu eixo em torno da vontade de escapar do tempo e da morte. Logo, a imaginação tem a função primeira de transformar eufemicamente a realidade, e essa eufemização se concretiza no simbolismo, que está presente em todas as sociedades. Por isso o homem cria seus símbolos, visando dar sentido à vida, pois o símbolo é um signo concreto que evoca algo ausente.

Em busca desse sentido para a vida, a religiosidade, que se concretiza na experiência religiosa, é considerada um caminho nessa procura, um caminho para a transcendência, para o encontro com o sagrado, e isto nos remete ao fenômeno religioso, que, como outras manifestações da espiritualidade humana, é comum na história da humanidade, segundo Piazza (1983). Mas, a religião nem sempre apresenta a mesma forma exterior, pois reflete os povos, as regiões e os tempos onde se insere.

Partindo desse pressuposto, entendemos que o imaginário religioso do povo brasileiro é marcado por um pluralismo, possivelmente, oriundo da maneira como nosso constructo social foi sendo processado, pois somos uma “nação mestiça”, isto é, formada por etnias distintas. Há, portanto, na sociedade brasileira, um pluralismo imbricado, que também é marcado pela secularização e globalização, características do século vigente. Apesar disso, parece haver, neste início de século XXI, uma procura maior pelo sagrado e por uma experiência religiosa. Assim, de alguma forma, essa diversidade aponta para um imaginário religioso permeado por imagens e símbolos.

A experiência religiosa, na visão de Piazza (1983), não é qualquer coisa que aparece acidentalmente, mas faz parte da constituição da consciência humana. Para Frankl (2013), a verdadeira religiosidade não é um impulso, mas uma decisão, por isso faz parte da caminhada em busca de uma vida plena de sentido. Na concepção de Eliade (2002), essa experiência é um diálogo que o homem tem com o mundo e pode ser *hierofânica* ou *teofânica*.

A experiência *hierofânica* ocorre por meio de coisas exteriores, ou seja, qualquer coisa pode se tornar sagrada, a exemplo da pedra que Jacó (BÍBLIA SAGRADA, 1993) colocou sob a sua cabeça para dormir, que o fez transcender e por isso ele a consagrou, logo, a experiência *hierofânica* manifesta a existência de uma potência soberana e misteriosa. Enquanto a experiência *teofânica* realiza-se no próprio homem que se vê como objeto de um desígnio divino (OTTO, 2007). A experiência é *teofânica* porque supõe um diálogo entre Deus e o homem, uma Palavra de Deus que é dirigida ao homem, e é também antropológica, porque o homem quer saber o significado de sua existência (PIAZZA, 1983).

As reflexões até aqui justificam a importância do nosso estudo, pois tanto a imaginação quanto a religiosidade humanas buscam a transcendência. Nessa conjunção teórica, procuramos entender o imaginário religioso da população em situação de rua sob os ditames da ética, por meio de um caminho coerente com os valores de igualdade social, que abominam a prática perversa de discriminação da pessoa humana, sejam quais forem as suas condições existenciais.

A nossa caminhada junto a essa população se iniciou entre os anos de 1985 e 1990, quando realizávamos um trabalho de conscientização contra o uso de drogas, em cooperação com uma ONG denominada “Fundação Movimento Para a Vida”, em João Pessoa-PB, cuja finalidade precípua era viabilizar, a partir de ações concretas (acolhimento, palestras, trabalhos manuais etc.), a recuperação de pessoas viciadas em drogas consideradas ilícitas.

Aquela ONG acolhia pessoas que, em sua maioria, moravam na rua devido a vários motivos: problemas gerados pela dependência química, ou por haver abandonado suas casas ou sido expulsas por seus familiares; a maioria praticava pequenos furtos para sustentar a dependência química. Essas pessoas vivam na incerteza de um amanhã, pois se envolviam, facilmente, em brigas e, geralmente, acabava em morte. Provavelmente, elas ainda não haviam encontrado um sentido para a sua vida. Essa situação vivenciada por elas instigou-nos a investigar sobre a sua relação de fé e esse tema foi-nos sendo introjetado, de tal forma, que nos sentimos desafiados a pesquisar o imaginário religioso dessa população, aqui denominada “pés excluídos”, o nosso “desejo de estudo”.

Para que o nosso estudo fosse factível, procuramos desenvolvê-lo no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da UFPB, na linha de pesquisa *Religião, Cultura e Produções Simbólicas*, uma vez que esse programa pressupõe a pluralidade metodológica bem como a pluralidade de objetos que possibilitam a compreensão do fenômeno religioso e de suas diversas expressões.

O “politeísmo metodológico”, em confluência com a antropologia da religião, supõe que, além de existirem as diversas formas de crenças, a religião está unida a sua matriz cultural, por isso não pode ser observada longe do seu contexto (FILORANDO e PRANDI, 1999). Logo, comportamentos, sinais, linguagens e símbolos são elementos importantes para o estudo sob a ótica da antropologia.

É nesta via antropológica, sob a ótica durandiana, que embasamos nosso estudo, iniciado a partir do momento em que nos filiamos ao Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia do Imaginário (GEPAI), onde pudemos entrar em contato com as obras de Durand, em cuja hermenêutica simbólica identifica-se uma nova metodologia que prioriza as imagens e seus simbolismos. A partir de conceitos provenientes dessa teoria, desenvolvemos nossa análise para compreender o homem a partir de suas “experiências tecidas no mundo” (SILVA, 2010), ou seja, a sua adaptação ao ambiente sociocultural. Por isso os discursos foram analisados, também, a partir da constituição de seus processos culturais e sociais.

Visando a isso, pautamos nosso estudo ainda pela Análise do Discurso de Linha Francesa (AD Francesa) sob o pensamento de Foucault (1995; 2008), que estuda os aspectos socioideológicos que envolvem a produção do discurso. Para Foucault o discurso é definido como um conjunto de enunciados. Esse conceito pressupõe a ideia de prática discursiva, isto é, um conjunto de regras anônimas, históricas determinadas no tempo e no espaço.

As práticas discursivas determinam que nem tudo pode ser dito, pois há uma “ordem do discurso”. Nessa interdição, a voz dos excluídos e dos marginalizados, muitas

vezes, é abafada na dinâmica da estrutura dominante. Por isso, acreditamos na necessidade de dar voz aos excluídos para que expressem seus anseios, seus ideais, e o que traz sentido para as suas vidas, com isso, provoquem naqueles, que os olham de fora do seu mundo, um olhar diferenciado no sentido de compreender suas idiossincrasias.

A nossa inquietação em compreender qual o sentido da vida da população em situação de rua, moveu-nos a formular nossa questão-problema: qual o imaginário religioso da população em situação de rua? Para respondê-la, fizemos uma interpretação simbólica dos enunciados produzidos, em relatos, por pessoas em situação de rua, que estão albergadas na Casa de Acolhida para Adultos da Prefeitura Municipal de João Pessoa-PB, como também daquelas que estão em situação de rua no entorno do Mercado do Peixe de Tambaú, também em João Pessoa-PB.

Esclarecemos que as pessoas da Casa de Acolhida para Adultos da Prefeitura Municipal de João Pessoa se encontravam em situação de rua antes de estarem albergados. Essas pessoas são procedentes de algumas regiões brasileiras, especialmente do Nordeste, como também as que ainda estão em situação de rua, no Mercado do Peixe de Tambaú. Em ambos os grupos, foi possível identificar as principais motivações que as levaram à situação de rua. De um modo geral, a grande maioria afirmou ter abandonado a família, ou ter sido expulsa de casa devido ao uso de drogas consideradas ilícitas, ou por terem cometido algum delito na sociedade, ou por outros motivos, segundo nos mostraram os seus relatos de vida, posteriormente analisados.

Quanto à metodologia aplicada, com o propósito de responder à questão-problema, usamos instrumentos possíveis a uma análise qualitativa, que teve como base o *corpus textual* produzido com a ajuda do instrumento de pesquisa denominado “História de Vida” e de uma entrevista semiestruturada. Fizemos uso de uma máquina fotográfica para registro das imagens e também para gravar os relatos das pessoas em situação de rua, os quais foram transcritos. Assim, realizamos uma pesquisa de campo, que se insere numa abordagem qualitativa. Parafraseando Ferreira-Santos (2004, p.144), ao citar Ricoeur, diríamos que nos apropriamos do “espírito do viajante” e deixamos nosso lugar de conforto e mergulhamos no lugar do outro na tentativa de investigar o seu imaginário religioso.

Como aporte teórico, utilizamo-nos da hermenêutica simbólica criada por Durand (2002), em sua Teoria Geral do Imaginário (TGI), principal teoria do nosso estudo, cujos conceitos relevantes foram apresentados no desenvolvimento desta introdução e aprofundados no segundo capítulo quando explicamos os termos “Regime Diurno e Regime Noturno”, base para a compreensão do indivíduo e de sua cultura. Outrossim, os princípios dessa teoria nos

levaram a atingir nossos objetivos: analisar as imagens simbólicas produzidas pela população em situação de rua para identificar seu imaginário religioso. Utilizamos-nos, como teoria auxiliar, a Análise do Discurso, em sua perspectiva foucaultiana.

O delineamento de abordagem qualitativa se ajusta à pesquisa porque não se podem quantificar os valores nem as trocas simbólicas, pois os dados analisados são “não-métricos”, ou seja, “não podem ser mensurados”, segundo nos informam Silveira e Córdova (2009, p. 32 – *grifo nosso*). Logo, esse tipo de pesquisa possibilitou um diálogo direto com os sujeitos, cujo percurso foi o da “razão sensível” (FERREIRA-SANTOS, 2004, p. 146), uma razão que produz no ser humano um olhar para o outro; olhar para alguém a quem se dedicar (FRANKL, 2007).

A nossa pesquisa foi fundamentada na razão sensível, porém, a partir de uma aproximação e, ao mesmo tempo, de um distanciamento a fim de que não houvesse interferência da pesquisadora durante a investigação, e, consequentemente, em seus resultados. Na perspectiva de observar o outro, iniciamos nosso estudo após o processo junto ao comitê de ética, através da Plataforma Brasil – Ministério da Saúde – Conselho Nacional de Saúde – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), sob o protocolo de número 64189.

Feitos esses procedimentos, entramos em contato com a coordenação da Casa de Acolhida para Adultos e marcamos um encontro com as pessoas ali albergadas, cerca de quarenta pessoas. Como técnica pedagógica, procedemos à roda de conversa, isto é, uma abordagem didática que promove o diálogo e a desinibição – o que possibilitou a interação com o grupo. Após esse contato, explicitamos o motivo da nossa visita a casa e convidamos as pessoas a participarem da pesquisa, assim, cinco delas foram selecionadas de acordo com o critério de amostras “não probabilísticas por conveniência”, ou seja, foram escolhidas aquelas que se mostraram dispostas a participar da entrevista e falar sobre suas vidas. Agendada outra visita à Casa de Acolhida, apresentamos aos participantes da pesquisa o termo de Consentimento Livre e Esclarecido, anexado, o qual foi assinado por todos.

Quanto às pessoas do Mercado do Peixe de Tambaú, tivemos um pouco mais de dificuldade em realizar a pesquisa. Primeiramente, foi preciso conquistar-lhes a confiança e isso durou cerca de dois meses. Durante esse período, desenvolvemos ações sociais (corte de cabelo; doação de roupas, de material de higiene pessoal e de alimentos) que visaram ao bem-estar físico dessas pessoas em situação de rua. Somente após essas atividades, iniciamos o processo de coleta de dados.

Visando atingir nosso objetivo, organizamos este estudo em três momentos: o primeiro intitulado *um trajeto em busca da constelação das imagens*, que foi subdividido em quatro itens. No primeiro, fizemos uma revisão da literatura sobre o fenômeno “população em situação de rua”; no segundo, discorremos sobre a construção de uma nova tendência econômica: o capitalismo comercial, em cujo contexto se originou o fenômeno citado; no terceiro tópico, fizemos um “recorte” e apresentamos dados que se referem a pessoas em situação de rua e as políticas públicas, em especial, apresentamos dados sobre as pessoas que vivem nas ruas de João Pessoa-PB; e no quarto ponto, descrevemos alguns aspectos *da população da Casa de Acolhida e da população do Mercado do Peixe de Tambaú*. Vale ressaltar que as imagens inseridas neste capítulo, que foram desfocadas por questões éticas, não são apenas para ilustrar, mas, sobretudo, têm a função de reflexão sobre a vivência das pessoas nas ruas.

No segundo momento, denominado *um caminho em busca das imagens*, fizemos uma abordagem sobre o simbolismo e sua importância para o homem, e também discorremos sobre o fenômeno religioso. Finalmente, apresentamos um resumo da principal teoria que deu aporte a pesquisa: a Teoria Geral do Imaginário (TGI), que procurou dar uma visão geral da classificação das imagens organizadas em dois regimes, diurno e noturno.

O terceiro momento, denominado *uma análise do imaginário religiosos da população em situação de rua*, constituiu-se por alguns conceitos de Análise do Discurso (AD) Francesa porque os sentidos das palavras não estão expressos na superficialidade do discurso, e, enfim, tratou-se da análise propriamente dita das imagens simbólicas que remeteram ao imaginário religioso dessas pessoas.

Procuramos, nesta introdução, justificar a temática e apresentar os caminhos metodológicos; apresentamos também de forma sucinta a exclusão e a marginalização que estão inseridas no tecido social; alguns termos da Teoria Geral do Imaginário necessários à compreensão da análise a que nos propusemos realizar; o fenômeno religioso, e as motivações pelas quais escolhemos desenvolver este estudo. O quadro epistemológico foi apresentado de forma a dar uma ampla visão deste estudo, que é um novo olhar sobre o fenômeno “população em situação de rua”.

Portanto, entregamos à comunidade acadêmica um estudo sucinto sobre o imaginário religioso da população em situação de rua e acreditamos que será mais um suporte de pesquisa para quem se propõe fazer seu trajeto antropológico a partir da imaginação simbólica, criadora, que ornamenta o menor objeto para que o gênio do homem não fique alienado nesse objeto.

1 UM TRAJETO EM BUSCA DA CONSTELAÇÃO DAS IMAGENS

“A impermanência é a única certeza de nossa existência.” (Krin Czech, 2010, p. 38).

Vários estudos têm sido feitos com relação ao fenômeno “população em situação de rua”, cuja temática está voltada, em sua maioria, aos aspectos etnográficos, religiosos, econômicos, sociais ou etiológicos. Essas pesquisas apresentam informações importantes para a compreensão do fenômeno, que ocorre na maioria das cidades brasileiras. Para termos um quadro do que já foi escrito sobre esse fenômeno, destacamos no tópico seguinte alguns trabalhos que acreditamos ser relevantes à temática. Vale ressaltar que o nosso estudo é na perspectiva do imaginário religioso.

1.1 UM OLHAR “HUMANIZADO” PARA OS “PÉS EXCLUÍDOS”: uma revisão de literatura

Nesta perspectiva, encontramos inúmeros trabalhos científicos, dentre os quais destacamos, “Desafios da Etnografia com Jovens em Situação de Rua” (MATIAS e FRANCISCHIN, 2010), que teve o objetivo de mostrar a complexidade do processo de entrada em campo numa pesquisa etnográfica que demandou negociações, além de exigir flexibilidade do pesquisador. O estudo foi feito com jovens em situação de rua da cidade de Natal-RN.

Ressaltando o nosso estudo, encontramos também uma grande dificuldade de acesso ao campo de pesquisa, principalmente, no Mercado do Peixe de Tambaú, porque a população em situação de rua se mostra, às vezes, desconfiada com a presença de pessoas estranhas ao seu grupo social; possivelmente, porque acreditam que elas podem tirar delas o seu canto, o abrigo simbolicamente considerado lugar de refúgio.

Nesse estudo de Matias e Francischini (2010), refletindo sobre uma hipótese etiológica do fenômeno de jovens em situação de rua, os autores citam Vogel e Mello (1996): “a vertigem de rua exerce fascínio sobre os que para ela se (des)encaminham”. Compreendemos nisto que, além de fatores externos, como a pobreza familiar, existem causas idiossincráticas, como esta de a rua exercer uma forte atração sobre essas pessoas.

Outro ponto importante abordado pelos autores é a questão de como essa população é vista pela sociedade e citam Adebe (1997), que vê a hostilidade contra essa

população, por parte da sociedade, como um efeito causado pela imagem homogênea, negativa e exagerada que a sociedade recebe por meio de informações distorcidas.

A tipificação pejorativa das pessoas em situação de rua é tema de um artigo desenvolvido por Mattos e Ferreira (2004, p. 47-58) intitulado: “Quem vocês pensam que (elas) são? – Representação sobre as pessoas em situação de rua”. Nesse estudo, os autores dizem que as pessoas em situação de rua são vistas como “vagabundas, sujas, loucas, perigosas e coitadas”. Os autores acreditam que essa tipificação que é socialmente compartilhada legitima a violência física sofrida por essas pessoas.

O objetivo dos autores é mostrar, de forma sucinta, como as representações sociais a respeito das pessoas em situação de rua repercutem na construção de suas identidades. Guareschi (1996, p.90), citado pelos autores, afirma que essas representações são conteúdos simbólicos de cunho ideológico, que favorecem as relações de exploração e dominação. Fazendo alusão ao conceito de “estratégias de operação ideológica”, o autor cita a estigmatização.

Visando corroborar a ideia de complexidade na construção da identidade, os autores citam Berger e Luckmann (1985, p. 85), cujo conceito de “esquemas tipificadores” diz respeito a um “pré-conceito para apreender o outro, que precede e ‘modela’ a interação com ele”. Compreendemos com este conceito que essa complexidade está “vinculada à totalidade das relações sociais, recortada por outrem”.

Provavelmente, a ideologia do nosso sistema econômico vigente, o capitalismo, permite essa tipificação do morador de rua como “vagabundo”, uma vez que, nesse sistema, o trabalho é considerado como via de relação com a natureza e com outro homem, sendo a atividade de trabalho o elemento de desenvolvimento do próprio homem. Segundo Dallago (2010, p.2), “a relação homem e natureza só existe em função do trabalho, pois este transforma a matéria vinda da natureza em riquezas ao mesmo tempo em que transforma a si mesmo”. Inferimos, portanto, que, nessa concepção, todo homem que não trabalha é concebido como desocupado, vagabundo, por isso deve ser excluído da sociedade.

No entanto, na concepção psicanalítica de trabalho, Lacan, citado por Jorge e Bastos (2004, p. 22) acredita que o inconsciente é o trabalhador ideal, pois, quando estamos dormindo, ele trabalha e cria sonhos. No entanto, ele não é explorado, pois não está a serviço da produção de gozo do seu senhor. Ou seja, nessa concepção, o trabalhador é sempre explorado. É aqui que nos embasamos para mostrar que os “pés excluídos” não podem ser massificados nesse processo de conceituação, pois suas peculiaridades os tornam únicos e, por isso, devem ser ouvidos e respeitados, pois “a margem” é constitutiva da sociedade.

“População de rua: quem é, como vive, como é vista” é o título do livro organizado por Vieira, Bezerra e Rosa (2004). As autoras, que fizeram sua pesquisa na cidade de São Paulo, informam que a população que hoje ocupa espaços públicos e imóveis abandonados, de um modo geral, não corresponde mais a figura do andarilho ou do mendigo tradicional que pede esmolas, mas são trabalhadores desempregados ou subempregados. Seus argumentos para chegarem a essa conclusão baseiam-se nos estudos de Neves (1992), que explica que numa sociedade de compra e venda de força de trabalho, para que o processo ocorra, é preciso, primeiro, que o sistema econômico ofereça a possibilidade de compra desta mercadoria e, segundo, “não basta querer trabalhar” (NEVES, 1992, p. 19).

Percebemos com isso que as pessoas em situação de rua estão desempregadas uma vez que a exigência de especialização e o avanço tecnológico diminuem as chances de trabalho dessas pessoas. Segundo Neves (1992), citada por Vieira, Bezerra e Rosa (2004, p. 19), para a venda da força de trabalho é preciso possuir, dentre outras condições, uma garantia de sobrevivência, denominada pela autora de “fundo de consumo”, isto é, alimentação, moradia, vestuário, condução, até o momento em que seja possível obter rendimentos pela venda da força de trabalho. Esse fundo é propiciado, geralmente, pela família, mas que, numa situação de privação, vai sendo dilapidado o que dificulta o trabalhador se manter no mercado. Com isso, nesse papel de provedor, o trabalhador sofre uma desqualificação e passa a ser alvo de pressão por parte da família e do mercado de trabalho, conseqüentemente, rompe os vínculos com a família e o trabalho sendo este um dos motivos que levam a pessoa à situação de rua.

Outro aspecto abordado com relação às pessoas em situação de rua é a religiosidade. Com este tema, destacamos o artigo “A religiosidade do morador de rua e o sentido de vida: o caso Marcelo”, de Guimarães e Moreira (2011). Nele, os autores objetivaram “investigar como a vivência ou a experiência religiosa pode influenciar nos processos de construção de sentido de vida para essas pessoas” (p. 225). Os autores refletem em suas considerações finais que a busca de sentido é presente na vida dessa pessoa, pois vive em condições antagônicas sem recursos e onde o risco de morrer é iminente, por isso o sentido pode ser encarado como algo que favorece a vida e a continuidade desta vida. Eles mostram que a religiosidade e a espiritualidade aparecem como fonte de sentido e devem ser levadas em conta como um componente importante de subjetividade do morador de rua (p. 247).

Ainda nesta perspectiva, encontramos o trabalho de Guimarães (2010) intitulado “A religiosidade de moradores de rua da cidade de Belo Horizonte: uma via de subjetivação”.

Nesse trabalho, o autor procurou investigar a influência da religiosidade como uma via de subjetivação em pessoas que vivem nas ruas da cidade de Belo Horizonte. Ele tomou como base a concepção da Psicologia Existencial e deu ênfase à abordagem de Victor Frankl, que vê o homem como um ser que, fundamentalmente, buscará um sentido para sua existência.

Essa pesquisa esclarece que a religiosidade é um elemento importante como via de subjetivação e se constitui uma fonte de sentido e de sustento para os moradores de rua porque aponta um caminho transcendente. Visando alcançar seu objetivo, o autor apresenta uma diferença entre espiritualidade e religiosidade. A primeira é a busca de sentido, pois todo ser humano possui espiritualidade e que envolve a dimensão da escolha e da responsabilidade (p. 27), enquanto a religiosidade pode ser entendida como um caminho; uma via de acesso, dentre outras possíveis, para se chegar à espiritualidade e ao sentido da existência (p.29).

A revisão de literatura ressalta a importância do tema que é também abordado em capítulos de livros, a exemplo de “A rua como contexto de desenvolvimento” de Neiva-Silva e Koller (2002) onde os autores descrevem a vida dos meninos e das meninas de rua. Encontramos ainda dissertações de mestrado que abordam temas voltados à saúde da população em situação de rua.

Queremos destacar também o título “Andorinhas sem espelho: os moradores de rua e a religiosidade”. É um trabalho de Bueno (2009), que teve como objetivo estudar a religiosidade/subjetividade de moradores de rua, em uma região central da cidade de São Paulo. A autora abordou a questão teórica sobre a ruptura mãe-bebê que é abordada por Donald Wood Winnicott, para quem a “ilusão” é fundante do psiquismo/subjetividade humana. A ideia central desenvolvida pela autora é a de que as falhas ocorridas nesse período de relação entre a criança e a mãe são determinantes na constituição da religiosidade/subjetividade da criança (p. 37).

Conforme essa contextualização, percebemos que o fenômeno população em situação de rua é bastante comum nas cidades brasileiras. Uma hipótese que poderíamos levantar sobre o trajeto das pessoas em situação de rua é que parece que essas pessoas apresentam um nomadismo arquetipal, ou seja, talvez porque nossos ancestrais viveram um processo constante de mudanças internas e externas, e nele, ainda continuamos. A isto, Heráclito (c. 544-480 a.C) chamou de devir. Ele disse: “É impossível entrar no mesmo rio duas vezes”, isso significa dizer que o rio na segunda vez já não é o mesmo, nem a pessoa que entrou nele também é a mesma. Essa mudança constante, esse devir parece ter conduzido o *homo sapiens* a uma procura incessante pela sobrevivência.

Nessa busca, ele procurou a melhoria da sociedade, pois somente em grupo o homem primitivo pôde sobreviver ante as vicissitudes e isto ocasionou constantes inovações, as quais foram arquitetadas em seu imaginário. Daí a importância da imaginação e do imaginário nas histórias humanas. Este imaginário que é o “museu” onde as imagens mentais são organizadas e arquivadas de forma dinâmica, pois estão sempre acessíveis ao indivíduo independentemente do tempo ou do espaço.

Esses pressupostos contribuem, entre outros fatores, para mostrar a importância de estudar o fenômeno população em situação de rua e para a análise a que nos propomos desenvolver neste estudo. Procurando também esclarecer a urbanidade do fenômeno, discorreremos sobre a origem dele nas sociedades ocidentais.

1.2 DE ONDE VIERAM OS “PÉS EXCLUÍDOS”: fatores do surgimento do fenômeno população em situação de rua

A construção do capitalismo comercial foi o contexto onde surgiu o fenômeno “população em situação de rua”. Esse fenômeno é bastante antigo, pois remete ao século XV na Europa Ocidental, quando o período foi marcado por uma transformação nas relações sociais, devido a mudanças qualitativas na economia, o que possibilitou uma nova estrutura política e social, conforme assevera Vicentino (2000, p. 172).

O historiador ainda nos diz que o mundo moderno, que tinha suas origens no feudalismo, evoluiria até culminar no oposto do mundo feudal – o capitalismo do mundo contemporâneo. Estruturou-se, assim, entre os séculos XV e XVIII, uma nova tendência socioeconômica, denominada capitalismo comercial. Nesse sistema, a economia de mercado, as trocas monetárias e a preocupação com o lucro e com a vida urbana eram intensificadas devido à expansão marítima e o declínio do feudalismo (VICENTINO, 2000, p. 172).

No entender de Vicentino (p. 173), o capitalismo comercial desenvolvia-se inicialmente no meio rural europeu, que convivia com dois tipos de relação produtiva: as feudais (senhor-servo) e as que envolviam o trabalho assalariado (proprietário-camponês). Os donos de terra enriqueciam com a exploração do trabalhador e com a expropriação de suas terras. Esse fenômeno é conhecido como acumulação primitiva de capitais.

Além de serem destituídos de seus bens e direitos, muitos desses indivíduos não foram aproveitados pela indústria que começava a nascer devido, dentre outros motivos, à dificuldade de adaptação a um novo tipo de disciplina de trabalho (SILVA, 2006, p. 74). Essa situação de vulnerabilidade social intensificou-se com a crise do capitalismo no século XX.

Inúmeras foram as causas da grande crise, dentre elas, Fiori (1996, p. 7) ressalta as revoluções políticas e sindicais europeias, a derrota americana no Vietnã e de Israel, parcial, na guerra do Iom Quipor e, como consequência, a formação da OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo) e a chantagem em torno do preço do petróleo, isto é, o questionamento da hegemonia norte-americana; no plano econômico, o choque do preço do petróleo e o fim do Bretton Woods, ou seja, um acordo de 1944 no qual estiveram presentes 45 países aliados e que tinha como objetivo reger a política econômica mundial, cujas entidades de supervisão foram o FMI (Fundo Monetário Internacional) e o Banco Mundial.

No Brasil, o fenômeno de exclusão social e pobreza extrema no qual se insere o fenômeno “população em situação de rua” foi realçado neste período histórico de crise mundial do capitalismo. De acordo com Maciel (2009, p. 92), entre os anos de 1980 a 1990, ocorreu o ápice da crise do sistema capitalista mundial, que se alastrou até os países capitalistas desenvolvidos que integravam o bloco socialista e os de Terceiro Mundo, hoje, “países em desenvolvimento”, onde o Brasil se insere.

Essa crise foi causada pelos conflitos entre as três grandes potências: Alemanha, Estados Unidos e Japão, as quais buscavam a hegemonia pelo poder e pela liderança no cenário mundial. Para enfrentar a crise houve uma “nova redivisão do mundo” sob o controle dos grandes monopólios e de seus Estados imperialistas. (MACIEL, 2009, p. 93). Provavelmente, no Brasil, o fenômeno da população em situação de rua tenha sido agravado com a implantação do neoliberalismo – doutrina que representa a tentativa de superação da crise do sistema capitalista avançado. Segundo Maciel (2009, p. 94), o neoliberalismo nasceu após a Segunda Guerra Mundial, e foi consolidado a partir dos anos 1970, e teve alcance mundial em 1979.

Ressaltamos que na década de 1990, conforme nos informa Maciel (2009, p.97), inicia-se a reestruturação econômica nos países dependentes, inspirada nas teses do neoliberalismo. Um dos instrumentos utilizados para o ajuste da economia desses países foi o chamado Consenso de Washington. O “Consenso” foi considerado um *receituário* que passou a ser uma política oficial do Fundo Monetário Internacional (FMI).

Deste *receituário* fazia parte uma política austera com cortes de salários, sobretudo de funcionários públicos, com demissões, entre outras medidas drásticas, cujo pacote de reformas estruturais priorizou ainda a desregulação do mercado. Esse “pacote” foi sendo adotado com o discurso de que seria a solução para resolver os problemas econômicos mundiais, para reduzir a pobreza e acelerar o desenvolvimento global (MACIEL, 2009).

As consequências da implantação do Consenso de Washington aplicado de maneira hegemônica a partir de 1990 foram drásticas para o mundo capitalista e, de modo especial, para a América Latina, cujas consequências foram o “desajuste social”. Para Fiori (1996, p.1), a época da aplicação do ajuste neoliberal foi “uma época onde a América Latina deixou de se preocupar com a igualdade, deixou de se preocupar com o crescimento, deixou de ser herói”.

Lembramos que a entrada do neoliberalismo no Brasil aconteceu no governo de José Sarney (1985-1990), passando pelos governos de Fernando Collor de Melo (1990-1992) e Itamar Franco (1992-1994) e se consolidou no governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), e teve como consequência a acentuação do processo de marginalização social, da pobreza, da miséria, da fome, das doenças endêmicas, do analfabetismo, da violência, do desemprego, do subemprego, conforme Maciel (2009). Portanto, inúmeros são os fatores que explicam o fenômeno. Conforme Silva (2006, p. 81):

[...] na segunda metade da década de 1990 [...] percebeu-se a enorme expansão da superpopulação relativa no mundo e no Brasil, particularmente em sua forma flutuante devido à redução de postos de trabalho na indústria; estagnada, em decorrência do crescimento do trabalho precarizado, e do pauperismo [...], o que ajuda a explicar a expansão do fenômeno população de rua.

Esses aspectos explicam o fenômeno que remetem à estrutura da sociedade capitalista, uma vez que “sua produção e reprodução vinculam-se aos processos imanentes à acumulação de capital, no contexto da produção contínua de uma superpopulação relativa [...]” (SILVA, 2006, p. 82). Somado a este fator histórico, na sociedade brasileira vigente, o fenômeno “população em situação de rua” é hiperbolizado ainda por questões intrínsecas e extrínsecas das pessoas, já que, conforme observamos durante nossa pesquisa, algumas delas vão para a rua devido à dependência, a problemas de desajuste familiar e outras dificuldades oriundas de questões internas ou atitudinais. Passemos, então, aos aspectos desta população a fim de compreendermos melhor esse fenômeno.

1.3 OS PÉS EXCLUÍDOS E AS POLÍTICAS PÚBLICAS

O fenômeno “população em situação de rua”, fenômeno urbano, é compreendido como sendo um grupo de pessoas que mora na rua e vive dela. As pessoas nele inseridas são

discriminadas, enfrentam toda sorte de preconceito, e, muitas vezes, são tratadas como algo que se pretende descartar. Este fato tem sido vivenciado em muitas cidades brasileiras.

Na década de 1998, de maneira mais enfática, deparamos com imagens e notícias de assassinatos de moradores de rua em cidades brasileiras. Acreditamos que o primeiro caso mais chocante, neste período, tenha sido o *índio Galdino*, que foi queimado vivo enquanto dormia em uma praça, em Brasília. Neste mesmo ano (1998), no mesmo lugar, “um homem matou a tiros dois moradores de rua” (G1 PORTAL, 1999, s/p). No decorrer dos anos, a violência contra as pessoas em situação de rua vem se agravando, conforme a mídia que, de um modo geral, vem registrando fatos que comprovam isso. Em 2011, foram mortos no Brasil 165 moradores de rua. Entre agosto de 2012 e abril de 2013, somente em Goiás, foram mortas 29 pessoas em situação de rua.

Embora o fenômeno seja bastante antigo, como afirma Bursztyn (2000, p. 19), “viver no meio da rua não é um problema novo. Se não é tão antigo quanto a própria existência das ruas, da vida urbana, remonta, pelo menos, ao renascimento das cidades, no início do capitalismo”, as ações que visam solucionar o problema são recentes. Em 2009, foi elaborado o Decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009 (**BRASIL, 2009, s/p.**), através do seu Art. 5º, que dispõe sobre os princípios da Política Nacional para a População em Situação de Rua. Além da igualdade e equidade, o documento declara:

- I. respeito à dignidade da pessoa humana;
- II. direito à convivência familiar e comunitária;
- III. valorização e respeito à vida e à cidadania;
- IV. atendimento humanizado e universalizado; e
- V. respeito às condições sociais e diferenças de origem, raça, idade, nacionalidade, gênero, orientação sexual e religiosa, com atenção especial às pessoas com deficiência.

Com relação à caracterização desse público ainda, de um modo geral, a “população em situação de rua” procura se concentrar em áreas de atividades econômicas que possibilitem a aquisição de meios de sobrevivência às suas necessidades básicas como alimentação, vestimenta, saúde e abrigo.

Quanto ao censo da população em situação de rua, a Secretaria de Direitos Humanos da presidência da República informou que, em novembro de 2013, o IBGE começou a se preparar para incluir essa população no censo demográfico. Os levantamentos até então foram realizados pelo Grupo Interministerial do Governo federal (MDS, 2008, s/p).

Em 2008, o Grupo Interministerial do Governo Federal (MDS, 2008, s/p) verificou que a Contagem Nacional apontou que 0.061% da população, nas cidades pesquisadas, encontra-se em situação de rua. Em termos numéricos, conforme gráfico seguinte, há, no Brasil, 31.922 pessoas em situação de rua, contudo, a contagem nacional deixou de fora outras grandes cidades, e também as pequenas, que apresentam o fenômeno.

Quadro 1 – Pessoas em situação de rua em cidades brasileiras

RIO DE JANEIRO	4.585
SALVADOR	3.289
CURITIBA	2.776
BRASÍLIA	1.734
FORTALEZA	1.701
SÃO JOSÉ DOS CAMPOS	1.633
CAMPINAS	1.027
SANTOS	713
NOVA IGUAÇU	649
JUIZ DE FORA	607
GOIÂNIA	563

Fonte: MDS, 2008.

A pesquisa nacional mostrou uma diversidade de dados relativos às características socioeconômicas e formação escolar; a trajetória de rua, ou seja, o porquê da ida à rua; pernoite, vínculos familiares e trabalho; como é o acesso à alimentação; quais os serviços que lhes são oferecidos e cidadania; discriminações sofridas; participação em movimentos sociais. Dessas informações, fizemos um recorte, que possibilita uma visão geral do perfil desta população:

A população em situação de rua é predominantemente masculina, 82%. Mais da metade (53,0%) das pessoas em situação de rua adultas entrevistadas [...] se encontra em faixas etárias entre 25 e 44 anos. 39,1% das pessoas em situação de rua se declararam pardas. Essa proporção é semelhante à observada no conjunto da população brasileira (38,4%). Declararam-se brancos 29,5% (53,7% da população em geral) e pretos 27,9% (apenas 6,2% na população em geral). Assim, a proporção de negros (pardos somados a pretos) é substancialmente maior na população em situação de rua. Os níveis de renda são baixos.

É interessante notar nesses dados a questão racial porque remonta à formação da sociedade capitalista quando, num momento histórico, foi necessário arregimentar mão-de-obra escrava para compor a nova classe de trabalhadores necessária à indústria crescente. Digressão à parte, voltemos à pesquisa nacional, cujo texto segue dizendo:

A maioria (52,6%) recebe entre R\$ 20,00 e R\$ 80,00 semanais. 74% dos entrevistados sabem ler e escrever. 17,1% não sabem escrever e 8,3% apenas assinam o próprio nome. A imensa maioria não estuda atualmente (95%). Apenas 3,8% dos entrevistados afirmaram estar fazendo algum curso (ensino formal 2,1% e profissionalizante 1,7%). Diagnosticou-se que 48,4% não concluíram o primeiro grau e 17,8% não souberam responder/não lembram/não responderam o seu nível de escolaridade. Apenas 3,2% concluíram o segundo grau.

A escolaridade é um fator importante na busca pela reinserção social. De acordo com os resultados apresentados, percebemos a deficiência na área educacional. Além deste problema, a pesquisa mostra outra dificuldade, que é o lugar de dormitório:

A maioria da população pesquisada afirmou que costuma dormir na rua (69,6%). Um grupo relativamente menor (22,1%) costuma dormir em albergues ou outras instituições. Apenas 8,3% costumam alternar, ora dormindo na rua, ora dormindo em albergues. Na última semana (em relação à data da entrevista) a maioria dormiu somente na rua (60,5%). Pernoitaram somente em albergues ou outras instituições 20,0%. E alternaram rua e albergue 8,3%. Preferem dormir na rua 46,5% dos entrevistados, enquanto 43,8% manifestaram preferência por dormir em albergues. Entre aqueles que manifestaram preferência por dormir em albergue, 67,6% apontaram a violência como o principal motivo da não preferência por dormir na rua. O segundo principal motivo foi o desconforto (45,2%). Entre aqueles que manifestaram preferência por dormir na rua, 43,9% apontaram a falta de liberdade como o principal motivo da não preferência por dormir em albergue. O segundo principal motivo foi o horário (27,1%) e o terceiro a proibição do uso de álcool e drogas (21,4%), ambos igualmente relacionados com a falta de liberdade.

Conforme o exposto, o percentual dos que buscam albergues para pernoitar é menor do que os que ficam na rua. Os que dormem em albergues mostram dificuldade em permanecer à noite nas ruas devido à violência. Quanto aos motivos que induziram as pessoas a buscarem a rua como lugar privado, a referida pesquisa explica que “Os principais motivos pelos quais essas pessoas passaram a viver e morar na rua se referem aos problemas de alcoolismo e/ou drogas (35,5); desemprego (29,8%) e desavenças com pai/mãe/irmãos (29,1%)”. (MDS, 2008, s/p).

O Grupo Interministerial do Governo Federal (MDS, 2008) conclui ainda que, através do olhar atento que foi lançado sobre essas pessoas, detectou-se que necessitam utilizar-se de diversas formas de sobrevivência, já que sofreram e sofrem “todas as formas de violação de seus direitos humanos”.

Vimos anteriormente que o construto da nova política socioeconômica – o capitalismo, que principiou na Europa e se expandiu para outras sociedades ocidentais, foi um fator relevante nesse processo de exclusão social. Porém, é possível compreender o fenômeno “população em situação de rua” como sendo bastante complexo e que necessita de políticas públicas eficazes, cujos programas de reinserção social sejam capazes de dar conta dessas várias nuances.

Visando a este objetivo, políticas públicas começaram a ser implantadas no Brasil, como por exemplo, o Decreto Nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009, no artigo 84, inciso VI, alínea “a” (BRASIL, 2009, s/p) (anexado), que instituiu a Política Nacional para a População em Situação de Rua, a qual atribui as responsabilidades a serem compartilhadas com os entes da Federação que aderirem à Política Nacional para a População em situação de Rua. Esse decreto segue especificando as responsabilidades dos órgãos competentes:

Às Federações competem instituir comitês gestores intersetoriais, integrados por representantes das áreas relacionadas ao atendimento da população em situação de rua, com a participação de fóruns, movimentos e entidades representativas desse segmento da população. Para tanto, o Poder Executivo Federal poderá firmar convênios com entidades públicas e privadas, sem fins lucrativos, para o desenvolvimento e a execução de projetos que beneficiem a população em situação de rua, e estejam de acordo com os princípios, diretrizes e objetivos que orientam a Política Nacional para a População em Situação de Rua.

O decreto segue estabelecendo as diretrizes e informando os princípios da Política Nacional; as suas diretrizes; os seus objetivos, dentre os quais queremos destacar: os serviços de acolhimento temporário que serão regulamentados nacionalmente pelas instâncias de pactuação e deliberação do Sistema Único de Assistência Social; a estruturação e reestruturação de serviços de acolhimento devem ter como referência a necessidade de cada município, considerando-se os dados das pesquisas de contagem da população em situação de rua.

Para a efetivação desses serviços, o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome deverá, por intermédio da Secretaria Nacional de Assistência Social, fomentar e promover a reestruturação e a ampliação da rede de acolhimento a partir da transferência de recursos aos Municípios, Estados e Distrito Federal, de maneira a incentivar sua utilização pelas pessoas em situação de rua, inclusive pela sua articulação com programas de moradia popular promovidos pelos Governos Federal, Estadual, Municipal e do Distrito Federal.

Essas ações são obrigações dos estados e municípios impostas pelo Governo Federal em seu Decreto nº 7.053, de 23 dezembro de 2009, cujo artigo 8º discorre sobre o assunto:

Art. 8º O padrão básico de qualidade, segurança e conforto da rede de acolhimento temporário deverá observar limite de capacidade, regras de funcionamento e convivência, acessibilidade, salubridade e distribuição geográfica das unidades de acolhimento nas áreas urbanas, respeitado o direito de permanência da população em situação de rua, preferencialmente nas cidades ou nos centros urbanos.

§ 1º Os serviços de acolhimento temporário serão regulamentados nacionalmente pelas instâncias de pactuação e deliberação do Sistema Único de Assistência Social.

§ 2º A estruturação e reestruturação de serviços de acolhimento devem ter como referência a necessidade de cada Município, considerando-se os dados das pesquisas de contagem da população em situação de rua.

§ 3º Cabe ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por intermédio da Secretaria Nacional de Assistência Social, fomentar e promover a reestruturação e a ampliação da rede de acolhimento a partir da transferência de recursos aos Municípios, Estados e Distrito Federal.

§ 4º A rede de acolhimento temporário existente deve ser reestruturada e ampliada para incentivar sua utilização pelas pessoas em situação de rua, inclusive pela sua articulação com programas de moradia popular promovidos pelos Governos Federal, estaduais, municipais e do Distrito Federal. (BRASIL, 2009, s/p).

O acolhimento temporário, de acordo com este artigo, deve ser um lugar bem estruturado, com conforto e que promova a segurança dessa população. Isso porque as pessoas em situação de rua necessitam de um ambiente que proporcione o bem-estar físico e psíquico, pois, geralmente, as pessoas que procuram os serviços de acolhimento estão amedrontadas e debilitadas devido aos sofrimentos vivenciados na rua. “O perigo sobressalta-lhe os sentidos. O corpo dolorido, a barriga vazia, a cabeça perde o norte” (GOMES e SILVA, 2012, p. 22).

1.3.1 Os “Pés excluídos” do Estado da Paraíba

O fenômeno urbano “população em situação de rua” se apresenta de forma reduzida no Estado da Paraíba. Em cidades do interior do Estado, a pesquisa realizada pela Secretaria de Desenvolvimento Social da Prefeitura Municipal de João Pessoa (2013) mostrou que não ocorre, efetivamente, o fenômeno, exceto na cidade de Campina Grande, onde foi feito um cadastramento de 43 pessoas em situação de rua e onde há duas casas de acolhimento. A informação, contudo, não apresentou dados sobre o número de pessoas acolhidas, por isso nos deslocamos até Campina Grande onde obtivemos os seguintes dados:

A “Casa de Passagem” acolheu entre os meses de janeiro a abril de 2014 cerca de 30 pessoas e, neste mês de maio, está com duas pessoas, segundo nos informou o coordenador quando o entrevistamos no dia 04 de junho de 2014; e o “Albergue Irmã Porto”, que no mês de maio de 2014 se encontrava com 13 albergados, conforme relato da coordenadora (relato oral em 04/06/2014). Ambas as casas de acolhimento são custeadas pelo Município de Campina Grande.

Ainda de acordo com os dados apresentados pela Secretaria de Desenvolvimento Social da Prefeitura Municipal de João Pessoa (2013), há, em João Pessoa, capital da Paraíba, 80 a 100 pessoas em situação de rua sem cadastramento e 259 cadastradas dentre os que estão albergados em Casas de Acolhimento Transitório – CAT.

Quadro 2 - Pessoas em situação de rua no Estado da Paraíba

LOCAL	QUANTIDADE DE PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA	ALBERGADOS
JOÃO PESSOA	80 a 100 (sem cadastro) 259 (cadastradas)	Cerca de 250 pessoas
CAMPINA GRANDE	43 (cadastradas)	Em torno de 15 pessoas

Fonte: elaboração da autora

Este quadro mostra que em João Pessoa-PB o número é expressivo em relação às cidades do interior. Em João Pessoa, há 68 serviços de assistência ao público em situação de rua; há também três consultórios de rua, um Programa de Educação pelo Trabalho para a Saúde – PET saúde. O serviço ainda conta com 736 leitos em hospitais psiquiátricos para o público em geral e oferece cinco casas para crianças.

Segundo informações veiculadas na página da Prefeitura Municipal de João Pessoa (2014), cuja Diretoria de Assistência Social é responsável pela Proteção Especial de alta Complexidade – Acolhida para pessoas em Situação de Rua. Integra esse eixo o sistema de Acolhida e Atenção Integral a Crianças, Adolescentes e Adultos em Situação de risco e de Rua que é composto por: Programa Ruartes, O Centro de Formação Margarida Pereira da Silva, O Abrigo de Manaíra, A Morada do Betinho, A Casa de Acolhida para Crianças e Adolescentes, A Casa de Acolhida para Adultos e A Casa de Passagem.

A Casa de Acolhida para Adultos, cujos albergados são sujeitos da nossa pesquisa, tem o objetivo de acolher adultos em situação de rua, visando à sua reinserção à sociedade e tem capacidade para 40 pessoas. A casa dispõe de assistentes sociais, psicólogos, educadores e lá também são realizadas atividades educativas. Além de parcerias que promovem a capacitação para o mercado de trabalho.

Numa outra parceria, com o Centro de Referência para Formação Permanente de Profissionais da Rede de Atenção e Usuários de Crack e Outras Drogas (CRR-IFPB), a SES capacitou profissionais que atuam nas Redes de Atenção Integral à Saúde e de Assistência Social, disponibilizando 350 vagas para profissionais de Caps, PSFs, Nasf, Hospitais Gerais, agentes comunitários de saúde, redutores de danos, consultórios de rua e outros agentes sociais, além de técnicos da rede SUS e SUAS.

1.4 OS “PÉS EXCLUÍDOS” DA CASA DE ACOLHIDA PARA ADULTOS DA PREFEITURA MUNICIPAL DE JOÃO PESSOA

Neste quarto momento, mostramos alguns aspectos das pessoas da Casa de Acolhida para Adultos e das que se encontram no entorno do Mercado do Peixe de Tambaú. A Casa de Acolhida para Adultos, na cidade de João Pessoa-PB, foi inaugurada em março de 2007 e tem como finalidade acolher adultos na faixa etária de trinta anos (embora atualmente receba pessoas mais jovens e também idosos), de ambos os gêneros, em situação de rua. O local oferece 40 vagas, e visa ao atendimento dessa população em áreas como educação, saúde, assistência social. Para tanto, atuam ali educadores, psicólogos, coordenadores, assistente social, como também há um apoio policial.

Esse trabalho está inserido nos serviços de “alta complexidade” oferecidos pela PMJP. Segundo a Diretoria de Assistência Social, são considerados de alta complexidade os serviços que garantem proteção integral: moradia, alimentação, higienização e trabalho protegido para famílias e indivíduos que se encontram sem referência e/ou com laços familiares rompidos, necessitando de assistência em instituições de proteção. As unidades de referência para o atendimento são os Centros de Acolhimento e Convivência. Fazem parte desses serviços os programas e casas de acolhimento relacionados no tópico anterior.

A Casa de Acolhida para Adultos recebe também apoio de instituições, como grupos religiosos e recebe ainda apoio de voluntários. Os grupos que cooperam com a casa e os voluntários empreendem ações (trabalhos manuais) voltadas para a recuperação dos vícios (alcoolismo, drogas consideradas ilícitas) dos sujeitos e também fazem a mediação para capacitação ao trabalho; promovem a recuperação física da casa (pintura), como também cooperam para que essas pessoas recebam uma alimentação sadia com a implementação da horta.

Imagem 1: Casa de Acolhida para Adultos



Arquivos de fotos da autora (2012).

Imagem 2: Casa de Acolhida para Adultos - – vista ampla



Arquivos de fotos da autora (2012).

As imagens 1 e 2 dos arquivos da autora apresentam a parte frontal da casa, que foi pintada com a colaboração dos grupos religiosos e de pessoas voluntárias, uma vez que a sociedade, juntamente com os órgãos públicos, têm parte dessa responsabilidade, conforme dados do surgimento dessa população que nos deram pressupostos para esse entendimento.

Imagem 3: Horta da Casa de Acolhida para Adultos



Arquivos de fotos da autora (2012)

Imagem 4: Horta da Casa de Acolhida para Adultos



Arquivos de fotos da autora (2012)

As imagens 3 e 4 mostram a horta que foi construída com a participação de voluntários e albergados. As imagens não são apenas registros dos fatos, mas despertam uma reflexão sobre a importância de atividades que promovam o entendimento dos albergados de que eles, como os demais seres humanos, são parte do meio ambiente e dele precisam para viver, por isso precisam de cuidado. Essas atividades ajudam a incutir nas pessoas albergadas a responsabilidade de preservar o meio ambiente e procurar viver em harmonia e isso contribui para o entendimento de cidadania, a que tanto buscam.

De um modo geral, a pesquisa revelou que a maioria das pessoas envolvidas na pesquisa é letrada, e utiliza as capacidades (leitura e escrita) para desenvolver sua cidadania. Este conjunto de direitos e deveres produz no indivíduo a sensação de responsabilidade e também de inclusão. Segundo documento produzido pela Organização das Nações Unidas (ONU, 2007, p. 28):

A cidadania está vinculada ao sentido de pertencimento na confluência entre igualdade e diferença [...] o pertencimento é construído não só com maior equidade, mas também com maior aceitação da diversidade. Não pode haver um “nós” internalizado pela sociedade.

Logo, mesmo com suas limitações, essas pessoas tentam exercer sua cidadania quando procuram um trabalho informal para *ganhar a vida*. Dentre as cinco histórias de vidas selecionadas e analisadas, foi possível perceber que todos dizem ter o ensino fundamental completo e outros, incompleto; eles não têm dificuldade de se expressar e alguns deles afirmam ter uma capacitação profissional, sem, contudo, estarem em seu pleno exercício no momento da pesquisa, já que estavam procurando desvencilhar-se das consequências do vício ou pelas sequelas causadas por doenças adquiridas na vida da rua.

Passamos à caracterização e à apresentação das pessoas selecionadas para este estudo, iniciando pela apresentação dos participantes da Casa de Acolhida para Adultos. Foram selecionadas cinco pessoas, de acordo com critérios apresentados em nossa introdução, para fazerem parte da pesquisa.

Quadro 3 – Situação sociodemográfica das pessoas da Casa de Acolhida para Adultos

DEPOENTES	GÊNERO	IDADE	ESCOLARIDADE/ PROFISSÃO	SITUAÇÃO CIVIL	TEMPO ACOLHIDO	RELIGIÃO	DEPEN- DÊNCIA QUÍMI- CA
01	Masculino	53 anos	6º ano/ motorista	Casado	9 Meses	Foi Católico	Alcoólico
02	Masculino	34 anos	6º ano/carpinteiro	Solteiro	Cerca de 2 Meses	Sem religião	Alcoólico
03	Masculino	51 anos	6º ano/biscateiro	Divorciado	Cerca de 4 Meses	Participou da Igreja Adventista	Não é usuário de drogas
04	Feminino	29 anos	2º ano ensino médio/ sem profissão	Mãe solteira	Há 1 mês	Evangélica	usou drogas
05	Masculino	26 anos	6º ano/ sem profissão	Solteiro	Há 25 dias	Frequentou a Igreja Universal	Usou drogas

Fonte: Elaboração da autora

O quadro sociodemográfico caracterizou as pessoas da Casa de Acolhida para Adultos, que, em sua maioria, informou ter frequentado algum grupo religioso, por isso em seu discurso encontramos elementos religiosos, que, na maioria, remetem ao cristianismo. Há, nessa casa transitória, pessoas jovens e pessoas idosas, o que, talvez, dificulte as ações de reinserção social, pois os mais velhos têm mais dificuldades de desenvolver uma capacitação que os conduza a uma atividade remunerada, pois a idade somada à debilidade física, que alguns comportam, corrobora essa dificuldade. Outro fator a considerar é a questão do vício de drogas ilícitas, que impede a maioria usuária de prosseguir em franca melhoria de suas vidas.

Imagem 5: Reunião para a explicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (2012)



Arquivo de fotos da autora

A imagem 5 transmite a ideia de como foi importante a explicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que ocorreu numa das primeiras reuniões com os albergados em 2012 quando foram iniciadas as atividades para concretização deste estudo. As reuniões foram marcadas pelo respeito mútuo entre pesquisadora e albergados, o que promoveu o bom desenvolvimento da pesquisa, como também esclarece a ideia de pertencimento social, pois “a margem” constitui a sociedade.

Imagem 6: Dinâmica de Grupo para realizar a Roda de Conversa (2012)



Arquivo da autora

A imagem 6 mostra o momento de uma dinâmica de grupo – a roda de conversa – para motivar relatos de experiências comuns vivenciadas pelos albergados e possibilitar, de forma espontânea, o relato da história de vida no momento da entrevista individual.

Imagem 7: Palestra sobre a vivência grupal (2013) – albergados e voluntários



Arquivo da autora

Esta foto dos albergados e de pessoas que contribuíram com a palestra, retrata o momento de discussão em grupo, atividades que continuamos realizando com os albergados. Nessa palestra, discutíamos sobre a importância de uma vida harmoniosa em grupo, com o

intuito de mostrar que a desavença, muitas vezes, leva à violência. Nesta foto, mostra a nova Casa de Acolhida para Adultos para onde foram transferidos os albergados com a finalidade de proporcionar-lhes mais conforto. A casa tem cômodos melhores e maiores, inclusive uma piscina tudo visando ao aumento da autoestima dos albergados e de sua inserção à sociedade.

Quanto à vivência na Casa, devemos, ainda, considerar a questão da dificuldade de atender a uma rotina fixa, às normas de convivência, devido à ausência delas quando os “pés excluídos” viviam na rua. Esse fato ocasiona, comumente, o retorno dessas pessoas à rua. Como ocorreu com um dos moradores da Casa de Acolhida para Adultos, que já estava em um processo adiantado de reinserção, pois havia meses que não tomava bebida alcoólica; por desrespeitar as regras da casa, ele foi convidado a sair dela e, por não ter para onde ir, ele voltou para rua. Coincidentemente, ele agregou-se ao grupo do Mercado do Peixe de Tambaú. No final de 2013, quando estávamos realizando uma ação social (distribuição de lanches e de roupas) no entorno do Mercado do Peixe, encontramos-lo embriagado. Compreendemos com esse fato a dificuldade de reinserção social, mas isso não é motivo para o desrespeito a essas pessoas nem tampouco a negligência da sociedade com relação a elas.

1.4.1 Os “Pés excluídos” do Mercado do Peixe de Tambaú

O Mercado do Peixe de Tambaú, segundo Leandro (2006), foi construído pela Prefeitura Municipal de João Pessoa (PMJP) na década de 1990, quando a Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR) ficou responsável pela Política Nacional de Turismo (PNT), que tinha em seu bojo diversificar os destinos, equipamentos e serviços turísticos. Para que o PNT fosse instituído, foi criado, em 1992, o Plano Nacional de Turismo (PLANATUR).

O PLANATUR-PB estabeleceu diretrizes para o turismo paraibano instituindo dois eixos turísticos: Eixo Litoral e Eixo Interior (LEANDRO, 2006). Dentre os objetivos do Eixo Litoral, estava a construção do Mercado do Peixe de Tambaú. Segundo Leandro (2006, p. 139), o Mercado do Peixe localiza-se vizinho ao Hotel Tambaú, lugar de grande fluxo de turistas.

O Mercado do Peixe de Tambaú é um local de promoção de alimento e acolhimento para os moradores de rua que se abrigam em sua redondeza, pois os proprietários dos boxes de venda do pescado contribuem com essas pessoas que ali vivem. São-lhes oferecidas sobras do pescado, também os comerciantes permitem que os “pés excluídos” usem a energia dos boxes quando necessário, conforme observado durante uma ação social

(corte de cabelo) que realizamos e que necessitamos de energia para ligar a ferramenta necessária à realização daquela atividade.

Os “pés excluídos” circunvizinhos do Mercado do Peixe de Tambaú perfazem, de um modo geral, um total de trinta pessoas de ambos os gêneros. Contudo, a contagem desse público não é exata, uma vez que são nômades. Conforme observamos, durante quatro meses, de segunda a quarta-feira, encontramos cerca de dez pessoas, durante o dia, mas à noite, esse público aumentava, nesses mesmos dias observados, chegando até 15 pessoas, possivelmente, devido ao trabalho informal de cuidador e lavador de carros. Observamos que às sextas-feiras, há entre 15 a 30 pessoas durante a noite, talvez pelo mesmo motivo da busca pelo trabalho informal.

De um modo geral, observamos durante as nossas entrevistas que a maioria dos depoentes que se encontra em situação de rua naquele local é devido a problemas com as suas famílias, que os expulsaram de casa por serem usuários de álcool ou de drogas consideradas ilícitas. Essa população do Mercado do Peixe, na sua maioria, não apresenta perspectiva de melhorar sua vida, percebemos que as pessoas se entregam ao álcool como um escape contra a falta de perspectiva, para minorar a fome e a humilhação porque passam em busca de um lugar para se abrigar durante a noite; são *notívagos sem rumo* necessitados de alguém que lhes estenda a mão.

Antes de iniciarmos a pesquisa com esse grupo de pessoas, fizemos uma primeira abordagem e perguntamos sobre as suas necessidades. E fizemos várias outras visitas ao local para conquistar a confiança do grupo, quando pudemos cooperar com vestuário, calçado, alimentação.

Imagem 8: ação social: distribuição de lanches e roupas (2013)



Imagem 9 – Momento que antecedeu à distribuição de alimentos



Fonte: Arquivo de fotos da autora

Antes da distribuição de lanches e roupas, em dezembro de 2013, proporcionamos um momento de reflexão sobre a importância da cidadania, logo após, disponibilizamos um violão e um deles, que sabia usar o instrumento, tocou e cantou com os outros suas músicas preferidas. Foi um momento de lazer para aqueles que estavam abandonados à sorte.

Imagem 10 – Morador do entorno do Mercado do Peixe de Tambaú (2013)



Fonte: Arquivo de fotos da autora

Essa imagem mostra a vulnerabilidade dessa pessoa, a precariedade em que vive; a exclusão de bens e serviços. Esse homem dorme ao relento, tem sua vida privada de forma pública, todos presenciam a sua miséria; ele está vulnerável a todo tipo de violência. O seu espaço privado se confunde com o espaço público. Referindo-se a espaços, a esferas de significação social – casa, rua e outro mundo, Da Matta (1997, p.44) diz que esses espaços contêm visões de mundo particulares, pois são esferas de sentido que “demarcam fortemente

mudanças de atitudes, gestos, roupas, assuntos, papéis sociais e quadro de avaliação da existência em todos os membros de nossa sociedade”.

Em cada uma dessas esferas de significação o comportamento é diferenciado, “mas as diferenciações que se podem encontrar são complementares, jamais exclusivas ou paralelas” (DA MATTA, 1997, p.44). Diante dessas codificações complementares a realidade é vista como parcial e incompleta. Da Matta (p. 45) diz então que os três códigos são diferenciados, mas, teoricamente, nenhum deles é exclusivo ou hegemônico. No entanto, na prática, um desses códigos pode ter supremacia sobre os outros, conforme o segmento ou categoria social a que a pessoa pertença.

A pessoa que mora na rua, possivelmente, apresente um comportamento diferenciado das outras que moram em suas casas, mas essa diferenciação é complementar e por isso não deveria ser exclusiva, contudo, na prática, o é. Por isso essa vulnerabilidade que ocorre “desde conjunturas que restringem emprego e moradia até condições individuais, relacionadas a histórias de vida pessoais, condições físicas e mentais”, segundo nos informa Vieira, Bezerra e Rosa (2004, p. 23). Além disso, o discurso dos segmentos hegemônicos tende a tomar o código de rua e produzir uma fala totalizada fundada em mecanismos impessoais em que leis, e não entidades morais como pessoas, são os pontos focais e dominantes (DA MATTA, 1997, p. 46). Por isso, quando se mistura o espaço da rua com o da casa podem ocorrer conflitos.

A nossa sociedade tem a casa como um lugar sagrado, e desde cedo aprendemos que certas coisas só podem ser feitas dentro de casa. Por isso, durante as nossas entrevistas, orientávamos as pessoas em situação de risco a procurarem um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) para que tivessem a chance de serem abrigados em uma Casa de Acolhida e assim obterem um apoio para serem reinseridas na sociedade. Vejamos as características das pessoas selecionadas do entorno do Mercado do Peixe de Tambaú:

Quadro 4 - Situação sociodemográfica das pessoas do Mercado do Peixe de Tambaú

DEPOENTES	GÊNERO	IDADE	ESCOLARIDADE/ PROFISSÃO	SITUAÇÃO CIVIL	RELIGIÃO	DEPEN- DÊNCIA QUÍMICA
06	Masculino	31 anos	8º ano	solteiro	evangélico	Krack
07	Masculino	34 anos	5º ano	solteiro	Sem religião	usuário de drogas

Fonte: elaboração da autora

Nesse gráfico, percebemos as características desses dois “Pés excluídos”, de onde destacamos o tópico “religião”, cujos dados são relevantes a este estudo. No entanto,

ressaltamos que durante a aplicação do instrumento de pesquisa, isto é, a entrevista semiestruturada, percebemos no discurso das pessoas selecionadas para a pesquisa uma desmotivação para uma reinserção à sociedade, pois acreditam não conseguirem participar de uma capacitação e mesmo que ocorra não acreditam que conseguirão emprego devido à idade e às debilidades físicas consequências do sofrimento das ruas. Apesar de se identificarem com algum tipo de religião, informaram que, naquele momento, não costumavam frequentar grupos religiosos ou igrejas.

A maioria dos “pés excluídos” que vivem no entorno do mercado do Peixe de Tambaú são usuários de drogas ilícitas. Quando arguido sobre o motivo do uso do álcool, um dos depoentes disse que usava bebidas alcoólicas para esquecer os problemas e também para dormir com mais facilidade, pois dormir ao relento dificultava um sono tranquilo, porque podia aparecer alguém que fizesse mal.

Quanto à expressão de sua religiosidade, assim como os “pés excluídos” albergados, os do Mercado do Peixe também deixam transparecer em seus discursos elementos que remetem ao cristianismo. O imaginário religioso de ambos os grupos reflete um olhar prospectivo que remete à fé em um futuro melhor, digno de todo cidadão. A fé, neste contexto de estudo, caracteriza-se de acordo com os conceitos de Tillich (1996), que entende a fé como uma questão de liberdade, uma liberdade que age a partir do centro da pessoa.

Essa fé conjuga-se às imagens simbólicas produzidas pela imaginação humana, a qual se forma na interação entre os fatores biológicos e psicológicos, ou seja, no “centro” da pessoa e que interagem com as imagens formadas no contexto sociocultural em que a pessoa vive. A fé é conceituada por Tillich (1996, p.9) como um ato em que se transcendem tanto os elementos racionais como não-racionais da vivência humana. Inferimos que esses conceitos podem se coadunar ao imaginário proposto por Durand (2002) porque, segundo ele, a imaginação tem a função primeira de eufemização, assim como a fé que opera no ser humano um sentido de transcendência em busca de uma vida futura equilibrada.

Após esses resultados parciais da nossa pesquisa, trataremos, no segundo capítulo, dos conceitos que aprofundam a questão da simbologia necessária à vivência humana, porque “É nessa trama simbólica que o indivíduo busca dar sentido a sua vida, modificando, construindo, criando e simbolizando, ou seja, fazendo uso da imaginação” (GOMES, 2013, p. 23). Abordaremos a questão do fenômeno religioso para compreender a necessidade que o homem espiritual tem de buscar a transcendência, uma vez que “o sagrado é o centro do

mundo, a origem da ordem, a fonte das normas, a garantia da harmonia” (ALVES, 2013, p. 64). E essa busca se dá pelo caminho da religiosidade.

A Teoria do Imaginário forjada por Durand (2002) será apresentada de forma sucinta, visando-se à compreensão dos termos usados nas análises das Histórias de Vida dos nossos “pés excluídos” desenvolvidas no terceiro capítulo. Essa teoria dá suporte ao fato de que, no imaginário durandiano, o indivíduo e uma determinada cultura são caracterizados a partir dos dois Regimes da imagem: Diurno e Noturno, que se apresentam neles polarizados. Isto é, tanto o indivíduo quanto a cultura têm introjetados as características desses dois regimes, mas um deles irá se destacar em sua vivência.

2 UM CAMINHO A PERCORRER EM BUSCA DAS IMAGENS

Os homens não vivem só de pão. Vivem também de símbolos, porque sem eles não haveria ordem, nem sentido para a vida, nem vontade de viver.

(Rubem Alves, p. 34).

Neste capítulo, fizemos, inicialmente, uma abordagem do símbolo visando à compreensão dos processos da “imaginação simbólica”, e, a partir das imagens, identificadas no imaginário dos “pés excluídos”, percebermos a opção de caminhar para uma vivência na rua, porque “os caminhos se abrem à medida do caminhar. Mas, uma vez optado por um determinado caminho, mil outros se fecham às nossas costas” (FERREIRA-SANTOS e ALMEIDA, 2012, p. 13).

Nessa “escolha”, quer por motivação intrínseca quer por extrínseca, há um sentimento ambivalente de amor e ódio, porque a rua é para “os pés excluídos”, ao mesmo tempo um símbolo de proteção e um lugar de perigos. Mas, essa “escolha” parece expressar o “amor *fati*”, ou seja, essas pessoas amam seu próprio destino. Nietzsche, citado por Ferreira-Santos e Almeida (p.13), diz: “Minha fórmula para a grandeza do homem é amor *fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo [...], mas amá-lo”.

Ainda, neste capítulo, abordamos a questão do fenômeno religioso porque compreendemos a sua importância para este estudo, já que este fenômeno é dinâmico e está sempre presente na sociedade. Conforme Bingemer (1998, p. 79) citado por Oliveira (2006, p. 12): “No Brasil hoje, assim como em todas as partes do mundo ocidental moderno, que se considerava liberto da opressão e do ‘ópio’ da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do Sagrado e do Divino, desreprimido e incontrolável”.

No último momento deste capítulo, apresentamos de forma sucinta, a Teoria Geral do Imaginário, que é a teoria principal do nosso estudo. Onde pudemos entender, a partir das características do Regime Noturno, pleno de eufemismo, uma atitude imaginativa dos “pés excluídos” que consistiu em inverter as ocorrências negativas da rua, seja a falta de privacidade, seja a violência da própria marginalização a que são submetidos, e transmutá-las em ocorrências benéficas. Ou seja, há uma inversão de valores: a rua “lugar de perigos” se transforma em fonte de liberdade.

2.1 O SÍMBOLO: “a epifania de um mistério”

A consciência humana, de acordo com Durand (1993, p. 7), dispõe de duas maneiras para representar o mundo, uma direta, onde a própria “coisa parece estar presente no espírito, como na percepção ou na simples sensação” e outra indireta, quando por algum motivo a coisa não pode se apresentar visivelmente. Esse antropólogo, diz então, que a psicanálise provou a necessidade da dúvida quanto a uma leitura direta, porque “não é ao nível da consciência clara, [...] mas nas complicações do inconsciente que se tece a trama do símbolo” (DURAND, p. 47)

A partir dessa constatação, Durand (p. 12) esclarece que o significado do símbolo nunca pode ser captado pelo pensamento direto, mas é dado no processo simbólico, porque o símbolo é “uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério”. Por isso, na representação do mundo de forma indireta, o “objeto ausente é representado na consciência por uma imagem” (DURAND, p. 7). A palavra “símbolo” de origem grega, *symbollo*, refere-se à união de duas coisas. Para explicar essa união, conta-nos Croatto que

Por sua etimologia (do grego *sim-ballo* ou *sym-ballo*), o símbolo refere-se à união de duas coisas. Era costume grego que, ao se fazer um contrato, fosse quebrado em duas partes um objeto de cerâmica, então cada pessoa levava um dos pedaços. Uma reclamação posterior era legitimada pela reconstrução (pôr junto=*symbollo*), da cerâmica destruída, cujas metades deviam coincidir. A união das partes permitia reconhecer que a amizade permanecia intacta (CROATTO, 2001, p. 85).

Percebemos que o próprio sentido da palavra em grego remete a um simbolismo cultural. Ou seja, o homem cria seus símbolos e lhes atribui um significado para responder a necessidade de viver num mundo que faça sentido. “Afirmar que a vida tem sentido é propor a fantástica hipótese de que o universo vibra com nossos sentimentos, sofre a dor dos torturados, chora a lágrima dos abandonados [...]” (ALVES, 2013, p. 121). O símbolo traz em si mesmo “a mensagem imanente de uma transcendência” (DURAND, 1993, p. 16); é, pois, “qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de perceber” (p. 10).

Ao incluir o símbolo na categoria de signo, Durand (1993, p. 8-10) explica a distinção entre dois tipos de signos: os “arbitrários”, puramente indicativos que se referem a uma realidade significada e apresentável; e os signos “alegóricos”, que remetem para uma

realidade significada, mas dificilmente apresentável. Os signos alegóricos “são obrigados a figurar concretamente uma parte da realidade que significam” (p. 10). É neste último que se enquadra a imaginação simbólica proposta por Durand.

O símbolo, então, encarna os devaneios da imaginação em seu dinamismo criativo das imagens, por isso é “sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (DURAND, 2002, p. 41). A esse produto Durand (p. 41) chamou de “trajeto antropológico”. Logo, compreendemos que, ao criar seus símbolos, o homem está expressando o que está de mais arraigado dentro de si na interação com seu contexto cultural e que por vezes é difícil dizer por palavras.

Ao combater o iconoclasmo¹ do século XIX, Mardones (2006, p. 15) afirma que o símbolo é a linguagem da transcendência, por isso, quando se deseja penetrar no segredo da realidade, somente se consegue pelo caminho do símbolo, da imagem do mito: “O símbolo abre a este ser humano um reino de reconciliação e força, de sentido e absoluto, que chamamos de ‘sagrado’ [...]” (p. 53). “Viver um símbolo e decifrar uma mensagem corretamente implicam uma abertura para o espírito e um acesso ao universal” (GOMES, 2013, p.11).

Mardones (2006) defende a iconodulia² como um caminho de restauração da imagem negada no século das luzes, quando se pretendia explicar tudo pela ciência. “A vontade de conhecer toda a realidade pela explicação da ciência deixou a mente do homem moderno vazia da presença do Sagrado [...]” (GOMES e SILVA, 2012, p. 2). Daí a importância do simbolismo religioso, pois “os símbolos são uma das questões-chave da pesquisa antropológica no campo das religiões” (SCHMIDT, 2007, p.82).

Aprofundando ainda mais a noção de o homem como produtor de símbolos, Cassirer (1994, p. 4) defende a tese de que o homem é um *animal symbolicum*. Pois, somente o homem atinge uma linguagem proposicional, ou seja, um pensamento complexo que revela desejos e intenções. Assim, diz Cassirer (1994, p. 2):

O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos místicos ou ritos religiosos que não

¹Iconoclasmo sm.2 Doutrina bizantina (séc. VIII e IX) que pregava a destruição dos ídolos e a proibição de seu culto (AULETE, 2011, p.758).

² Iconodulia, do grego *eikon* = imagem, e *dulos* = serviço – significa o serviço das imagens (Fonte: dicionário informal).

consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos [...].

De fato o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, pois o símbolo é o mediador. “Sendo o símbolo mediador, será igualmente constitutivo da personalidade através do processo de individuação” (DURAND, 1993, p. 59). O processo de individuação ocorre quando o consciente e o inconsciente do indivíduo aprendem a conhecer, respeitar e acomodar-se um ao outro. Conforme Freeman, ao introduzir o livro “O homem e seus símbolos” (JUNG, 2013, p.11-12), a essência da filosofia de vida de Jung é que “o homem só se torna um ser integrado, tranquilo, fértil e feliz quando (e só quando) o seu processo de individuação está realizado, quando consciente e inconsciente aprendem a conviver em paz e completando-se um ao outro”.

A partir dessas premissas, entendemos que a imaginação da população em situação de rua procura eufemizar a dura realidade das ruas: a falta de teto, a dificuldade de encontrar o alimento, a violência sofrida; essa população é excluída. Na rua, busca respostas aos seus dilemas pessoais. Os “pés sofridos” andam incansavelmente à procura de algo que dê um sentido para as suas vidas. E nesta busca, muitos deles encontram em sua religiosidade um caminho para amenizar seus conflitos internos, que são a causa principal de procurarem nas ruas um abrigo, assim, a rua, provavelmente, simboliza para essas pessoas a casa repousante, um lugar sacralizado, e isso faz com que seu consciente e inconsciente vivam em paz.

Portanto, o sentido dado à rua como lugar privilegiado transmuta esse espaço em lugar sagrado. O símbolo tem o poder de transubstanciar o elemento material, conforme nos assegura Oliveira (2006, p. 83):

[...] de uma forma abrangente, pode-se dizer que o símbolo é um dos elementos mediadores e provocadores da experiência religiosa. O símbolo cria, transmite e muda valores. Ele permite a transubstanciação da natureza, do elemento material, das coisas sensíveis. O símbolo suscita o invisível, cria pertença, delimita espaços.

Criar pertença é o que acontece com a simbologia da rua sacralizada pelos “pés excluídos”. O sentido de pertença aqui se dá pelos atributos conferidos à rua e que são próprios da casa, ou seja, o lar desejado, lugar de paz e harmonia onde se constroem os laços familiares. Na rua, mesmo que não haja um parentesco sanguíneo as pessoas sentem que o

grupo do qual fazem parte é a sua família, ou seja, a rua, para muitas dessas pessoas excluídas é o símbolo do lar almejado.

2.2 A RELIGIOSIDADE: um caminho em busca do sagrado

Segundo Andrade (2002, p. 40), a religiosidade do povo brasileiro foi formada a partir de um discurso salvacionista proferido durante a “construção” do seu campo religioso. Essa situação se manifestou desde o primeiro momento de sua história, quando os portugueses aqui chegaram. Isso porque a presença da Igreja era indispensável neste momento para legitimar a posse da terra aos portugueses e afastar a presença de outros colonizadores que professassem a fé reformada. A Igreja Católica era a instância legitimadora da posse do território que, abalada pela amplitude do movimento da Reforma na Europa, tinha pretensões de expandir a fé católica nos novos territórios (ANDRADE, 2002, p. 47-48). Por isso a necessidade

[...] de manter o discurso religioso em sua vertente salvacionista nos textos produzidos ao longo dessa fase inicial. A Carta de Caminha é penetrada pelo discurso salvacionista, quando ao finalizar seu relato dá primazia aos propósitos religiosos pela apropriação da terra [...] (ANDRADE, 2002, p. 47).

No cristianismo, a palavra salvação tem o sentido de salvação espiritual. Oriundo do grego – *soteria* – o termo salvação tem a ideia de cura, recuperação, redenção, remédio, bem-estar e resgate. Fala sobre livramento, perdão, justificação, transformação moral e vida eterna, conforme Champlin e Bentes (1991). “O salvacionismo se associa à ideia do fim do mundo e da promessa de uma superação definitiva de todo o sofrimento”, assegura-nos Andrade (2002, p. 40).

Contudo, a formação do campo religioso brasileiro tem suas bases também no sincretismo religioso, cujos cultos sincréticos estão presentes ao longo da história da sua religiosidade. Apesar de o catolicismo ter dominado o campo religioso brasileiro por quase três séculos, a presença de práticas e crenças sincréticas se consolidaram ao longo dos séculos. “Aliás, a profusão de cultos sincréticos experimentados ao longo da história religiosa brasileira, mais do que nunca vivida hoje, faz do sincretismo a essência da religiosidade brasileira” afirma Andrade (2002, p. 18).

Por outro lado, mais além da presença do sincretismo religioso, o Brasil apresenta um pluralismo religioso marcado por etnias distintas que fizeram parte de seu arcabouço

histórico. Por isso, neste primeiro momento, deste segundo capítulo, queremos, além deste pequeno histórico da formação do campo religioso brasileiro, trazer alguns conceitos sobre religião, religiosidade, espiritualidade e sagrado, termos que precisam ser compreendidos.

O conceito de religião não é simples. Dependendo do ponto de vista, e dentre tantas abordagens, a religião pode ser considerada desde “coisa do alto” (OTTO, 2007) até fenômeno social (DURKHEIM, 2008). Procurando compreender o termo, partimos de alguns conceitos considerados chave sobre o assunto. De acordo com Geertz (1989, p. 93): “A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral”. Ou seja, a religião não é apenas um encontro com o transcendente, algo sobrenatural, misterioso; nem apenas um conjunto de normas exigidas pelas sociedades, mas é a soma de tudo isso.

Não se pode considerar a religião como uma entidade indivisível, porque, segundo Durkheim (2008, p.67), ela “é um todo formado de partes: um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimônias”. Por isso, para definir religião como “um todo formado de partes”, Durkheim defende que primeiro se deve caracterizar os fenômenos elementares de que é formada toda religião. Para tanto, ele divide os fenômenos religiosos em duas categorias: as crenças e os ritos. Para ele, todas as crenças religiosas apresentam um mesmo caráter comum, ou seja, dividem o mundo em dois domínios: sagrado e profano.

[...] as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são ou representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas (p. 68).

Contudo, Durkheim (2008) assegura que seres ou objetos sagrados não são apenas os seres pessoais aos quais chamamos deuses ou espíritos, mas uma árvore, uma pedra, enfim, qualquer coisa pode ser sagrada. Após considerar que a coisa sagrada é aquela que o profano não pode tocar sem ser punido, mas, ao mesmo tempo, se não houvesse uma comunicação entre os dois mundos o sagrado não teria serventia, Durkheim (p. 72) define as crenças religiosas e os ritos: “As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas”; e os ritos “são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas”.

Ao analisar magia e religião, Durkheim (p. 74-76) diz que há uma proximidade entre magia e religião, pois tanto uma como outra tem seus mitos, dogmas, cerimônias,

cantos, etc; mas o que difere a magia da religião é que ela não tem igreja. “Não existe igreja mágica” (p. 76). A partir dessas considerações, Durkheim propõe uma definição de religião:

Uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.

Segundo ainda (DURKHEIM, 2008), toda religião é composta de representações e práticas rituais. Mas, a religião “não é só um sistema de práticas; é também um sistema de ideias cujo objetivo é exprimir o mundo” (DURKHEIM, 2008, p. 506). Mais que um sistema de crenças, a religião é uma espécie de agir social. “Portanto, é a ação que domina a vida religiosa pelo simples fato de que ela tem como fonte a sociedade” (DURKHEIM, 2008, p. 495). Assim, a religião não ignora nem abstrai a sociedade, pelo contrário, reflete a sua imagem. “Ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes” (DURKHEIM, 2008, p. 498).

Amatuzzi (1999) inscreve a religião no campo da experiência, no qual se cresce ou se deixa de crescer. Enquanto o campo religioso busca indagações pelo sentido das coisas. Assim, o campo religioso é mais vasto e do qual a religião faz parte. Mas a religião “longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos” (ALVES, 2013, p.13).

A religiosidade é considerada como um dos caminhos em busca do sagrado. Essa busca é possível porque, acredita-se, o ser humano tem em sua constituição a espiritualidade. De acordo com os estudos de Pinto (2009, p. 68), “a personalidade é um sistema, ou seja, um todo complexo e dinâmico. [...] Esse sistema/personalidade tem essencialmente duas partes: estrutura e processo”. A primeira é a parte constante e a segunda é circunstancial e fluida. A espiritualidade tem relação com a estrutura e religiosidade tem relação com o processo. Portanto, a espiritualidade é ontológica. O homem, então, diante de situações que remetem à morte tende a imprimir um novo sentido a sua existência.

Em nossa atitude de “viajante”, quando “mergulhamos no lugar do outro, para investigar aquelas frestas, [...] caminhar, ir atrás das pessoas” (FERREIRA-SANTOS, 2012, p.15,16), vimos os andarilhos à procura de papelão que servisse de colchão. No cair da tarde – quando os últimos raios do sol que os houvera protegido com sua luz radiante – os rituais se avolumavam porque cada ação envolvia um sentido para estarem vivos, pois não sabiam se acordariam no outro dia. Acordar vivo parece ser a religião desse grupo.

Portanto, o homem por ser espiritual, através de sua religiosidade busca por uma construção de sentido, e, particularmente, as pessoas em situação de rua sacralizam os lugares acolhedores identificados na rua. Em seus gestos repetitivos, isto é, em seus rituais, buscavam um lugar para se abrigar durante a noite; aquele lugarzinho embaixo de uma marquise era seu abrigo noturno; um lugar também de reflexão e meditação. Elas não vivem apenas num universo de fatos concretos, mas num mundo criado por sua imaginação, um mundo sacralizado para que a esperança da realização pessoal não acabe.

Ao conjugar o mundo sacralizado com a experiência religiosa, Eliade (2002) acredita que a primeira experiência religiosa é a manifestação do sagrado, melhor definindo, é sua oposição ao profano. O autor propõe, então, o termo *hierofania* para explicar a manifestação do sagrado, que para ele pode se manifestar em qualquer coisa e não apenas nos deuses. Assim, o sagrado se opõe ao profano, pois são duas formas distintas de ser no mundo. Ambos se expressam no espaço e no tempo. O espaço sagrado é o espaço, que comporta o cosmo; já o profano é homogêneo e neutro.

A pessoa em situação de rua vive no “espaço profano” que é oposto ao sagrado (ELIADE, 2002). Parece que essa vivência nesse espaço tem dificultado o seu processo de transcendência. Mas, se compreendermos que a espiritualidade é ontológica, a chama que arde em seu peito desencadeia a transcendência. E isso pode ser constatado em suas “hierofanias” quando sacralizam o papel cartão onde descansam o corpo durante a noite, sacralizam a rua, a marquise, pois são esses elementos que permitem sobreviver.

Durante a nossa pesquisa, percebemos nas atitudes dos “pés excluídos” um temor em se aproximar do sagrado e, ao mesmo tempo, um desejo de estar perto dele. Essa atitude é explicada por Otto (2007) ao afirmar que o homem religioso experimenta um sentimento de criatura diante do numinoso inacessível. Isso ocorre porque, segundo Otto (2007), um Deus que se compreende não é um Deus. Por isso, esse caráter do numinoso leva o homem a temê-lo.

A temeridade que percebemos em uma das pessoas em situação de rua do Mercado do Peixe de Tambaú ocorreu durante um encontro para coletarmos dados da nossa pesquisa, alguns religiosos se aproximaram do grupo de moradores para falar do Evangelho de Jesus. Um homem, sentado ao chão, que no primeiro momento procurou se isolar do grupo, quando soube que havia entre aquelas pessoas um pastor, correu em sua direção e se prostrou aos seus pés e lhe pediu perdão: “pastor, me perdoe, por favor, eu pequei muito” (relato oral em 10/12/2012).

A atitude inicial, em se isolar, parece expressar o medo de estar junto àquelas pessoas por se achar indigno; tudo indica que na imaginação daquele morador de rua, o pastor representava o sagrado, que ele temia por ter cometido diversos pecados, como ele mesmo afirmara, mas, ao mesmo tempo, queria ser por ele absolvido de suas culpas. Otto (2007) compreende que essa atitude do homem religioso diante do sagrado é devido ao aspecto ambivalente do *mysterium tremendum*; o *mirum* que seria o “totalmente outro”. O medo do *mysterium tremendum* impulsiona o homem religioso a reverenciá-lo.

O sagrado, na concepção de Otto (2007), que é por ele denominado de numinoso, “é o cerne de todas as religiões”. Esse aspecto do numinoso, acredita o estudioso das religiões, não pode ser elucidado por conceitos, uma vez que reside no universo inefável, isto é, não pode ser expresso por palavras, mas sentido por meio das “experiências numinosas” vivenciadas pelo homem religioso. Nessa concepção, a religião se refere às “coisas do alto”.

A partir desses pressupostos, entendemos que a religião sempre esteve presente nas sociedades, embora tenha havido um período em que a fé, de certa forma, foi substituída pela razão. A Idade Moderna (entre os séculos XV e XVIII) negou diversos aspectos do mundo medieval. “Foi um período de consolidação dos ideais de progresso e de desenvolvimento, que reforçou o pensamento racionalista e individualista, valores burgueses que iriam demolir o universo ideológico católico-feudal” (VICENTINO, 2000, p. 172). Com a “deflação” do mito da “salvação pela fé”, proposto pela ideologia medieval, imperou o logocentrismo sobre o teocentrismo; antes o desejo de ascender ao céu para encontrar a verdadeira felicidade foi substituído pelo desejo de ser feliz aqui e agora; o anseio de realizações espirituais deu lugar ao de realização material.

“A vontade de conhecer toda a realidade pela explicação da ciência deixou a mente do homem moderno vazia da presença do Sagrado; ele eliminou o mito ou minimizou o seu papel” (GOMES e SILVA, 2012, p. 3). Essas foram as principais causas que tentaram “anestesiá-lo” a imaginação e desestabilizar o uso dos símbolos. Durand (1993) acreditava que a razão e a ciência apenas uniriam os homens às coisas, mas para uni-los ao nível da felicidadeurgia a “representação afetiva porque vivida, que constitui o império da imagem”.

A desvalorização da imagem, do símbolo, do mito foi intensificada no século XIX, no Ocidente, e isso, segundo Durand (1993) operou um “iconoclasmo endêmico”, que se manifestou com maior intensidade na corrente cientista saída do cartesianismo, o qual assegurou o triunfo do signo sobre o símbolo e a imaginação foi refutada como “a mestra do erro” (DURAND, 1993, p.21). Esse período foi uma época em que “o céu, morada de Deus e seus santos, ficou de repente vazio. Virgens não mais apareciam em grutas. Milagres se

tornavam cada vez mais raros [...] A ciência e a tecnologia avançavam triunfalmente [...]” (ALVES, 2013, p. 9).

Mas a razão pura não conseguiu acalmar a alma em momentos de dor e sofrimento, assim, essa epistemologia foi pouco a pouco se esboroando e deixando fendas para que a imaginação fizesse com as suas asas uma articulação com os símbolos da ausência. A imaginação é, então, uma função da mente e somente através dela o ser humano pode dar sentido ao mundo e, por isso, ele age buscando criar sentidos, logo para que a criação ocorra é preciso imaginar (PITTA, 2005). Nesse processo de criar sentido para a vida, a imaginação humana encontra na religiosidade um dos caminhos para que tal aconteça.

É no desejo de dar sentido ao mundo que o homem sacraliza objetos, e seus gestos se tornam em rituais, assim, na concepção de Alves (2013, p. 30), nasce a religião, pois o homem a constrói com seus símbolos. “[...] Para a religião, não importam os fatos e as presenças que os sentidos podem agarrar. Importam os objetos que a fantasia e a imaginação podem construir”. Logo, conforme Alves, a religião é definida como uma “[...] teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza” (p. 24).

A partir desses conceitos, pensamentos e considerações desses estudiosos da religião, compreendemos a complexidade que envolve a criação simbólica de imagens religiosas formadas no imaginário humano e, muito mais, a compreensão e análise delas. Percebemos, ainda, que uma análise do imaginário religioso da população em situação de rua a que nos propomos aqui não será jamais elucidativa, apenas será uma pequena parte do quebra-cabeça que pretendemos unir.

2.3 UM MAPA CONCEITUAL DO IMAGINÁRIO

A tradição racionalista e iconoclasta do Ocidente, conforme vimos anteriormente, reduziu o imaginário e a imaginação à função de representar mentalmente um objeto. O imaginário não tinha uma definição precisa e foi usado de forma indiscriminada com a explosão do cinema, da fotografia, dentre outros. No entanto, Durand (1921-2012), ao compreender a dinâmica do imaginário como organizador de imagens, “possibilitou estabelecer uma classificação, uma arquetipologia geral do imaginário” conforme nos assegura Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 37).

Gilbert Durand nasceu no ano de 1921, em Grenoble, na França, onde veio a falecer em 2012. Ele foi um filósofo e antropólogo que se preocupou com a crescente

desvalorização do imaginário e da imaginação, por isso fundou, em 1982, o *Centre de Recherche sur l'Imaginaire*, em Chambéry, e o *Groupe de Recherche Coordonnée sur l'Imaginaire* em 1982, em cujas reuniões ele combatia veementemente a distância entre polos opostos e o “monoteísmo” da ciência.

Durand acreditava na possibilidade de confluir polos opostos, a *coincidentia oppositorum*, que desafiava o princípio da não contradição e a lei do terceiro excluído da lógica aristotélica. “A *coincidentia oppositorum* (ou ainda, a partir do grego, *sizígia*) manifesta-se em toda ocorrência em que os opostos aparecem em relação de complementaridade, sem que haja síntese, sem que um termo destrua, subjogue ou preceda o outro. É a permanência da tensão” (FERREIRA-SANTOS E ALMEIDA, 2012, p. 90).

Por isso, Durand lutava contra as verdades absolutas e era a favor de uma dialética que pudesse dar primazia ao todo, às ações humanas que promovesse a união da imaginação com a razão. Sobre isso, Eliade (1999, p. 82) informa:

[...] a *coincidentia oppositorum* ou o mistério da totalidade é discernível tanto nos símbolos, nas teorias e nas crenças referentes à realidade última, ao Grund da divindade, quanto mais nas cosmogonias que explicam a Criação pela fragmentação de uma Unidade primordial, nos rituais orgiásticos que perseguem a inversão dos comportamentos humanos e a confusão dos valores, nas técnicas místicas de união dos contrários, nos mitos do andrógino e nos ritos de androginização, etc.

A harmonia dos contrários, defendida por Nicolau de Cusa, inspirado em Heráclito (pré-socrático), ocorre quando dois contrários coincidem; esses contrários, que naturalmente devem ser diferentes, concordam consigo mesmos. “O contrário em tensão”; “princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo” (HERÁCLITO, frag. 103). Ao concordar com esse preceito, Durand acreditava na convergência da razão com a imaginação. Por isso combatia a ideologia que caminhasse a uma única verdade, sem direito à dúvida.

Em seus estudos mitoanalíticos³, Durand (1982) combateu a ideologia vigente do século XIX nas sociedades ocidentais, industrializadas, que tinham na ciência a resposta a todas as questões humanas. Retroagindo suas investigações até o século XVII, Durand (1982) relata que a imaginação foi, pouco a pouco, sendo marginalizada, até ficar sendo conhecida, no Ocidente como “a louca da casa” (DURAND, p.19) porque este século privilegiou a experiência perceptiva e o raciocínio.

³ Mitoanalítico refere-se à “mitanálise”, uma análise que busca encontrar o mito subjacente em uma dada cultura; ocupa-se de um campo mais largo que o texto literário, utiliza-se do método da mitocrítica, mas aplicada a um texto que se refere a todo o conteúdo antropológico de uma sociedade (DURAND, (1982, p.87).

Essa desvalorização teve seu clímax no Século das Luzes, cujos precursores foram René Descartes (1596-1650) e Isaac Newton (1642-1727). Eles “que lançaram as bases do racionalismo e do mecanicismo” (VICENTINO, 2000, p. 235). Gomes e Silva (2012, p. 3) acreditam que “O desprezo pelo símbolo teve como uma das consequências a crise da imaginação, que foi suplantada pelo racionalismo positivista: *cogito, ergo sum* (Penso, logo existo), de Descartes”.

Logo, houve uma desvalorização da imagem e da função da imaginação o que gerou inúmeras discussões sobre esse pensamento filosófico vigente na modernidade ocidental, e impulsionou à busca de um novo paradigma. Gilbert Durand foi um dos que se inseriu em um novo paradigma: o paradigma mítico. Informa Gomes (2011, p. 27), ao analisar o pensamento de Durand:

Ao eleger o mítico como as imagens fundantes da sociedade, Durand evidencia o grande paradoxo da modernidade que, ao mesmo tempo em que recusa a imagem em proveito da razão, é incessantemente assediada por ela. Atualmente vivemos em uma “civilização de imagens”, cuja inflação patológica destitui as imagens de sua potência pedagógica e imaginação criadora. Contudo, serve para sinalizar que o império absoluto de um modelo de racionalidade vem perdendo gradualmente a sua força, e o imaginário e o símbolo voltam a ocupar lugar de destaque na cena social.

Na concepção durandiana (2002), o império racionalista foi gradualmente sendo minimizado quando a imagem, a imaginação e o imaginário foram colocados em destaque nos estudos acadêmicos. Importa entendermos que o imaginário consiste em “o conjunto das relações de imagens que constituem o capital pensado do *homo sapiens*” (DURAND, 2002, p. 18). O *homo sapiens* (humano/saber) surgiu há aproximadamente, 100 mil anos como resultado da adaptação do *homo erectus*, que se acredita tenha resultado no homem atual. “Assim, a evolução física contribuiu para que houvesse mudanças de comportamento e estas levaram a alterações anatômicas, num lento processo evolutivo que culminou no *homo sapiens*, espécie a que pertencemos” (VICENTINO, 2000, p. 11).

Os esquemas imaginários no *homo sapiens* pressupõem articulações simbólicas complexas, ou seja, grandes imagens primordiais (*Urbilder*) que são diretrizes dos gestos e das atitudes específicas no comportamento do homem (DURAND, 2002). Por isso, este antropólogo acredita que para estudar o simbolismo imaginário é preciso enveredar pela via antropológica, que é o conjunto das ciências que estudam o *homo sapiens*. Por isso há a necessidade de se colocar neste trajeto antropológico, isto é, na “incessante troca que existe ao

nível do imaginário entre as pulsões do meio cósmico e social” (DURAND, 2002, p. 41). É dessa compreensão que Durand (2002, p. 41) conclui:

O imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou magistralmente Piaget, as representações subjetivas se explicam ‘pelas acomodações anteriores do sujeito’ ao meio objetivo.”

Para que seu estudo pela via antropológica fosse factível, ele elaborou um método denominado de convergência, que parte do psíquico para o cultural e que “tende a mostrar vastas constelações de imagens, [...] praticamente constantes e que parecem estruturadas por um certo isomorfismo dos símbolos convergentes” (DURAND, 2002, p. 43). A convergência, que é mais homologia que analogia “encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento” (DURAND, 2002, p. 43).

A convergência é a que repousa nas imagens portadoras de um sentido que não deve ser procurado fora da significação imaginária. Vai além da corrente semântica. O conteúdo do pensamento é a ordem das imagens. “Jung, na esteira da psicanálise, viu igualmente bem que todo pensamento repousa em imagens gerais, os arquétipos, esquemas ou potencialidades funcionais que determinam inconscientemente o pensamento” (DURAND, 2002, p. 30).

Por isso, Durand acredita que a arquetipologia antropológica deve se esforçar por distinguir, através das manifestações humanas da imaginação, as constelações em que as imagens convergem em torno de núcleos organizadores. E para interpretar essas constelações de imagens é preciso classificá-las a partir do domínio psicológico, uma vez que a consciência direta remete para os signos arbitrários, cujo significado é dado antes do significante, mas a consciência indireta remete para os signos alegóricos, cujo significado nunca é dado fora do processo simbólico, e o significante é suficiente e inadequado ou parabólico (DURAND, 1993, p. 17).

Durand vai buscar nas “imagens motrizes” o ponto de partida de uma classificação das imagens. Segundo ele, inúmeros psicólogos confirmam a maneira cinemática de reconsiderar o esquema classificador dos símbolos proposta por seu mestre Bachelard, no qual os símbolos devem ser julgados do ponto de vista de sua “força”, e não da forma. Assim, Durand (2002, p. 47) diz:

São, portanto, essas “imagens motrizes” que podemos tomar como ponto de partida psicológico de uma classificação dos símbolos. Resta saber em que domínio da motricidade encontraremos essas “metáforas de base”, essas grandes “categorias vitais” da representação.

Do ponto de vista da reflexologia, Durand (2002, p. 47) busca explicação nas teorias sensorio-motores de Betcherev (dominante de posição e de nutrição), Piaget (acomodação do sujeito ao meio) e Oufland (dominante desencadeada para secreção hormonal) e chega à conclusão de que “existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas” (DURAND, 2002, p. 51). Essas dominantes gestuais, verticalidade (dominante de posição), digestiva (dominante de nutrição) e cíclica (dominante sexual) correspondem aos arquétipos: posição vertical da criança, sua nutrição, e a sexual (hormonal) no animal adulto macho.

Ao explicar a primeira dominante, a de posição, Durand (2002, p. 48) acrescenta que ela “coordena ou inibe todos os outros reflexos”. “Pode-se dizer que numa tal dominante reflexa se acumulam o *analogon* afetivo e o *analogon* sinestésico da imagem” (p. 48). A segunda dominante, a de nutrição, nos recém-nascidos se manifesta nos gestos de sugar e de “orientação correspondente da cabeça” (DURAND, p. 48). Quanto a terceira dominante, Durand esclarece que só foi estudada por Oufland no animal macho adulto e é desencadeada durante o cio (p. 49).

Durand (2002, p. 52), inspirando-se nos trabalhos do arqueólogo, e antropólogo francês, Leroi-Gourhan, vai mostrar que existe uma adequação entre a dominante reflexa e o ambiente cultural: “é um acordo entre as pulsões reflexas do sujeito e o seu meio que enraíza de maneira tão imperativa as grandes imagens na representação [...]”. Por isso Durand (2002) considera as convergências da reflexologia, da tecnologia e da sociologia.

Assim, seu estudo se fundamenta, ao mesmo tempo, sobre a bipartição dos dois Regimes, diurno e noturno, e sobre a tripartição reflexológica, que são as estruturas heroicas, dramáticas e místicas. Segundo Durand (2002, p. 58), o Regime Diurno é oposto ao Noturno, pois o Regime Diurno é

[...] estruturado pela dominante postural com as suas implicações manuais e visuais; [...] tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação; o Regime Noturno subdivide-se nas dominantes digestiva e cíclica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do habitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos.

Desse modo, Durand considera os dois Regimes como sendo agrupamentos de estruturas vizinhas. Esclarecemos que “estrutura” em Durand não é algo fechado, acabado, mas estruturas dinâmicas, pois esses regimes não são agrupamentos rígidos de formas imutáveis; são “regimes heterogêneos” (DURAND, 2002). Ao explicar essas estruturas polarizantes criadas pelos regimes diurno e noturno, Araújo e Baptista (2003, p. 28) resumem:

[...] o estudo do imaginário permite elaborar uma lógica dinâmica de composição de imagens (narrativas ou visuais), de acordo com dois regimes ou polaridades noturnos ou diurnos, que vão criar três estruturas polarizantes: uma estrutura “mística” que induz configurações de imagens que obedecem a relações fusionais; uma estrutura heroica ou diáiretica, que instala clivagens e oposições bem definidas entre todos os elementos; finalmente, uma estrutura cíclica, sintética ou disseminatória, que permite compor em conjunto num “tempo” que engloba as duas estruturas antagonistas extremas.

Este antagonismo entre os dois regimes é esclarecido quando Durand (2002) caracteriza ambos os regimes, e apresenta suas divisões. O Regime Diurno é dividido em duas partes antagônicas, conforme veremos adiante, cujas imagens são de valorização negativa e positiva, respectivamente. O Regime Noturno, em sua primeira parte, consiste em eufemizar as imagens de valorização negativa das faces do tempo do Regime Diurno, e a segunda vai ser axializada “em torno da procura e da descoberta de um fator de constância no próprio seio da fluidez temporal e esforça-se por sintetizar as aspirações da transcendência ao além e as intuições imanentes do devir” (DURAND, 2002, p. 198).

As imagens são classificadas a partir de três estruturas: a estrutura heroica, que combate à negatividade da morte, a estrutura mística, de inversão da negatividade e a estrutura dramática, “em que há a coincidência dos opostos, espécie de síntese que não apaga a tensão dos opostos, mas as mantém em sua dinamicidade” (FERREIRA-SANTOS E ALMEIDA, 2012, p. 19).

É importante mostrar que o imaginário de Durand está alicerçado em cinco pilares teóricos, de acordo com os estudos de Teixeira e Araújo (2011, p. 42): primeiro pilar, a poética romântica, com sua noção de imaginação em que a exploração do imaginário torna-se conhecimento de um domínio real; o segundo pilar é a teoria junguiana do imaginário coletivo, o “Inconsciente coletivo”, os arquétipos ou imagens primordiais.

Antes de explicitar o terceiro pilar, é preciso esclarecer que, para Durand, citado por Teixeira e Araújo (2011, p. 48), os arquétipos são dinamismos figurativos,

“concavidades” que se realizam e se preenchem pelo meio ambiente imediato, o “nicho ecológico”. Segundo Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 137) “o arquétipo substantifica o *shème* (esquema), o trajeto que possibilita que os gestos reflexológicos se constituam em re(a)presentações concretas. Para Durand (2002, p. 60) o esquema (*shème*) “é uma generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário”.

O terceiro pilar, conforme Teixeira e Araújo (2011, p. 43) é a “imaginação material” de Gaston Bachelard, para quem o saber científico e a imaginação poética possuíam ambos “um mundo igual à vida dos espíritos”. Para Gomes (2011, p. 57) “a imaginação é material quando é demiúrgica, quando cria novas imagens, que transcendem a realidade dada no habitual cotidiano, quando o corpo se insere no corpo do mundo e alimenta-se de um imaginário que transparece, sobretudo nas cosmogonias”.

O quarto pilar é o ‘*mundus imaginalis*’ de Henry Corbin “que numa perspectiva *hierofânica*, pode ser imaginado como uma espécie de ‘outro mundo’, acolhedor de sonhos, de símbolos e de visões”. O quinto pilar onde se alicerça o imaginário durandiano é o da “arquetipologia culturalista” de Mircea Eliade. Nela, “todas as religiões, mesmo as ‘arcaicas’, tecem-se em torno de um conjunto mais ou menos complexo de imagens simbólicas que, por sua vez, reenviam ao mito e ao rito” (TEIXEIRA e ARAÚJO, 2011, p. 43).

Conhecer esses pilares é fundamental para a compreensão das estruturas antropológicas de Durand (2002), uma vez que ele se vale dessas contribuições, ora amplificando seus conceitos, ora afastando-se deles, para sistematizar o imaginário, conforme Teixeira e Araújo (2011). Logo, apresentaremos no próximo tópico a simbologia das imagens dos dois regimes em forma de mapa conceitual para uma sinalização global das imagens homeomorfas que vão constelar e, assim, caracterizar cada regime.

2.3.1 Regime Diurno das Imagens

O Regime Diurno é o regime da antítese. Nele, luz e trevas convergem, pois “não há luz sem trevas”. As imagens diurnas (maniqueístas) se fundem em princípios opostos e têm tendência de dividir o mundo entre o bem e o mal. Por isso essas imagens (axiomáticas) têm uma força de polarização. Por ser um regime antitético, Durand divide o Regime Diurno em duas partes distintas: As faces do tempo, e O cetro e o gládio.

Esta primeira parte do Regime Diurno (as faces do tempo) apresenta imagens de valorização negativa que se expressam por meio da constelação simbólica que gravita em

torno do simbolismo animal. As faces do tempo são divididas de acordo com as características das imagens, em símbolos teriomórficos, nictomórficos e catamórficos. Como exemplos do primeiro, temos: larvas, insetos, cupins expressam a repugnância primitiva diante da agitação. Outros símbolos negativos que remetem à angústia da mudança; o devir humano, como por exemplo, o cavalo, o touro. E outros ainda que coincidam com as fantasias compensatórias da infância, como a boca com dentes cerrados. Como o próprio Durand afirma, “em todos os casos, trata-se do esquema muito geral da animação duplicada pela angústia diante da mudança, a partida sem retorno e a morte” (2002, p. 77).

Os símbolos nictomórficos são relativos à noite escura, e vão constelar nas imagens da cegueira, do pecado. As trevas aqui são consideradas caos e ranger de dentes. Outras imagens são relativas à água negra, que representa o arquétipo primitivo do medo do pântano; as águas mães: mãe terrível, mulher fatal, lua menstrual. É uma grande epifania da morte. Os símbolos catamórficos relativos à queda, vão constelar nas imagens de castigo, queda moral, inveja, fornicção; angústia diante do tempo. A carne, o ventre digestivo, o ventre sexual; o intestino, o esgoto, o labirinto, o abismo.

Quanto ao cetro e o gládio constituem a segunda divisão do Regime Diurno, que apresenta as imagens de valorização positiva e são homólogas antitéticas das faces do tempo: a queda é antítese do esquema da ascensão, as trevas é antítese do arquétipo da luz uraniana; a animalidade é antítese do esquema diarético. Nesta segunda divisão do Regime Diurno, há também três grupos de símbolos: ascensionais, relativos à verticalidade; espetaculares, relativos à visão; e os símbolos diaréticos, relativos à divisão.

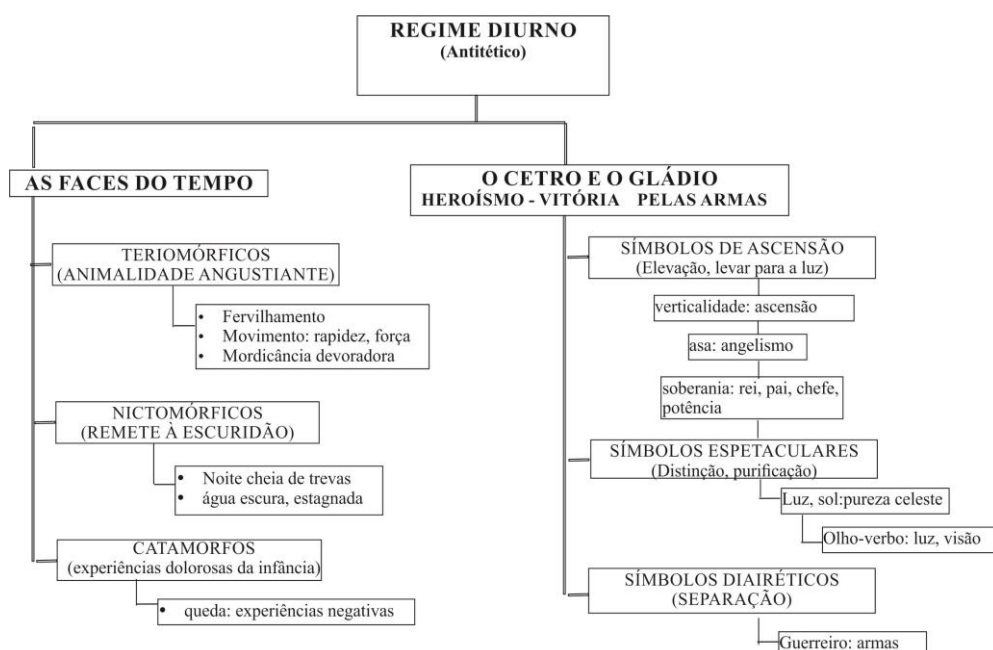
Os símbolos ascensionais aparecem marcados pela preocupação da reconquista de uma potência perdida, de um tônus degradado pela queda. Esses símbolos constelam nas imagens de escada, montanha, obelisco cristão, pirâmide, pedra alçada; práticas religiosas cujos sentidos remetem à vigilância e expectativa da união divina; meios para atingir o céu; asa, anjo, pomba, pássaro, águia, cujos sentidos são vontade de transcendência por meio do voo; o pássaro é desanimalizado pela asa; a pomba é a paz, a águia – soberania pelo poder do voo. Há uma equivalência entre a asa e a elevação, com a flecha e com a luz. O sol, o rei, o pai, Deus, símbolos que remetem ao gigantismo e à potência; à elevação e ao poder; o que está no céu, o grande Deus uraniano; o rei religioso.

Os símbolos espetaculares vão organizar diversas imagens, dentre estas, o olho e verbo (palavra) que remetem ao sol – luz suprema. Na tradição medieval, Cristo é comparado ao sol e este comparado ao pássaro. O olho é associado à luz, vigilância; o olhar isomorfismo do julgamento moral, a censura; olho e olhar ligados à transcendência. A valorização do

superego, que é o olho do Pai, o olho do Rei, o olho de Deus, contemplador e juiz, simbolizado pelo olho famoso que persegue o criminoso Caim. O sol é o olho de Deus. A palavra é associada à luz: “As primeiras palavras de Atum ou as de Javé são um *Fiat lux*” (DURAND, 2002, p.154). Há uma “homogeneidade nesta constelação espetacular, ela própria ligada ao verticalismo ascensional. O mesmo isomorfismo semântico agrupa os símbolos da luz e dos órgãos da luz, quer dizer os atlas sensoriais que a filogênese orientou para o conhecimento à distância do mundo” (DURAND, 2002, p. 158).

Os símbolos diairéticos organizados em torno das imagens da flecha, que é arma transcendente; o cetro, que é a justiça; o gládio e o machado são executivos; as armas do herói representam potência e pureza. O combate se cerca de um caráter espiritual ou mesmo intelectual, porque “as armas simbolizam a força de espiritualização e de sublimação” (DURAND, 2002, p. 161). A espada de ouro simboliza a espiritualização – os heróis matam dragões e monstros. “A cristandade herda este arquétipo do herói combatente. Os dois protótipos cristãos do bom combatente são um arcanjo e um príncipe mítico: S. Miguel e S. Jorge, em nome dos quais serão armados os cavaleiros da Idade Média” (DURAND, 2002, p. 162).

Imagem 11: Quadro esquemático do Regime Diurno das Imagens



Fonte: Fonte: Gomes da Silva & Gomes (2010)

Esse gráfico é um resumo das duas grandes divisões do Regime Diurno: As faces do Tempo; O cetro e o gládio com suas características.

2.3.2 Regime Diurno e estruturas esquizomórficas do imaginário

Há, segundo Durand (2002, p. 184), um parentesco do Regime Diurno da imagem e das representações dos esquizofrênicos, que estão submetidas a um regime único. Todavia, o Regime Diurno não se confunde com a modificação caricatural trazida pela doença, “porque esse regime não tem em si mesmo nada de patológico. As estruturas esquizomórficas não são, assim, a esquizofrenia, elas permanecem e subsistem em representações ditas normais” (DURAND, 2002, p. 190).

Durand (2002) apresenta quatro estruturas esquizomórficas exasperadas pela doença: na primeira, as imagens do esquizofrênico apresentam-se desagregadas, separadas, divididas; perda do contato com a realidade. Na segunda estrutura, as imagens do autista remetem ao muro de bronze, ao muro de gelo que separa o doente de tudo e de todos. Na terceira estrutura, as imagens apresentam uma mania de simetria, o geometrismo mórbido e a quarta estrutura é o pensamento para antítese. Explicitando esta estrutura Durand (2002, p.190) diz que:

É por atitudes da imaginação que se chega às estruturas mais gerais da representação, e é a imagem do gládio, as suas coordenadas espetaculares e ascensionais que anunciam as estruturas esquizomórficas, a saber, a desconfiança em relação ao dado, às seduições do tempo, a vontade de distinção e de análise, o geometrismo e a procura da simetria e por fim o pensamento por antíteses. Poder-se-ia definir o Regime Diurno da representação como o trajeto representativo que vai da primeira e confusa glosa imaginativa implicada nos reflexos posturais até a argumentação de uma lógica da antítese e ao “fugir daqui” platônico.

A atitude de combate ininterrupta do sujeito caracteriza uma patologia, por isso Durand (2002) acredita que é preciso que a representação não permaneça num único regime para que o sujeito não enlouqueça: “A representação não pode, sob pena de alienação, permanecer constantemente com as armas prontas em estado de vigilância” (DURAND, 2002, p. 193). Vimos, portanto, as principais características do Regime Diurno. Após a compreensão desse regime, passaremos a caracterizar o Regime Noturno da imagem que é o seu oposto.

2.3.3 Regime Noturno das Imagens

O Regime Noturno, que se caracteriza pelos reflexos digestivos e copulativos, é pleno de eufemismo, isto é, minimiza aquilo que é difícil de aceitação. Desenha uma atitude imaginativa que consiste em opor-se ao Regime Diurno, cujas trevas nefastas e o dia são substituídos pela noite eufemizada que procura “transmutar os ídolos mortíferos de Cronos em talismãs benéficos” (DURAND, 2002, p. 194).

Neste regime, todo o isomorfismo dos símbolos é constituído essencialmente pela dupla negação. É também dividido em duas partes: A descida e a taça; Do denário ao pau. A primeira parte inclui-se na estrutura mística (ou antifrásica), enquanto a segunda se inclui nas estruturas dramáticas (ou sintéticas) do imaginário. “Daremos ao adjetivo místico o seu sentido mais corrente, no qual se conjugam uma vontade de união e um certo gosto da intimidade secreta” (DURAND, 2002, p. 269).

Quanto à primeira parte, Durand (2002, p. 199) procura mostrar e resumir as estruturas noturnas dos símbolos da inversão e da intimidade. O resumo a seguir mostra a simbologia, e a maneira como as imagens se agrupam na primeira divisão do Regime Noturno das imagens: as estruturas místicas. Essas estruturas organizam-se em torno dos símbolos da intimidade e da inversão. Os primeiros são representados pelo túmulo, que significa lugar de repouso; é o isomorfismo do retorno; o ritual mortuário é antífrase da morte, ou seja, a morte é negada porque possibilita o retorno à vida. Há um isomorfismo entre túmulo, o ventre materno, a morada fechada.

Outros símbolos da intimidade são a casa, a gruta, o ventre materno, o espaço sagrado, a mandala tântrica, o barco, o navio, a arca, a paisagem silvestre. A casa é o labirinto tranquilizador, análoga do corpo; é um ser vivente. Isomorfa da intimidade repousante. A morada constela a imagem do espaço feliz, do centro paradisíaco. A casa, o espaço sagrado, a mandala, o ventre são sacralizados. A paisagem silvestre fechada é constitutiva do lugar sagrado. O que sacraliza um lugar é o seu fechamento. A repetição: “A noção de espaço sagrado implica ideia de repetição primordial, que consagrou esse espaço transfigurando-o” (DURAND, 2002, p. 249). O homem afirma o seu poder de eterno recomeço.

Durand (2002) procura mostrar e resumir as estruturas noturnas dos símbolos da inversão e da intimidade dividindo-o em quatro estruturas. A primeira é o redobramento e perseverança que os símbolos de encaixe e redobramento e de dupla negação ilustram. “Há na profundidade da fantasia noturna uma espécie de fidelidade fundamental, uma recusa de sair das imagens familiares e aconchegantes” (DURAND, 2002, p. 269). As representações das

imagens da inversão e da intimidade são “uma fidelidade tenaz à sua quietude primitiva, ginecológica e digestiva, que a representação parece manter” (DURAND, 2002, p. 271).

A segunda estrutura noturna dos símbolos da inversão e da intimidade é a viscosidade, a adesividade do estilo de representação noturna. Essa viscosidade, adesividade eufemizante que adere às coisas e à sua imagem reconhecendo um lado bom das coisas, se caracteriza pela antífrase e a recusa de dividir e de submeter o pensamento ao regime da antítese (DURAND, 2002, p. 279).

A terceira estrutura mística reside no realismo sensorial das representações ou ainda na vivacidade das imagens. Esta estrutura “revela-se no trajeto imaginário que desce à intimidade dos objetos e dos seres.” (DURAND, 2002, p. 279). E, a quarta estrutura mística está ligada as outras três e consiste numa propensão para a miniatura, para a gulliverização da representação do Regime Noturno. Manifesta a grande reviravolta dos valores e das imagens. Assim a estrutura mística do imaginário vai negar por meio da criação de um mundo aconchegante e harmonioso a angústia do devir humano e da morte inexorável.

A segunda parte do Regime Noturno do imaginário, a estrutura dramática (ou sintética). Nesta estrutura o tempo é cíclico, não tem mais o sentido do tempo Cronos que implica em mudança e remete à morte devoradora como no Regime Diurno, aqui o tempo implica recomeço com seu movimento cíclico sem início e sem fim, cuja morte é um renascimento e não o fim. Assim, o tempo se torna positivo.

Os símbolos cíclicos: lua, o espiral, os objetos que representam o tempo (o fuso, a roca, os arquétipos da roda, fogo, as fogueiras das festas juninas; a serpente. As fases da lua tem uma ligação com a vegetação e corresponde às estações valoriza o sacrifício, pois o sangue fertiliza a terra e assegura o reinício do ciclo. O espiral ligado a permanência e ao movimento; a serpente isomorfa da mudança (a pele que muda) representa o ciclo quando morde o próprio rabo, seu aspecto fálico implica fecundidade. Os objetos que representam o tempo; o fogo constela no renascimento e no sacrifício, as fogueiras juninas isomorfa da regeneração da vegetação. (PITTA, 2005, p. 34-36).

A estrutura dramática (ou sintética) que harmoniza os contrários e que agrupa as imagens em torno dos arquétipos do denário e do pau revela quatro estruturas: a primeira é a estrutura da harmonização, de que o gesto erótico é a dominante psicofisiológica, organiza as imagens em grande universo musical ou em Universo simplesmente apoiando-se na grande rítmica da astrobiologia. “A música não é mais que o ponto de chegada racionalizado de uma imagem carregada de afetividade, e, especialmente, do gosto sexual” (DURAND, 2002, p. 348).

A segunda estrutura é a dialética que tende à conservação dos contrários no seio da harmonia cósmica. “O drama temporal representado – transformado em imagens musicais, teatrais ou romanescas – é privado de seus poderes maléficos, porque pela consciência e pela representação o homem vive realmente o domínio do tempo” (p. 351). A paixão e as paixões amorosas do Filho mítico são o modelo da forma dramática do sistema.

A terceira é a estrutura histórica do imaginário. Ao contrário da música e da cosmologia que tentam esquecer o tempo, a estrutura histórica consiste em se utilizar de forma consciente a hipotipose⁴ do presente na narrativa, que aniquila a fatalidade da cronologia. “Esta estrutura está no centro da noção de síntese, porque a síntese só se pensa em relação a um devir” (p. 355).

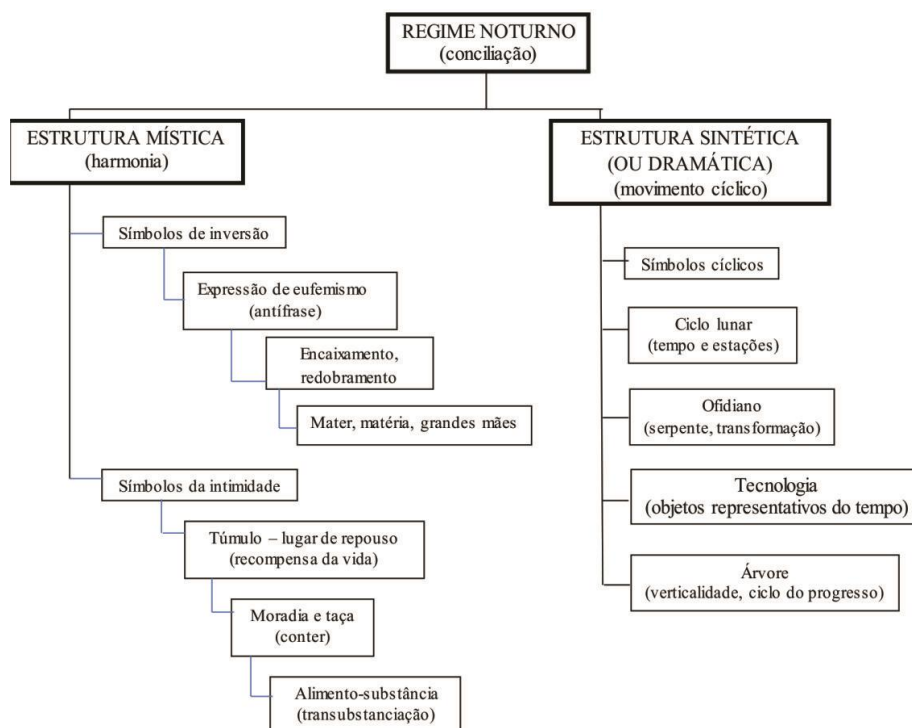
A quarta e última estrutura sintética se manifesta pela hipotipose futura, isto é, o futuro é presentificado e assim é dominado pela imaginação. “A vontade de acelerar a história e o tempo a fim de os perfazer e dominar” (p.355). Em resumo, a estrutura sintética ou dramática do imaginário propõe um caminhar histórico e progressista. Segundo Ferreira-santos e Almeida (2012, p.27),

[...] se o processo heroico caracteriza-se pela antítese e o místico pela antífrase, a repetição cíclica inaugura a hipotipose, ou seja, atinge-se a significação pela descrição viva e animada de um objeto ou de uma ação. É através da repetição da criação arquetípica que o homem abole o tempo profano e atinge o tempo sagrado da criação.

A recriação do mundo é simbolizada pelos gestos repetitivos, que o homem produz, procurando minimizar a dura realidade da passagem do tempo. Um exemplo simples disso são as festas de finais de ano, no Ocidente, quando nos despedimos do ano velho e damos às boas-vindas ao ano novo. Um ritual constante porque o universo simbólico é limitado, por isso homem recria o mundo nesse eterno retorno.

⁴ Hipotipose é uma “descrição entusiástica, dinâmica e animada de uma pessoa, coisa ou ação, em regra ausente no momento da descrição, mas cuja presença é assumida de forma fantástica [...]”. (FONTE: CEIA, Carlos. E-Dicionário de Termos Literários - Disponível em [www.edtl.com.pt/index.php? Option](http://www.edtl.com.pt/index.php?Option)).

Imagem 12: Quadro esquemático do Regime Noturno das Imagens



FONTE: GOMES DA SILVA & GOMES (2010)

Esse quadro mostra um resumo do Regime Noturno das imagens e suas principais características.

Finalmente, o homem, esse ser social, produtor de imagens, holístico, plural que transcende é desvelado nesse estudo das imagens, e é ele próprio o cerne desta teoria, que se configura como um novo paradigma, pois se constrói face à reunificação dos saberes, como o próprio Durand (1996, p. 231) afirma: “o imaginário, lugar do entre saberes”. Sua antropologia, portanto, situa-se na convergência entre as ciências naturais e humanas. Tomamos a empréstimo o pensamento de Teixeira e Araújo (2011, p. 17) para concluirmos essa síntese de sua obra “As estruturas Antropológicas do Imaginário”, particularmente os estudos sobre o regime das Imagens:

É a partir desses pressupostos ontológicos e epistemológicos e desse solo paradigmático que Durand constrói sua teoria Geral do Imaginário, com a intenção de explicar qual a função do imaginário nas histórias e nas vidas humanas, mostrando assim a existência de uma integração entre o imaginário e a razão, separados no pensamento clássico ocidental.

É, portanto, neste imaginário que nos baseamos para realizar esta pesquisa: “Pés excluídos: o imaginário religiosos da população em situação de rua em João Pessoa-PB”. Contudo, esclarecemos que, por ser uma análise subjetiva, poderá produzir discordâncias, mas isso é aceitável já que somos seres heterogêneos por natureza, pessoas “noturnas” ou “diurnas” e, concomitantemente, as duas coisas, porque ambos os regimes se encontram latentes dentro de cada ser, no entanto se polarizam à medida que, em nossa jornada, buscamos um sentido para a nossa vida.

3 UMA ANÁLISE DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA

Nossa mente consciente cria, continuamente, a ilusão de um mundo exterior “real”, claramente definido, que bloqueia muitas outras percepções.
(JUNG, 2011, p. 208).

Qual o imaginário religioso da população em situação de rua? Esta é a nossa questão-problema a que pretendemos responder neste capítulo. Compreender o imaginário religioso de alguém a partir do seu discurso em sua descontinuidade, na dispersão de acontecimentos, é entender a partir de quais regras o enunciado foi construído, mas, não apenas isso, é compreender a intenção do sujeito falante, o que ele disse conscientemente e o que se manifestou inconscientemente em seu discurso.

As Histórias de Vida relatadas posteriormente serão o *corpus* a partir de onde faremos as análises que procurarão compreender o discurso no momento de sua irrupção. “O discurso é um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos” (FOUCAULT, 2008, p. 66). Daí a importância de olhar “o sujeito inserido em uma conjuntura social, histórica e ideologicamente marcado” (FERNANDES, 2007, p. 11), pois a palavra, quando pronunciada, está impregnada de aspectos sociais e ideológicos, revela o lugar que o sujeito ocupa na sociedade.

Os “pés excluídos” são sujeitos históricos, marcados também pelo discurso religioso, que reside na base do processo de construção cultural. Por outro lado, a espiritualidade, que lhes é constitutiva, impulsiona-os à busca pela religião como um caminho de transcendência, que traga esperança. E esta talvez seja a grande marca da religião: a esperança, segundo nos diz Alves (2013, p. 125).

Desse modo, analisaremos todos esses aspectos, mediados, principalmente, pelo imaginário proposto por Durand (2002) que objetiva explicar a função deste nas histórias humanas, uma vez que o imaginário “é dotado de um potencial criador” como afirmam Teixeira e Araújo (2011, p. 20). Estes autores complementam dizendo que “Durand considera o imaginário e a função simbólica como chaves para o estudo do homem como produtor de imagens, conquanto não de qualquer imagem. Para ele toda imagem é simbólica” (TEIXEIRA e ARAÚJO, p. 20).

3.1 UMA VOZ INTERDITADA

À compreensão da interdição do discurso segue a necessidade de entendê-lo. Mas, afinal, o que é discurso? Para chegar à definição de discurso, Foucault (2008) nos leva à compreensão de enunciado como unidade elementar do discurso:

Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), ele [o enunciado] é indispensável para que se possa dizer se há ou não na frase, proposição, ato de linguagem. [...] ele não é, em si mesmo, uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço (FOUCAULT, 2008, p. 102-103 – grifo nosso).

A função enunciativa, então, é que torna uma frase, uma proposição, um ato de linguagem em um enunciado. É importante ressaltar que o enunciado necessita de uma “espessura material” para se apresentar: “o enunciado precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data” (FOUCAULT, 2008, p. 119). Percorrido um caminho de formulação desses conceitos, Foucault (p. 137-138) define o discurso como sendo:

Um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar se for o caso) na história; é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência; [...] é parte a parte histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplidades do tempo.

Portanto, há no discurso um conjunto de elementos além do texto, exteriores à língua, exteriores ao sujeito, que está no social e é historicamente produzido, mas que precisa da língua para ter uma existência material (FERNANDES, 2007, p.18). Assim, a relação entre linguagem, história e sociedade está na base das reflexões de Foucault, cuja temática foi predominante na fase em que ele buscou o método arqueológico. Esses conceitos nos ajudarão a compreender, por meio das Histórias de Vida dos nossos “pés excluídos”, os seus discursos, uma vez que estes possuem, antes de tudo, uma história.

Quanto à interdição, na passagem da “arqueologia do saber” à “genealogia do poder” encontramos o tema da Ordem do Discurso, em que Foucault (2010, p. 8-9) afirma que a interdição é um dos mais evidentes procedimentos de exclusão da sociedade, pois em toda

sociedade a produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos. Isso ocorre porque o discurso está ligado ao poder. “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2010, p. 10).

Foucault (2010) acredita que há três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso: a interdição, isto é, a palavra proibida; a segregação da loucura e a oposição do verdadeiro e do falso. Este terceiro sistema, ou seja, a vontade de verdade: “essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos [...] uma espécie de pressão e como que um poder de coerção” (FOUCAULT, 2010, p. 18). Portanto, acreditamos que entre os nossos “pés excluídos” encontramos essas interdições e, sobretudo, vimos em seus discursos, além dos conflitos latentes, essa voz institucional mesmo que de forma inconsciente.

Para entender o discurso dos “pés excluídos” é necessário entender de onde eles falam, ou seja, da “margem”, que também constitui o “tecido social” (DURAND, 1996, p. 171). Logo, os moradores de rua e a sociedade falam de lugares diferentes em perspectivas diferentes. O discurso é, portanto, um evento social. Por isso, não apenas a palavra deve ser compreendida, mas o sentido que lhe está subjacente, porque os sentidos são produzidos em decorrência da ideologia dos sujeitos em questão, de sua compreensão da realidade política e social na qual estão inseridos (FERNANDES, 2007, p. 20). Os discursos também se caracterizam como ação social, isto é, estão sempre se movendo porque acompanham as transformações da sociedade.

Etimologicamente, a palavra discurso “tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento” (ORLANDI, 1997, p. 15). Assim, estudar o discurso é observar o homem “falando”, isto é, produzindo sentidos em conformidade com o lugar socioideológico que ocupa. As pessoas em situação de rua têm a rua como o seu lugar social, que lhes foi reservado. Este lugar imprime uma condição de animal ao homem; largado na rua, como algo sem valor, descartável: “Na imundície do pátio”, repousas a cabeça ainda imberbe. É preciso caminhar, guiar o corpo cansado e a cabeça sem rumo. Em seu trajeto, apenas “olhos mortos”, almas insensíveis”.

Os relatos de vida expressam o que Foucault (2010) denominou de interdiscurso, ou seja, os sujeitos são constituídos pelo discurso familiar, pela instituição religiosa e política. O sentido, integrado ao discurso, segundo nos informa Fernandes (2007, p. 19), é compreendido como um “efeito de sentidos” entre sujeitos em interlocução. Ou seja, os

sentidos não são imanentes, eles são produzidos em conformidade com os lugares ocupados pelo sujeito em interlocução (FERNANDES, 2007, p. 21).

Partindo desse pressuposto, a análise dos sentidos dos enunciados dos sujeitos evidenciam as condições de produção, que compreendem os sujeitos e a situação social. Isto significa que o sujeito discursivo é um ser social, que interage, influencia e é influenciado, e, por isso, “não é o centro do seu dizer, em sua voz, um conjunto de outras vozes, heterogêneas que se manifestam. O sujeito é polifônico e é constituído por uma heterogeneidade de discursos” (FERNANDES, 2007, p. 29). Portanto, a voz desse sujeito revela o seu lugar social.

Uma vez que os discursos revelam a posição que o sujeito ocupa na sociedade, Foucault (2010) vai defender que esse sujeito não tem o direito de dizer tudo, nem pode falar de tudo em qualquer circunstância. Essa ideia é dada através do conceito de Formação discursiva:

[...] prática discursiva é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2008, p.138).

Ou seja, aquilo que só pode ser dito em determinada época e espaço social, e com as condições de produções específicas e historicamente definidas. Esse controle social dos discursos, essa interdição está bem presente na voz dos excluídos, dos marginalizados, como do louco, do morador de rua, dos prisioneiros. Porque essas pessoas apresentam um comportamento considerado desviante em relação à norma exigida pela sociedade. Com relação à loucura, Foucault (2010, p.10) informa que há outro princípio de exclusão que é uma separação, uma rejeição que ocorre quando se opõe razão e loucura.

Enveredaremos assim, pelas nuances do imaginário das pessoas em situação de rua para ouvirmos a sua voz, a voz dos marginalizados construindo o social. Isso nos foi possível, primeiro, pela leitura de suas histórias de vida. A História de vida é um instrumento de pesquisa, que foi introduzido como meio de pesquisa pela Escola de Chicago, em 1920, cujo estudo objetivava estabelecer estratégias para a análise das experiências vividas e para a construção de um método de coleta de dados que levasse em consideração não apenas o indivíduo, mas todo o contexto de suas relações sociais (GOMES; SILVA, 2012). Esse instrumento de pesquisa revela-nos de que maneira o indivíduo se insere e atua no mundo e

no grupo do qual ele faz parte, por isso é um instrumento viável à coleta de informações contidas na vida pessoal de um ou vários informantes (CHIZZOTTI, 1991).

Logo, as Histórias de Vida das pessoas em situação de rua constituem o *corpus* textual da nossa pesquisa, cujo aporte teórico principal foi a hermenêutica simbólica durandiana. As imagens produzidas e expressadas no discurso dessas pessoas em situação de rua, na capital paraibana, nos induziram a inferir que há muitos véus escondendo a face de cada sujeito, isto é, há algo escondido por trás do discurso que não se revela totalmente.

3.2 IMAGENS E HISTÓRIAS DE VIDA DOS SUJEITOS DA CASA DE ACOLHIDA PARA ADULTOS

DEPOENTE 1: esse depoente, a quem chamaremos de “pés excluídos” 1, é do gênero masculino, tem 53 anos, estudou até 6º ano do ensino fundamental, é casado, é alcoólico, praticava o catolicismo. Ele foi morador de rua durante cinco anos onde viveu momentos de tribulação e dificuldades várias. Ficou longe de sua família, de quem se escondia, pois se envergonhava de sua condição. Depois foi para o albergue; à época da pesquisa, estava há nove meses na casa de Acolhida. Ele exercia a profissão de motorista antes de ir morar na rua. Ele disse:

Saí de casa porque a mulher não aguentava mais a bebida; peguei as roupas e fui morar na rua. Trabalhei vinte anos na prefeitura de João Pessoa como motorista, mas por causa do álcool me aborreci e soltei um pipoco no meu superior, então perdi o emprego. Quando fui pra rua não esperava muita coisa da rua. Tava num mundo cheio de trevas, só pensava em beber; a cachaça tomava conta de mim; eu perdi o sentido da vida; perdi emprego e família. Eu tenho um casal de filhos e duas netas, lindas! Na rua, dormia nas calçadas, eu tinha medo que me apedrejassem, cometesse algum dano a minha saúde. A minha filha me procurava, mas eu não queria falar com ela, então fugia dela. Eu tenho certeza que a minha vida vai melhorar, porque o que tinha de errado na vida, **Deus tirou da minha mente**. Um dia eu tava dormindo no posto do PSF do 13 de Maio, veio uma assistente social procurar saber sobre minha vida e ela me trouxe aqui pra casa de acolhida. Quando eu tava na rua, **pedia a Deus que me ajudasse a sair da rua**, porque eu não aguentava mais, estava com vergonha dos meus filhos. Se tivesse na rua já tinha morrido, porque só fazia beber, sujo, sem ter onde lavar roupa. **Eu acredito muito, com toda certeza num ser superior. O ser humano sem Deus não é nada. A pessoa tem o livre arbítrio, mas não deve fazer o mal. Eu era católico, nas minhas orações pedia a Deus para me mostrar um caminho justo, por exemplo, o amor dos meus filhos. Essa casa foi minha salvação**, enquanto estou aqui consigo fugir da tentação do álcool. A casa pra mim é um lugar de recuperação; aqui só não consegue se recuperar quem não quer, pois temos um bom atendimento, alimentação; a coordenadora se preocupa muito com a gente. Uma vez por

semana a gente vai pro CAPES falar com o psicólogo; a gente tem atendimento médico e também dentista na maternidade Frei Damião. **Eu imagino de Deus o seguinte: que ele morreu por nossos pecados. Você** planta uma coisa pra colher, mas planta errado e não colhe; mas outra coisa você não plantou, mas você colheu. Por exemplo, alguém me ajudou a vir pra cá, então eu colhi sem plantar. (Relato oral – grifo nosso).

Os enunciados de “pés excluídos 1”, simbolicamente, revelam uma constelação de imagens antitéticas, diurnas, quando ele decide sair de casa. É o herói diurno que pega as armas para lutar contra as faces do tempo, que implicam em uma situação humilhante, a perda do poder pátrio. Há uma convergência da luz com as trevas em sua atitude. A coragem de sair de casa para proporcionar alívio à mulher é a luz e, as trevas é a ação de ir rumo ao desconhecido, sem emprego e saturado pelo álcool. É a angústia da partida.

As imagens nictomórficas diurnas, representadas pela perda do emprego e pelas trevas que ele encontrou nas ruas, deixam-no triste. O medo da violência o preocupa e o amedronta, são imagens que convergem para a noite. A rua era sua casa, mas uma casa de muitos donos, pois outros também tinham esse território como seu e dali a voz dos marginalizados não surtia efeitos. O sujeito encontra-se imerso na trama histórica, os símbolos se reagrupam e convergem por ser a ampliação de um mesmo tema arquetipal.

Ele se sentia indesejado pela dependência do álcool. A aflição apassara-se dele porque não conseguia largar a bebida. A única opção em sua mente foi a de sair de casa. Essa postura desvelou-se na bebida, na descida do líquido, cuja ação tomou conta de sua vida. Aqui, as imagens diurnas e noturnas se agrupam. O abandono da família remete-nos ao imaginário noturno em sua estrutura dramática porque, na tentativa de buscar harmonia, que é essencial ao convívio familiar, ele escolheu deixar a mulher para que ela ficasse em paz, sem ele e sem a bebida, o que motivou a desunião. Ele procurou harmonizar os contrários.

A tentativa foi de equilibrar o impossível de ser transformado, ou seja, o julgamento de sua família e a forma como ela lhe tratava, e o seu desejo de beber. Assim, a única saída foi o sacrifício de sair de casa, deixar o lugar de poder. Seu destino não é mais uma fatalidade, mas as consequências dos seus atos. Por isso, para assegurar a vida, são necessários rituais e sacrifícios.

No Ocidente, a tradição é dar aos prazeres do estômago uma feição um tanto tenebrosa, por isso, a saída de casa é o resultado do gesto de beber, imagens noturnas da intimidade onde a descida do alimento é aqui representada pela taça. Lembramos que o Regime Noturno leva à tensão polêmica, à constante vigilância de si próprio, o que pode trazer certa alienação.

A bebida, a descida e a taça representam símbolos de inversão na estrutura mística noturna, é o movimento que explora os segredos do futuro que começa por uma marcha involutiva. “Pés excluídos 1” sofre uma mudança de vida. As imagens noturnas dos rituais da bebida se avolumam promovendo um elo entre símbolos e ritos, que desemboca no mito dionisiaco. O domínio do deus do vinho, Baco, é mais forte que o mito da família.

Quando ele diz: “Peguei as roupas e fui morar nas ruas [...] Quando fui pra rua não esperava muita coisa da rua. Tava num mundo cheio de trevas, só pensava em beber; a cachaça tomava conta de mim; eu perdi o sentido da vida; perdi emprego e família [...]” (relato oral em 13/12/2012). Essas palavras remetem a uma luta entre trevas e luz. As trevas são símbolo da atividade das forças do mal, do mal em geral, seja do mal moral ou da imperfeição; sofrimento físico e psíquico, violência social, pecado, morte, influência satânica, conforme Girard (1997). As trevas que representam a cegueira, a falta de luz e uma provável queda, isto é, ele se entrega ao mal, ao monstro representado pelo álcool, imagens teriomórficas diurnas; são também evidências dos símbolos catamórficos e nictomórficos: queda e escuridão, a situação vivida por ele, o deixou sem chão.

A voz do sujeito reflete seu lugar social. Logo, compreendemos que, enquanto o depoente tinha sua casa, seu chão, seu abrigo, sua família, ele ocupava uma posição privilegiada e sua compreensão da rua era a de que ela não tinha nada para oferecer a quem dela precisasse, por isso ele disse que não esperava muita coisa da rua; ao mesmo tempo, sua dependência do álcool o colocava num lugar de exclusão pela própria família. Como toda criatura humana, ele é um ser espiritual, que procura dar sentido ao mundo, para ele o sentido da vida era a sua família e seu emprego, portanto, ao perder família e emprego, ele perdeu também o sentido da vida.

A condição em que esses enunciados foram produzidos leva-nos a inferir que esse sujeito é tecido pelas relações e ditames sociais, que estabelece uma relação de opressão. Por isso, a sociedade considera o desempregado um vagabundo. Assim, o trabalho dessa pessoa era o que permitia o seu vínculo familiar. A perda desse elo com a família, devido também ao alcoolismo, desestabilizou-o emocionalmente até que chegasse à condição de morador de rua e, posteriormente, de albergado. O lugar de onde ele falou, ou seja, da Casa de Acolhida, onde recebe orientação para reconstruir sua cidadania, o leva a desejar a reconstrução de seu próprio lar e voltar ao trabalho formal, o que seria comum ao cidadão.

Quando esse albergado diz que pegou as roupas e se foi, remete-nos a uma atitude de postura vertical, muito embora não esperasse muita coisa dessa iniciativa. Onde ele estava as coisas não mudavam, pois não conseguia fazer sua parte então se curvou, mergulhou na sua

situação, desceu interiormente, ao se deparar com a falta de sentido na vida. Foi até o fundo do poço: há trevas aqui. “São as primeiras mudanças desniveladas e rápidas que suscitam e fortificam o engrama da vertigem” (DURAND, 2002, p. 112).

Em seu imaginário religioso, percebemos o dualismo que caracteriza as imagens diurnas. Ele está revestido da luta entre o bem e o mal. Na presença da luz é dia; é o Prometeu acorrentado, cujas vísceras reconstituídas durante o dia trazem um renovo, assim é “pés excluídos 1” em seu momento de razão quando reflete sobre o mal, que estava fazendo a si mesmo e a sua família, e luta contra o álcool; contudo, na presença das trevas se entregava ao mal; é o Prometeu acorrentado ao rochedo e a águia de Zeus comendo suas vísceras e seu fígado no fim do dia, é estar preso em sua dependência alcoólica; é a escuridão, tudo o que fazia estava errado. Assim como Prometeu, esse homem sofria com a rotina imposta ao seu corpo: uso e abstinência do álcool levando seu corpo a uma situação limite.

Bem e mal remetem à ideologia cristã que reforça a necessidade de fazer o bem, mas mostra que o homem se sente um pecador e considera que, sem Deus, é impossível uma atitude boa. A crença desse depoente no poder divino se reforça quando ele diz:

Na rua, dormia nas calçadas, eu tinha medo que me apedrejassem, cometesse algum dano a minha saúde. Se tivesse na rua já tinha morrido, porque só fazia beber, sujo, sem ter onde lavar roupa. “Eu tenho certeza que a minha vida vai melhorar, porque o que tinha de errado na vida, Deus tirou da minha mente [...] Quando eu tava na rua, pedia a Deus que me ajudasse a sair da rua, porque eu não aguentava mais, estava com vergonha dos meus filhos [...] Eu acredito muito, com toda certeza num ser superior. O ser humano sem Deus não é nada (relato oral em 13/12/2012).

O seu discurso religioso remete a uma imagem cíclica, imagem da estrutura dramática noturna, em que o movimento recorrente representa a tendência ascendente do progresso do tempo. É a luta contra as faces do tempo. Por isso, ele insiste em sair dos momentos ruins, e isso pode acontecer através da valorização da vida, do aconchego, do cuidado, do amparo de uma mãe, em seu discurso, representada pela Casa de acolhida. O mito do progresso pede urgência para a vida, para tanto, ele busca a luz maior para sair das trevas; essa luz é representada pela figura de Deus.

Animado pelo sagrado, que, ele procura encontrar, acredita que a esperança de dias melhores seja reavivada, porque o desejo de uma vida mais confortável presentifica-se no futuro dominado pela imaginação. Os opostos se harmonizam: o ser frágil dependente de um Ser superior. Isso nos remete à segunda estrutura dramática do imaginário: a dialética, em que “o drama temporal representado é privado de seus poderes maléficos, porque pela consciência

e pela representação o homem vive realmente o domínio do tempo” (DURAND, 2002, p. 351).

O enunciado seguinte parece denotar o que acontece no universo do depoente e no mundo da cultura: “A pessoa tem o livre arbítrio, mas não deve fazer o mal” (relato oral em 13/12/2012). No mal em que ele fala, está intrínseca a existência do bem, pois o herói diurno ergue-se, em sua dominante postural, para vencer as vicissitudes; o seu devir. Em sua religiosidade, ele diz: “Eu pedia a Deus para sair das ruas” (relato oral em 13/12/2012). Com isso, há uma evolução, um progresso. É a imagem diurna de verticalidade, que o eleva para o cimo em busca de sair daquela situação negativa.

A materialidade deste enunciado se dá por meio da linguagem simbólica. Assim como nos “Upanixades, tão ricos em imagens da flecha e da ascensão rápida, estão realmente cheios de símbolos luminosos, Deus é aí chamado o ‘Brilhante’, ‘Brilho e Luz de todas as luzes, e o que brilha não passa da sombra de seu brilho” (DURAND, 2002, p. 147). Os seus depoimentos indicam que Deus representa essa luz que iluminará o seu caminho.

Segundo Durand (2002, p. 147), o mito de Faro explica a correspondência desses símbolos aqui presentes. O mito conta que Faro pertence à raça branca e o seu corpo tem os componentes albino e cobre, metal que brilha. Mas sua cor emblemática é a branca que é a cor dos bonés de purificação dos circuncidados. Faro refaz a criação poluída pela nefasta Musso-Koroni, dirige-se primeiro para leste, o “lugar da brancura”, e em seguida percorre o ciclo solar e vai para o oeste, que é o país das pessoas com o sol caído. Cosmogonia inspirada pela luz.

Certamente Faro é, por necessidade geográfica, um “deus da água”, mas a sua valorização positiva determina uma constelação simbólica onde convergem o luminoso, o solar, o puro, o branco, o real, e o vertical, atributos e qualidades que, no fim de contas, são os de uma divindade uraniana. (DURAND, 2002, p. 147).

O mito de Faro junto ao mito do progresso motiva a procura por atitudes que produzam vida. Para tanto, busca-se a luz maior para sair das trevas. Compreendemos que, no imaginário religioso desse albergado, a busca se faz presente em imagens arquetípicas do Sagrado, que tem o poder para mudar sua mente, sua vida e tudo o que estava distorcido em sua vida. O seu imaginário religioso está permeado pela imagem da liberdade de escolha entre o bem e o mal, que ele denominou de livre arbítrio.

Quando o depoente diz: “Eu era católico, nas minhas orações pedia a Deus para me mostrar um caminho justo, por exemplo, o amor dos meus filhos” (relato oral em

13/12/2012), esse enunciado mostra a sua religiosidade, que, possivelmente, é fruto do interdiscurso. A sua confiança e a credibilidade em Deus, o rei soberano, representa a simbologia diurna com os símbolos de ascensão constantes do cetro e do gládio.

Ele deixou sua casa, mas desejava um lugar, que substituísse ou representasse seu lar. Em seu imaginário religioso, o olho de Deus, símbolo espetacular diurno, o acompanhava e via todo o seu sofrimento. Ele desejava ser amado por seu pai celeste. “Só o amor é capaz de gerar a alma” (FRANZ, 2003). Gerar traduz vida, que leva para a luz, ou seja, para o Verbo, um caminho transcendente, que conduz a um crescimento espiritual. Nesse caminho, buscavam-se não causas psicossomáticas para as feridas e sofrimentos, mas o amar a alma, o amar a vida. Amor é uma necessidade que traduz também aconchego, cuidado e confiança mútuos. Um pequeno texto de Rubem Alves (2003), “O amor que ascende à lua”, represente bem isso:

O que as pessoas mais desejam é alguém que as escute de maneira calma e tranquila. Em silêncio. Sem dar conselhos. Sem que digam: "Se eu fosse você". A gente ama não é a pessoa que fala bonito. É a pessoa que escuta bonito. A fala só é bonita quando ela nasce de uma longa e silenciosa escuta. É na escuta que o amor começa. E é na não-escuta que ele termina. Não aprendi isso nos livros. Aprendi prestando atenção.

A referência a Deus é uma imagem obsessiva, no discurso de “pés excluídos”, que se traduz no simbolismo da luz, que remete ao Cetro e ao gládio. “Em conclusão o isomorfismo da luz e da elevação estaria condensado no simbolismo da auréola e da coroa, e estas últimas na simbólica religiosa ou na simbólica política seriam as cifras manifestas da transcendência.” (DURAND, 2002, p. 151).

Quanto à casa que o acolheu, ele declara: “Essa casa foi minha salvação. A casa pra mim é um lugar de recuperação; aqui só não consegue se recuperar quem não quer, pois temos um bom atendimento, alimentação; a coordenadora se preocupa muito com a gente” (relato oral em 13/12/2012). Percebemos que, na Casa de Acolhida, existe o cuidado e a atenção necessários com o intuito de que a vida seja conduzida com dignidade diante da dependência do álcool e suas consequências maléficas. O nome da casa traduz a necessidade de acolhimento, remete ao útero, portanto ao imaginário noturno onde há um lugar de descanso, segurança e cuidados, lembra o arquétipo materno, com sua variedade incalculável de aspectos.

Todos os abrigos, todos os refúgios, todos os aposentos têm valores oníricos consoantes. Já não é em sua positividade que a casa verdadeiramente vivida, não é somente no momento presente que reconhecemos os seus benefícios.

Os verdadeiros bem-estares têm um passado. Todo um passado vem viver pelo sonho uma nova casa. (BACHELARD, 1998. p.25).

Percebemos que a casa de abrigo é a casa nova, o lugar procurado, mas é também a lembrança do desejo do passado, que é interiormente e amorosamente revivido. Sua memória remonta à casa natal, aos momentos alegres vividos, que são eternizados na memória. Os devaneios da infância se evidenciam e o arquétipo presente é o da felicidade simples em que se faz presente à casa onírica, um ninho seguro distante da oposição do mundo.

A casa é símbolo da intimidade na estrutura mística noturna, que remete ao complexo do regresso à mãe, e vem inverter e sobredeterminar a valorização da própria morte e do sepulcro. É essa inversão do sentido natural da morte que converge ao isomorfismo sepulcro-berço. Essa imagem da Casa de Acolhida simboliza o repouso, o colo da mãe, que protege e dar aconchego, é o refúgio espiritual, a busca pelo espiritual, que começa a ter sentido em sua vida, antes vivida de forma profana.

Na correspondência sepulcro-berço, atentamos para a imagem que é necessária à compreensão de que a aceitação da vida, do nascimento e da morte deve acontecer de forma natural para que haja um equilíbrio mental entre fatos bons e ruins da vida. O que também lembra o tempo cíclico do morrer e do reviver uma possibilidade para o ser humano, como uma segunda, ou outra chance na vida. É o que atesta esse albergado quando diz: “Enquanto estou aqui consigo fugir da tentação do álcool [...] Uma vez por semana a gente vai pro CAPES falar com o psicólogo; a gente tem atendimento médico e também dentista na Maternidade Frei Damião [...]” (relato oral em 13/12/2012).

Nessa declaração, consideramos um ritual dos fatos diários e seus resultados durante sua estada na Casa de Acolhida. Nesse momento ritual, “pés excluídos 1” ao vivenciar um mito, reatualiza de certa forma o tempo sagrado, que é o que lhe interessa nesse momento de angústia. Fugir da tentação do álcool transmuta-se em concretude de uma ação sagrada para uma existência sadia.

Contentemo-nos em lembrar que um mito, retira o homem de seu próprio tempo, de seu tempo individual, cronológico e histórico, e projeta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo num instante paradoxal que não pode ser medido por não ser constituído por uma duração (ELIADE, 2002, p.54)

Nessas imagens, percebemos que, em seu imaginário religioso, o tempo agora estava sendo mais bem aproveitado, porque ele queria as coisas sagradas e não profanas, que o impulsionava à dependência do álcool, experiência comum vivida no espaço profano, homogêneo. Ele lamenta o tempo anterior: “Perdi emprego e família. Eu tenho um casal de filhos e duas netas, lindas! (relato oral em 13/12/2012), porque foi o tempo que ele era chefe de seu lar, responsável por sua família, por isso ele sacralizou o seu lar.

Mesmo tendo perdido tudo, ele fugia do que ele mais queria: a presença de sua família. Compreendemos que ele não queria que a família sofresse com sua situação da dependência alcoólica. Ele os amava e ao mesmo tempo era cobrado para tomar uma posição com respeito à dependência. Surge, então, uma confusão no sentido de ser o que ele queria ou o que seus familiares queriam. Afinal, a família o amava ou não? Por que não o aceitava como era?

O seu discurso mostra sua necessidade de se relacionar com sua família e ser reconhecido por ela, porque sua identidade é construída mediante a percepção que a família tem dele. A família remete ao ninho, ao aconchego primeiro, à proteção contra o que é ruim; é considerada, na maioria das crenças religiosas, sagrada e, mais uma vez, observamos a presença do arquétipo da intimidade, do aconchego e dos símbolos da inversão, que lembram o fogo, elemento produtor do aquecimento, do alimento quente; do cuidado do pai, da cozinha da mãe. Imagens envolvidas pelo arquétipo do fogo.

Mais uma vez “pés excluídos 1” deseja conciliar harmoniosamente os elementos contrários quando usa o verbo no passado “não queria falar com a filha”, mas no presente, a história é outra devido às suas limitações. Inferimos ainda, nesta análise, a partir dos pressupostos foucaultianos, que há em seu discurso, a própria influência do discurso religioso do que seja a noção de família, de dignidade humana. É um discurso de resignação diante da vida.

Enfim, a família e a casa são imagens que geralmente buscamos quando queremos o equilíbrio para minorar as agruras da vida adulta. O que também remete à questão religiosa do retorno ao paraíso edênico. O mito do eterno retorno.

DEPOENTE 2: Este é do gênero masculino, pai solteiro de três filhos, carpinteiro, cursou até a 5ª série. Ele viveu durante dois anos na rua, onde, segundo seu relato, pôde usufruir da liberdade, longe da família, para satisfazer aos desejos de sua dependência do álcool. À época da pesquisa, ele estava há dois meses na Casa de Acolhida, lugar onde

pretendia se recuperar do álcool. Em seu discurso, ele deixou transparecer esse ideal de lugar transformador de vidas:

Eu fui morar na rua porque eu tinha três mulheres, quando elas descobriram não me quiseram mais, também eu era alcoólatra. Pra mim a rua era um lugar de liberdade para ingerir álcool. Não achava que lá era perigoso, eu dormia nas calçadas. Mas vim pra casa pra deixar de beber. Pra mim aqui é um lugar que vai me ajudar a deixar o vício; é um lugar onde tenho alimentação e uma cama. Depois que vim para aqui a minha vida melhorou muito, e **acredito que Deus vai me ajudar, pois tudo que peço a ele consigo; eu falo com ele na mente, mas nunca imaginei como ele é.** (relato oral em 17/12/2012).

O discurso de “pés excluídos 2” revela a sua resistência em aceitar a rua como lugar ruim, quando diz que a rua era um lugar de liberdade, ao mesmo tempo, a heterogeneidade do seu discurso mostra a importância que ele dá a casa, a um lugar privado como coadjuvante de sua recuperação do alcoolismo que sofria. Aqui, entendemos que seu discurso foi produzido para argumentar seu ponto de vista sobre a situação em que estava vivenciando. Há duas posições-sujeito em confronto no discurso: ele se inscreve na posição de alcoólatra, pessoa irresponsável, que transgride as regras da sociedade ocidental não valorizando a monogamia, e, por outro lado, mobiliza o outro que quer recuperar-se e tomar um rumo certo na vida.

Simbolicamente, o enunciado, que indica a sua saída de casa, representa a primeira fase da jornada do herói, ou seja, a partida. Ele sai de casa e vai morar na rua. Ele vive um drama, aquilo que não é comum na sociedade, pelo menos aparentemente: ter três mulheres. O relacionamento com três mulheres remonta ao imaginário do povo brasileiro, construído junto com sua formação, que começou com a figura do português colonizador, cuja imagem da terra produtiva, associando-se à imagem da feminilidade, produziu nele o desejo da conquista.

Nessa perspectiva, o imaginário é associado à conquista da terra, cujas imagens conjugam-se à dominante copulativa da estrutura sintética ou dramática noturna. O depoente tenta harmonizar os contrários, ou seja, ele procura satisfazer as suas mulheres e, ao mesmo tempo, quer satisfazer aos seus desejos de homem viril. “As estruturas sintéticas eliminam qualquer choque, qualquer rebelião diante da imagem, mesmo nefasta e terrificante, mas que, pelo contrário, harmonizam num todo coerente às contradições mais frequentes” (DURAND, 2002, p. 346).

Essa mesma imagem está sendo vivenciada pelo sujeito, é a fase da iniciação, o herói está no mundo, que é a sua casa maior, onde ele se sente à vontade, livre para satisfazer seus desejos. Ele saiu de casa muito bem, inconscientemente, diz: “fui embora”. Ele foi para o mundo, foi para a terra, foi para a liberdade, mas também foi para a mulher que ele queria, a terra associada à imagem da feminilidade e também as suas três mulheres, era sua *poiesis*.

Na maior parte das grandes obras da imaginação no Brasil, em particular no romance brasileiro é a mulher (negra, ou mulata, ou com pele mais clara) que é o eixo estável da intriga onde pululam os machos, é certo que amados, mas infiéis, muitas vezes inconsistentes. (DURAND, 1993, p. 200).

Compreendemos, que o seu imaginário religioso reflete esse arquétipo romântico, pois suas experiências e suas aquisições pessoais pertencem a um inconsciente coletivo, que repousa sobre uma camada mais profunda da mente e lhe é inato. Para ele, ter várias mulheres era algo natural, aceitável e, se elas não compreendiam a situação, o problema estava no imaginário social, que organiza imagens produzidas a partir de uma cultura ocidental monogâmica, imagens que, inconscientemente, permeavam o pensamento de suas mulheres.

Com a descoberta do inconsciente, postula-se que o psiquismo humano não funciona apenas à luz da percepção imediata, bem como de um encadeamento racional de ideias, como também no inconsciente que pode ser revelado pelas imagens dos sonhos, da neurose ou da criação poética. (DURAND, 2004).

“Pés excluídos 2” viveu e vive um drama com a mulher com quem se relacionava e conseqüentemente com as outras duas. Essa imagem expressa os símbolos da estrutura histórica do imaginário em que a tentativa é de repetir fases temporais que constituem um ciclo. O modo do pensamento histórico é o do sempre possível presente na narração, pois o passado presentifica-se. A estrutura dramática é histórica e progressista, pois se instala na negação do que é negativo, numa quietude cósmica de valores invertidos, que procuram amenizar os terrores e dominar o devir pela repetição dos instantes temporais e vencer “diretamente Cronos já não com figuras e num simbolismo estático, mas operando sobre a própria substância do tempo, domesticando o devir” (DURAND, 2002, p. 281).

Em seu imaginário, o depoente procurou negar o que era negativo, pois inverteu os valores sociais e repetiu os instantes temporais quando saiu de casa e seguiu para as ruas, para a terra e para o reencontro com suas três mulheres: “Pra mim a rua era um lugar de liberdade para ingerir álcool. Não achava que lá era perigoso” (relato oral em 17/12/2012). Ele não aceitou a situação, então exorcizou os terrores ao inverter os valores, aquilo que para

ele era muito importante, suas três mulheres. “Tínhamos notado como se dava um deslizar progressivo do mal metafísico para o pecado moral pelo jogo sugestivo das próprias imagens. E a psicanálise evidenciou de forma genial que Cronos e Tanatos se conjugam com Eros” (DURAND, 2002, p. 194).

Parece-nos que ele, ao dizer que era dominado pelo álcool: “Também eu era alcoólatra [...]” (relato oral em 17/12/2012), não tinha consciência da realidade que deveria enfrentar. Conforme Durand (2002), a nossa civilização é destruidora de mitos e de mística e é voltada a todo exagero hiperbólico. Mas há indícios de que essa moda arquetípica passará e a civilização racionalista vê-se submersa pela ressaca da subjetividade maltratada e do irracional. “Anarquicamente, os direitos a uma imaginação plena são reivindicados, quer pela multiplicação das psicoses, pelo recurso ao alcoolismo e aos estupefacientes, [...] quer pelas doutrinas irracionais e pela exaltação das mais elevadas formas de arte” (DURAND, 2002, p. 429).

O caráter duplo da estrutura dramática desvela-se no modo em que o albergado percebe a vida, pois, em seu imaginário, vive um drama nessa civilização racionalista, que exige dele o que seu inconsciente e as imagens presentes nele valorizam, tanto as imagens negativas, que era o fato de ter três mulheres, como a imagem positiva, ou seja, o fato de só poder ter uma mulher já que as demais descobriram o jogo da vida deste homem.

Quando ele diz que a rua era um lugar de liberdade para ingerir álcool e que não achava a rua perigosa permite o desvelamento que o sujeito tinha de si mesmo. Esta visibilidade baseia-se na ideia de que ele conduzia sua vida como se ela não tivesse importância, como se fosse um vagabundo, ou seja, a mesma tipificação que lhe é dada pela sociedade. Ele encontrava-se numa situação cíclica: a bebida, as mulheres, mas tenta justificar a razão disso.

Quando ele diz que foi para Casa de Acolhida com o fim de largar a bebida: “Mas vim pra casa pra deixar de beber. Pra mim aqui é um lugar que vai me ajudar a deixar o vício; é um lugar onde tenho alimentação e uma cama [...]”(relato oral em 17/12/2012), em seu imaginário religioso, há indícios de um recomeço, essa possibilidade é imagem viva. O início sagrado da criação cristã fê-lo querer vivenciar essa criação, essa volta.

Em seu imaginário noturno, ele caminha para o símbolo da intimidade representado pela casa. À volta a casa simboliza o eterno retorno, ou seja, a busca pelo lugar de refúgio. Assim, sempre poderia voltar ao início de tudo, recomeçar, pois a sua jornada não havia acabado; havia uma saída. O seu imaginário é permeado pela exigência cultural e pelas imagens arquetípicas. A casa, provavelmente, seria, para ele, uma espécie de paraíso terrestre.

As imagens da casa desvelam um redobramento, ou seja, uma maneira de assimilar o outro para se apropriar de sua essência (PITTA, 2009 p. 30). Assim, inconscientemente, ele deseja assimilar para si próprio as virtudes da casa.

A “Casa” seria, então, um lugar de realização dos desejos até aqueles inconscientes, pois “a casa redobra, sobredetermina a personalidade daquele que a habita” (DURAND, 2002, p. 243). Na perspectiva do Regime Noturno das imagens, a casa tem uma grande importância para a saúde psicossocial do sujeito:

A casa constitui, portanto, entre o microcosmo do corpo humano e o cosmo, um microcosmo secundário, um meio-termo cuja configuração iconográfica é, por isso mesmo, muito importante no diagnóstico psicológico e psicossocial. Pode-se dizer: “Diz-me que casa imaginas e dir-te-ei quem és” (DURAND, 2002, p. 243).

É provável que, em seu imaginário, o lugar onde ele está albergado é o lugar do reencontro da família consanguínea perdida em sua trajetória como viandante. Mas, a casa é também o lugar onde ele encontra o sagrado nele latente. Pois na casa opera-se, sobretudo, o redobramento a que Durand cognomina de “Jonas”, ou seja, nesse redobramento, “temos necessidade de uma casa pequena na grande ‘para reencontrarmos as seguranças primeiras da vida sem problemas’; é esse o papel do cantinho, do retiro obscuro, do Santo dos Santos, ou da câmara secreta e última” (DURAND, 2002, p. 244).

A Casa de Acolhida para Adultos seria um lugar sacralizado por “pés excluídos 2”, onde o *numinoso*, o *mistério tremendum*, que protege e castiga (OTTO, 2007), estaria presente em cada atividade. O regresso ao lar, que remete ainda para uma das etapas da jornada do herói; é a etapa da provação máxima, é o auge da crise. É o último momento da partida – o ventre da baleia. (CAMPBELL, 2003).

Nessa etapa, o herói transpõe o primeiro limiar: entra no ventre da baleia, que nesta história de vida é simbolizada pela casa, que representa todo espaço em que ocorrerão as transformações para que, ao retornar, ele renasça. É o espaço de transformação para um renascimento social, para uma retomada da sua cidadania. E é aqui, neste recomeço, que a religião vai atuar quando propõe ensinamentos que visam à condução para uma transformação de vida, onde o homem volta a ser sujeito ativo na sociedade.

O retorno é a última fase do herói. Na partida para a rua, ele desceu ao inferno do alcoolismo e na Casa de Acolhida retornou mais preparado para recomeçar uma nova jornada em busca de sua identidade. Partida, iniciação e retorno, eis as fases da jornada deste herói. No retorno, ele encontra o sentido da sua vida. O diálogo com o sagrado quando afirma:

“Depois que vim para aqui a minha vida melhorou muito, e acredito que Deus vai me ajudar, pois tudo que peço a ele consigo; eu falo com ele na mente, mas nunca imaginei como ele é”(relato oral em 17/12/2012).

Em seu imaginário religioso, a fé em Deus é manifesta, pois diz, de forma incisiva, que possuía experiência com o Sagrado, pois falava com ele na mente e tudo que pedia conseguia. Há uma abertura para a transcendência, ele conseguia ouvir a voz de Deus, que estava próximo, íntimo; alguém com quem podia contar em qualquer momento ou circunstância. Contudo, percebemos seu imaginário religioso atravessado pelo discurso cristão formador da cultura brasileira, pois a voz do sujeito reflete seu lugar na história; seu discurso “é constituído de um número limitado de enunciados os quais podemos definir um conjunto de condições de existência [...] fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história” (FOUCAULT, 2008, p. 138).

A voz do sujeito albergado revela a sua busca constante por transcender; ele quer sair daquele lugar de excluído da sociedade, excluído da família para um lugar onde seja aceito, pois ele, religiosamente, acredita que a vida pode ser melhor e até mesmo mudar através da fé em seu Deus.

Finalmente, inferimos que os dois espaços objetivos rua-casa são sobredeterminados para um terceiro subjetivo, que é a cidadania, pois o trajeto rua-casa não é apenas o percorrer geográfico, mas, sobretudo, um trajeto que remete à construção do próprio sujeito, que busca sua (re)construção como cidadão. Logo, rua-casa-cidadania passa a ser um composto no processo de amadurecimento desse sujeito constituído por esses aspectos biopsicossociais. Esse processo vivenciado por ele, ou seja, a preocupação da reconquista da dignidade que foi degradada pela dependência alcoólica.

DEPOENTE 3: Este é do gênero masculino, tem 51 anos; é divorciado, cursou até a 6ª série do ensino fundamental. Ele morou na rua durante doze meses, onde passou por experiências dolorosas de fome e medo da morte. Nessa situação, procurou o CAPS e foi orientado para buscar a casa de acolhida transitória. Este sujeito se expressa muito bem, ou seja, utiliza-se de uma linguagem próxima da norma culta. Quanto ao motivo de ter ido morar na rua, ele disse:

Eu fui morar na rua porque meu pai casou-se com outra mulher; eu não gostei dela, então a gente brigava muito e a convivência ficou difícil, então fui morar na rua próximo lá de casa; os vizinhos me davam comida. A rua pra mim era um lugar de refúgio naquele momento, mas eu tinha medo de amanhecer morto. Agora aqui na casa, acredito que a vida vai melhorar

porque existe um ser superior. Eu já participei da igreja adventista, “Deus é amor”, do reverendo Mum. **Eu nunca tive uma experiência com Deus, mas acho que ele é infinito, incolor; dono do universo; controla o vento, esquadrinha tudo, não sai nada da nossa boca que ele não saiba.** Meu avô me deu uma bíblia, mas eu lia como se fosse um livro corriqueiro. (relato oral em 10/01/2013).

O imaginário de “pés excluídos 3” remete a uma morada ainda que na rua. O símbolo da intimidade está presente em seu imaginário. Ele quer repouso, e se pudesse retornaria a uma segunda infância. Começaria tudo novamente. Saudades da infância quem não as tem! “Relembra o tempo e espaço sagrados, míticos, dos quais não nos desprendemos apenas os renomeamos; recolocamos os momentos de outrora tão preciosos.” (SILVA, 2011, p. 75). Desta forma, ele vivencia o desejo de recomeçar a partir do melhor tempo em seu imaginário, se possível um retorno à eterna infância. Esse retorno é possível por meio da imaginação, que permite uma viagem ao tempo passado, aos momentos felizes da infância, permeado por imagens vivas.

Ele não se afasta totalmente de sua casa, foi morar na rua, mas num lugar próximo a casa do pai. A desavença causou sua exclusão do melhor lugar do mundo, seu lar. Em seu discurso, percebemos a valorização da família modelo, historicamente produzida e organizada sob os valores ocidentais, cujo arranjo familiar mais comum é constituído por pai, mãe e filhos, por isso, inconscientemente, esse depoente não aceita a madrasta. Isso, talvez, seja fruto também das imagens metafóricas que lhes foram transmitidas pelos contos de fada, onde a madrasta é sempre má, justamente para reforçar a ideologia da família padrão.

Ele relata ainda: “a rua pra mim era um lugar de refúgio naquele momento, mas eu tinha medo de amanhecer morto [...]” (relato oral em 10/01/2013). Foucault informa em relato oral que “nós não vivemos num espaço neutro [...] Nós vivemos, morremos e amamos num espaço [...] com zonas claras e escuras, diferenças de níveis” (CASTRO, 1996). Por isso, segundo esse filósofo, é necessária uma ciência que se chame “heterotopologia” para estudar os espaços que a sociedade reserva às “margens”, aos indivíduos cujos comportamentos são desviantes em relação à média ou à norma exigida pela sociedade.

É desse lugar que o depoente alça a sua voz, uma voz mesmo que ainda interdita, mas que precisa ser ouvida, pois faz parte da sociedade, que gerou a situação de rua. Poderíamos dizer que boa parte da história da sociedade ocidental está representada na vida dessas pessoas marginalizadas. A sua fala revela a sua condição de homem sem recursos. Ele não tinha uma casa para morar, pois mesmo com a idade de 51, ele ainda precisava do pai para ter um abrigo. O sentido subjacente em seu enunciado desvela um sujeito imaturo,

inseguro, que necessitava do reconhecimento do pai. A madrasta simboliza a feminilidade ambivalente do Regime Noturno, é a deusa terrível, que ameaça o lugar privilegiado de filho.

Na sociedade ocidental, o trabalho é fator preponderante, pois eleva o homem e é um caminho para as riquezas que leva ao consumo, pois quem mais consome é quem tem mais poder. Foucault, ao criticar a sociedade que valoriza o consumo, em relato oral (1966), diz que “o ócio numa sociedade tão atarefada como a nossa é como um desvio, aliás, que é um desvio biológico quando está ligado à velhice” (CASTRO, 1966).

Simbolicamente, o albergado retornava à intimidade desejada, mas temia a morte. O seu imaginário enfatiza as imagens correspondentes à morada e à morte. A procura por um espaço feliz, o berço pela imagem da bebida, substância que indica transubstanciação. A morada e a taça são símbolos soberanos em sua vida, mas a morte é a angústia presente no seu novo lugar de refúgio. É dela que todos desejam escapar, mas como é inexorável, procuram eufemizá-la. As faces do tempo se apresentam e um simbolismo teriomórfico é evidenciado pelo medo e a insegurança tanto das imagens da animalidade angustiante representada pelo barulho das ruas onde a imagem da escuridão, trevas da morte, imagens dos símbolos nictomórficos estão presentes.

O albergado foi em busca de uma solução que ele contemplava como única: sair de casa e lutar pelo seu espaço, isso caracteriza a imagem heroica do Regime Diurno, mas, a volta para uma casa, a Casa de Acolhida, reflete sua atitude noturna, cujas imagens penetram para um centro, para encontrar repouso na intimidade segura do lar. Ele esforça-se por negar a sua dor e abandono, e vai ao encontro da paz, de segurança para tentar um recomeço. Há em suas atitudes ora a polarização das imagens diurnas, ora das imagens noturnas, e isso é a marca de uma mente sã.

Neste enunciado: “agora aqui na casa, acredito que a vida vai melhorar porque existe um ser superior [...]” (relato oral em 10/01/2013), as imagens enviam ao tempo positivo, em que as intenções de luta e de aconchego são reconciliadas. Ao ir para a casa ele percorre o movimento que conduz ao equilíbrio, à harmonia dos fatos negativos de sua vida presente e da vida desejada. Um simbolismo cíclico que traduz progresso na vida.

Em sua busca por sentido à sua existência, ele revelou, no medo da rua, sem um teto seguro e a fuga dele quando buscou a Casa de acolhida, uma atitude imaginativa em captar as forças vitais do devir para escapar do tempo. O tempo Cronos que urge e não espera a reconciliação dos erros passados. A fuga do tempo e da morte, essa luta existencial, orienta o homem à busca do sagrado.

Por fim, “pés excluídos 3” expressa o que absorveu do meio social e cultural. Recebeu de seu avô a Bíblia, mas não lhe dava o respeito e a atenção devidos. Ele também já havia participado de algumas igrejas e não teve uma experiência com o sagrado, pelo menos era isso que ele percebia.

Eu já participei da igreja adventista, Deus é amor, do reverendo Mum. Eu nunca tive uma experiência com Deus, mas acho que ele é infinito, incolor; dono do universo controla o vento, esquadrinha tudo, não sai nada da nossa boca que ele não saiba. Meu avô me deu uma bíblia, mas eu lia como um livro corriqueiro [...] (relato oral em 10/01/2013).

O seu imaginário religioso revela a imagem de um ser grande, infinito, soberano e Todo-poderoso, dominador, portanto, mais distante do homem por sua grandeza; porém, próximo também, pois acreditava que a vida iria melhorar. Conforme Eliade (2002), o sagrado é o que o ser humano tem de grande valor e que dá sentido a sua vida, vai além da religião, compreendendo que a humanidade já reverenciava o sagrado antes de a religião ser institucionalizada.

Para esse sujeito, as ruas, a sociedade, as pessoas não oferecem o refúgio, o conforto, a proteção e o necessário para a vida decente e cidadã. As imagens diurnas e noturnas convergem para descrever seu novo momento, pois, cansado da estrada, percebia que, dentro da sociedade, a religião representava uma possibilidade de saciar suas necessidades. Mas isso não significa que ele voltaria a fazer parte de uma religião.

Em um de seus enunciados, encontramos: “Eu nunca tive uma experiência com Deus”. Provavelmente, ocorre o que Frankl (2013, p. 7) comenta sobre a “religiosidade reprimida” como consequência de uma relação com a transcendência de forma perturbada. Para ele “a fé, na escala individual, quando se atrofia, transforma-se em neurose [...]” (FRANKL, 2013, p. 7).

Quando “pés excluídos 3” diz: “mas acho que ele (Deus) é infinito, incolor; dono do universo; controla o vento, esquadrinha tudo, não sai nada da nossa boca que ele não saiba” (relato oral em 10/01/2013), desvela a espiritualidade constitutiva do ser humano, que, mesmo dizendo-se sem experiência com Deus, mostra “o jogo inconsciente que emergiu involuntariamente do que disse ou da quase imperceptível fratura de suas palavras manifestas” (FOUCAULT, 2008, p. 35).

DEPOENTE 4: Esta participante é do gênero feminino, com 29 anos de idade é mãe-solteira; ela tem um casal de filhos; estuda o 2º ano do ensino médio, à época da

entrevista, ele estava há um mês na casa de Acolhida. Ele morou na rua durante quinze anos, onde sofreu discriminação, exclusão; passou fome, sentiu solidão, usou drogas segundo relato oral. Em situação de rua e sem condição de recuperar-se das drogas, nem tampouco de cuidar dos filhos, resolveu buscar ajuda. Quanto ao motivo de ir morar na rua ela disse:

Fui morar na rua por falta de opção, morava em Cabedelo-PB, mas comecei a me envolver com pessoas erradas e fui ameaçada de morte; então vim para João Pessoa. Passei três meses na rua, então procurei o CREAS-POP que me indicou a Casa de Acolhida da prefeitura de João Pessoa. Enquanto estava na rua, não esperava coisa boa; era apenas uma opção de sobrevivência. Fiquei numa praça; o pessoal da igreja levava comida e me dava coberta. A pior hora era de noite porque tinha muitos perigos; têm pessoas de coração mal. Uma vez, um cara quis me usar à força, então, saí correndo. Eu fui morar na rua quando ainda era pequena porque minha mãe não gostava de mim, me maltratava, me botava pra trabalhar na casa dos outros; na maioria das casas onde eu morei os homens me molestavam, então resolvi fugir, ir pra rua, lá era melhor porque não tinha aquelas pessoas que faziam mal a mim. Depois tive um envolvimento com um homem e tive dois filhos dele, mas não deu certo, eu sempre me lembrava quando era abusada pelos outros, daí resolvi me envolver com mulheres. As mulheres são mais carinhosas, não são brutas como os homens. Agora, aqui na casa, quero me cuidar, quero mudar, pensar mais em mim. Mesmo passando por todas essas dificuldades, eu tenho convicção de que quero mudar, mesmo quando tive uma recaída não fumei maconha nem voltei ao crack. É o autocontrole, se a pessoa colocar na cabeça, porque o cérebro tem funções que nos controlam. Mas também tem Deus que nos ajuda, porque quando eu estava sem forças, com fome, cansada, então **pedia ajuda e Deus me ouvia**, uma vez mandou um menino que se sentou perto de mim com duas quentinhas e disse “vamos almoçar”. **Eu creio em Deus, sinto ele no vento; eu durmo e acordo porque ele existe. A gente não vê Deus, mas sente. Ele não vira às costas pra nós, nós é que nos afastamos dele.** (relato oral em 16/01/2013).

Os enunciados de “pés excluídos 4” demonstram uma atitude postural característica da estrutura heroica diurna. É a heroína usando suas armas de defesa contra quem lhe deseja o mal. Luta contra o mal desvelado em imagens catamórficas do abuso sexual, das experiências dolorosas da infância de constantes quedas interiores, pelo fato de não viver a infância desejada, sonhada e devida às crianças.

A noite simboliza o momento do medo da morte. Trevas e escuridão a perseguiram, desde a mais tenra idade, as faces do tempo se apresentavam como difíceis imagens teriomórficas da angústia, nictomórficas da escuridão, trevas e barulho (perturbação). Por isso, procura por uma casa. É a atitude mística nos símbolos da intimidade. A casa de acolhida representava, portanto, a vitória sobre o destino e sobre a morte. O nome da casa traduz o seu desejo maior: uma acolhida, o cuidado, o apoio, um abrigo contra os perigos das ruas e descanso para quem está fatigado.

Em seu imaginário religioso, Deus é um ser próximo, que cuida dela e se preocupa com suas necessidades. Quando diz: “[...] então **pedia ajuda e Deus me ouvia**, uma vez mandou um menino que se sentou perto de mim com duas quentinhas e disse “vamos almoçar”” (relato oral em 16/01/2013 – grifo nosso). Aquele menino representava, naquele momento de beatitude, os seus filhos distantes, que ela não tinha condição de cuidar, de demonstrar o amor de mãe, ela sentia falta deles. As duas quentinhas eram a sua salvação, pois de simples comida transmutou-se em bondade de Deus, que ouviu o seu pedido de socorro. Seu imaginário religioso está permeado da figura do sagrado, por isso a sua religiosidade é um meio de olhar para o futuro e sabê-lo melhor; a sua religião, então, não seria um lugar de culto ao seu Deus, mas um lugar de buscar a provisão material. Ela continuou dizendo que,

Enquanto estava na rua, não esperava coisa boa; era apenas uma opção de sobrevivência. Fiquei numa praça; o pessoal da igreja levava comida e me dava coberta. A pior hora era de noite porque tinha muitos perigos; têm pessoas de coração mal. Uma vez, um cara quis me usar à força, então, saí correndo [...] (relato oral em 16/01/2013).

Quando ela diz que o pessoal da igreja levava comida e lhe dava coberta, corrobora o papel da igreja que é lugar de beatitude material e não espiritual desvelado de forma inconsciente. Em seu imaginário religioso a compreensão de que a igreja era uma possibilidade de cuidado, proteção, um pouco de humanidade necessária à sobrevivência.

Quando diz: “não esperava coisa boa da rua” e muito menos nas noites escuras em que o perigo era maior. Noite, aponta para escuridão, medo, terror, falta de proteção e de cuidado, o mal presente. Nesse depoimento, o medo é real e não é algo inventado, era medo de fato. Ela ficou morando por um tempo na praça perto de uma igreja, ou seja, a igreja mais uma vez como providência contra a violência das ruas.

Em seu discurso, percebem-se imagens diurnas vivenciadas constantemente, em que uma luta entre o bem e o mal é a batalha para sobreviver. O bem quando lutava por uma solução e o mal quando a vida se repetia onde ela estivesse. Ela queria o repouso, mas não o túmulo, queria um lar, imagens noturnas. Ela relata assim os motivos de ter saído de sua casa:

Eu fui morar na rua quando ainda era pequena porque minha mãe não gostava de mim, me maltratava, me botava pra trabalhar na casa dos outros; na maioria das casas onde eu morei os homens me molestavam, então resolvi fugir, ir pra rua, lá era melhor porque não tinha aquelas pessoas que faziam mal a mim [...] (relato oral em 16/01/2013).

“Pés excluídos 4” relaciona a sua casa ao mal, querendo, assim, afastar-se dela e da situação em que lá vivia. O mal é símbolo psicológico e antropológico. Da forma como é explicado pelo cristianismo, com suas origens judaicas, no Livro Sagrado dessa tradição religiosa, as trevas muitas vezes aludem à ausência dos diversos aspectos simbolizados pela luz (GIRARD, 1997, p. 243).

Na imaginação simbólica, as imagens da noite, do mal e das trevas correspondem, e também conotam o mal moral, a imperfeição do mundo, o mal em todas as suas formas (imperfeição metafísica, sofrimento físico e psíquico, violência social, pecado, morte, influência satânica), falta de Deus; assim nos descreve Girard (1997).

A figura da mãe, nesta história de vida, tem o sentido de monstro. Símbolos de inversão do Regime Noturno em que valores afetivos são atribuídos às faces do tempo. Ela foi para as ruas sem medo, tendo em vista que fugia de um medo maior, um medo de quem deveria dar proteção, a sua mãe, assim foi para o mundo desconhecido.

As grandes deusas que, nessas constelações, vão substituir o grande e soberano masculino e único da imaginação religiosa da transcendência serão simultaneamente benéficas, protetoras do lar, doadoras de maternidade, mas quando necessário, conservam uma a seqüela da feminilidade temível, e são ao mesmo tempo deusas terríveis, belicosas e sanguinárias. (DURAND, 2002, p. 199-200).

A feminilidade temível, deusa terrível e sanguinária, parecem ser os atributos relacionados por ela à sua mãe, que pelo seu comportamento, havia abandonado a filha à própria sorte, e aos maus tratos de homens inescrupulosos, insensatos, que violaram o corpo da menina que, nos parece, ainda grita por justiça. Seu corpo foi marcado, castigado, como o corpo dos condenados no século XVIII, na França, segundo narrativa de Foucault (2012, p.9-11), onde os condenados recebiam o castigo de sua pena na própria carne. A descrição dos sofrimentos de Damians, condenado, em 1757, por cometer parricídio, teve sua mão “assassina” queimada com enxofre e seu corpo puxado e desmembrado por quatro cavalos e depois consumidos ao fogo.

Um imaginário de medo é presença constante em sua vida. O masculino na vida de “pés excluídos 4” existe na figura da mãe ainda que imagem feminina. Iremos compreender em seu discurso que o resultado dos maus tratos praticados pela mãe biológica não permitiu que a depoente a admirasse e, inconscientemente, foi desejada e substituída por outra imagem feminina: “daí resolvi me envolver com mulheres” (relato oral em 16/01/2013).

Ela continua relatando: “Depois tive um envolvimento com um homem e tive dois filhos dele, mas não deu certo, eu sempre me lembrava de quando era abusada pelos outros,

daí resolvi me envolver com mulheres. As mulheres são mais carinhosas, não são brutas como os homens” [...] (relato oral em 16/01/2013). A figura feminina, neste enunciado, substitui o Grande Soberano masculino e único da imaginação religiosa da transcendência e é simultaneamente benéfica, protetora do lar.

Barros (2013, p. 40), ao apresentar as 10 lições de Maquiavel, diz que ele apresenta uma visão pessimista acerca da natureza humana. Para Maquiavel “o homem é mau, carregado de ambições e de desejos que busca, a todo custo, satisfazer”. Em uma estrofe de um poema intitulado “O asno de ouro”, Maquiavel diz: “Um porco a outro não prejudica/Nem um cervo a outro: somente o homem/A outro homem mata, crucifica, espolia”.

A reflexologia constante, e também dominante na vida dessa mulher é a copulativa. A imagem da mãe que faltou em sua existência era o que a levava a procurar o colo, o cuidado. Mais uma vez, no discurso, o símbolo de intimidade do Regime Noturno que se empenha na busca por repouso. Única forma que ela encontrou para alcançar a morada e repouso sonhados. O mito da felicidade tão sonhado pela humanidade.

Há um movimento de imagens noturnas, quando a depoente fala de seu envolvimento com homem e teve filhos é a necessidade do ninho, do lar, do aconchego de paz. No entanto, foi abusada e por fim entrou em “uma espécie de terceira dimensão do espaço psíquico, dessa interioridade do cosmo e dos seres à qual se desce e onde se mergulha por uma série de processos como o engolimento e as fantasias digestivas ou ginecológicas” (DURAND, 2002, p.281). Compreendemos aqui a busca do lar procurado na imagem da taça, que contém nela própria as fantasias, símbolos que gravitam em torno do domínio do próprio tempo. Ela queria dominar o tempo, se fosse possível mudar sua história, sua forma de compreender a vida.

Conheceu a Casa de Acolhida: “Agora, aqui na casa, quero me cuidar, quero mudar, pensar mais em mim. Mesmo passando por todas essas dificuldades, eu tenho convicção de que quero mudar, mesmo quando tive uma recaída não fumei maconha nem voltei ao crack. É o autocontrole, se a pessoa colocar na cabeça, porque o cérebro tem funções que nos controlam” (relato oral em 16/01/2013). A saída indica atitude de heroína diurna, postura de guerreira, imagens que são as mais valorizadas pelo psiquismo humano e que remete ao guerreiro/guerreira, que luta contra o monstro, hiperbolizado pelo mal, pelo sofrimento, pelos maus tratos que sempre sofria onde quer que fosse. Imagens da sua infância quando relembra dos abusos que padecia nas casas onde trabalhava.

O *schème* da descida, da interiorização, uma vez que o exterior não satisfazia e não produzia respostas apaziguadoras para a alma, por isso usava drogas, mas quando teve

oportunidade continuou firme, não fez uso das drogas e começou a enfrentar sua realidade. Nesse processo, diz ter recorrido a Deus:

Mas também tem Deus que nos ajuda, porque quando eu estava sem forças, com fome, cansada, então pedia ajuda e Deus me ouvia, uma vez mandou um menino que se sentou perto de mim com duas quentinhas e disse “vamos almoçar”. Eu creio em Deus, sinto ele no vento; eu durmo e acordo porque ele existe. A gente não vê Deus, mas sente. Ele não vira às costas pra nós, nós é que nos afastamos dele. (relato oral em 16/01/2013).

A depoente teve sua experiência com o sagrado. Nos detalhes da vida, sua fé é expressa quando desvelada na imagem arquetípica da cosmogonia judaico-cristã presentes em sua vida e o mito da criação é demonstrado com clareza. Em seu relato está a sua experiência com o sagrado, que “antecede todo e qualquer conceito de Deus” (OTTO, 2007, p. 15). Para ela, de acordo com suas palavras “Eu creio em Deus, sinto ele no vento [...]”, o sagrado era maior, melhor que a própria existência. Era alguém que sempre estava pertinho para socorrê-la.

Ela descreve sua vida de luta e sofrimento desde o seio familiar e na rua encontrou alguém que falou de Deus para ela. Compreendemos que em seu imaginário religioso, apesar das vicissitudes, o *numinoso* não era um dado excluído, pelo contrário ainda podia mudar sua história. De acordo com seu relato, foi uma criança que lhe anunciou Deus.

Seu imaginário religioso revela um espírito receptivo, que fora estimulado por uma voz externa que a levou a sua experiência com o *numinoso*, que independia de sua história de vida, ou ainda de sua situação de drogas, de rua, de abandono, de dor, de todas as formas de exclusão. A sua experiência religiosa era superior a tudo que ela viveu ou ainda estava vivendo porque ela foi “além do sofrimento” e pôde “dar um sentido à dor e sobreviver na esperança” (FRANKL, 2013, p. 9).

DEPOENTE 5: Este é do gênero masculino, solteiro, 26 anos, estava na casa há 25 dias, à época da pesquisa. Estudou até a 6ª série. Morou na rua durante dois anos. No momento da entrevista, ele estava bastante debilitado fisicamente, pálido, pois estava se recuperando de uma cirurgia, pois havia sido esfaqueado. Em seu depoimento ele disse:

Eu tinha casa, trabalho, mas passei a conviver com pessoas que me levaram às drogas. **A rua é um inferno, não é vida pra ninguém. O diabo fica ao redor da pessoa** porque aparece alguém pra fazer o mal e oferecer droga. Fui esfaqueado nas costas sem motivo, a facada atingiu meu pulmão; fui pro Trauma depois fui pro CRAS; o cara que fez isso comigo já tinha morto um

gringo. Eu dormia num quiosque perto do Tererê, na praia. Trabalhava na rua cuidando de carros. O mal tava me perseguindo, **mas Deus tava na frente pra livrar dessa situação. Deus me levou até o consultório de rua** e lá fui pra o CAPES, depois vim pra casa de Acolhida. **Eu acredito que Deus é um pai pra mim.** Já frequentei a igreja Universal. (relato oral em 30/01/2013)

As marcas do discurso de “pés excluídos 5” fazem referência às circunstâncias em que ocorreram os fatos negativos de sua vida e remetem a um tempo e a um espaço profanos. Ele tem seu comportamento determinado por duas faces: a consciente e a inconsciente. A primeira diz respeito à sua vontade, ou seja, ele tinha trabalho, já frequentava uma igreja e queria fugir das drogas, mas inconscientemente desejava descer, ir para o fundo por meio das drogas,

As imagens dos enunciados, simbolicamente, convergem para o centro, são imagens da intimidade da estrutura mística noturna, onde a droga é o seu alimento em momentos da queda simbolizada nas faces do tempo no Regime Diurno, as imagens negativas diurnas polarizam e constelam em trevas, em escuridão, em agonia da ingestão das drogas e de sua abstinência. Há uma convergência de imagens diurnas e noturnas do imaginário.

Em seu imaginário, percebemos as imagens do interdiscurso, quando diz que tinha casa e trabalho, que expressa conceitos valorizados pela sociedade ocidental, ou seja, o trabalho que implica cidadania, e o lar, ambos os conceitos representam as necessidades essenciais à existência.

O trabalho é ação e enfrentamento, é luta, batalha pela sobrevivência. Ele estava desestruturado, distante dos ditames da sociedade, entretanto, estava consciente de sua real situação. A imagem diurna do trabalho está em seu relato demonstrando que faltava isso como fator para seu ajuste na sociedade. Provavelmente, sentia angústia por não ter o ninho, segurança, aconchego e a paz da casa, do lar. Ele já havia vivenciado e experimentara o lar, desejado por todos, mas agora a situação era muito diferente. Ele justifica dizendo que as pessoas que escolheu para conviver o levaram as drogas. O *schème* presente em sua vida é o da descida dos alimentos.

O uso das drogas aponta para a morte, que é profundamente valorizada, já que as condições que envolvem o uso transmutam-se em símbolos nictomórficos, catamórficos e teriomórficos. O *schème* presente nos esquemas da descida e da interiorização simbolizados pela taça. As drogas penetram no corpo ou pelas vias dos sentidos, seja pelo olfato, paladar ou por via intravenosa. A droga entra no indivíduo, é algo que o sujeito coloca dentro dele. Ele mesmo se exclui da realidade, pois sua atitude ofusca a vida e valoriza a própria morte.

Contudo, ele parece negar também a realidade da morte quando faz uso das drogas e põe em risco a sua vida; é a banalização da morte; dela desdenha como se morrer não fosse nada. Como pode o ser humano querer negar a vida e a morte ao mesmo tempo? Sair da realidade da existência humana é impossível e se conseguia isso por algum tempo, “pés excluídos 5” confrontava tanto a vida quanto a morte. Ele queria um refúgio que nunca teve além do ventre materno. Nas drogas, buscava o refúgio sonhado ainda que parecesse uma gruta, um esconderijo de si mesmo e dos demais. “A gruta seria mais cósmica e mais completamente simbólica que a casa” (DURAND, 2002, p. 242).

Entendemos que ele queria negar um conjunto de elementos como o seu nascimento, sua existência, sua concepção. Tudo se tornava um pesar! Que fuga era essa? Em seu relato, ele diz que foram os amigos que o levaram às drogas, entretanto ele aceitou fazer uso delas: “A rua é um inferno, não é vida pra ninguém. O diabo fica ao redor da pessoa porque aparece alguém pra fazer o mal e oferecer droga” (relato oral em 30/01/2013).

Três palavras de seu relato são semelhantes: inferno, diabo e mal, palavras que denotam imagens que implicam luta, Regime Diurno da imagem, caracterizado pela antítese. Onde há inferno há céu, e onde há o diabo há Deus. Onde há o mal, há o bem. O diabo aqui é um monstro maior que usa as pessoas para oferecer a droga conforme seu relato. O que implica uma agitação interior e angústia constantes. De acordo com Durand (2002, p. 74),

O inferno é sempre imaginado pela iconografia como um lugar caótico e agitado, [...] O esquema da animação acelerada que é agitação formigante, fervilhante ou caótica parece ser uma projeção assimiladora da angústia diante da mudança brusca por outra mudança brusca. Ora a mudança e a adaptação ou a assimilação que ela motiva é a primeira experiência do tempo. As primeiras experiências dolorosas da infância são experiências de mudança: o nascimento, as bruscas manipulações da parteira e depois da mãe e mais tarde o desmame.

Compreendemos que esse depoente teve experiências dolorosas nas mudanças adaptativas e ou assimilativas nas suas primeiras experiências da infância. Imaginamos que pelo fato de ele se drogar o *schème* da descida dos alimentos estava presente de forma forte, seja qual fosse à via que ele usasse para fazer uso das drogas, está possivelmente relacionada aos sofrimentos da mais tenra idade.

As suas emoções estavam à “flor da pele”. Isso era vivenciado inconscientemente, sem que ele tivesse ideia nem lembranças de imagens e fatos que psicologicamente o marcaram e desta forma a dominante digestiva predominava em sua vida. A sensibilidade do ser humano difere de uma pessoa para outra e quando ela sofre bruscas mudanças,

entendemos que os sentimentos são tocados, e em algumas pessoas a intensidade desses sentimentos é maior.

O inferno corresponde às trevas, à escuridão, sinônimos de medo, temor e angústia presentes em sua vida. Talvez isso explique quando ele inicia dizendo que tinha casa e trabalho, mas não especificou sua família, sua mãe, seu pai e talvez irmãos. Todavia a presença das imagens inferno, trevas e mal também representem a presença das imagens contrárias que evocam luta, vitória, paz, céu. Em seu imaginário religioso, estava uma grande batalha sobre a qual ele precisava se posicionar com a espada para sair vencedor contra as trevas, imagem angustiante, que remonta à escuridão e às experiências dolorosas do seu passado.

O mal e, conseqüentemente, a existência do bem são símbolos diairéticos. Denotam os obstáculos a serem superados por “pés excluídos 5”. Para ascender precisava “espezinhar um adversário vencido”. Aqui, ele mobiliza o seu oposto, pois o seu imaginário religioso é um imaginário de luta, de guerra para vencer o mal. O mito do herói que se desvela na incumbência de vencer as drogas. A vida sofrida das drogas desempenha o papel do mentor, pois é a situação que o força a tomar uma decisão: a sua ida à Casa de Acolhida. É o limiar; a travessia do umbral, pois ele decide ingressar num mundo novo.

Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao homem em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica. (ELIADE, 1992, p. 9).

Essa regeneração periódica na vida desse homem se dá em seu ritual diário, na lutar contra o mal das drogas. Logo, o seu imaginário religioso é dicotômico, o bem e o mal, o certo e errado; existem duas posições a seguir que seria a direção para a existência, e ele estava lutando para fazer o que achava que era realmente certo. A lembrança de sua vivência na rua, contudo, ainda é uma marca muito forte. O herói passa pelo teste, é a fase onde ele encontra os aliados ou inimigos. Em seu caso, ele encontrou os inimigos.

Ele diz que a morte tentou dominá-lo, destruir sua existência. Alguém, que era acostumado a realizar tamanho mal, mesmo que, segundo ele, não tinha motivo humano que explicasse o fato, ele foi ferido. A facada foi nas costas: “Fui esfaqueado nas costas sem motivo, a facada atingiu meu pulmão; fui pro [hospital de] Trauma depois fui pro CRAS; o cara que fez isso comigo já tinha morto um gringo” [...].

Logo, não lutou, não tinha como, foi pego de surpresa e se fosse de frente poderia ter sido diferente. Em sua história de vida, estão presentes as faces do tempo na constelação de símbolos. A angústia dos símbolos teriomórficos quando, anteriormente, fala do diabo, imagem do dragão e sua animalidade angustiante, imagem de trevas e símbolos nictomórficos se apresentam de fato querendo destruir a sua vida.

As trevas são sempre caos e ranger de dentes [...] mais ainda, as trevas são o próprio espaço de toda a dinamização paroxística, de toda agitação. O negrume é a própria ‘atividade’, e toda uma infinidade de movimentos é desencadeada pela falta de limites das trevas, nas quais o espírito procura cegamente o ‘*nigrum, nigrius, nigro*’. (DURAND, 2005, p. 92).

As faces do tempo se apresentam assustadoramente e ele sente que sua vida poderia ter sido tragada naquele momento. Ele teve medo, como se tem medo de um dragão, pois sabia que para esse dragão não havia limites nem impedimentos, o mal era a sua função, destruir e matar eram suas ambições.

“Pés excluídos 5” trabalhava na rua como cuidador de carros. Ele trabalhava ainda que compreendesse que esse não era um trabalho formal, provavelmente não reconhecido pela sociedade: “Eu dormia num quiosque perto do Tererê, na praia. Trabalhava na rua cuidando de carros. O mal tava me perseguindo, mas Deus tava na frente pra livrar dessa situação” (relato oral em 30/01/2013). Desta forma, ele mostra a insegurança em que vivia e diz que o mal o perseguia, mas desvela sua esperança em Deus que o livraria das situações de risco, do mal e da morte.

O seu imaginário religioso desvela a existência de um transcendente, que cuidava dele em toda situação. Novamente imagens dicotômicas de seu mundo orientado pela existência do bem e do mal. Sua fé em Deus que o guiou em tudo até chegar ali: “Deus me levou até o consultório de rua e lá fui pro CAPES, depois vim pra casa de Acolhida. Eu acredito que Deus é um pai pra mim. Já frequentei a igreja Universal” (relato oral em 30/01/2013). São imagens de um Deus-pai, ou seja, um Deus que cuida de seu filho. Na realidade, era de um Pai que ele precisava; desejo de cuidado, de proteção, de provisão, de carinho. Ele era carente das necessidades consideradas vitais ao homem.

Em seu imaginário religioso, a linguagem simbólica apreendida em sua cultura predominava e o fortalecia para seguir lutando contra ele mesmo em suas fraquezas e contra o mundo que só lhe causava dores. Em sua História de Vida, imagens diurnas se apresentam quando se refere a Deus, quando acredita que a solução da sua vida só será possível em Deus.

Um simbolismo de ascensão, presente na soberania uraniana em que a universalidade do Grande Deus uraniano (PITTA, 2005).

Em seu discurso, há um confronto entre duas posições-sujeitos. O sujeito se inscreve na posição-sujeito que luta contra as drogas, aquele que deve seguir as normas da sociedade para viver em harmonia, pois sabe que, se não fugir das drogas, recaem sobre ele as punições ditadas pela sociedade, por outro lado, há a presença do outro que se entrega ao mal.

Feitas essas análises, percebemos até o presente momento que há uma recorrência das imagens na vida da maioria dos “pés excluídos”, todos, mesmo aqueles que disseram não ter uma experiência religiosa, apontam para a busca dessa experiência, pois são seres espirituais que procuram um sentido para a sua vida e, por isso, “é preciso caminhar, guiar o corpo cansado [...] voltar-se para o sagrado”.

3.3 IMAGENS E HISTÓRIAS DE VIDA DOS SUJEITOS DO MERCADO DO PEIXE DE TAMBAÚ

DEPOENTE 6: Ele é do gênero masculino, tem 31 anos, é solteiro, cursou até a 8ª série do ensino fundamental. Ele mora na rua há doze anos na época do relato. No momento da entrevista, ele se encontrava bastante emocionado, os olhos lacrimejantes demonstravam tristeza por estar naquela situação. Falando sobre o motivo por que foi morar na rua, ele disse:

Eu tinha cometido pequenos delitos para comprar o crack e por isso fui expulso de casa, então, vim morar na rua, desde 2006. Depois fui interno numa clínica psiquiátrica porque tava muito agitado, muito ruim mesmo. Mas saí e voltei pra rua, eu tenho medo da rua, acho que é perigosa. Tenho mais medo da polícia civil disfarçada do que da polícia. Tenho medo dos seguranças das lojas; medo dos noiados⁵⁵; medo do próprio morador de rua porque são viciados, maliciosos, roubam uns aos outros; tem uns que fazem por maldade. Eu fico em depressão por causa da abstinência; muitas vezes não tenho dinheiro nem pro café, então como do lixo. Eu antes de entrar no crack já era evangélico. **Eu acredito que a Bíblia dá conhecimento da unção de Deus.** Quando eu estava internado, os evangélicos iam fazer culto, então **eu sentia paz, tranquilidade, ânimo sereno, ao ouvir a Palavra de Deus e os louvores. Sentia alegria na alma. Deus usou pessoas pra dizer algo sobre minha vida pessoal: “peça virtude e domínio próprio”.** Mas ainda tô nessa recaída; não consigo me libertar das drogas (relato oral em 26/02/2013).

Esse relato nos fornece a materialidade necessária para a constituição das posições-sujeito presentes em seu discurso. Os enunciados revelam um conjunto de posições-

⁵⁵ Noiados é uma gíria que significa pessoas drogadas.

sujeito que ele ocupa, a princípio, antes de entrar nas drogas, ele era evangélico. Ao assumir a posição de evangélico, o sujeito estabelece uma relação de submissão às doutrinas eclesiásticas, as quais se devem obedecer. Uma delas diz respeito à necessidade de resistir às tentações. Em seguida, ele assume a posição de viciado em crack e se identifica com o grupo de drogados, que vive em situação de risco.

Simbolicamente, o crack é imagem do alimento e da substância que sustenta “pés excluídos 6”. Essa droga tornou-se o elemento mais desejado de sua vida, ela tomou o lugar do lar, da família, ou seja, dos espaços felizes dos quais ele necessitava; entretanto, os símbolos da morte, do túmulo, a própria morte, o envolveram por meio da droga. Ele tenta criar um mundo fantasioso, fugindo da realidade inerente ao humano, mas a sua descida é para uma vida sem possibilidades porque é uma descida para a morte, e que, inconscientemente, tenta negar.

O *schème* da descida dos alimentos e da deglutição presentes demonstra através dos símbolos de intimidade, como a taça, um retorno ao berço, à morada, à segunda infância, no leite um arquétipo da bebida sagrada e ao mesmo tempo um mundo de fantasias do repouso, diz Durand (2005).

O arquétipo da bebida sagrada e do vinho liga-se, nos místicos, ao isomorfismo das valorizações sexuais e maternas do leite. Leite natural e vinho artificial confundem-se na juvenil fruição dos místicos. Este papel das bebidas fermentadas é muito comparável ao do soma indo-iraniano e das bebidas rituais alcoólicas da África e da América. A virtude dessas beberagens é ao mesmo tempo criar uma ligação mística entre os participantes e transformar a situação triste do homem. (DURAND, 2002, p. 261).

Conforme Góis e Amaral (s/d, p. 11), as drogas podem ser usadas para alterar sentimentos, pensamentos, ou sensações. Simbolicamente, no arquétipo da bebida o usuário busca uma mística na tentativa de transformar sua triste situação. Neste enunciado, o depoente diz:

Depois fui interno na clínica São Pedro porque tava muito agitado, muito ruim mesmo. Mas saí e voltei pra rua, eu tenho medo da rua, acho que é perigosa. Tenho mais medo da polícia civil disfarçada do que da polícia. Tenho medo dos seguranças das lojas; medo dos noiados; medo do próprio morador de rua porque são viciados, maliciosos, roubam uns aos outros; tem uns que fazem por maldade. (relato oral em 26/02/2013).

O medo, nesse momento, é mensagem principal da sua existência. Medo da rua, da polícia, dos seguranças, dos “noiados”, dos outros moradores de rua; é muito medo em uma única pessoa, mas na situação vulnerável de habitante de rua e usuário de drogas, partícipe de violência e más querências, que ele criava são compreensíveis à presença de tanto medo. A rua pode ser considerada um ambiente de negatividade, ali não é lugar para se viver, não é uma morada. As ruas como morada podem representar um ambiente, que causa angústia pelas faces do tempo que se apresenta, a morte fica mais visível, falta à proteção que uma morada pode propiciar.

O imaginário de medo absorve a vida desse homem. Quando ele retrata seus medos, compreendemos a presença angustiante da simbólica animal, que o pode tragar a qualquer momento, pois a rua não traz a segurança de um lar. Passar as noites nas ruas, onde era o seu lar e saber que durante as noites escuras e completamente inseguras os arquétipos dos dragões se identificam pela presença da noite. “As trevas são sempre caos e ranger de dentes” (DURAND, 2002, p. 92). Os símbolos nictomórficos do Regime Diurno do imaginário retratam a escuridão e as trevas, bem como o barulho para apresentar este arquétipo do dragão, conforme Durand (2002). A imagem do arquétipo do caos presentifica-se em sua vida, bem como o medo de ser devorado, ou destruído um terror que sente diante da angústia: “Eu fico em depressão por causa da abstinência; muitas vezes não tenho dinheiro nem pra o café, então como do lixo” (relato oral em 26/02/2013).

A condição de morador de rua, desempregado, drogado o levou ao fundo do poço. Para se alimentar, pois faltava até a comida, o jeito foi comer o que encontrava no lixo, pois a necessidade de continuar vivo o levava a atitudes animais. A lata do lixo simbolizava o pão de cada dia. Nesta imagem, a adesividade noturna transmuta o que é ruim em coisas boas; é a antífrase, a negação do que é negativo. A lixeira é eufemizada. Apresenta-se ação diurna para continuar vivo. Aqui complementa a queda interior do depoente, imagem de um tempo negativo. Recordando um poema-denúncia de Manuel Bandeira (BANDEIRA, 1973, p.196) intitulado *o bicho*, onde o poeta mostra sua indignação frente à condição que é imposta ao homem sem nenhum recurso:

Vi ontem um bicho.
Na imundície do pátio,
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.
O bicho não era um cão.

Não era um gato.
 Não era um rato.
 O bicho, meu Deus, era um homem.

Esse parece ser o retrato da situação da maioria das pessoas marginalizadas, muitas vezes, degradadas à condição de animal. O que produz angústia. Mas este sentimento é também gerado quando o usuário de drogas não consegue abster-se delas. Simbolicamente, podemos inferir do discurso de “pés excluídos” 6 transcrito a seguir, que os símbolos catamórficos se destacam, entretanto, sua força está exatamente na relação construída com os demais símbolos, teriomórficos e nictomórficos:

Eu antes de entrar no crack já era evangélico. Eu acredito que a Bíblia dá conhecimento da unção de Deus. Quando eu estava na casa São Pedro, os evangélicos iam fazer culto, então eu sentia paz, tranquilidade, ânimo sereno, ao ouvir a Palavra de Deus e os louvores. Sentia alegria na alma. Deus usou pessoas pra dizer algo sobre minha vida pessoal: “peça virtude e domínio próprio”. Mas ainda to nessa recaída; não consigo me libertar das drogas. (relato oral em 26/02/2013).

Essa relação com os símbolos catamórficos é fortalecida pela angústia que o homem sente frente ao tempo que corre velozmente à sua passagem. Angústia porque mostra o quanto o homem é indefeso e frágil, ante às faces de *kronos*, o tempo, e *tanatos*, a morte. Mas também podemos perceber um simbolismo de ascensão se apresenta em sua vida quando ele fala em Deus, ele demonstra uma atitude de reação frente às dificuldades de luta e de combate de uma possível vitória. Em seu imaginário religioso, Deus é um ser muito íntimo, que fala diretamente com ele, que lhe traz paz, tranquilidade, ânimo. O bem divino capaz de vencer e vitoriar contra qualquer mal.

DEPOENTE 7: Este depoente tem 34 anos, é do gênero masculino, solteiro, estudou até a 5ª série do ensino fundamental. Estava há dois anos na rua, a época da entrevista. Esse jovem pareceu-nos desorientado frente ao seu relato um tanto quanto fantasioso. No momento da entrevista, ele demonstrava agitação quando não parava de mexer com as mãos e com as pernas. Falando sobre o motivo que o levava a ir morar na rua, ele disse:

Eu fui morar na rua porque mataram minha mãe. Meu avô era feiticeiro, ele fez macumba pra mim, aí eu escutei uma explosão dentro de casa, só eu escutei, minha mulher e meus filhos não escutaram, então saí no meio do mundo. Eu queria fazer uma nova vida, mas deu tudo errado. Na rua tem muito perigo, botaram revólver, faca; eu vivia me drogando e bebendo por

isso criei muita inimizade. **Eu sou católico por causa de Nossa Senhora.** A imagem que eu tenho de **Deus é que fiquei em frente ao espelho mirando meus olhos, então vi três imagens: um homem de vestes brancas e cabelão dentro de uma mata procurando alguém, acho que era Jesus.** Vi uma cabeça de uma caveira e um travestir. Dedução: Jesus me procurando; **a caveira era a morte,** o travestir era a prostituição que eu tava. Numa noite só vi coisas no céu: **imagens de Nossa Senhora, com 70 a 80 anos, os cabelos mais brancos como a neve; o rosto sadio,** vi o soldado romano, a cabeça, o capacete, um homem deitado e um cachorro olhando. De manhã, na rua, um casal me informou que tinham morto meu amigo, pensando que era eu. **Acredito que a visão do céu me protegeu.** No outro dia, de noite, olhei pro céu e vi um gigante saindo do céu em forma de nuvem; **era a mão de Deus.** Dedução da primeira visão: **Nossa Senhora era minha mãe que me protegia;** o soldado romano era o traidor, o homem com o cachorro era eu; **a mão do gigante do céu era Deus.** **Deus me avisou** que o meu avô tinha feito um feitiço pra mim, ele se arrependeu e se enforcou. Deus me revelou através de sonho: tava na beira da praia e encheu todo o areal, eu subia pra um monte de pedra e lá em cima tinha duas pessoas comigo, e uma mulher beijou minha boca, mas o beijo foi nojento, gosmento, que me fez cair lá de cima. Fui amparado por um gorila, aí me botou no chão; apareceram duas pessoas conversando sobre a queda, aí apareceu um homem e gritou bem alto: botaram você no abismo foi? Daí o sonho foi pra outro canto, eu fui pra um quarto que tinha um telão, que tava passando o homem que gritou comigo em cima de um elefante, ele tava na frente de um palácio e passou na ponte móvel em cima do elefante entrou no palácio, ao entrar no palácio, o rei estava na posição de meditação, aí o homem que estava no elefante passou três vezes pra cima do rei. Dedução do sonho: através da feitiçaria me botaram no abismo; antes de cair no abismo, o santo protetor me botou no solo, o homem que matou o rei era eu, o rei era meu avô. (relato oral em 22/03/2013 - grifo nosso).

O trecho, que descreve as imagens de feitiçeiro, macumba, Nossa Senhora e Deus, é atravessado pelo discurso religioso sincrético, fundante de nossa cultura e também corrobora com a identidade cristã da qual somos herdeiros. As marcas deixadas por diversas etnias que formaram a cultura brasileira imprimiram o pluralismo religioso, que se apresenta configurado neste relato e que, também, nos leva a constatar as marcas históricas destes enunciados. De acordo com Foucault (2008, p. 36), a análise do campo discursivo trata-se da compreensão do enunciado “na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados, a que podem estar ligados [...]”.

Há, no discurso de “pés excluídos 7” a alteridade, a presença do outro, o que configura o próprio sujeito investido do papel de analista, ou seja, ele é sujeito e, ao mesmo tempo, o paciente, pois procura sempre interpretar suas visões e sonhos. A heterogeneidade discursiva demonstra que o sujeito ocupa várias posições no relato, ele é aquele que vivia se drogando e provocando brigas na rua e, ao mesmo tempo, era católico, seguidor de Maria.

Em seu imaginário religioso, percebemos uma convergência das imagens da mulher, tanto a mãe biológica do depoente quanto a imagem de Nossa Senhora. Segundo Durand (1993), a mulher é comparada ao anjo, símbolo dos símbolos, como aparece na liturgia das igrejas cristãs, que se compara facilmente, como intermediária suprema, como “esposa”. A mulher possui uma “dupla natureza, que é a mesma dupla natureza do ‘*symbolon*’: criadora de um sentido e ao mesmo tempo receptáculo concreto desse sentido. A feminidade é a única mediadora porque simultaneamente ‘passiva’ e ‘ativa’” (DURAND, 1993, p. 32).

O depoente, a princípio, declara o motivo de ter ido morar na rua: “Eu fui morar na rua porque mataram minha mãe” (relato oral em 22/03/2013). Seu relato mostra que perdeu a proteção, o colo, o carinho e os cuidados de sua mãe. O seu enunciado desvela sua maior dor. A dor da sua existência, que o diminuía, que era a razão de sua atual condição. Sentia falta do berço onde começa a vida. Perder a mãe foi uma grande dor que lhe tirou o lugar de descanso, o chão, a segurança e provisões necessárias.

[...] todos os abrigos, todos os refúgios, todos os aposentos têm valores oníricos consoantes. [...] Os verdadeiros bem-estares têm um passado. Todo um passado vem viver, pelo sonho, numa nova casa. A velha locução: “Levamos para a casa nova nossos deuses domésticos” tem mil variantes (BACHELARD, 2008, p. 25).

Ao perder a mãe, esse homem perdeu a casa, símbolo de proteção, e até os sonhos da infância. O que tinha? O que levaria? Se até os seus deuses se perderam. As suas lembranças interfeririam na recepção de outros ambientes e em sua adequação a eles. Suas lembranças, principalmente em relação ao seu avô não eram boas:

Meu avô era feiticeiro, ele fez macumba pra mim, aí eu escutei uma explosão dentro de casa, só eu escutei, minha mulher e meus filhos não escutaram, então saí no meio do mundo. Eu queria fazer uma nova vida, mas deu tudo errado. Na rua tem muito perigo, botaram revólver, faca; eu vivia me drogando e bebendo por isso criei muita inimizade (relato oral em 22/03/2013).

Apenas ele ouviu uma explosão e os que estavam com ele não ouviram. O motivo para só ele ter ouvido a explosão foi porque seu avô, feiticeiro, fez uma macumba para ele. Ele não retrata a presença de um pai em sua vida, mas de um avô. Ele sentia a falta de um pai, pois no modelo familiar tradicional ocidental a figura paterna é imprescindível a um

desenvolvimento sadio da criança. O pai representa o sol, que significa antes de tudo a luz. Essa luz que se apagou no momento do desespero.

Ele diz ter buscado uma nova vida na rua, mas que não tinha dado certo porque havia os perigos, revólver, faca, além das drogas, que usava. As imagens reais que o indivíduo relata como a faca, arma que o atacou; a luta, o combate que travou denotava a luta para continuar vivo. Apesar disso, ele se mostrava um herói, continuava vivo. O imaginário diurno apresenta um universo dividido e oposto. Ao mesmo tempo em que lutava para viver, dominante heroica, ele usava drogas. Ele vivia bebendo e se drogando e criando inimizades. O *schème* da deglutição o levava para baixo. Apesar de todas as tribulações por que passava, ele afirmava ainda ser adepto de uma religião: “Eu sou católico por causa de Nossa Senhora” (relato oral em 22/03/2013).

A justificativa da escolha da religião que professava, remete ao “culto da Grande mãe e sua referência filosófica à matéria prima, apercebemo-nos de que oscila entre o simbolismo aquático e um simbolismo telúrico” (DURAND, 2002, p.289). Aqui ele pôde se lembrar da mãe que morrera; imagem por ele cultuada, reverenciada e desejada. Se pudesse voltar ao ventre, lá onde vivia sossegado nas águas e protegido por sua mãe. Todavia, ele precisava enfrentar a vida na terra, sem a mãe que ao menos podia ser lembrada constantemente e venerada.

“Pés excluídos 7” relata ainda suas visões: “A imagem que eu tenho de Deus é que fiquei em frente ao espelho mirando meus olhos, então vi três imagens: um homem de vestes brancas e cabelão dentro de uma mata procurando alguém, acho que era Jesus” (relato oral em 22/03/2013). Quando começa a falar de visões e sonhos, tenta interpretá-los. Quando ele diz que via uma imagem de Deus ao olhar-se em um espelho; Deus procurando Jesus, ou seja, o pai procurando o filho. Inconscientemente, apesar de já ter trinta e quatro anos, ele ainda reclamava a presença da figura paterna.

Já o espelho reflete a luminosidade: olho, olhar, visão, espelho, luz são imagens equivalentes ao valor intelectual e moral, nas quais ele buscava a transcendência acompanhada por distinção e purificação. Há aqui a presença de um simbolismo espetacular relativo à visão, ele procurava se purificar ao ver a imagem de Deus nele mesmo. É comum em seu relato a busca de sentidos para as suas visões, sonhos e alucinações provocadas pelo uso da droga: “Vi uma cabeça de uma caveira e um travesti. Dedução: Jesus me procurando; a caveira era a morte, o travestir era a prostituição que eu tava” (relato oral em 22/03/2013).

A imagem da cabeça remete aos símbolos de intimidade que são continentes da morada e da taça, do Regime Noturno das imagens. A estrutura mística imaginária se faz

presente em seu imaginário, ele tenta explicar sua situação na busca pela harmonia interior e suposta clareza dos fatos em sua vida. Jesus, o procurava. Todavia a dominante copulativa no *schème* que vivenciava era o cíclico. Ele continua narrando as suas visões:

Numa noite só vi coisas no céu: imagens de Nossa Senhora com 70 a 80 anos, os cabelos mais brancos como a neve; o rosto sadio, vi o soldado romano, a cabeça, o capacete, um homem deitado e um cachorro olhando. De manhã, na rua, um casal me informou que tinham morto meu amigo, pensando que era eu. Acredito que a visão do céu me protegeu (relato oral em 22/03/2013).

A imagem do céu isomorfa à luz e ao sol: “os cristãos, até o século V, adoravam o sol nascente” (DURAND, 2007, p. 28). O céu para “pés excluídos” 7 era de onde vinham suas respostas e saídas da vida. Era do céu e nele se encontravam a solução, a paz, o descanso e o sossego ambos almejados interiormente. Existe uma ligação entre os cabelos brancos de Deus, na imagem anterior, e os cabelos brancos de Nossa Senhora e seu rosto sadio. Imagens paternas e maternas, o lar espaço desejado e idealizado, são imagens constantes em seu inconsciente.

A imagem da mãe figurada na pessoa de “Nossa Senhora” também remete ao mito do herói em uma das etapas de sua jornada que é o encontro com a deusa. “O encontro com a deusa é o teste final do talento de que o herói é dotado para obter a bênção do amor, que é a própria vida, aproveitada como o invólucro da eternidade” (CAMPBELL, 2007, p. 119).

Para esse depoente, ela é a mãe que intercede por ele, é a sua companheira que orienta a sua jornada. Ele declara que a visão foi uma revelação de que Deus o protegia diante das circunstâncias daquele momento vivenciado. Portanto, seu imaginário religioso revela uma experiência religiosa que o faz crer na existência de Deus que se revela para ele. O transcendente cuida dele como ninguém cuidara antes, além disso, tem uma mãe celeste, que sempre olha por ele, a qual substitui a mãe morta.

Em um primeiro momento, entendemos que as palavras de “pés excluídos” 7 pareciam ilógicas; não racionais. Entretanto para Otto (2007), racionalistas concordaram com a “possibilidade do milagre”, um momento em que um Ente provoca um encantamento e quebra ele mesmo a conexão natural das causas. Todavia a tendência para a racionalização é característica dos pesquisadores e cientistas e o racional parece dizer tudo, compreendendo que a linguagem transmite conceitos, mas não podem esgotar a divindade. Ou seja,

O que se busca são conceitos e noções, e ainda por cima conceitos ‘naturais’, isto é, do tipo que também parece no imaginário humano comum. E com

admirável energia e habilidade se fecham os olhos para aquilo que é intrinsecamente peculiar à vivência religiosa, inclusive nas suas mais primitivas manifestações. (OTTO, 2007, p. 35).

Mais uma vez o homem declara de onde vinha sua provisão: dos céus, e “seus pais” sempre o ajudavam:

No outro dia, de noite, olhei pro céu e vi um gigante saindo do céu em forma de nuvem; era a mão de Deus. Dedução da primeira visão: Nossa Senhora era minha mãe que me protegia; o soldado romano era o traidor, o homem com o cachorro era eu; a mão do gigante do céu era Deus. Deus me avisou que o meu avô tinha feito um feitiço pra mim, ele se arrependeu e se enforcou. (relato oral em 22/03/2013).

Entendemos que a sua preocupação gira em torno da sua família, das carências, das dificuldades e dores sofridas na sua existência. Agora sua família toma outra forma ainda que não física. Sua família, em forma de Transcendente, trabalha por ele, que diz ter tido uma visão durante a noite onde as faces do tempo se apresentam, é a escuridão, arquétipo do dragão. Mas, do céu viu um gigante, símbolos de ascensão quando olhou para o alto e viu o gigante que ele denominou de Deus. Em seu interior, há luta para ascender de sua situação. E em seu imaginário religioso, a presença divina é constante, é real e essa intimidade com seu Deus produziu nele o perdão, pois encontrou uma forma de perdoar seu avô, quando diz que ele se arrependeu e depois se enforcou.

Na imagem do gigante, “pés excluídos 7” quer dizer que Deus é o maior; essa imagem se une à imagem do soldado romano, imagem de guerra, de luta. Entendemos um imaginário diurno em sua mente onde existe o bem e mal, o grande e o pequeno, um universo dividido. O gigante é imagem de símbolos ascensionais, é símbolo ascensional da religião, quando corresponde à imagem do chefe, do alto, símbolo de reconquista, de vitória em uma batalha (DURAND, 2005).

O seu discurso sobre a praia remete ainda a presença da água maternal, a bolsa, a *mater*, mãe; possivelmente mitos cosmogônicos permeiam sua mente: “Deus me revelou através de sonho: tava na beira da praia e encheu todo o areal [...]” (relato oral em 22/03/2013). Para Bachelard (1997) a sensibilidade de uma pessoa serve de “médium” entre os objetos e os sonhos e a água é um dos hormônios da imaginação. Mas essa água do mar é tema reconfortante da água materna. A água devolve-nos a uma mãe, o repouso, nos renova a esperança (DURAND, 2002). Ele queria ter esperança e naquele momento precisava de conforto, de cuidado e em seu inconsciente residia a imagem da mãe.

A água enchia, passava pelo areal. Os elementos presentes eram a água e a terra, simbolismo materno das grandes mães aquáticas e o areal, a terra que era envolvida pelas águas. A água do mar se mostra pelas ondas e aqui nos lembramos da cabeleira feminina, “o arquétipo da onda maternal é inseparável dos esquemas do engolimento sexual ou digestivo” (DURAND, 2002, p. 233). Em suas palavras, percebemos a imagem da cabeleira na imagem da água do mar, ligada ao símbolo da mulher que se despe. As ondas do mar impulsionadas pelo vento se avolumam e empurram para a praia o que sob ou sobre ela estiver; ela tem uma força que atrai para si pessoas e as ensina a ciclicidade da vida, o devir humano:

Seguir a esteira de luz
Luz verde abre o sinal
Uma esperança a mais
Virá, virá
Como as ondas do mar
Não cansam de nos ensinar
[...]
Nada que eu possa dizer
Tem valor
O tempo ensinará
Somente o vento lhe dirá
Como as ondas do mar.
(GUILHERME ARANTES)

O simbolismo do monte está presente em diversas religiões como lugar sagrado e centro do mundo (ELIADE, 1972). O monte, símbolo ascensional, remete ao desejo de reconquistar algo que foi perdido: a sua família; também revela a expectativa da união com o divino. Imagem presente que nos faz compreender que o depoente se sentia no centro. Seu relato demonstra que ele interpretava a situação como se realmente estivesse experimentando uma transcendência, e tomava as revelações como reais. Existe aqui uma profunda movimentação das imagens, pois os símbolos constelam porque são desenvolvidos de um mesmo tema arquetipal, porque são variações sobre um arquétipo (DURAND, 2002).

Entendemos que o sujeito está no centro e ele é o próprio centro, como se a vida girasse em sua volta. O assunto mais importante é ele mesmo. Todavia ele caiu e a queda é a presença de um simbolismo catamorfo diurno em que estão presentes as imagens da infância, de um tempo negativo: “Eu subia pra um monte de pedra e lá em cima tinha duas pessoas comigo, e uma mulher beijou minha boca, mas o beijo foi nojento, gosmento, que me fez cair lá de cima” (relato oral em 22/03/2013). Imagens de subida e de descida são desveladas nas suas palavras, seu mundo está dividido, mas o que é forte é que ele caiu e a causa foi o beijo de uma mulher onde percebemos a presença da dominante copulativa da estrutura heroica diurna.

O seu universo é bem confuso: a movimentação de subir, de cair e a rítmica estão presentes. Entretanto, quando ele descreve o nojo do beijo da mulher, imagens ambíguas da libido se desvelam e é diversificada e invertida nas valorizações da conduta, ou seja, a libido deseja violentamente, mas se revolta pelo desejo de eternidade, nos diz Durand (2002). Não fica claro que o beijo da mulher foi ou não à força.

“Pés excluídos 7” diz que aconteceu e se aconteceu ele deixou, mas depois que ele permitiu houve da parte dele uma repulsa. “Por vezes, com efeito, o desejo de eternidade liga-se à agressividade, à negatividade, transferida e objetivada, do instinto de morte para combater o Eros noturno e feminoide, e até agora classificamos esses símbolos antitéticos, purificadores e militantes” (DURAND, 2002, p.197). A dominante postural é heroica e sua imaginação busca a purificação, limpeza, luta e individualidade.

Essa mulher que o beijou remete ainda a uma das etapas da jornada do herói que ocorre na sequência após o encontro com a deusa. “Temos a mulher tentação. Na verdade, é a tentação personificada na mulher ou em serpente, símbolo feminino da transformação. Em muitas histórias, a mulher aparece para desviar o herói de suas tarefas” (NASSER, 2006, p. 57-58).

Mas ele logo retoma sua jornada quando diz: “Fui amparado por um gorila, aí me botou no chão; apareceram duas pessoas conversando sobre a queda, aí apareceu um homem e gritou bem alto: botaram você no abismo foi?” (relato oral em 22/03/2013). O animal era um gorila, imagem que nos recorda a força, e sua capacidade de angustiar. Ele diz que o gorila o colocou no chão. A queda presente, a experiência catamórfica, a imagem da queda repetida aqui comporta queda na infância, queda moral, queda como pessoa e a vergonha, desamparo e abandono em que vivia. Ele estava no abismo da vida. A descida é o fundo do poço que vivia. O abismo para Durand (2002) é o arquétipo do caos, o que nas iconografias sempre o inferno é um lugar caótico e agitado.

Houve em sua vida uma mudança, ele foi colocado no abismo. E isso é uma mudança brusca “ora a mudança e a adaptação ou a assimilação que ela motiva é a primeira experiência do tempo. As primeiras experiências dolorosas da infância são experiências de mudança: o nascimento, as bruscas manipulações [...]” (DURAND, 2002, p. 74). Concluindo, “pés excluídos” 7 diz que:

Daí o sonho foi pra outro canto, eu fui pra um quarto que tinha um telão, que tava passando o homem que gritou comigo em cima de um elefante, ele tava na frente de um palácio e passou na ponte móvel em cima do elefante entrou no palácio, ao entrar no palácio, o rei estava na posição de meditação, aí o

homem que estava no elefante passou três vezes pra cima do rei. Dedução do sonho: através da feitiçaria me botaram no abismo; antes de cair no abismo, o santo protetor me botou no solo, o homem que matou o rei era eu, o rei era meu avô. (relato oral em 22/03/2013).

Quando ele diz que matou o rei, que figurava o seu avô, remete-nos mais uma vez ao mito do herói, à última etapa da sua jornada quando ele retorna com o seu troféu, o elixir. Segundo Campbell (1997) o herói é a representação da caminhada do homem rumo à maturidade da autorresponsabilidade. E essa jornada ocorre em diversas etapas, que possibilitam um renascimento da pessoa. Quando o herói vence seus medos, está pronto para retornar e com ele trazer o elixir.

Para “pés excluídos 7” o troféu é a paz que sentiu ao libertar-se da figura maléfica de seu avô, que foi possível por meio do sonho, de forma inconsciente. Segundo Frankl (2013), os sonhos é um caminho em que o inconsciente se abre à investigação. Logo, ao analisar o sonho desse depoente, podemos inferir que seu desejo maior era o de livrar-se do avô, a quem imputava a culpa de todos os seus males.

Contudo, a morte do rei é também desejo pelo poder. O avô é o pai de seu pai ausente durante a sua infância, o pai que não deu amor, nem lhe impôs limites. Agora ele quer tomar o lugar do pai, então ele passa a transgredir matando o rei. Essas imagens remetem ao mito de Fausto que é uma derivação por ampliação do mito de Prometeu no séc. XIX. Fausto é Prometeu sem altruísmo nem generosidade (DURAND, 1982, p.106-113).

Enquanto Prometeu dividiu o conhecimento com os homens, Fausto desejava-o só para si, pois o conhecimento lhe daria poder. E é isso que o sujeito desejava: o lugar de poder na família que é ocupado pela figura do pai, aqui substituído pelo avô. Por isso, ao matar o avô, ele está destruindo o próprio pai causador de tanta frustração. Segundo Nasser (2006, p. 58): “Na jornada do herói, há dois tipos de tentação a da carne, exercida pela sedução, e a do espírito, pelo poder.” Logo, esse sonho tem um sentido de liberdade, de alívio, pois ele caminha para se livrar de seus traumas infantis e da dor causada pela morte de sua mãe.

No depoimento de “pés excluídos 7”, desde o início percebemos ainda fortemente a presença de animais como o cachorro, o urso e o elefante. Imagens teriomórficas, no sentido de angústia, dor, sofrimento elevado, quase que insuportável. Ele demonstra necessidade de ser ajudado por outra pessoa para conseguir escapar de tanto sofrimento. Ele tenta explicar de várias maneiras seu sofrimento. Todavia, a presença dos animais possui um profundo significado:

Denota um pensamento envelhecido, rígido, convencional, ou invadido por humor depressivo. A grande proporção de respostas animais tem-se a indicação de uma invasão da psique pelos apetites mais grosseiros, acidente normal na criança pequena, mas que no adulto é sinônimo de depressão da pessoa até os limites da ansiedade. (DURAND, 2002, p. 73).

A partir desse pressuposto durandiano, inferimos que as dificuldades sofridas concorreram para um sentimento de angústia. Em seu imaginário religioso, percebemos não apenas a busca por uma provisão material, conforme inferimos da maioria dos outros “pés excluídos”, mas também uma busca espiritual que trouxesse um alento futuro. A morte do rei, que era seu avô, mostra a luta contra o mal e a vitória final do bem. Acreditamos que essas imagens convergem à espiritualidade latente desejosa de um lugar de descanso eterno.

CONSIDERAÇÕES

Após esse traçado do nosso estudo e do problema que construímos, considerando as abordagens feitas com relação à contextualização do fenômeno população em situação de rua, exploramos, no primeiro capítulo, sua origem, características e ocorrência no Brasil, de um modo geral, no Estado da Paraíba e, em particular em João Pessoa-PB. Com relação aos estudos científicos do fenômeno, encontramos diversos estudos com temas vários, sem, contudo, nenhum voltado ao imaginário religioso pautado no imaginário proposto por Durand como foi o nosso estudo.

O segundo capítulo compôs-se dos fundamentos teóricos, que descreveram sobre a importância do símbolo como criador de sentidos e da realidade pessoal no imaginário de Durand (1993), que acredita ser a liberdade o motor gerador da vida simbólica, porque, segundo ele, a liberdade dá asas à criação. O sentido para a vida também foi encontrado na religiosidade como um caminho para expressar a espiritualidade humana. Encerramos esse capítulo com os conceitos da Teoria de Durand, que mostraram onde os “pés excluídos” se encontravam polarizados e como as imagens representaram o seu imaginário religioso.

Coadjuvando com a imaginação simbólica, iniciamos o terceiro capítulo com os conceitos foucaultianos, que nos levaram à compreensão dos enunciados dos “pés excluídos”, revelando qual o seu lugar na sociedade e como o seu discurso é proferido. Então, foi possível perceber, a partir das Histórias de vida, que o imaginário religioso dos “pés excluídos” remete para a busca salvacionista, o que não deixa de ter a essência do ressurgimento do mito de Prometeu. Aquele que salva os homens pelo conhecimento, trazido pelo fogo roubado de Zeus.

O mito de Prometeu, cujo sofrimento por ter a águia comendo-lhe as entranhas no entardecer do dia, ao anoitecer, assemelha-se aos “pés excluídos” com seus dilemas expressos nas imagens noturnas; mas também como Prometeu que tem suas vísceras e seu fígado recomposto durante o dia, os “pés excluídos” buscam o cetro e o gládio para lutar, numa atitude de enfrentamento, contra o mal que os desnorteiam e os leva a uma situação de risco.

A imaginação religiosa dos “pés excluídos” tem um caráter mítico; há marcas visíveis, e, sobretudo, marcas invisíveis, silenciosas, latentes, traduzidas na voz interdita, que não deixa transparecer a voz dos marginalizados. Por outro lado, a voz emitida revela a voz da instituição religiosa que ainda se impõe, mesmo que de forma subliminar, ditando regras de conduta. Fatores que imprimem uma atitude noturna extremamente eufêmica, onde

a viscosidade, a adesividade do estilo da representação noturna encarrega-se de atenuar todas essas dificuldades transmutando-as em coisas boas.

Os “pés excluídos” da Casa de Acolhida para Adultos e os do Mercado do Peixe de Tambaú apresentam uma convergência das imagens diurnas e noturnas, pois certas atitudes convergiram para o centro, demonstraram o desejo de harmonia; revelaram o eufemismo da rua que figurou, ainda que em poucos relatos, o lar desejado; a paz de uma família estruturada. Nessas imagens noturnas, percebemos a descida à taça figurada na dependência do álcool ou das drogas. A ingestão, a descida ao ventre; a inconsciente busca do túmulo como lugar de eterno descanso ou passaporte para o paraíso. As imagens diurnas constelaram em atitudes produtivas e indicaram uma busca pelo alto e uma luta contra “as faces do tempo”.

As imagens noturnas desvelaram que na noite “pés excluídos” sentia conforto porque é, geralmente, neste horário, que lhe é oferecida a comida; é durante a noite que surge a oportunidade do trabalho informal de cuidadores de carros, à noite produz “o pão-nosso de cada dia”; é também no período da noite, com suas sombras, que a figura do traficante aparece para saciar a fome do vício; é a noite que traz os braços do amante ou da amante para aquecer as noites frias; é à noite o momento da ingestão da bebida alcoólica, que também esquentava o frio do sono ao relento.

O imaginário religioso das pessoas em situação de rua aqui analisado desvelou a religião sob um prisma prospectivo no que tange à busca por dias melhores e uma resignação quanto ao seu destino. As pessoas não se mostraram revoltadas pela situação vivida. Nessa relação entre os enunciados, encontramos o discurso religioso atravessado pelo sincretismo e pelo pluralismo com ênfase maior nas imagens do cristianismo, que desconfiávamos ser devido à nossa formação cultural, que teve a influência por quase três séculos da igreja católica.

Quanto ao objetivo de nosso estudo, encontramos também, com base nas teorias descritas, que o imaginário religioso das pessoas em situação de rua de João Pessoa compreende o homem que procura sua completude nos caminhos da transcendência. Referimo-nos a “uma forma” de compreensão do homem, porque pensamos que não podemos compreender totalmente o homem plural, nem desvelar *in totum* a voz muda, interdita na ordem dos discursos. Ou ainda desvendar totalmente a persona mostrada por meio das imagens produzidas pela imaginação. Porque, afinal, não podemos dizer em que ordem do discurso, em que Regime das Imagens se encontra a voz da alma. Assim, como não há um único sentido a ser desvelado no discurso dos “pés excluídos”.

As marcas do discurso dos depoentes, atravessados pelo discurso religioso, demonstram, na maioria dos relatos, uma passividade diante das vicissitudes, pois colocam sobre Deus toda a responsabilidade de resolução de suas crises e dilemas existenciais.

Finalmente, acreditamos que os sentidos desvelados nas Histórias de vida dos “pés excluídos” alcançaram os objetivos a que nos propomos neste estudo. Por isso, esperamos que este estudo seja uma porta que se abra para maiores aprofundamentos da temática, que poderia ser explorada a partir de uma mitanálise proposta por Durand, que possibilita a análise de uma época determinada, onde a presença dos “pés excluídos” seria marcante, com o fim de desvelar o mito subjacente na cultura, que se proponha estudar.

Nossa sugestão, a partir dessa abordagem, parte do pressuposto durandiano de que o mito é o elemento fundante de uma cultura e de que há na sociedade dois mitos: um latente, recalcado pela sociedade, e outro patente, tolerado, reconhecido pela sociedade, entendemos a importância do estudo visando identificar ambos os mitos de uma dada cultura para compreendermos as suas características e os porquês de suas atitudes. E isso é possível por uma análise inicial denominada mitocrítica em que se faz a análise dos textos recortados de uma determinada época o que dá suporte à mitanálise, que é mais abrangente, pois analisa uma época, uma sociedade por meio do discurso social, político e ideológico, conforme Durand (1996).

Quanto à contribuição do nosso estudo, acreditamos na possibilidade de termos dado voz aos excluídos, de fazê-los sujeitos e não objetos deste estudo, e este sujeito que produz um discurso, se ouvido, promoverá novos estudos e novas ações visando à melhoria de suas vidas. Por outro lado, entendemos que as análises produziram um despertar para a busca de respostas por meio da imaginação simbólica, já que o ser humano cria seus símbolos e dão-lhes sentido, pois o indivíduo não consegue vivenciar a realidade frente a frente; esta realidade que mostra a finitude do ser e a sua impotência diante do *kronos* que deixa no sujeito rugas cruéis, debilidade corpórea e, finalmente, leva-o ao encontro da tão temível morte. Por isso, a necessidade da busca por um sentido para a sua vida, e o caminho que encontramos nos relatos das pessoas em situação de rua e dos albergados foi o caminho da transcendência, a busca do sagrado.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O Amor Que Acende a Lua**. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 2003.

_____. **O que é religião?** 14.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ANDRADE, Maristela O. de. **500 anos de catolicismo e sincretismos no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

AMATUZZI, Mauro M. Desenvolvimento Psicológico e desenvolvimento religioso: Uma hipótese descritiva. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel (Org.). **Diante do mistério**, psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999, p. 123 - 140.

AULETE, Caldas. **Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar (org.). **Logoterapia**: investigações teóricas e empíricas. João pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011. 220 p.

_____. **Logoterapia e análise existencial**: uma introdução ao pensamento de Victor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013. – (Coleção Logoterapia)

ARAÚJO, Filipe Alberto; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). **Variações sobre o imaginário**: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BANDEIRA, Manuel. **Estrela da vida inteira**. 4.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1973.

BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 lições sobre Maquiavel**. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. 1248 p.

BURSZTYN, Marcel (Org.). **No meio da rua**: nômades, excluídos e viradores. Brasília: Garamond, 2000.

CÂNDIDO, Viviane Cristina. **O Mal em Machado de Assis**: Cristianismo versus condição humana: As Memórias póstumas de Brás Cubas na perspectiva da filosofia da religião. São Paulo: Musa editora, 2011

CAMPBELL, Joseph. **A jornada do Herói**. São Paulo: Ágora, 2003.

_____. **O herói de mil faces**. 11 reimp. da 1.ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. Uma introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHAMPLIN, Russell N.; BENTES, João M. **Enciclopédia de Bíblia**: teologia e filosofia. São Paulo: Editora e distribuidora Candeia, 1991 (V. 6).

CHIZZOTTI, Antônio. **A Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.

CROATTO, Severino. **As linguagens da experiência Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CZECH, Karin. **Papiros indianos**. 1ª ed. São Paulo: Giostri Editora, 2010.

DA MATTA, Roberto. **A casa & a rua**. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURAND, G. **Mito, símbolo e mitodologia**. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

_____. **Mito e sociedade**: a mitanálise e a sociologia das profundezas. Portugal: A regra do Jogo, 1983.

_____. **A imaginação simbólica**. 6.ed. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Campos do Imaginário**. Trad. Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção biblioteca universal).

_____. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagen. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mito do eterno retorno**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **Mefistófeles e o Andrógeno**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. 2.ed. São Paulo: 1999.

FERNANDES, Claudemar Alves. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. 2 ed. São Carlos: Claraluz, 2007.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. Música & Literatura: o sagrado vivenciado. In, **Tessituras do Imaginário**: cultura e educação. Cidade: UNIC - Cuiabá - CICE – FEUSP [S.D].

_____. O Espaço Crepuscular: Mitohermenêutica e Jornada Interpretativa em Cidades Históricas. IN: **Ritmos do Imaginário**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

FERREIRA-SANTOS, Marcos, ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao imaginário: bússola da investigação poética**. São Paulo: Képos, 2012.

FILORAMO, Giovanni, PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

FIORI, José Luis. O Consenso de Washington. FEBRAE. Rio de Janeiro, 1996.

FREYRE, Gilberto. Negritude, mística sem lugar no Brasil. **Boletim do Conselho Federal de Cultura**. Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 16-23, abr./jun. 1971.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 (Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves).

_____. **A ordem do discurso**. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

FRANKL, V.E. **A presença ignorada de Deus**. 14.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. ITC, 1989.

GIRARD, Marc. Os símbolos na Bíblia: ensaio da teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Editora Paulus, 1997.

GOMES, Eunice Simões Lins. **A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes: quando a imaginação molda o social**. João Pessoa: Universitária UFPB, 2011.

_____. **Um baú de símbolos na sala de aula**. São Paulo: Paulinas, 2013.

GOMES, Eunice Simões Lins (Org.). **Em busca do mito: a mitocrítica como método de investigação do imaginário**. João Pessoa: Universitária, 2011. (Coleção Ciências das Religiões).

GOMES DA SILVA, Pierre Normando, GOMES, Eunice Simões Lins. **Malhação: corpo juvenil e imaginário pós-moderno**. João Pessoa: Ed.UFPB, 2010. 164p.

GOMES, Eunice Simões Lins; SILVA, Virgínia Macêdo de S. Espiritualidade da População em Situação de Rua: um estudo sobre o imaginário religioso. In: Anais: **A Condição Humana: olhares da espiritualidade, educação, saúde e tecnologia**. 1 a 5 out. 2012.

_____. O Imaginário dos Símbolos em Êxodo e a Crise da Iconodulia. In: **Caminhos**, v. 10, n. 1, p. 73-84, Jan./Jun. Goiânia, 2012.

GUIMARÃES, Aluizio Geraldo de Carvalho. **A religiosidade de moradores de rua da cidade de Belo Horizonte: uma via de subjetivação** / Aluizio Geraldo de Carvalho Guimarães. Belo Horizonte, 2010. 182f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Orientador: Jacqueline de Oliveira Moreira

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos**. São Carlos: ClaraLuz, 2004. 210 p.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **O homem e seus símbolos**. 2.ed.especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.(Trad. Maria Lúcia Pinho)

LEANDRO, Aldo G. **O turismo em João Pessoa e a construção da imagem da cidade**. João Pessoa, 2006. Dissertação de mestrado. UFPB/CCEN (Orientador: Carlos Augusto de Amorim Cardoso) 195 p.

MACIEL, Maria Helena Ribeiro. Ajuste Neoliberal e Exclusão Social no Brasil. **IN: Exclusão, incluso e diversidade**. João Pessoa: Ed. Universitária da UFPB, 2009.

MARDONES, José María. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. Tradução de Euclides Martins Balancin. SP: Paulinas, 2006.

MARX, K.(1867/2004). **O Capital: crítica da economia política**. Livro I, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso de símbolos: sugestão para a sala de aula**. São Paulo: Paulinas, 2006.

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. **O uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela IURD**. Dissertação (mestrado). Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2006. 114 f. “Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira”.

ORLANDI, Eni. Semântica e Discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: EDUNICAMP, 1997.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o irracional**. Traduzido por Walter O. Schulupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PIAZZA, Waldomiro O. **Introdução à Fenomenologia Religiosa**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

PINTO, Ênio Brito. **Espiritualidade e religiosidade: articulações**. REVER - Revista de estudos da Religião, dez. 2009. P. 68-83.

PITTA, Danielle P.R. A mitocrítica. In: **Imaginário, cultura e comunicação: métodos do imaginário**. Conferências, 1995.

_____. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005 (Coleção Filosofia).

_____(Org.) **.Ritmos do imaginário**. Recife: Ed. Universitária, 2005.

RAMOS, Angelo Zanon. **O bem e o mal**. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2011.

SCHLEIERMACHER, F.D.E.S. **Sobre a religião**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2000.

SCHMIDT, Bettina. A antropologia da religião. In, **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção repensando a religião).

SILVA, Marínilson Barbosa da. **Em busca do significado do ser professor de ensino religioso**. João Pessoa: Universitária UFPB, 2010.

STRONGOLI, Maria Thereza de Q. **Encontro com Gilbert Durand**: Cartas, Depoimentos e Reflexões sobre o Imaginário. IN: **Ritmos do imaginário**. Danielle Perin Rocha Pitta (Org). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Gilbert Durand**: imaginário e educação. Niterói: Intertexto, 2011.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VICENTINO, Cláudio. **História geral**. São Paulo: Scipione, 2000.

VIEIRA, M. A. C.; BEZERRA, E. M. R.; ROSA, C. M.M (org.). **População de Rua: quem é, como vive, como é vista**. 3. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

SITES ACESSADOS

BUENO, 2009. “Andorinhas sem espelho: os moradores de rua e a religiosidade”
Disponível em: Ciberteologia.paulinas.org.br/andorinhassemespelho.pdf
Acesso em: 25 de março de 2014. (Revista de Teologia & Cultura. Ano II, nº 8)

CASTRO, Françoise. Michel Foucault por Ele mesmo, 1966.
DISPONÍVEL EM: www.youtube.com. Acesso em: 05/05/2014.

COELHO JÚNIOR, A.G. & MAHFOUD, M. As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e interrelações na obra de Victor Frankl, 2001.
Disponível em: www.scielo.br/psicol.usp. Acesso em: 24 de março de 2014

DALLAGO, Cleonilda S. T. Relações de trabalho e modo de produção capitalista. In: SEMINARIO DE SAUDE DO TRABALHADOR DE FRANCA, 7., 2010, Franca. **Anales electronicos...** Unesp Franca,
Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000112010000100001&lng=es&nrm=abn. Acesso em: 20/07/2013.

Etimologia da palavra símbolo:

Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/s%C3%ADmbolo/4868/>
Acesso em: 26/03/2014

FERREIRA, Frederico Poley Martins. **População em situação de rua, vidas privadas em espaços públicos: o caso de belo horizonte 1998 – 2005.** Disponível em: http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/2006/D06A096.pdf. Acesso em: 12 mar. 2012.

FIORI, José Luis. **O Consenso de Washington.** FEBRAE. Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/direitosglobais/textos/consumo-w.htm>. Acesso em: 20 abr. 2013.

G1 PORTAL de notícias da Globo. Título da notícia. Disponível em: Acesso em: 20 mar 2013.

GÓIS, Mariana Maisa de Andrade, AMARAL, José Hamílto do. **O uso de drogas lícitas e ilícitas e suas consequências sociais e econômicas.** Disponível em: http://www.progep.ufpa.br/progep/docsDSQV/ALCOOL_E_DROGAS.pdf. Acesso em: 30/03/2014.

GUIMARÃES e MOREIRA, 2011 – A religiosidade do morador de rua e o sentido de vida: o caso Marcelo. Disponível em: www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/guimaraesmoreira01 Acesso em: 20/07/2013

HERÁCLITO- fragmento 103. Disponível em: filoparanavai.blogspot.com.br/2010/01/biografia-heraclito-de-efeso.html. Acesso em: 26/05/2014

JORGE, Marco Antônio C., BASTOS, Flávio Corrêa P. Trabalho e Capitalismo: uma visão psicanalítica (2004) Disponível em: www.uva.br/trivium/edicoes1/artigostematicos/2trabalho-e-capitalismo.pdf Acesso em: 31/03/2012

MATIAS & FRANCISCHINI, 2010. Desafios da Etnografia com jovens em situação de rua Disponível em: www.scielo.br/prc. Acesso em: 02/07/2013.

MATTOS e FERREIRA, 2004. Quem vocês pensam que (elas) são? - Representações sobre as pessoas em situação de rua⁴ Disponível em: www.scielo.br/scielo.php. Acesso em: 02/07/2013

MDS. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome. **Pesquisa nacional sobre a população em situação de rua.** Disponível em: www.mds.gov.br/backup/arquivos/sumario_executivo_pop_rua.pdf. Acesso em: 08/04/ 2012.

NEIVA-SILVA, L., & KOLLER, S.H. (2002). A rua como contexto de desenvolvimento. Disponível em www.msmdia.com/ceprua/artigos/lucas1.pdf Acesso em 30/03/2014.

NEVES, Marcella M. P. das. Publicação eletrônica: Revista de Direito 4 ed.

DISPONÍVEL EM:

<http://www.viannajr.edu.br/site/menupublicações/revista/direito/artigo/semedição>.
Acesso em: 30/03/2014.

Novas mentalidades e atitudes: diálogo com a velha educação da sensibilidade.

Disponível em: www.nossosaopaulo.com.br, 2011.

Acesso em: 20 de setembro de 2011.

ONU - Organização das Nações Unidas (2007) – impresso em Santiago do Chile

Disponível em: <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/4/29354/cap2cohesionpr.polf>.

LC/G.2334/VER. 1 – maio de 2007. Acesso em: 02/07/2013

ROTTERDAM, Erasmo. Elogio da loucura. Disponível em: Fonte digital ebook Brasil.com.

Digitalização de edição em papel. Atina editora, S.A. imagem interna 2002. Desiderios Erasmos. Acesso em: 04/02/2014

SILVA, Maria Lucia Lopes da. Mudanças recentes no mundo do trabalho e o fenômeno população em situação de rua no Brasil (2006).

Disponível em:

http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1763/1/2006_Maria%20Lucia%20Lopes%20da%20Silva.pdf. Acesso em: 31/03/2012

“Trabalho e capitalismo: uma visão psicanalista” (2004)

Disponível em: <http://www.uva.br/trivium/edicao1/artigos-tematicos/2-trabalho-e-capitalismo.pdf>. Acesso em: 26/03/2014

Viver. Ler outros poemas de [Carlos Drummond de Andrade](#)

Disponível em: WWW.citador.pt/poemaviver-carlos-drumonde-de-andrade. Acesso em: 04/02/2014

ANEXOS

ANEXO 1 – Decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009.



Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO Nº 7.053 DE 23 DE DEZEMBRO DE 2009.

Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da Constituição,

DECRETA:

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional para a População em Situação de Rua, a ser implementada de acordo com os princípios, diretrizes e objetivos previstos neste Decreto.

Parágrafo único. Para fins deste Decreto, considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória.

Art. 2º A Política Nacional para a População em Situação de Rua será implementada de forma descentralizada e articulada entre a União e os demais entes federativos que a ela aderirem por meio de instrumento próprio.

Parágrafo único. O instrumento de adesão definirá as atribuições e as responsabilidades a serem compartilhadas.

Art. 3º Os entes da Federação que aderirem à Política Nacional para a População em Situação de Rua deverão instituir comitês gestores intersectoriais, integrados por representantes das áreas relacionadas ao atendimento da população em situação de rua, com a participação de fóruns, movimentos e entidades representativas desse segmento da população.

Art. 4º O Poder Executivo Federal poderá firmar convênios com entidades públicas e privadas, sem fins lucrativos, para o desenvolvimento e a execução de projetos que beneficiem a população em situação de rua e estejam de acordo com os princípios, diretrizes e objetivos que orientam a Política Nacional para a População em Situação de Rua.

Art. 5º São princípios da Política Nacional para a População em Situação de Rua, além da igualdade e equidade:

I - respeito à dignidade da pessoa humana;

II - direito à convivência familiar e comunitária;

III - valorização e respeito à vida e à cidadania;

IV - atendimento humanizado e universalizado; e

V - respeito às condições sociais e diferenças de origem, raça, idade, nacionalidade, gênero, orientação sexual e religiosa, com atenção especial às pessoas com deficiência.

Art. 6º São diretrizes da Política Nacional para a População em Situação de Rua:

I - promoção dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais;

II - responsabilidade do poder público pela sua elaboração e financiamento;

III - articulação das políticas públicas federais, estaduais, municipais e do Distrito Federal;

IV - integração das políticas públicas em cada nível de governo;

V - integração dos esforços do poder público e da sociedade civil para sua execução;

VI - participação da sociedade civil, por meio de entidades, fóruns e organizações da população em situação de rua, na elaboração, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas;

VII - incentivo e apoio à organização da população em situação de rua e à sua participação nas diversas instâncias de formulação, controle social, monitoramento e avaliação das políticas públicas;

VIII - respeito às singularidades de cada território e ao aproveitamento das potencialidades e recursos locais e regionais na elaboração, desenvolvimento, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas;

IX - implantação e ampliação das ações educativas destinadas à superação do preconceito, e de capacitação dos servidores públicos para melhoria da qualidade e respeito no atendimento deste grupo populacional; e

X - democratização do acesso e fruição dos espaços e serviços públicos.

Art. 7º São objetivos da Política Nacional para a População em Situação de Rua:

I - assegurar o acesso amplo, simplificado e seguro aos serviços e programas que integram as políticas públicas de saúde, educação, previdência, assistência social, moradia, segurança, cultura, esporte, lazer, trabalho e renda;

II - garantir a formação e capacitação permanente de profissionais e gestores para atuação no desenvolvimento de políticas públicas intersetoriais, transversais e intergovernamentais direcionadas às pessoas em situação de rua;

III - instituir a contagem oficial da população em situação de rua;

IV - produzir, sistematizar e disseminar dados e indicadores sociais, econômicos e culturais sobre a rede existente de cobertura de serviços públicos à população em situação de rua;

V - desenvolver ações educativas permanentes que contribuam para a formação de cultura de respeito, ética e solidariedade entre a população em situação de rua e os demais grupos sociais, de modo a resguardar a observância aos direitos humanos;

VI - incentivar a pesquisa, produção e divulgação de conhecimentos sobre a população em situação de rua, contemplando a diversidade humana em toda a sua amplitude étnico-racial, sexual, de gênero e geracional, nas diversas áreas do conhecimento;

VII - implantar centros de defesa dos direitos humanos para a população em situação de rua;

VIII - incentivar a criação, divulgação e disponibilização de canais de comunicação para o recebimento de denúncias de violência contra a população em situação de rua, bem como de sugestões para o aperfeiçoamento e melhoria das políticas públicas voltadas para este segmento;

IX - proporcionar o acesso das pessoas em situação de rua aos benefícios previdenciários e assistenciais e aos programas de transferência de renda, na forma da legislação específica;

X - criar meios de articulação entre o Sistema Único de Assistência Social e o Sistema Único de Saúde para qualificar a oferta de serviços;

XI - adotar padrão básico de qualidade, segurança e conforto na estruturação e reestruturação dos serviços de acolhimento temporários, de acordo com o disposto no art. 8º;

XII - implementar centros de referência especializados para atendimento da população em situação de rua, no âmbito da proteção social especial do Sistema Único de Assistência Social;

XIII - implementar ações de segurança alimentar e nutricional suficientes para proporcionar acesso permanente à alimentação pela população em situação de rua à alimentação, com qualidade; e

XIV - disponibilizar programas de qualificação profissional para as pessoas em situação de rua, com o objetivo de propiciar o seu acesso ao mercado de trabalho.

Art. 8º O padrão básico de qualidade, segurança e conforto da rede de acolhimento temporário deverá observar limite de capacidade, regras de funcionamento e convivência, acessibilidade, salubridade e distribuição geográfica das unidades de acolhimento nas áreas urbanas, respeitado o direito de permanência da população em situação de rua, preferencialmente nas cidades ou nos centros urbanos.

§ 1º Os serviços de acolhimento temporário serão regulamentados nacionalmente pelas instâncias de pactuação e deliberação do Sistema Único de Assistência Social.

§ 2º A estruturação e reestruturação de serviços de acolhimento devem ter como referência a necessidade de cada Município, considerando-se os dados das pesquisas de contagem da população em situação de rua.

§ 3º Cabe ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por intermédio da Secretaria Nacional de Assistência Social, fomentar e promover a reestruturação e a ampliação da rede de acolhimento a partir da transferência de recursos aos Municípios, Estados e Distrito Federal.

§ 4º A rede de acolhimento temporário existente deve ser reestruturada e ampliada para incentivar sua utilização pelas pessoas em situação de rua, inclusive pela sua articulação com programas de moradia popular promovidos pelos Governos Federal, estaduais, municipais e do Distrito Federal.

Art. 9º Fica instituído o Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua, integrado por representantes da sociedade civil e por um representante e respectivo suplente de cada órgão a seguir descrito:

I - Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República, que o coordenará;

II - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome;

III - Ministério da Justiça;

IV - Ministério da Saúde;

V - Ministério da Educação;

VI - Ministério das Cidades;

VII - Ministério do Trabalho e Emprego;

VIII - Ministério dos Esportes; e

IX - Ministério da Cultura.

§ 1º A sociedade civil terá nove representantes, titulares e suplentes, sendo cinco de organizações de âmbito nacional da população em situação de rua e quatro de entidades que tenham como finalidade o trabalho com a população em situação de rua.

§ 2º Os membros do Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua serão indicados pelos titulares dos órgãos e entidades as quais representam e designados pelo Secretário Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República.

Art. 10. O Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua terá as seguintes atribuições:

I - elaborar planos de ação periódicos com o detalhamento das estratégias de implementação da Política Nacional para a População em Situação de Rua, especialmente quanto às metas, objetivos e responsabilidades, considerando as propostas elaboradas pelo Grupo de Trabalho Interministerial instituído pelo Decreto de 25 de outubro de 2006;

II - acompanhar e monitorar o desenvolvimento da Política Nacional para a População em Situação de Rua;

III - desenvolver, em conjunto com os órgãos federais competentes, indicadores para o monitoramento e avaliação das ações da Política Nacional para a População em Situação de Rua;

IV - propor medidas que assegurem a articulação intersetorial das políticas públicas federais para o atendimento da população em situação de rua;

V - propor formas e mecanismos para a divulgação da Política Nacional para a População em Situação de Rua;

VI - instituir grupos de trabalho temáticos, em especial para discutir as desvantagens sociais a que a população em situação de rua foi submetida historicamente no Brasil e analisar formas para sua inclusão e compensação social;

VII - acompanhar os Estados, o Distrito Federal e os Municípios na implementação da Política Nacional da População em Situação de Rua, em âmbito local;

VIII - organizar, periodicamente, encontros nacionais para avaliar e formular ações para a consolidação da Política Nacional para a População em Situação de Rua; e

IX - deliberar sobre a forma de condução dos seus trabalhos.

Art. 11. O Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua poderá convidar gestores, especialistas e representantes da população em situação de rua para participar de suas atividades.

Art. 12. A participação no Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 13. A Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE e a Fundação Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA prestarão o apoio necessário ao Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua, no âmbito de suas respectivas competências.

Art. 14. A Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República dará apoio técnico-administrativo e fornecerá os meios necessários à execução dos trabalhos do Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua.

Art. 15. A Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República instituirá o Centro Nacional de Defesa dos Direitos Humanos para a População em Situação de Rua, destinado a promover e defender seus direitos, com as seguintes atribuições:

I - divulgar e incentivar a criação de serviços, programas e canais de comunicação para denúncias de maus tratos e para o recebimento de sugestões para políticas voltadas à população em situação de rua, garantido o anonimato dos denunciantes;

II - apoiar a criação de centros de defesa dos direitos humanos para população em situação de rua, em âmbito local;

III - produzir e divulgar conhecimentos sobre o tema da população em situação de rua, contemplando a diversidade humana em toda a sua amplitude étnico-racial, sexual, de gênero e geracional nas diversas áreas;

IV - divulgar indicadores sociais, econômicos e culturais sobre a população em situação de rua para subsidiar as políticas públicas; e

V - pesquisar e acompanhar os processos instaurados, as decisões e as punições aplicadas aos acusados de crimes contra a população em situação de rua.

Art. 16. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 23 de dezembro de 2009; 188^o da Independência e 121^o da República

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Tarso Genro
Fernando Haddad
André Peixoto Figueiredo Lima
José Gomes Temporão
Patrus Ananias
João Luiz Silva Ferreira
Orlando Silva de Jesus Júnior
Márcio Fortes de Almeida
Dilma Rousseff

Este texto não substitui o publicado no DOU de 24.12.2009

APÊNDICES

APÊNDICE 1 – Entrevista semiestruturada feita aos sujeitos em Situação de Rua

ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA/ROTEIRO

Prezado(a) senhor(a), agradecemos sua colaboração para nossa pesquisa. Pretendemos conhecer quais as atitudes do público em situação de rua ante a dimensão de sua espiritualidade. Sua opinião nos interessa, isenta de qualquer religião que você professe ou não. Esta pesquisa tem a chancela do Departamento de pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Gratos.

I IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO

- 1- Qual o seu nome?
- 2- Qual a sua idade?
- 3- Qual seu estado civil?
- 4- Qual seu nível de instrução?
- 5- Qual sua profissão?
- 6- Há quanto tempo está interno na Casa de Acolhida? (questão para os sujeitos da casa de passagem)
- 7- Há quanto tempo se encontra na rua? (questão para os sujeitos do mercado de Peixe)
- 8- Por que veio para esta Casa? (questão para os sujeitos da casa de passagem)

II IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO – QUESTÃO SITUAÇÃO DE RUA/RELIGIÃO

- 1- Fale-me sobre o motivo pelo qual você foi morar na rua.
- 2- O que você esperava da rua?
- 3- Você acha que a rua apresenta algum perigo?
- 4- Você acredita que a sua situação de vida poderá melhorar?
- 9- Por que você deixou a rua e veio para Casa de Acolhida? (questão para os sujeitos da casa de passagem)
- 5- Antes de morar na rua, você teve alguma instrução religiosa?
- 6- Você desenvolve alguma fé religiosa para enfrentar a rua?
- 7- Você acredita num ser superior?
- 8- Você tem ou já teve alguma religião? Qual?
- 9- Você já teve alguma experiência na rua com o Sagrado? Descreva.
- 10- Como você imagina ser Deus?

APÊNDICE 2 – Termo de consentimento livre e esclarecido
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) Senhor (a)

Esta pesquisa é sobre o imaginário religioso da população em situação de rua e está sendo desenvolvida pela pesquisadora e mestrande Virgínia Macêdo de Souza Silva, aluna do Programa de pós-graduação em Ciências das Religiões – PPGCR, na Universidade Federal da Paraíba -UFPB, sob a orientação da Prof^a Dr^a. Eunice Simões Lins Gomes.

O objetivo do estudo consiste em identificar qual o imaginário religioso da população em situação de rua do Município de João Pessoa/PB.

A finalidade deste trabalho é estudar a religiosidade deste grupo, como também propiciar o diálogo com essa população visando a um contato direto com o sujeito de nosso estudo, inclusive para adquirir informações e efetuar com eles algumas dinâmicas que envolvam a questão simbólica e religiosa respeitando a pluralidade do fenômeno religioso. Estamos cientes de que esta pesquisa é relevante para os estudos sobre religiosidade de um grupo que sofre exclusão.

Solicitamos a sua autorização para participar desta entrevista a fim de que sejam apresentados os resultados deste estudo em eventos da área das Ciências das Religiões e publicá-los em revista científica.

Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo. Informamos que essa pesquisa não oferece riscos, previsíveis, para a sua saúde.

Esclarecemos que a sua participação neste estudo é voluntária e, portanto, o senhor (a) não é obrigado (a) a autorizar ou fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pela Pesquisadora.

Caso decida não autorizar a participação no estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano, nem haverá modificação na assistência que vem recebendo na Instituição. A pesquisa não oferece riscos aos sujeitos participantes da pesquisa e trará benefícios para um melhor conhecimento do imaginário religioso da população em situação de rua da cidade de João Pessoa e contribuirá para os estudos sobre a religiosidade de pessoas excluídas.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido (a) e consinto participar da pesquisa, inclusive com utilização das minhas imagens e posterior publicação dos resultados da pesquisa. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Sujeito da Pesquisa

Assinatura da Testemunha

Contato com o Pesquisador (a) Responsável e comitê de ética:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para a pesquisadora Virgínia Macêdo de Souza Silva.

E-mail: vimasilva2008@gmail.com

Telefone Celular: 8780-7669

Comitê de Ética em Pesquisa –Plataforma Brasil

Disponível em: http://www.uniara.com.br/comite/pfbrasil_usuario.php

Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável