



## **ESPIRITUALIDADE DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA: UM ESTUDO SOBRE O IMAGINÁRIO RELIGIOSO**

Virgínia Macêdo de Souza Silva<sup>1</sup>  
Eunice Simões Lins Gomes<sup>2</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo principal apresentar uma análise sobre o imaginário religioso presente no discurso dos sujeitos em situação de rua, acolhidos na “Casa de Acolhida para Adultos”, localizada na Cidade de João Pessoa/PB. Como metodologia foi adotada para realização do estudo a pesquisa descritiva e a abordagem qualitativa, porque se preocupa com uma realidade que não pode ser quantificada, e responde a questões muito peculiares do sujeito. Adotamos como método de análise a hermenêutica simbólica e a teoria da Análise do Discurso de linha francesa (AD francesa). Apresentamos, como resultado parcial, uma análise sobre o discurso dos sujeitos e sobre as imagens que remetem aos símbolos do regime noturno, símbolos da descida e aos símbolos do regime diurno, símbolos ascensionais, proporcionando uma convergência dos regimes diurno e noturno, sendo a descida para reflexão e a emersão para reinserção social, identificou-se nos sujeitos em situação de rua, o desejo latente da busca pelo sagrado.

**Palavras-chave:** espiritualidade, imaginação, população em situação de rua.

## **SPIRITUALITY OF THE POPULATION IN STREET SITUATION: A STUDY ON RELIGIOUS IMAGINARY**

**ABSTRACT:** The main objective of this article is to present an analysis on the religious imaginary in the speech of individuals in street situation who are housed at the "House of Safe Haven for Adults", located in the city of João Pessoa, Paraíba state. It was adopted as methodology the descriptive research and the qualitative approach, once it deals with a kind of reality that cannot be quantified and with some very personal peculiar issues. As our analyzing method, we adopt the symbolic hermeneutics and the French theory of Discourse Analysis (French AD). As partial result, we present an analysis on the discourse of the people and the images that refer to the symbols of the nocturnal regime, descent symbols, and symbols of the daytime regime, ascension symbols, providing a convergence of nocturnal and daytime schemes, considering the decline as a reflection process, and the rise as a social reintegration. It was identified a latent wish for searching the sacred among the people in street situation.

**Keywords:** spirituality, imagination, people in street situation

---

<sup>1</sup> Mestrando do programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, pesquisadora do grupo GEPAI, e-mail [vimasilva2008@gmail.com](mailto:vimasilva2008@gmail.com)

<sup>2</sup> Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> do departamento e no programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, e-mail [euniceslgomes@gmail.com](mailto:euniceslgomes@gmail.com) grupo de estudo e pesquisa em Antropologia do Imaginário - gepai <http://gepai.yolasite.com/> - Pós Doutorado em andamento em Ciências da Religião na Universidade Metodista-UMESP.



## 1 INTRODUÇÃO

Encetamos este trabalho explicando a escolha do nosso tema, que se deu devido à nossa experiência a partir de um trabalho desenvolvido junto a um grupo de pessoas em situação de rua, cujo objetivo era o de incentivá-las a deixar o uso de drogas ilícitas. Preocupávamo-nos com a condição daqueles sujeitos, principalmente no que concernia à espiritualidade. Logo, resolvemos, neste trabalho, aprofundar nossos estudos nesse sentido e, assim, surgiu a nossa questão-problema: Como será que se desenvolve a espiritualidade do público em situação de rua?

Adotamos como metodologia para realização deste estudo a abordagem qualitativa porque esta abordagem “parte do fundamento de que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito” (CHIZZOTTI, 1991). Também foi utilizada a pesquisa descritiva, que possibilitou descrever as características da população estudada neste trabalho e teve no processo e em seus significados os focos principais de abordagem.

O método percorrido para a análise foi a hermenêutica simbólica, que favoreceu a análise das imagens, e a teoria da Análise do Discurso de linha francesa (AD francesa), que possibilitou a interpretação de um dos sentidos revelados nos discursos das depoentes.

Como instrumento de pesquisa utilizamos a “História de Vida” colhidas de dois sujeitos em situação de rua e acolhidos na Casa de Acolhida para Adultos, em João Pessoa, cujo conteúdo possibilitou compreender as particularidades desses indivíduos confrontando-as com interpretações teóricas.

A História de Vida, segundo Chizzotti (1991), “é um instrumento de pesquisa que privilegia a coleta de informações contidas na vida pessoal de um ou vários informantes.” Este instrumento 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.

A História de Vida retrata o homem em seu contexto social, uma vez que mostra a forma de atuação deste no mundo e no grupo do qual faz parte. Esse método é dinâmico, pois



ressalta o cotidiano do sujeito e seu momento histórico; é ainda dialético, pois cruza a teoria com a prática durante a investigação. A História de Vida possibilita ainda conhecer a trajetória das pessoas e as relações por elas estabelecidas ao longo da vida. (SPINDOLA & SILVA SANTOS, 2003).

Tomamos esse instrumento de pesquisa e procedemos a uma biografia temática, isto é, centrada em indivíduos que pertenciam ao mesmo grupo sociocultural, cujo conteúdo foi analisado e interpretado a partir da Análise do Discurso de linha francesa, que possibilitou a compreensão do discurso dos sujeitos. Uma vez que, conforme definição foucaultiana (1995), o discurso se caracteriza pelo entrelaçamento de diferentes discursos, resulta do *já-dito* enunciado em diferentes momentos históricos e em diferentes lugares sociais – é o interdiscurso, caracterizado, por sua vez, pela presença de diferentes discursos. Ou seja, o sujeito discursivo é heterogêneo, constituído pela história, pela cultura, pela sociedade, por uma ideologia, enfim, a voz do sujeito revela o seu lugar social.

Assim, a Análise do Discurso de linha francesa (AD francesa) permitiu a interpretação das imagens presentes no discurso dos sujeitos. Foucault (2010), um dos fundadores dessa teoria, dá, entre outras definições, a de “Formação discursiva”, ou seja, aquilo que só pode ser dito em determinada época e espaço social, e com as condições de produções específicas e historicamente definidas. Contudo, essa formação discursiva só será apreendida parcialmente, pois “caracteriza-se por uma incompletude e tem natureza complexa na sua própria dispersão histórica” (FOULCAULT, 1995).

Em síntese, os sujeitos discursivos são polifônicos (há muitas vozes em seu discurso), descentrados (não são o centro do seu dizer), produzem o discurso dependendo das condições para a produção; ocorre, assim, a enunciação (lugar sócio-histórico e ideológico onde os sujeitos dizem), produz sentido, que é o discurso.

A partir dessa compreensão, procuramos identificar e analisar como o sujeito em situação de rua desenvolve sua espiritualidade uma vez que o sujeito discursivo é o resultado do contexto histórico, do seu lugar na sociedade, da sua trajetividade e, conseqüentemente, herdeiro de uma espiritualidade, pois, conforme Eliade (2010), o homem, tal como ele é hoje, é constituído a partir dos comportamentos de seus antepassados religiosos, portanto, o homem não pode anular sua própria história.



Em abordagem sociológica a respeito da religião, Durkheim (2008) afirma que “os primeiros sistemas de representações que o homem produziu no mundo e de si mesmo são de origem religiosa”, para ele, “quase todas as instituições sociais nasceram da religião”, logo, “a religião reflete a imagem da realidade”, sendo assim “a religião é um produto de causas sociais”. (DURKHEIM, 2008). A análise durkheimiana deixa claro que a religião é “eminentemente social”. O autor acreditava ainda que a oposição entre sagrado e profano traduzia, na realidade, as diferenças e os desníveis sociais.

Enquanto Eliade (2010) acreditava que em todo ser humano habitava o germe do sagrado. Para ele, o sagrado se opunha ao profano, por serem duas formas distintas de ver o mundo. Ambas se expressavam no espaço e no tempo. O autor ainda acreditava que existia sempre uma realidade absoluta, independente do contexto histórico em que o homem religioso pudesse viver; ele acreditava também que o sagrado transcendia este mundo e que a vida tinha uma origem sagrada.

Eliade (2010), quanto ao homem a-religioso, dizia que este assumia uma nova situação existencial por reconhece-se como único sujeito do mundo e agente da História; o a-religioso rejeitava todo apelo à transcendência e, portanto, dessacralizava a si próprio e ao mundo. Contudo, “não há o profano em estado ‘puro’, pois o homem a-religioso descende do *homo religiosus*, o a-religioso partilha, ainda que no mais profundo do seu ser, de um comportamento religiosamente orientado”.

Quanto ao comportamento religioso do homem, há de considerar outra dimensão que é o uso do símbolo para expressar aquilo que não se pode expressar por palavras, sendo assim o símbolo

representa o indisível e carrega um significado conhecido e desconhecido, ao mesmo tempo, e é aberto à vida. [...] O símbolo nasce da capacidade que temos de transcender, de ir além, uma vez que possuímos a espiritualidade como uma de nossas dimensões ( NASSER, 2006).

Como intermediário entre o homem e a realidade,

O símbolo é o meio de que o homem dispõe para apagar a sede de suas perguntas fundamentais; o guia que orienta para a unidade que rega e embebe a multiplicidade mundana. O símbolo abre a este ser humano um reino de reconciliação e força, de sentido e absoluto, que chamamos de “sagrado”, embora a oposição ressurgja em seguida, inextinguível, como o próprio fluir da vida (MARDONES, 2006, p. 53).



O símbolo é uma das formas de o homem expressar sua religiosidade, assim sendo “o ausente é trazido à presença por meio de uma representação” (CASSIRER apud NASSER, 2006), este autor ainda diz que o ser humano é um animal simbólico.

Para Durand (apud SANCHEZ TEIXEIRA, 2000, p. 27), “o símbolo é sempre a duplicação representativa de uma intencionalidade cultural”. Por isso, para Durand, “a imagem – por mais degradada que possa ser concebida – é ela própria portadora de um sentido que não deve ser procurado fora da significação imaginária”. Portanto, todo

pensamento humano é re-presentação, isto é, passa por articulações simbólicas. [...] o imaginário é [...] o conector necessário por meio do qual se constitui toda a representação humana. (DURAND apud Sanchez Teixeira, 2000, p. 28).

“Mas o imaginário não é uma simples coleção de imagens, e sim uma rede na qual o sentido é dado pela relação: é, pois, um dinamismo organizador das imagens que têm poder fundador, pois toda relação do homem com o mundo passa por elas” (THOMAS apud SANCHEZ TEIXEIRA, 2000, P. 28).

Após a compreensão dessas reflexões, buscamos identificar a espiritualidade dos nossos sujeitos a partir de uma proposta de estudo que consistiu em analisar as imagens desveladas no entremeio das palavras dos sujeitos selecionados quando falavam de suas vidas. Para tanto, tomamos por suporte a hermenêutica simbólica proposta por Durand, que será mais bem explanada no item que trata do imaginário. Passemos à compreensão da diferença entre espiritualidade e religiosidade.

## **2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE**

A diferença entre espiritualidade e religiosidade é mais bem compreendida quando buscamos o aporte da Psicologia da Personalidade e da Psicologia do Desenvolvimento.

De acordo com os estudos de Ênio Brito Pinto, “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.

Para Giovanetti (2004 apud PINTO), “o termo ‘espiritualidade’ designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens”. Ao passo que a religiosidade, segundo este mesmo autor,



sendo originária da religião, pode ser entendida como uma experiência pessoal e única da religião. “A religiosidade, diz Ênio Brito Pinto, pode ser uma maneira da espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira [...]”. Portanto, este estudioso segue dizendo:

do ponto de vista da Psicologia da Personalidade, somos estrutura e processo, sempre novos e potencialmente modificáveis, sempre os mesmos, embora sempre diferentes, ou seja, se o ideal é um bom padrão de autoconhecimento, igualmente ideal é que a pessoa não perca a consciência de que nunca está pronta, de que a vida traz contínua possibilidade de renovação e de mudança.

Essa incompletude do ser humano é estudada pela Psicologia do Desenvolvimento que vê no “trajeto evolutivo” do homem a possibilidade de a espiritualidade e a religiosidade evoluir também. Logo, segundo Ênio Brito Pinto, “a espiritualidade é a busca do sentido existencial e a religiosidade é a busca do transcendente.”

Simmel (apud RIBEIRO, 2009, p. 51) traz uma definição funcionalista da religiosidade:

A religiosidade é um ser particular, uma qualidade funcional da humanidade, por assim dizer, que determina inteiramente alguns indivíduos, mas existe apenas rudimentarmente em outros. Esse traço fundamental leva habitualmente ao desenvolvimento de artigos de fé e à adoção de uma realidade transcendental, mas isso não está necessária ou indissolivelmente ligado à natureza e à inclinação religiosa do homem...uma pessoa religiosa é sempre religiosa, mesmo que acredite ou não, em Deus.

“A religiosidade produz uma unidade mais profunda na existência. Por meio dela, as tendências opostas e incompatíveis da alma encontram repouso e solução para suas contradições” (RIBEIRO, 2009:51).

Entendendo melhor as diferenças entre espiritualidade e religiosidade, passamos à compreensão de Imaginário.

### **3 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE IMAGINÁRIO**

Os conceitos de Imaginário são mais bem compreendidos quando entendemos que a imaginação é uma função da mente. E é através da imaginação que o homem pode dar sentido ao mundo, diz Pitta (2005). Segundo esta autora,

Bachelard vai descobrir que o imaginário, muito longe de ser a expressão de uma fantasia delirante, desenvolve-se em torno de alguns grandes temas, algumas grandes imagens que constituem para o homem os núcleos ao redor dos quais as imagens convergem e se organizam.



O Imaginário é “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”, afirma Durand (2002, p. 18), discípulo de Bachelard, Durand (2002, p.18) dá outro conceito de Imaginário: “o Imaginário [...] aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”.

Na busca pela compreensão da estrutura da psique humana, Durand propõe a teoria do imaginário tendo o aporte da reflexologia. Nessa teoria, um conjunto de imagens mentais tem a ver com os gestos corporais. Assim, as dominantes gestuais: verticalidade, digestiva e cíclica correspondem aos arquétipos: posição vertical da criança, sua nutrição, e a sexual (hormonal) no adulto macho.

A teoria durandiana ainda procura buscar nos “componentes fundamentais do psiquismo humano as estruturas profundas arquetípicas, nas quais se ancoram as representações simbólicas e o pensamento.” (CAMPOS BRUSSIO, 2008). O homem é um produtor de imagens (DURAND, 2002), cujas forças do meio cósmico e social influenciam a produção dessas imagens.

A arquetipologia durandiana, que é fundamentada sobre essa reflexologia tripartida, tem as imagens estruturadas entre dois regimes do simbolismo: o Regime Diurno e o Regime Noturno. “O Regime Diurno da imagem define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese” (DURAND, 2002, p.67) e tem a ver com a dominante postural – a verticalidade agrupa imagens da tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação. O Regime Noturno tem a ver com as outras duas dominantes: a digestiva (nutricional) e a cíclica (sexual).

“O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo” (DURAND, 2002, p.197) e vai se empenhar em fundir e harmonizar, e “fará isto de duas maneiras distintas, que correspondem a duas estruturas do imaginário: a mística e a sintética” (PITTA, 2005, p. 29). A primeira se estrutura segundo a dominante digestiva. Os símbolos que apresentam esse regime são: os símbolos da inversão e os símbolos da intimidade. As estruturas sintéticas “pretendem reunir em um todo coerente, todas as contradições do imaginário”, segundo (DURAND, 2002). Por outro lado, o Regime Diurno é caracterizado pela luz que permite as distinções, pelo debate.

Considerando que o “trajeto antropológico” consiste no “incessante intercâmbio existente, ao nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações





objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 2002), procuramos desvelar as imagens apresentadas por meio da história de vida das depoentes, a fim de perceber o significado que estas dão à vida, e a partir da interpretação identificar qual o seu imaginário religioso. Antes, porém, passamos a contextualização dos sujeitos pesquisados.

### **3 CONTEXTUALIZAÇÃO DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA**

Iniciamos esta contextualização com o pensamento de DaMatta (1997) que faz um paralelo entre casa e rua. Entendemos que o seu pensamento é importante para a compreensão do público em situação da rua, uma vez que, para este autor, a Casa e a Rua são duas “categorias sociológicas” fundamentais para a compreensão da sociedade brasileira de uma maneira globalizada. Ele diz ainda que, entre nós brasileiros,

estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas.

A “esfera de ação social” da População em Situação de Rua é a própria rua, onde os indivíduos são “anônimos e desgarrados”; “somos quase sempre maltratados pelas chamadas ‘autoridades’ e não temos nem paz, nem voz”, diz DaMatta (1997, p. 19), e continua dizendo: Somos rigorosamente ‘subcidadãos’.

A População em Situação de Rua se caracteriza por ser formada por pessoas que apresentam uma grande diversidade em vários aspectos. Na Rua, diz Ferreira (2005), encontram-se “pessoas de várias origens sociais, com diferentes trajetórias, com diferentes períodos na rua, com doenças e deficiências distintas, grupos familiares, pessoas sozinhas, grupos de amigos, moradores e frequentadores de programas sociais”.

Esse grupo de pessoas se instala, normalmente, próximo a restaurantes, lanchonetes, ou em bairros, cujos moradores são considerados de alta renda, o que possibilita doações de esmolas ou aquisição de produtos para venda como papéis, jornais, entre outros destinados à reciclagem.

Há ainda que fazer uma distinção entre morador “de” rua e morador “na” rua. Este se enquadra entre as pessoas que ficam durante todo o dia na rua para venderem seus produtos, ou são catadores de lixo, ou flanelinhas, ou lavadores de para-brisas que ficam em semáforos,





ou desenvolvem outra atividade qualquer, mas que têm moradia fixa. O morador “de” rua é aquele que não tem moradia fixa e dorme em logradouros públicos, ou em casas de acolhida.

Na cidade de João Pessoa, lugar do nosso estudo, há vários projetos desenvolvidos pela Prefeitura Municipal, cujos trabalhos são coordenados pela Secretaria de Desenvolvimento Social (SEDES) desde o ano 2005, em particular, destacamos a Casa de Acolhida para Adultos, onde se encontram os sujeitos de nossa pesquisa. Ressaltamos que esta Casa de Acolhida tem como finalidade trabalhar com adultos a partir dos trinta anos de idade, de ambos os gêneros, e visa ao atendimento dessa população de rua em áreas como educação, saúde, assistência social. Vale ressaltar a excelência do atendimento naquela Casa onde toda a equipe visa à reinserção social daqueles sujeitos, e sua melhoria de vida.

A Casa de Acolhida para Adultos está bem estruturada e oferece o atendimento com o apoio de uma coordenadora, uma vice-coordenadora, psicólogo, assistente social, educadores e também um apoio policial. A Casa atende a indivíduos adultos, dos gêneros masculino e feminino, em situação de rua, a partir da faixa de trinta anos, considerados de alta complexidade. O público acolhido recebe atenção quanto às suas necessidades nas áreas de saúde e capacitação profissional, em regime de internato. Quanto à permanência na Casa de Acolhida, o tempo é cíclico, podendo os sujeitos ficar durante semanas, ou meses. Tudo depende da necessidade de cada indivíduo, que pode, inclusive, retornar a Casa quando surgir uma necessidade premente. Feitas essas considerações, passamos a análise a que nos propomos realizar.

#### **4 O IMAGINÁRIO RELIGIOSO DOS SUJEITOS EM SITUAÇÃO DE RUA**

Descreveremos como foram feitas as abordagens sobre os sujeitos da pesquisa, quais as estratégias pedagógicas que foram usadas e, em seguida, passamos a interpretação dos enunciados das depoentes. Ressaltamos, mais uma vez que tivemos como aporte a Teoria do Imaginário, que possibilitou a compreensão das imagens, e a Análise do Discurso, que possibilitou a compreensão de um dos sentidos desvelados em suas falas. Vale ressaltar que esta interpretação não procurou ser “romântica”, isto é, compreender os atores da história de vida “tão bem, e mesmo melhor do que eles mesmos” (RICOEUR, 2001, p.27), mas intentamos compreender um dos sentidos revelados em seus discursos.



A imaginação dos sujeitos da pesquisa foi sensibilizada a partir de estratégias pedagógicas que possibilitaram os sujeitos a se sentirem mais seguros e à vontade. Utilizamos a técnica da “roda de conversa”, onde todos os participantes relataram um pouco de suas vidas e de suas expectativas; ao ouvir a história dos colegas de grupo, cada participante se sentiu incentivado a contar a sua própria.

Num segundo momento do nosso encontro, explicamos o objetivo da nossa pesquisa e a necessidade de recolher as suas histórias de vida. Seleccionamos apenas dois sujeitos para analisar e apresentar como recorte de nossa pesquisa. A seleção dessas duas depoentes se deu devido a ambas terem se mostrado mais à vontade para falar sobre suas histórias de vidas. Neste estágio primevo da nossa pesquisa, escolhemos apenas duas pessoas para facilitar a análise dos dados em um espaço curto de tempo. Os dois sujeitos do gênero feminino puderam falar suas histórias de vida, cada um ao seu tempo e em entrevista individual. A entrevista aconteceu na Casa de Acolhida para Adultos, com a aquiescência do Secretário de Ação Social e da Coordenadora da Casa.

Às perguntas aos sujeitos foram objetivas e realizadas através de um questionário com perguntas abertas e fechadas e a condução da entrevista foi feita de forma a deixar os sujeitos à vontade para falar, sem muita interferência.

Inicialmente, pedimos para o sujeito 1 falar sobre a sua vida; aos poucos a incentivamos a prosseguir e aprofundar as suas respostas. A entrevista foi gravada, o conteúdo foi transcrito sem correção do português para não perder a originalidade e espontaneidade das respostas.

Assim, ela nos falou sobre a sua história de vida antes de chegar à Casa de Acolhida:

#### DISCURSO DO SUJEITO 1:

Eu fui **morá na rua** quando eu tinha onze ano; eu **fugi de casa** e vim morá em Tambaú; os filhos da família que me adotou, **me maltratava muito**, aí eu fugi. Eu sou de Campina Grande, meu pai deixou minha mãe quando eu tinha dois ano, ele troxe a gente pra cá, aí não pôde ficar cum eu e meus irmão, então **me intregô** pra essa família.

Daí eu **fugi de casa**, vim ficá na rua, sofri muito; mais sempre morei aqui na praia; aqui num falta cumida, sempre tem arguém que dá cumida; aí encontrei o pai dos meu fios, tive três fios: um morreu cum dengue morrágica, ele tinha dez ano; o outro filho mataro na Favela do Baliado, ele tinha dezoito ano; o outro mora em Cabedelo. Quando eu tava na rua, vivia



cum meu companhero, a gente lavava carro, cuidava dos carro na praia, e dormimo na calçada, cum papalão, debaixo da marquise por causa da chuva, molha tudo; mais eu **tenho fé em Deus** que as coisa vai melhorá; às vezes eu vou pra igreja católica, tem um rapai que trazia cumida pra gente, ele é da igreja; quando eu era pequena fiquei numa creche, era **ispiritismo, mesa branca**, lá a gente não cumia carne, cumia ovo, frango. Eu acredito que **Jesus morreu na cruz por a gente**. Meu sonho é voltá a vê meu pai; um irmão meu que mora no Rio é que tem o endereço; mas eu num sei onde meu pai mora, só sei que é aqui em João Pessoa. A minha vida dava um livro, assim bem grosso. Aí vim pra cá, meu companhero num quis.

A análise foi realizada a partir da observação dos gestos da depoente e da interpretação das palavras consideradas significativas para que chegássemos ao imaginário religioso do sujeito.

O SUJEITO 1 – este sujeito é do gênero feminino, com quarenta e sete anos, fumante, mãe de três filhos, originária de Campina Grande-PB. Observamos que o sujeito 1 fumava o tempo todo durante a nossa conversa; quando ela falava sobre a sua infância, ficava com o olhar perdido; e quando falou sobre a morte dos dois filhos, mostrou-se fria, sem emoção aparente.

Ao analisar as palavras que destacamos em negrito no discurso da depoente, percebemos que houve uma redundância do verbo FUGIR, compreendemos com isso a necessidade de o sujeito livrar-se de uma situação que o incomodava; ele cortou os laços familiares, foi ao encontro de uma nova vida na rua, espaço profano, aberto às muitas experiências, livre de normas, regras, hora marcada; a rua isenta de qualquer forma de coerção. O verbo ativo “fugir” concede ao objeto simbólico – rua, um aspecto de “perenidade e fatal recomeço”. A Casa que seria um espaço íntimo e privativo, acolhedor torna-se num lugar temeroso e a Rua passa a ser seu espaço privativo.

Foulcault (1995) acreditava que a produção do discurso mostrava a posição que o sujeito ocupava na sociedade e sua relação com esse contexto social. Logo, percebemos que a história individual reflete a vida do grupo do qual o sujeito faz parte, no caso específico o das pessoas em situação de rua. Cujas características marcantes são ser livre de regras sociais.

É possível afirmar que, quando o sujeito 1 fugiu, ele sonhava com a liberdade; a fuga foi uma forma de enfrentamento contra a opressão e a humilhação sofridas por ele; essa imagem da fuga remete ao regime diurno, à verticalidade; a criança levantou-se da condição de maltratada, da escuridão da falta de carinho; lutou com as armas do guerreiro que quer sair da caverna do sofrimento para a liberdade das ruas. Acreditamos que, em seu imaginário, os perigos vivenciados dentro de casa, por parte dos familiares, não aconteceria mais na rua



quando aquelas pessoas que a maltratavam não estariam ali; o sujeito 1 quando criança imaginava que a rua não oferecia perigos, mas seria a solução urgente.

Nesse rito de passagem contrário ao normativo: casa-rua, e não rua-casa há uma “transmutação de valores”, mas estes “pacíficos”, pois, em seu imaginário, a criança teve a vida preservada. Agora, a rua é o lugar de conquista, da subida para a vitória, lugar sagrado de onde ela não desejava sair, pois, em seu imaginário era um “horizonte luminoso”. Lugar onde há sol, o que remete aos símbolos espetaculares do regime Diurno: a luz solar ascendente.

Há, contudo, nessas imagens, a convergência dos regimes diurno e noturno, pois, ao mesmo tempo em que a rua era lugar de proteção, esta era também o lugar de “desaprender o medo”, a rua é o lugar de descida para o aprendizado, por isso “a imaginação da descida necessitará de mais precauções que a da ascensão. Exigirá, prossegue Durand (2002, p. 200-201), couraças e escafandros, ou então o acompanhamento por um mentor [...]”.

Outro verbo que se repete na fala da depoente é o verbo COMER, que remete ao regime noturno, a dominante digestiva. A rua, que a acolhera no momento da fuga, era semelhante ao útero materno onde ela permanecera até vir ao mundo; a eufemização da rua, “o engolimento” da criança pela rua. O lugar profano que se sacralizou.

“Aqui num falta cumida, sempre tem arguém que dá cumida”: a rua era também em seu imaginário a sua própria mãe, “portadora do alimento, do leite [...], abrigo à prova de tudo, inviolável refúgio, diz Durand (2002, p. 200). Acreditamos que o imaginário do sujeito 1, naquele momento, levou-o a interagir com o mundo que se abria a sua aventura. “O imaginário se apresenta como um mundo de imagens que se auto-organiza sob a forma de sistema. Ele se constitui como espaço único de liberdade que define a aventura humana: é por ele que o homem se mostra e interage com o mundo (THOMAS apud FERREIRA, COSTA, 2003, p. 33).

Nessa interação com o mundo, percebemos, a partir do aporte teórico da Análise do Discurso, que a menina que fugira, passados alguns anos, agora mulher, buscou um companheiro que lhe desse suporte naquele lugar que, se antes era o lugar isento de perigos, agora é um espaço de competições. Ao referir-se à comida e ao companheiro: “aqui num falta cumida, sempre tem arguém que dá cumida; aí encontrei o pai dos meu fios[...]”, a



hermenêutica simbólica durandiana nos mostra que o esquema simbólico dessas imagens remete ao alimento à carne sexual. “A imaginação da descida verifica a intuição freudiana que faz do tubo digestivo o eixo descendente da libido[...]” (DURAND, 2002, p. 202).

Nesse encontro com o outro, o sujeito 1 teve três filhos. Contudo, dois deles morreram: um de dengue hemorrágica e o outro foi morto durante uma briga. Ao relatar sua história de vida, a mulher fumava sem parar. Estas imagens nos remetem a angústia, ao “fervilhamento” interior pela perda dos filhos de maneira trágica. Apesar de sua fala demonstrar frieza, seus gestos, contudo, traduziam profunda tristeza.

As imagens da morte remetem aos símbolos da intimidade do Regime Noturno. O enterramento, o repouso. “A vida não é mais que a separação das entranhas da terra, a morte reduz-se a um retorno à casa ... o desejo tão frequente de ser enterrado no solo pátrio não passa de uma forma profana do autoctonismo místico, da necessidade de voltar à sua própria casa” (ELIADE apud DURAND 2002, p. 236). “O isomorfismo do retorno, da morte, e da morada” (DURAND, 2003, p. 236).

Assim, percebemos um isomorfismo das imagens detectadas na história de vida do sujeito 1: isomorfismo entre a morada fechada – a casa, de onde o sujeito fugiu; o ventre materno e o túmulo, que inferimos a partir do relato das mortes.

A imagem do pai remete-nos agora ao Regime Diurno. O pai que entrega a criança a uma família para ser criada, e que vai embora sem deixar pistas. O reencontro com o pai é “Meu sonho é voltá a vê meu pai; um irmão meu que mora no Rio é que tem o endereço; mas eu num sei onde meu pai mora, só sei que é aqui em João Pessoa.”

A imagem do pai, “o herói solar”, que entregou os filhos para ser criados por outras famílias remete aos símbolos diairéticos do Regime Diurno, onde

o herói solar é sempre um guerreiro violento [...] para o herói solar são sobretudo os efeitos que contam, mais que a submissão à ordem de um destino. A revolta de Prometeu é arquétipo mítico da liberdade do espírito. De boa vontade o herói solar desobedece, rompe os juramentos, não pode limitar a sua audácia, tal como o Hércules ou o Sansão semita (DURAND, 2002, p. 159).

O pai, que o sujeito 1 sonha encontrar, rompeu os juramentos de responsabilizar-se pelos filhos, contudo, o desejo de reencontrá-lo mostra o sentido simbólico da figura



protetora de Deus Pai, cujo papel de “protetor do grupo familiar vem sublimar-se e racionalizar-se mais ou menos fortemente no arquétipo do monarca paternal e dominador” (DURAND, 2002, p. 137).

Os sentidos e as imagens revelados no relato desta História de Vida mostram a heterogeneidade do sujeito discursivo, descentrado, que reflete o grupo social do qual faz parte. Ou seja, a sua espiritualidade demonstrada a partir, também, do “não-dito” reflete uma espécie de sincretismo religioso, pois no entremeio da sua fala deixa transparecer a aceitação de ambas as doutrinas: espírita e cristã sem a menor preocupação religiosa. Sua espiritualidade, no entanto, reflete a sua situação de rua, ou seja, um caráter a-normativo, ou seja, sem preocupação com regras sociais, religiosas; é como se vivesse numa situação a-temporal e a-espacial.

“[...] mais eu **tenho fé em Deus** que as coisa vai melhorá”. Essa fé demonstrada pela depoente nos leva a inferir que ela acredita ser a rua o lugar sagrado aonde todos desejam ir: o paraíso. Nesse trajeto rumo ao “paraíso”, ela depõe as armas e as entrega nas mãos de Deus, porque acredita que Ele está no controle de sua vida, acreditamos que nela há um “sentimento de criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura” (OTTO, 2007, p. 40-41). Ao colocar sua confiança em Deus, possivelmente, a depoente expressava sentimentos de confiança, de esperança, como também de sujeição a um ser superior, sagrado. A sua fé seria então uma consequência do receio:

O ‘sentimento de criatura’ na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento [que é o ‘receio’], que sem dúvida se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim. Esse é o objeto numinoso. [...] somente pela categoria do numinoso a um objeto real ou imaginário é que o sentimento de criatura pode surgir como reflexo na psique. (OTTO, 2007, p.42).

Em seu imaginário religioso, ao repetir: “**Jesus morreu na cruz por a gente**”, talvez ela acreditasse que essa frase se constituísse numa espécie de amuleto contra o mal, contra as dores e contra as dificuldades enfrentadas e aquelas que ainda estavam por vir. Acreditamos que por ela sofrer as opressões sociais busca uma crença salvacionista. Após essa breve análise, passamos ao estudo da história de vida do sujeito 2.

DISCURSO DO SUJEITO 2:



Eu vim morá na rua porque a gente ficou sem tê onde morá; lá no barro São José **chuveu** muito, teve **inchente**, aí levou tudo; a gente vevia bem, mais a água entrou **moió** tudo; eu e meu marido viemo pra rua porque num tinha pra donde ir, esse governo também é horrive num faz nada pra mioá a vida da gente; aí a gente arrumó esse carro de lata cum amigo nosso, aí a gente **cata** lixo e leva pra vendê. **Mais tenho fé em Deus que a vida da gente vai miorá.** Lá a gente sofreu muito, as coisa da gente tudo acabada cum lama, rato, barata, fedentina. Levaro a gente pra uma iscola, mais era tudo junto, era muito rim, aí a gente veio pra rua; a gente durmia debaixo da marquise, perto do banco. Lá era bom, num fartava cumida, mas é muito pobrema porque tem gente que fai mal né. Aí eu adoeci e vim pra cá.

O SUJEITO 2: este sujeito, do gênero feminino, com sessenta e quatro anos, mãe de dois filhos, natural de João Pessoa-PB, contou-me sua História de Vida demonstrando um pouco de tristeza na voz. Estava, naquele momento, vindo da recolha de garrafas “pet” do lixo, aonde o depoente ia todos os dias, de porta em porta, para selecionar o lixo e retirar dali o que lhe é útil.

O discurso da depoente foi permeado de emoção; ela não escolheu ir morar na rua, mas as vicissitudes o empurraram a esta condição de vida. Os verbos **CHOVER** e **MOLHAR**, e o substantivo **ENCHENTE** são palavras de grande significação na história de vida dessa depoente.

É possível perceber que em meio aos sofrimentos causados pela enchente, os desabrigados resistem à ideia de deixar suas casas, os bens materiais conquistados a duras penas, mas as suas casas não dão condições aos seus moradores de continuarem ali abrigados. Assim, a enchente obrigou o sujeito 2 a sair da morada fechada com o telhado, lugar de aconchego, de repouso para um lugar aberto, sem teto, sem segurança. Segundo Durand (2002, p. 243),

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.

A imagem da casa remete ao Regime Diurno e a importância dela como um microcosmo, um lugar sacralizado. A casa no isomorfismo das imagens é um vivente, que sobredetermina a personalidade dos seus habitantes. A imagem significada da enchente





mostra a falta da casa, que é microcosmo “duplicado do corpo, ela vai tornar-se isomórfica do nicho, da concha, do toão e finalmente do colo materno”, diz Durando (2002, p. 244). Logo, a perda do “colo materno” desestabilizou o sujeito 2.

A enchente remete à descida digestiva do Regime Noturno, pois sugere as matérias da profundidade que pode se a água ou a terra cavernosa. “As águas devoradoras remetem a duas realidades, uma natural, continente, e outra simbólica, que exprime o misterioso das forças” (GOMES, 2011). A água “devoradora” é o arquétipo da feminilidade, mas de uma mulher fatal e funesta. A água devoradora vem e arrasta tudo, devora como uma boca aberta cheia de dentes, essas imagens remetem aos símbolos teriomórficos do Regime Noturno.

As imagens que o sujeito 2 relata ao enfatizar a presença de ratos, baratas, remetem ao esquema da animação acelerada. O formigamento e o fervilhante diante da realidade de estar desabrigado projeta a angústia diante da mudança brusca para outra mudança brusca: sair da casa, mudar-se para rua, o que consiste em outra mudança inesperada.

O verbo CATAR presente na fala da depoente: “aí a gente **cata** lixo e leva pra vendê” remete ao Regime Diurno, o primeiro gesto, a dominante postural, exige as matérias luminosas, visuais e as técnicas de separação, de purificação. A possibilidade de sobrevivência ante a situação caótica da mudança brusca, encoraja a depoente a tomar uma postura de enfrentamento diante das dificuldades.

O trajeto vivenciado pelo sujeito 2 remete aos símbolos cíclicos do Regime Noturno, a saída da casa para rua e a volta da rua para a Casa de Acolhida. É o poder da repetição infinita, o mito do “eterno retorno”. Para Durand (2002, p. 282),

Esses símbolos agrupam-se em duas categorias, segundo se privilegia o poder de repetição infinita de ritmos temporais e o domínio cíclico do devir ou, pelo contrário, se desloca o interesse para o papel genético e progressista do devir, para essa maturação que apela aos símbolos biológicos, por que o tempo faz passar os seres através das peripécias dramáticas da evolução.

A repetição dos ritmos temporais mostra a necessidade que o ser humano tem de recomeçar, por isso os ritos culturais de passagem de “ano”, ou os ritos quando ocorre a mudança de um lugar para outro. A nova casa e os novos utensílios refletem o imaginário do recomeço em busca de tempos melhores.



“**Mais tenho fé em Deus que a vida da gente vai miorá**”. Esta frase deixa transparecer que a depoente acredita que há um ser supremo que pode intervir nos acontecimentos, contudo, em seu imaginário ela pretende um ideal de sociedade; ela busca um sentido para a sua vida e acredita, a partir de sua experiência religiosa, que ocorrerá um milagre que mudará a dura realidade.

É possível perceber que o trajeto percorrido não invalidou a sua religiosidade, pelo contrário, confirmou o caráter espiritual forjado na psique. Valle (apud RIBEIRO, 2009, p. 75) diz: “[...] a dinâmica psicoexistencial, entendida a partir de categorias histórico-sociológicas, projeta o ser humano em direção a um horizonte de sentido que o transcende. Aqui a religiosidade ganha sentido enquanto experiência subjetiva distinta da religião, sua matriz instituída”.

Em toda análise simbólica que efetuamos, percebemos uma aporia entre o sentimento de insegurança da depoente ao ficar em situação de rua, desabrigada, e o sentimento de que a rua acolhe. Esse sentimento reflete a sua experiência religiosa, o “sentimento de criatura”, que não pode ser dito por palavras, pois é “inefável”, apenas pode ser sentido. O temor ao sagrado – “o *mysterium tremendum*”, é o medo do divino-demoníaco; esse sentimento de criatura que se reconhece ninguém ante o inacessível, todo-poderoso; é o “*Mirium*” que está oculto, o “totalmente outro”. Essas denominações forjadas por Otto (2007) para nomear o sagrado (numinoso) leva em consideração o lado não-racional do sagrado, ele acredita que a religião refere-se as coisas do alto, portanto, a espiritualidade é algo inerente ao ser humano.

## 5 RESULTADOS QUALITATIVOS

As depoentes mostraram em seus discursos várias formas de representações do transcendente, pois o imaginário é produzido na união do subjetivo e do objetivo, do que está intrinsecamente arraigado no ser e do meio sociocultural do qual faz parte; a isso Durand denomina de “trajeto antropológico”:

O ‘trajeto antropológico’ representa a afirmação, na qual o simbolismo deve participar de forma indissolúvel para emergir numa espécie de ‘vai e vem contínuo’ – nas raízes inatas da representação do *sapiens* e, na outra ‘ponta’, nas várias interpelações do meio cósmico e social. Na formulação do



imaginário, a lei do ‘trajeto antropológico’, tipo de uma lei sistêmica, mostra muito bem a complementaridade existente entre o *status* das aptidões inatas do *sapiens*, a repetição dos arquétipos *verbais* nas estruturas ‘dominantes’ e os complementos pedagógicos exigidos pela neotenia humana. (DURAND apud TEIXEIRA E ARAÚJO, 2011, p. 44-45).

Assim, em seu “trajeto antropológico” as depoentes expressaram o caráter sócio-histórico e cultural constituintes de todo ser humano. Isto é, as depoentes estavam impregnadas pelas “vozes” culturais e históricas que fazem parte do “capital” racional e imaginário do homem. Uma vez que, segundo Durand (apud TEIXEIRA E ARAÚJO, 2011, p. 44), “não há ruptura entre o racional e o imaginário, visto que as sintaxes da razão nada mais são do que meras formalizações extremas de uma retórica que se banha no consenso imaginário geral.”

Em síntese, as “Histórias de Vida” dos sujeitos revelaram as características centrais de suas experiências religiosas: deram um sentido particular ao sagrado; perceberam que há um mistério em torno da vida, expressaram uma liberdade em relação às religiões.

Após a análise efetuada sobre o discurso e sobre as imagens a partir do aporte da hermenêutica simbólica, foi possível perceber que existe um desejo latente na busca pelo sagrado nos sujeitos pesquisados. Ambos os sujeitos, apesar de motivações diferentes, agiram racionalmente quando foram morar na rua. A rua remete para eles uma esperança, uma crença de que algo poderá sofrer alteração, talvez um novo céu, uma nova terra.

Nesse sentido, é possível perceber a convergência dos Regimes Diurno e Noturno, onde as imagens da descida significam a reflexão da situação caótica que passavam; a angústia para enfrentar uma saída diante da situação terrificante. Portanto, é preciso se posicionar para enfrentar as adversidades, a água devastadora que arrastou e destruiu tudo, ou a família que causou muitos sofrimentos a ponto de fugir de casa, pegar as armas de combate, e, de pé, em prontidão encontrar uma saída, a rua, o novo céu. Estas imagens remetem a fé, a espiritualidade de cada sujeito, na crença de obter uma nova reinserção social no mundo.

Contudo, esta jornada simbólica desses dois sujeitos em seu trajeto casa-rua se desenvolve na busca da crença de que o melhor estar por vir, “[...] mas tenho fé em Deus que a vida da gente vai miorá [...]”. Ou seja, estes sujeitos estão atravessados pela sua ideologia, por sua cultura e pelo seu grupo social. No imaginário religioso destes sujeitos, eles acreditam que Deus mudará a situação de suas vidas. Nas entrelinhas de suas falas e nos seus gestos corporais, a maneira de olhar e gesticular permite-nos inferir que o sagrado tem relevância em



suas vidas e que, apesar de eles estarem alojados em um espaço profano, a rua é sacralizada por eles, é o lugar providenciado por Deus, é um espaço sagrado, que favorece a subsistência de ambos, uma vez que dali eles retiram o que necessitam para viver.

Nesse processo dinâmico da sociedade, o ser humano “não vive mais num universo meramente físico de fatos concretos, mas percebe no meio de suas emoções imaginárias, suas ilusões, fantasias e sonhos.” (NETO, 2011). Estes dois sujeitos buscam um sentido para a sua vida contra a realidade da morte.

A simbologia presente nessas imagens mostrada por essas Histórias de Vida leva-nos a inferir também que há um desejo latente desses sujeitos pela cidadania, pois a Rua, mesmo sendo acolhedora, é o lugar onde colocamos aquilo que não queremos que esteja dentro de nossas casas:

Jogamos o lixo para fora de nossa calçada, portas e janelas [...] tudo que fica fora de nossa casa é um ‘problema do governo’! Na rua a vergonha da desordem não é mais nossa, mas do Estado. Limpamos ritualmente a casa e sujamos a rua sem cerimônia ou pejo. (DAMATTA, 1997, P. 19).

O ser humano que vive na rua é, então, considerado por aqueles que não têm sensibilidade e que talvez por não houver tido uma experiência espiritual considerem essa pessoa “lixo” social ou como sendo um problema do governo. Por isso essa pessoa que vive o drama da rua é tão discriminada, açoitada e até morta por pessoas que se acham no direito de “limpar” a rua da sua presença incômoda. Contudo, esquecem-se de que são pessoas iguais a todo ser humano e que tem no íntimo a religiosidade latente e que expressam o sagrado por isso lhe é peculiar e intrínseco.

Podemos com essa análise chegar às nossas considerações finais deste trabalho, que pelo menos despertará o leitor a uma compreensão melhor e a uma mudança de atitude ante a esse público tão discriminado, sofrido e que, em nossa opinião, só querem ter uma vida tranquila e sossegada para viverem em família, para dar aos seus filhos aquilo que não puderam ter: o amor, carinho, cuidado, aconchego, segurança, paz e orientação para uma vida promissora; essas pessoas querem dar aos seus filhos aquilo que lhes foi subtraído de maneira rude e desumana.

A simbologia do “teto seguro” fica implícita na fala do sujeito 1, mesmo tendo a rua como a mãe acolhedora, o útero materno que aconchega e alimenta, esse sujeito demonstrou que deseja um retorno a esse lar quando expressou o desejo de se reencontrar com o seu pai.



Este que representa o provedor e protetor dos filhos. O trajeto do retorno ao lar é o que todos desejam. E isto ficou claro na fala do sujeito 2 que deseja o retorno ao lar terreno onde deseja reencontrar a comunhão familiar que foi quebrada em virtude da cheia.

Contudo, podemos inferir nesses dois sujeitos o desejo latente do retorno ao lar celestial, onde não haverá dor ou sofrimento algum, pois o Pai celeste promete retirar dos olhos toda lágrima.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho desenvolvido procurou encontrar um dos sentidos das falas das depoentes, uma vez que a interpretação de todos os sentidos é impossível ao pesquisador, mesmo porque nem tudo é dito, apenas aquilo que recebeu um recorte do próprio ator da pesquisa, ou seja, nem sempre os sujeitos entrevistados dizem tudo o que pensam, dizem apenas o que lhe é permitido dizer, por isso a análise visou compreender também aquilo que não foi dito, mas que foi expresso por gestos e emoções.

A trajetória do público em situação de rua expressa, possivelmente, um pensamento que acreditamos ser comum aos homens da pós-modernidade quando desenvolvem “uma visão de mundo com matizes seculares, na qual buscam uma experiência religiosa adequada a suas necessidades mais profundas” (RIBEIRO, 2009, P. 263).

De fato, a condição sociocultural e as emoções mais intrínsecas das depoentes relatadas neste trabalho confirmam a busca pelo transcendente a fim de que lhes sejam dadas soluções aos problemas do aqui e do agora. O que os sujeitos entrevistados deixaram transparecer é que sua religiosidade está voltada às coisas concernentes a vida terrena. As depoentes não mostraram preocupação com a vida após a morte, apenas preocupação com sua condição momentânea. O imediatismo do século presente, a urgência que vem produzindo no homem contemporâneo os “olhos mortos”, ou seja, as pessoas veem o outro sem enxergar as suas necessidades prementes. É o individualismo enraizado mesmo naqueles que estão sempre a mercê da ajuda do próximo.

Enfim, as imagens analisadas corroboram com a noção do homem constituído por marcas socioculturais e históricas. Cujo discurso está repleto por diversas vozes, que mostram a sua heterogeneidade constitutiva. Contudo, revelam o seu caráter espiritual também constitutivo do ser humano, essa face do humano que nos traz esperança de que haverá uma sociedade mais justa, uma sociedade que veja os pés descalços dos viandantes e os ajude, e



lhes deem sapatos para que seus pés o fortaleçam e os faça elevar-se em sua verticalidade como guerreiros prontos para a batalha diária contra as intempéries e as vicissitudes.

Deixamos, enfim, uma reflexão sobre a nossa preocupação com essa população de rua ainda tão excluída. Para tanto, deixamos o nosso imaginário expressar o que sentimos e pensamos ao tirar esta foto, em plena Avenida Paulista:



Foto Virgínia Macêdo 2012

Morador de rua.

### PÉS EXCLUÍDOS (Virgínia Macêdo)

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 tu desesperançado.



Pés excluídos, vão no teu desalento

Ensinar aos homens doutos

Que a vida é mais que o ter,

A vida é o ser... ser humano

Humanize-se!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

CHIZZOTTI, Antônio. **A Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991. (Biblioteca da educação. Série 1. Escola;v. 16)

DAMATTA, Roberto. **A Casa & a Rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

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

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

GOMES, Eunice Simões Lins. **A catástrofe e o imaginário dos sobreviventes**: quando imaginação molda o social. 2.ed. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

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

NASSER, Maria C. Cabrera. **O Uso de Símbolos**: sugestões para a sala de aula. São Paulo: Paulinas, 2006. – (Coleção temas do ensino religioso).

OLIVEIRA NETO, Estevão Domingos de. **O imaginário cristão seiscentista**: uma análise histórico-simbólica da obra “O Peregrino” de Jonh Bunyan. João Pessoa: Editora Universitária- UFPB, 2011.

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





PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e religiosidade: articulações. **Revista de estudos da Religião – REVER** – dezembro/2009/PP. 68-83 – ISSN 1677-1222

PITTA, Daniele. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. **A religiosidade jovem: pesquisa entre universitários**. São Paulo: Loyola: Olho d'Água, 2009.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos)

SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília. **Discurso pedagógico, mito e ideologia**. Rio de Janeiro: Quartet, 2000. (coleção Educação e sociedade).

SPINDOLA, Thelma, SILVA SANTOS, Rosângela da. **Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa (Dora?)** – Ver Esc Enferm USP, 2003; 37 (2): 119-26.

PÁGINAS ACESSADAS:

[WWW.tedebc.ufma.br](http://WWW.tedebc.ufma.br) – Dissertação de Josenildo Campos. Imagens Arquetípicas na relação professor aluno na escola: em busca de um encantamento no processo ensino-aprendizagem. - Acesso em 27/06/2012.

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](http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/2006/D06A096.pdf) . Acesso em: 12 de março de 2012.

---

Mestrando do programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, pesquisadora do grupo GEPAL, e-mail [vimasilva2008@gmail.com](mailto:vimasilva2008@gmail.com)

<sup>2</sup> Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> do departamento e no programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, e-mail [euniceslgomes@gmail.com](mailto:euniceslgomes@gmail.com) grupo de estudo e pesquisa em Antropologia do Imaginário - gepai <http://gepai.yolasite.com/> - Pós Doutorado em andamento em Ciências da Religião na Universidade Metodista-UMESP.