



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA E CULTURA**

JOSÉ GOMES FILHO

**IDENTIDADE, DISCURSO E PODER DO MORADOR DE RUA:
CONSTRUÇÃO DE UMA UTOPIA ATRAVÉS DO JORNAL *AURORA DA RUA***

v. 1

Salvador
2015

JOSÉ GOMES FILHO

**IDENTIDADE, DISCURSO E PODER DO MORADOR DE RUA:
CONSTRUÇÃO DE UMA UTOPIA ATRAVÉS DO JORNAL *AURORA DA RUA***

v. 1

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras.

Orientadora: Prof^a Dr^a Iracema Luiza de Souza.

Salvador
2015

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Gomes Filho, José.

Identidade, discurso e poder do morador de rua: construção de uma utopia através do jornal “Aurora da rua” / José Gomes Filho. - 2015.

2 v.: il. 422f.

Inclui apêndices e anexos.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Iracema Luiza de Souza.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2015.

1. Análise do discurso. 2. Semântica. 3. Identidade social. 4. Poder comunitário. 5. Mídia alternativa. 6. Morador de rua. I. Souza, Iracema Luiza de. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

JOSÉ GOMES FILHO

**IDENTIDADE, DISCURSO E PODER DO MORADOR DE RUA:
CONSTRUÇÃO DE UMA UTOPIA ATRAVÉS DO JORNAL *AURORA DA RUA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em **Língua e Cultura** do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Letras.

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dra. Rosa Helena Blanco Machado – Universidade do Estado da Bahia
UNEB – campus I (Salvador).**

**Prof. Dr. André Luiz Gaspari Madureira - Universidade do Estado da Bahia
UNEB – campus II (Alagoinhas).**

Prof. Dra. Denise Maria Oliveira Zoghbi - Universidade Federal da Bahia

Prof. Dra. Iraneide Santos Costa – Universidade Federal da Bahia –

Prof. Dra. Iracema Luiza de Souza- Universidade Federal da Bahia

(Prof. Orientadora)

A meus pais, Maria Fernandes dos Santos (Maria do
Ouro) e José Gomes dos Santos (Zé do Ouro – *in
memoriam*), pela vida, pela educação e pelo amor à
palavra.

AGRADECIMENTOS

Somos gratos a tanta gente, em especial.

À minha família, pela paciência, incentivo e confiança.

À Prof^a Iracema, pelas discussões e orientações seguras.

À Prof^a Iraneide Costa, pelo encorajamento e boas leituras.

Ao IFBA, pela qualificação e licença.

À Comunidade da Trindade, pela colaboração e irmandade de pessoas como Henrique da Trindade, Juce, Vânia, Elis, Íris, Matias, Noélia e outros.

A Helena, Jéssica, ex-alunas, que participaram da pesquisa na fase inicial.

Às Prof^{as} Rosa Helena e Denise Zoghbi, membros da banca de qualificação.

À Prof^a Edite do grupo de pesquisa Linguagem e Representação (IFBA), pelo apoio ao projeto de pesquisa e inúmeros aconselhamentos.

Às Prof^{as} Lícia e Palmira Heine, pelas *Leituras Pecheutianas*, que nos deram grandes reflexões, reformulações e alegres risadas.

A Hélio, pelos socorros eletrônicos e arte final do trabalho final.

À Prof^a Solange Fonsêca, pela paciência e correção final da tese.

Ao Grupo de Pesquisa Língua e Literatura (UNEB), pelo incentivo à leitura e à produção científica, nas figuras dos Professores Rosa Helena, Rodrigo Fonseca, Gilberto Sobral e Iraneide Costa.

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-graduação Língua e Cultura do Instituto de Letras (UFBA), pela atenção e qualidade de ensino.

O Bicho

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.

(Manuel Bandeira)

RESUMO

Esta pesquisa buscou analisar, no discurso dos homens em situação de rua que residem na Comunidade da Trindade, na Cidade do Salvador, a construção da subjetividade, da identidade do Jornal *Aurora da Rua*, cuja representação sobre o morador de rua é diferente em relação ao Jornal *Boca de Rua*, de Porto Alegre, por isso são identificadas as semelhanças e as diferenças entre estes dois jornais de rua, a partir de categorias como língua, discurso, cultura e mídia alternativa. Já que a pesquisa se situa na área da Linguística Aplicada, usou-se, como embasamento teórico, a Análise do Discurso pêncheutiana, tendo em vista que, nas análises, foi central o conceito de formação discursiva ou formações discursivas, tal qual Pêcheux (1975) e Courtine (1981) a conceberam, como o conceito de heterogeneidade discursiva a partir da heterogeneidade enunciativa (AUTHIER-REVUZ, 1990) e o da polifonia (BAKHTIN, [1929]2013 b), a emergência dos Estudos Culturais como aporte teórico complementar na construção de uma representação baseada no direito à cidadania e ao poder de identidade do morador de rua; o conceito do **cinismo grego** (SLOTERDIJK, 2012) e o de **carnevalização** (BAKHTIN, [1946]2013 a) que, por efeitos da memória discursiva, provocam constante atualização, regulando ou modificando aquilo que é dito no nível do intradiscurso, o que pode modificar a formulação de novas formações discursivas. Foram eleitos como *corpora* os textos do jornal *Aurora da Rua*, cuja produção e veiculação foram feitas pelos próprios moradores ou ex-moradores de rua em Salvador, em comparação com o jornal *Boca de Rua*, também publicado pelos moradores de rua de Porto Alegre como mídias alternativas, inspiradas em mídias de movimentos populares; as entrevistas com as pessoas que moram na Comunidade da Trindade e vendem o jornal; as observações do *Diário de Pesquisa* sobre o cotidiano dessas pessoas. A pesquisa foi qualitativa, de natureza etnográfica porque se baseou na análise de dados (jornais), usando-se a amostragem como técnica, a observação participante, as entrevistas com pessoas de rua que vendem o jornal, bem como com os ex-moradores de rua, os mediadores da Comunidade da Trindade onde o jornal é planejado e produzido. Analisando os textos e as imagens, observou-se que os moradores de rua encontram, no jornal *Aurora da Rua*, uma imagem positiva de si mesmos, porque existe um discurso singular em que, na descrição do funcionamento discursivo do seu dizer (intradiscurso), identificam, na memória discursiva (interdiscurso), os valores que legitimam essa formação imaginária e, assim, constroem uma representação que se opõe a outras representações construídas pela sociedade. Eles formulam um dizer discursivo que lhes devolve a autoestima e ganha visibilidade social, um sonho de muitos moradores de rua, espalhados por várias cidades brasileiras, em especial, a Cidade do Salvador.

Palavras-chave: discurso, identidade, poder, mídia alternativa, morador de rua.

RÉSUMÉ

Cette recherche s'est attachée à analyser, dans le discours des personnes en situation de rue, qui résident à la Communauté de la Trinité, dans la ville de Salvador, la construction de la subjectivité, de l'identité du journal *Aurore de la Rue*, dont la représentation sur le sans-abri est différente de celle du journal *Parole de Rue* de Porto Alegre. Pour cela nous avons identifié les similitudes et les différences entre ces deux journaux de rue, à partir de catégories telles que langue, discours, culture et médias alternatifs. Puisque la recherche se situe dans le cadre de la Linguistique Appliquée, nous faisons usage comme fondement théorique de l'Analyse du Discours de Pêcheux. Cela parce que lors des analyses nous avons élu le concept de formation discursive ou de formations discursives tel que Pêcheux (1975) et Courtine (1981) l'ont conçu. Mais aussi le concept d'hétérogénéité discursive à partir de l'hétérogénéité énonciative (AUTHIER-REVUZ, 1990) et celui de polyphonie (BAKHTIN, [1929] 2013 b). La référence des Études Culturelles sert d'apport théorique complémentaire pour la construction d'une représentation fondée sur le droit à la citoyenneté et au pouvoir d'identité du sans-abri. Sans oublier le concept du **cynisme grec** (SLOTERDIJK, 2012) et celui de **carnavalisation** (BAKHTIN, [1946]2013 a) qui, suite aux effets de la mémoire discursive, provoquent une mise à jour constante, régulant ou modifiant ce qui est dit au niveau de l'intradiscours, ce qui peut modifier la formulation de nouvelles formations discursives. Nous avons élu comme *corpora*, les textes du journal *Aurore de la Rue*, dont la production et la divulgation ont été à la charge des sans-abri ou anciens sans-abri à Salvador en les comparant à ceux du journal *Parole de Rue*, publié également par les sans-abri de Porto Alegre en tant que médias alternatifs, inspirés par les médias des mouvements populaires ; et les interviews avec les personnes qui habitent à la Communauté de la Trinité et vendent le journal, comme les observations du *Journal de recherche* sur le quotidien de ces personnes. La recherche a été qualitative; de nature ethnographique parce qu'elle a pris pour base l'analyse de données (journaux), en utilisant l'échantillonnage comme technique, l'observation participante, les interviews avec les sans-abri qui vendent le journal, mais aussi avec les anciens sans-abri, les médiateurs de la Communauté de la Trinité où le journal est préparé et produit. En analysant les textes et les images, nous observons que les habitants de rue découvrent, dans le journal *Aurore de la Rue*, une image positive d'eux-mêmes. Parce qu'il existe un discours singulier dans lequel, au travers de la description du fonctionnement discursif de leur dire (intradiscours), ils identifient, dans la mémoire discursive (interdiscours), les valeurs qui légitiment cette formation imaginaire. Ils construisent ainsi une représentation qui s'oppose à d'autres représentations construites par la société. Ils formulent un dire discursif qui leur fait retrouver l'estime de soi et leur confère une visibilité sociale, le rêve de nombreux sans-abri, éparpillés dans plusieurs villes brésiliennes, notamment la ville de Salvador.

Mots-clés: discours, identité, pouvoir, médias alternatifs, sans-abri.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Vendedor e o Jornal <i>Aurora da Rua</i>	16
Figura 2 – Sede do jornal na Comunidade de Trindade.....	17
Figura 3 – Elmário, vendedor do jornal.....	52
Figura 4 – Diógenes com sua lâmpada.....	80
Figura 5 – Diógenes no barril de vinho.....	80
Figura 6 – Símbolos do Jornal <i>Aurora da Rua</i>	84
Figura 7 – Peregrinação cínica.....	85
Figura 8 – Peregrinação cristã.....	86
Figura 9 – Projeto <i>Levanta-te e anda</i>	89
Figura 10 – Noites na rua – Edição nº 28	90
Figura 11 – Semeadores de Auroras – Edição nº 26.....	90
Figura 12 – Igreja da Trindade (Cidade Baixa).....	131
Figura 13 – Trindade do Mar (Vera Cruz).....	132
Figura 14 – Edição nº 06.....	173
Figura 15 – Edição nº 12.....	174
Figura 16 – Edição nº 21.....	175
Figura 17 – Edição nº 34.....	176
Figura 18 – Edição nº 32.....	177
Figura 19 – Poema <i>Aurora da Rua</i>	179
Figura 20 – Equipe de vendedores do Jornal <i>Aurora da Rua</i> com nova camiseta amarela e sacola azul.....	181
Figura 21 – A equipe do jornal e o povo da rua nas Oficinas de Texto na Cidade Baixa (Largo da Roma).....	184
Figura 22 – Edição 0 do Jornal <i>Boca de Rua</i>	185
Figura 23 – Edição nº 39.....	186
Figura 24 – Edição nº 45.....	187
Figura 25 – Edição nº 38.....	188
Figura 26 – Edição nº 41.....	188
Figura 27 – Edição 10 anos.....	189
Figura 28 – Edição nº 07.....	189
Figura 29 – Igreja da Santíssima Trindade dos Cativos em Água de Meninos.....	219

Figura 30 – Natal dos moradores de rua que vivem debaixo do viaduto perto do Mercado do Peixe.....	223
Figura 31 – Trindade do Mar.....	224
Figura 32 – Leitura da Edição nº 48	225
Figura 33 – Peregrinação e a viagem.....	226
Figura 34 – Manchete e Editorial Puro Estilo!.....	233
Figura 35 – Tropicália.....	237
Figura 36 – Moradores de rua de Salvador.....	240
Figura 37 – Manifestação da Literatura Divergente.....	249
Figura 38 – Somos iguais, somos humanos.....	251
Figura 39 – Rua, minha casa.....	254
Figura 40 – Bichos de estimação e de ação.....	268
Figura 41 – Um alento na dificuldade.....	268

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONG	Organização não Governamental
AD-3	Terceira Fase da Análise do Discurso
FNSRS	La Fédération National des Associations de Réinsertion Sociale
INSP	International Network of Street Papers
OCAS	Organização Civil de Ação Social
AD-1	Primeira Fase da Análise do Discurso
AD-2	Segunda Fase da Análise do Discurso
PT	Partido dos Trabalhadores
PSOL	Partido da Solidariedade
SAMU	Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
CP	Condição de Produção
CCCS	Centre for Contemporary Cultural Studies
FIFA	Fédération Internationale de Football Association
UCSAL	Universidade Católica do Salvador
ALICE	Agência Livre para Informação, Cidadania e Educação
CUT	Central Única dos Trabalhadores
MPR	Movimento de População de Rua
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
LOAS	Lei Orgânica da Assistência Social
MNCR	Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis
ASA	Associação Social da Arquidiocese
OAF	Organização de Auxílio Fraternal
CDCM	Centro de Documentação e Comunicação dos Marginalizados
CIAMP-Rua	Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População de Rua
SDF	Sem Domicílio Fixo
IFBA	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
UFBA	Universidade Federal da Bahia
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
FMSS	Fundação Maurício Sirotsky
RBS	Rede Brasil Sul de Comunicação
TCLE	Termo de Consentimento livre e Esclarecido
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
CGC	Cadastro Geral dos Contribuintes
SUS	Sistema Único de Saúde
CPF	Cadastro de Pessoas Físicas
EJA	Educação de Jovens e de Adultos
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
HIV	Human Immunodeficiency Virus
CAAE	Certificado de Apresentação para a Avaliação Ética
CEP	Comissão de Ética de Pesquisa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 TEORIA MATERIALISTA DO DISCURSO: DISCORRENDO SOBRE A RUA	35
1.1 A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS E DO SUJEITO	35
1.2 ESBOÇO HISTÓRICO DA ANÁLISE DO DISCURSO: AS TRÊS FASES	37
1.3 A FORMAÇÃO IMAGINÁRIA E AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO	41
1.4 DA FORMAÇÃO DISCURSIVA À FORMAÇÃO IDEOLÓGICA	44
1.5 HETEROGENEIDADE DISCURSIVA: MUDANÇAS EPISTEMOLÓGICAS	48
1.6 A MEMÓRIA E O SILÊNCIO NA CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS	54
2 DISCURSO, IDENTIDADE E PODER: A CONSTRUÇÃO DE UMA UTOPIA	59
2.1 A IDENTIDADE INTERPELADA PELOS SISTEMAS CULTURAIS	60
2.2 PARADIGMAS CULTURAIS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE	64
2.2.1 Teoria Materialista da Cultura: Raymond Williams (1921-1998)	67
2.2.2 A Noção de Emergência e a Genealogia do Poder (Michel Foucault)	73
2.2.3 A Emergência do Cinismo (Kynismo) como Dispositivo de Poder	79
2.2.3.1 <i>Ascese Cínico-cristã</i>	85
2.2.4 A Carnavalização e a Ideologia do Cotidiano (Bakhtin)	88
2.2.5 A Monstruosidade do Corpo e o Conceito de Multidão na Construção de Nova Democracia	95
2.2.5.1 <i>Monstruosidade da carne</i>	98
2.2.5.2 <i>Carnaval e o Movimento</i>	99
2.2.6 A Reinvenção do Cotidiano (Michel de Certeau)	100
2.2.7 O Manifesto da Literatura Divergente (Nelson Maca)	103
2.3 ESTUDOS CULTURAIS E ANÁLISE DO DISCURSO: FRONTEIRAS INTERDISCURSIVAS E INTRADISCURSIVAS	108
3 A REALIDADE SÓCIO-HISTÓRICA DO MORADOR DE RUA: CONTEXTUALIZANDO A EXCLUSÃO	113
3.1 A POBREZA E A SITUAÇÃO DE RUA NO BRASIL	116
3.1.1 A Vida dos Pobres em Salvador – Bahia	121
3.1.2 Rua e Casa: Exclusão ou Inclusão	125
3.2 OS MOVIMENTOS SOCIAIS E O RESGATE DA CIDADANIA	132
3.2.1 Participação e Construção de Novos Valores	136
3.2.2 Comunidades Eclesiais de Base: Papel da Igreja	138
3.3 COMUNICAÇÃO POPULAR E ALTERNATIVA: DIREITO À EXPRESSÃO	140
3.4 O MOVIMENTO POPULAÇÃO DE RUA: HISTÓRIA E OBJETIVOS	142
3.4.1 Gênese do Movimento de Rua	144
3.4.2 População de Rua na Bahia	146
3.5 <i>STREET PAPERS</i> : UMA PROPOSTA DE PROTAGONISMO	149
3.5.1 Publicações de Rua pelo Mundo	150
3.5.2 As Experiências Brasileiras	151

4 REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS SOBRE A CONSTRUÇÃO DOS CORPORA: USANDO MÉTODOS E TÉCNICAS SOBRE A PESQUISA	154
4.1 FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DA PESQUISA	155
4.2 ASPECTOS GERAIS DA ABORDAGEM METODOLÓGICA	156
4.2.1 Pesquisa Qualitativa como <i>Rigor Outro</i>	156
4.2.2 A Linguística Aplicada como Posição Discursiva	158
4.2.3 Etnografia numa Comunidade de Moradores de Rua	162
4.3 DISPOSITIVO ANALÍTICO DA ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA	165
4.3.1 Procedimentos de Interpretação	166
4.3.2 Interpretação do Sujeito na Construção do Discurso	167
4.3.3 A Função do Analista na Análise do Discurso	168
4.3.4 A Estruturação do <i>Corpus</i> na Pesquisa em Análise do Discurso	169
4.4 A DESCRIÇÃO DOS <i>CORPORA</i> DA PESQUISA: TÉCNICAS DE COLETA DE INFORMAÇÕES, DADOS E EVIDÊNCIAS	170
4.4.1 Processo de Amostragem na Coleta de Dados	171
4.4.1.1 <i>Descrição, história e seleção dos jornais: Aurora da Rua</i>	171
4.4.1.2 <i>Descrição, história e seleção dos jornais Boca de Rua</i>	184
4.4.1.3 Entrevistas com Pessoas da Comunidade da Trindade	194
4.4.1.4 Observação Participante: Uso do Diário de Campo	215
4.5 ÉTICA E VALIDADE NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO	229
5 POLIFONIA DAS VOZES EM SITUAÇÃO DE RUA: ANÁLISE DE TEXTOS DOS JORNAIS DE RUA, ENTREVISTAS E OBSERVAÇÕES DA COMUNIDADE DA TRINDADE	231
5.1 DA CAVERNA SOCIAL À AURORA DAS RUAS	232
5.2 DA MONSTRUOSIDADE AO CINISMO NA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO	238
5.3 DA CARNAVALIZAÇÃO À LITERATURA DIVERGENTE: O PARADIGMA EXU NA CULTURA BAIANA	246
5.4 DA EMERGÊNCIA AO MICROPODER: A FORÇA DA CULTURA POPULAR...	253
5.5 DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE À TEORIA MATERIALISTA DE CULTURA	260
5.6 TÁTICAS DO HOMEM ORDINÁRIO NO COTIDIANO POPULAR DAS RUAS	267
CONSIDERAÇÕES FINAIS	274
REFERÊNCIAS	280
APÊNDICE	290
ANEXOS	334

INTRODUÇÃO

Nos meios urbanos, sobretudo, nas grandes capitais do País, é comum avistar seres humanos largados nas calçadas, normalmente imundos, malcheirosos, apresentando uma indumentária de farrapos, dormindo debaixo de marquises, de viadutos, de pontes, de praças ou prédios públicos, como verdadeiros párias da sociedade. Vivem da caridade pública, não têm compromisso com a sociedade, pois suas regras de sobrevivência se circunscrevem ao território da animalidade (NASCIMENTO, 2000).

Na maioria das vezes, eles não estão ali nas ruas porque querem, mas levados por injunções superiores a sua vontade, como o uso de drogas (o álcool, o *crack*, a maconha, a cocaína), a perda de emprego, o desajuste familiar, incluindo a violência doméstica, doença mental, imigrantes desempregados. São, portanto, a escória de uma sociedade capitalista pós-industrial, que elege como ideal de felicidade o consumo de bens, o dinheiro, a competição e o individualismo como objetivos de vida (BURSZTYN, 2000).

Essa mesma sociedade constrói uma formação imaginária, uma representação homogênea de que todas as pessoas em situação de rua são vagabundas, prostitutas, débeis mentais, desprovidas de senso moral, doentes, marginais, responsáveis pela feiura de uma cidade, por isso há a necessidade de uma **higienização** social.

Às vezes os recolhem de forma violenta, nas ruas de Salvador (BA), e os deixam nos albergues noturnos sem nenhuma assistência; outras vezes os matam quando dormem nas praças como aconteceu agora em Goiânia (GO), um grupo de extermínio matou 16 moradores de rua em menos de 30 dias. (MORTES EM GOIÂNIA, 2013, p. 6).

O que mais impressiona é que outros grupos de excluídos lutam por sair da invisibilidade através de uma prática discursiva verbo-visual como os grafiteiros, as feministas, os *gays*, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), os negros, os índios, mas os moradores de rua, aparentemente, não têm voz, não são sujeitos de um discurso, a não ser aquilo que está expresso em seus corpos sujos, roupas imundas, marcados pela fome e pela miséria social. Se as mulheres puderam um dia queimar os *soutiens* ou mostrar os seios na televisão, os *gays* podem desfilarem em forma de passeatas, os índios podem invadir a Câmara Federal, os moradores de rua se sentem acuados na sua total invisibilidade pública.

Segundo Costa (2004), o fenômeno da invisibilidade, como desaparecimento de um homem no meio de outros homens, se materializa sob a forma de humilhação social e reificação. A humilhação tem dupla abordagem (psicológica e política), pois é um fato histórico, construído e reconstruído pelos séculos que determina o cotidiano das classes pobres; é “[...] produto da desigualdade política, indicando a exclusão intersubjetiva de um grupo social do âmbito público da **iniciativa** e da **palavra**, do âmbito da **ação fundadora** e do **diálogo**, do **governo da cidade** e do **governo trabalho**” (COSTA, 2004, p.63). Em relação à exclusão política, Costa (2004, p. 63) é bastante incisivo:

A exclusão política fabrica sintomas, infestando o afeto, o raciocínio, a ação e o corpo do **homem humilhado**. Assume poder nefasto: ao mesmo tempo que molda a subjetividade do indivíduo pobre, caracterizando-o muitas vezes como um ser que não pode criar, mas deve repetir, esvazia-o das condições que lhes possibilitariam transcender uma compreensão imediata e estática da realidade.

A reificação significa que, nas sociedades industriais, as relações humanas e materiais são marcadas por um valor econômico, como um valor de troca, portanto como mercadoria. Ora, os moradores de rua não têm dinheiro, nem trabalho para oferecer como troca, por isso não merecem nenhuma consideração. Na ânsia de compreender como se veem a si mesmos, olhando os outros em suas diferenças e qual a imagem que os outros têm deles, é que surgiu o desejo de descrever e interpretar as representações identitárias que se fazem sobre este grupo social excluído (**Homens invisíveis**), que aparentemente não detêm um discurso. Esta pesquisa buscou concentrar-se numa comunidade de moradores de rua (**Comunidade da Trindade**), situada na Cidade Baixa, mais precisamente na Av. Jequitiaia, 165, casa 6, em Água de Meninos, perto da Feira São Joaquim, na Cidade do Salvador, Bahia, porque eles produzem e publicam um jornal de rua (*Street Paper*), intitulado *Aurora da Rua*, bimensal, com oito páginas em que existe uma representação incomum sobre esta comunidade de experiências, em oposição àquela formação imaginária construída pela mídia ou pela sociedade como um todo, tanto na forma de ver o morador de rua quanto na maneira de produzir e de circular o jornal pela cidade.

À semelhança do Jornal *Boca de Rua*, de Porto Alegre, do Jornal *O Trecheiro* e da Revista *Ocas*, de São Paulo, o Jornal *Aurora da Rua* nasceu na Bahia, em 2007, por iniciativa de Henrique Peregrino da Trindade, um religioso, peregrino francês, também morador de rua, que trouxe a sua experiência da Europa e da América Latina, no intuito de que a voz de todos aqueles que se encontram em situação de rua possa ser ouvida. Enquanto os outros veículos

têm uma estrutura gerencial em forma de Organização não Governamental (ONG), o jornal baiano é produzido, veiculado e vendido pelos próprios moradores ou ex-moradores de rua sob a orientação de uma jornalista profissional (Figura 1).

Figura 1 – Vendedor e o Jornal *Aurora da Rua*



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Normalmente, o discurso materializado em diversas formas linguísticas é usado como instrumento de comunicação, de manipulação, de interação com significativo exercício de um poder hegemônico, mas não é o objetivo básico desta publicação, porque a comunidade se utiliza deste veículo para três funções primordiais: a) construir um resgate da dignidade destes homens que vivem em extrema pobreza através dos textos em que podem significar-se como sujeitos; b) construir uma imagem positiva de si mesmo através da venda do jornal, pois, como morador de rua, não tem renda, cada morador vendedor fica com R\$ 1,00 de

cada jornal vendido a um R\$ 1,50¹. O morador passa a ter renda, por isso pode sentir-se como cidadão (Figura 2).

Figura 2 – Sede do Jornal na Comunidade de Trindade



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

c) divulgar e vender o jornal em praças públicas, em portas de igreja, em escolas ou em faculdades ou em eventos culturais, com o objetivo de mostrar à sociedade uma representação sociodiscursiva oposta àquela representação que ela tem sobre eles.

Nestes nove anos, foram publicados 54 números cujos temas foram variados, como a moda, o amor, a habitação, a poesia, direitos humanos, o saber da rua, a amizade, evidenciando como a construção da subjetividade, da identidade do homem de rua não se faz num constructo essencialista de que todos têm a mesma origem ou o mesmo ideal, mas num processo discursivo em que o sujeito se posiciona, de forma estratégica e relacional, não com o **mesmo** sendo aquilo que é comum a todos, mas com a diferença como “[...] aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui” (HALL, 2012, p. 106).

¹ A partir do número 50, o Jornal *Aurora da Rua* passou a ser vendido a R\$ 1,50, ficando o vendedor agora com R\$ 1,00 para cada jornal vendido.

O problema é como descrever o funcionamento discursivo da representação social e cultural, presente nos textos e nas imagens do jornal, em que não aparece a ideia de que os homens em situação de rua são vagabundos, pedintes, ladrões ou doentes mentais conforme publicações da mídia impressa ou digital. Não se fala de miséria, mas de aspectos em que o sujeito morador de rua tenha orgulho de si mesmo como forma de se vestir, de se alimentar, de namorar ou de se divertir. Eles não aceitam a ideia da vitimização imposta pela sociedade. A intenção foi criar um jornal de rua para veicular notícias da rua, “[...] apresentar o brilho das pessoas que preservam a sua dignidade na rua, expor a arte nascida da rua” (UM JORNAL DIFERENTE, 2007). O nome *Aurora* nasceu da poesia, por isso significa o romper da noite para o dia, passagem das trevas para a luz. É o erguer a cabeça, o levantar-se e andar. E assim conclui o editorial *Nasceu do Jornal Aurora da Rua* (UM JORNAL DIFERENTE, 2007, p. 1):

Assim deseja ser este jornal: um meio com o qual o povo da noite possa caminhar de dia, o povo da rua possa encontrar dignidade e moradia.

Após um ano de muito trabalho e esforço, o Jornal é um sonho impresso, que deseja lhe convidar, leitor, a um novo olhar sobre a rua e o seu povo. Ao comprar o Aurora da Rua você gera inclusão social e a sua fidelidade na compra do jornal garante o sucesso do projeto. Juntos, somos mais.

Nasce um jornal... Jornal da Rua... Surge uma Aurora... Que nossos esforços unidos possam permitir que este jornal seja da rua a aurora... Aurora da Rua.

Esta representação de si mesmo através da linguagem não é a representação do próprio referente (realidade), mas uma construção discursiva em que a junção do simbólico com a história produz sentidos que se deslizam, se deslocam ou se contradizem, a depender da formação social. Diante disso, a pesquisa quis entender como ocorre o funcionamento do discurso nesta materialidade de enunciados, em busca da “[...] palavra muda, murmurante, inesgotável, que anima do interior a voz que escutamos, de restabelecer o texto miúdo e invisível que percorre o interstício das linhas escritas e, às vezes, as desarruma [...]” (FOUCAULT, [1969]2005, p. 31). A questão básica é saber que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte, daí a singularidade do Jornal *Aurora da Rua*.

Outra formulação inquietou o pesquisador: como identificar e descrever a formação ou formações discursivas que legitimam aquilo que é dito nos textos do Jornal *Aurora da Rua* como reflexo de uma prática discursiva da Comunidade da Trindade? Não foi buscar a origem

do fenômeno discursivo, mas determinar quais foram as regras de formação, as condições de existência com as quais se pode explicitar uma formação ideológica institucional, cultural ou ideológica, capaz de evidenciar uma regularidade sob a forma de repetição, de transformação ou de dispersão.

Em que sentido o Jornal *Aurora da Rua*, como comunicação comunitária e alternativa, tem contribuído para a construção da cidadania do morador de rua, considerando que a sua concepção e formatação refletem um grau de resistência à mídia de massa,² pois não aceita publicidade comercial, nem a forma alienada da cobertura da imprensa hegemônica quando se refere aos movimentos sociais, sobretudo, o Movimento População de Rua? A preocupação é aumentar a autoestima do morador de rua, modificar a visão equivocada da opinião pública sobre o morador de rua ou as duas coisas ao mesmo tempo?

Como se constrói a identidade do Jornal *Aurora da Rua* em confronto com jornais similares no País quando enfoca a questão da exclusão do homem que vive nas ruas? Esta motivação de ajudá-lo decorre das mesmas concepções filosóficas, sociológicas ou políticas de todos os jornais como consciência política, sentido de autoajuda, piedade cristã ou existe alguma determinação específica? É possível o Jornal *Aurora da Rua* falar de morador de rua numa representação construída pelo viés jornalístico, linguístico, acadêmico sem cortar a sua voz, a sua indignação, deixando-o em total submissão ao discurso dos mediadores do projeto?

Em que consiste a força e o poder do jornal *Aurora da Rua* como um acontecimento discursivo que vem opor-se, sob uma forma de resistência, não só aos modelos midiáticos hegemônicos, como também às representações existentes até então de assistencialismos ou naturalização da miséria, sobretudo na região nordestina? Em que aspectos, esta irrupção histórica como uma **emergência**, aliada a um gesto de escrita e de memória, foi capaz de se significar **poder** quando se insere num **entrelugar** que não aceita a formação imaginária hegemônica da sociedade, nem a passividade ou a naturalização da miséria?

É impossível querer entender os sentidos e a construção do sujeito na linguagem dos textos do Jornal *Aurora da Rua* sem relacioná-los aos conceitos de representação social, pois a prática discursiva desta mídia reflete uma prática social de um determinado grupo social: a comunidade da Trindade. Segundo Minayo (2011), a realidade vivida é também representada e, através dela, os atores sociais se movem, constroem sua vida e explicam-na mediante seu estoque de conhecimentos, assim as representações sociais, pela linguagem, possuem núcleos

² Esta referência de “massa” se vincula à comunicação de massa envolvendo grande público e a indústria cultural cujas raízes estão na Escola de Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horkheimer).

positivos de transformação e de resistência. Considerando que se vive numa sociedade de consumo em que o morador de rua possui uma identidade dilacerada, estigmatizada (GOFFMAN, 2008), o Jornal *Aurora da Rua* evidencia uma representação de contraidentificação ao modelo hegemônico de considerar a luta de classes, a desigualdade social como elementos diferenciadores.

O objetivo básico, na pesquisa, foi identificar as formações discursivas e, entre elas, o complexo predominante que legitima os sentidos e os sujeitos na materialidade dos textos verbais e não verbais do Jornal *Aurora da Rua*, como forma de descrever a identidade ou a representação social que o jornal tem sobre o morador de rua em Salvador, em oposição à formação discursiva que legaliza os estereótipos plantados na mídia, nos órgãos públicos. O mais importante, segundo Orlandi ([1999]2003), na Análise do Discurso, é descrever o funcionamento discursivo deste dizer em que permeiam a opacidade da linguagem, a memória discursiva e a historicidade.

A legitimidade do discurso do jornal poderia estar associada às determinações da Constituição de 1988 quando, em seu Capítulo V, discorre sobre a **dignidade da pessoa humana** (grifo nosso), o que tem provocado desdobramentos político-sociais como o Estatuto dos Idosos, o Estatuto da Igualdade Racial, a Lei Maria da Penha, o Estatuto da Criança e do Adolescente, promovendo a inclusão dos grupos excluídos como afrodescendentes, *gays*, etc.? Nessa mesma linha de raciocínio, o discurso jurídico pode também ser uma alternativa, porque o Estado, através do Decreto Federal nº 7.053/2009, criou a Política Nacional para a População em Situação de Rua e, pela Lei Complementar Federal 80/94, a Defensoria Pública é promotora dos direitos humanos e das políticas e tem como objetivos a afirmação do Estado Democrático de Direito, a prevalência e a efetividade dos direitos humanos, a primazia da dignidade da pessoa humana e a redução das desigualdades sociais (MIRANDA, 2011).

É provável que o discurso religioso também seja ou não a fonte ideológica que alimenta a formação discursiva, responsável pela profusão de sentidos dos textos e imagens do jornal, porque a Comunidade da Trindade, onde o jornal é produzido, constitui uma comunidade cristã, que vivencia os ensinamentos do Evangelho (**Levanta-te e anda**), e Henrique Peregrino da Trindade³, fundador do Jornal *Aurora da Rua* e da Comunidade da Trindade, é

³ Seguindo as orientações da Comissão de Ética, o nome de Henrique Peregrino da Trindade deveria ser substituído por um pseudônimo para se manter o sigilo em trabalhos etnográficos, mas ele autorizou, no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o uso do seu nome para a presente pesquisa.

um religioso e vive como peregrino juntamente com outras pessoas. O difícil é descrever na materialidade do *corpus* traços desse viés ideológico ou provar que ele existe no jornal.

Simultaneamente, pode ocorrer também a influência do discurso jornalístico porque nem tudo que é dito pelos moradores de rua pode ser editado no jornal. A forma de produzir o texto coletivo a partir da manchete da capa é feita por um narrador onisciente, sempre em estilo indireto, coletando, em estilo direto, as opiniões dos moradores de rua e comentando suas colocações. A correção da linguagem, apagando os registros das falas dos moradores, é colocada também como uma exigência jornalística.

Como objetivo específico foi importante descrever, na materialidade dos textos e da linguagem, os traços do discurso de poder do morador de rua nas diversas representações culturais: moda, moradia, diversão, religião, gastronomia, música, ou categorias culturais: noite na rua, arte na rua, no sentido de afirmar uma identidade cristalizada, mas em movimento em oposição à **comunidade guarda-roupa** (BAUMAN, 2005) do homem pós-moderno em que tudo é volátil e efêmero, logo um admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis.

Desde a década de 80, as ciências humanas têm estudado o fenômeno da pobreza urbana, discutindo conceitos como exclusão, marginalidade, desigualdade social. Muitos atribuem a pobreza à questão climática, à falta de educação, à insuficiência de produção agrícola, ao crescimento demográfico, ao problema econômico-social, à cultura da pobreza ou à crise global do neoliberalismo, incluindo a globalização perversa (SANTOS, [1975], 2001). O morador de rua se encaixa, perfeitamente, no conceito de **apartação** (BUARQUE, 1993), como um ser **à parte**, não apenas como um desigual, mas como um ser **não semelhante**, um ser expulso não somente dos meios de consumo, dos bens, dos serviços, etc., mas do gênero humano.

Pobreza não significa necessariamente exclusão, ainda que possa a ela conduzir. Preenche o perfil de **desafiliação** (CASTEL, 1995), que significa uma ruptura de pertencimento, de vínculo social, incluindo não só as populações com insuficiência de recursos materiais, mas também aquelas fragilizadas do tecido relacional, ou seja, a perda do vínculo social. Esta realidade de ruptura simbólica nos espaços urbanos (BOURDIEU, 1997) foi responsável pela explosão de movimentos sociais nas últimas décadas, incluindo aí o Movimento de População de Rua. Não se deve esquecer o pensamento revolucionário de Paulo Freire (1987), em seu livro *Pedagogia do Oprimido*, em que nega a educação que acentua a dominação sobre os dominados e propõe que a verdadeira educação é aquela em que os dominados possam se conscientizar do seu papel como sujeito na história e, assim,

alcançar a liberdade. Essas ideias podem permear os textos do Jornal *Aurora da Rua*, constituindo uma memória discursiva ao serem analisadas sua opacidade e significação.

Outro objetivo específico foi evidenciar que a verdadeira substância da língua não está num sistema abstrato de formas linguísticas, nem na enunciação monológica isolada pelo ato psicofisiológico da sua produção, nem tão só pelo fenômeno social da interação verbal (BAKHTIN, [1929]2010), mas pela posição discursiva dos sujeitos numa determinada enunciação verbal, por isso os efeitos de sentido dos textos do Jornal *Aurora da Rua* só acontecem porque resultam de uma prática social em que uma formação ideológica atua tanto na produção do jornal como na sua circulação pela sociedade, quando ocorre o momento da leitura e da reflexão. Só assim se perceberá a singularidade do jornal em relação a outros similares.

Esta pesquisa não nasceu com a intenção de dar voz⁴ a um segmento social da sociedade que talvez seja o mais excluído de todos – o morador de rua, mas ouvir as suas vozes e deixá-lo dizer o que pensa e sente no contexto da sua exclusão, seja lendo e interpretando o Jornal *Aurora da Rua*, seja ouvindo e compreendendo os seus depoimentos sem intermediários. A cada dia, pesquisadores, como Escorel (1999), Nascimento (2000), Rosa (2005), entre outros, estudam o tema para que possam contribuir para a inserção do homem morador de rua no mundo do trabalho, do conhecimento e da cidadania. Os sem-teto ou os sem-terra possuem estrutura de apoio político-social mais do que o homem em situação de rua, vivendo debaixo das marquises, dos viadutos ou praças públicas, sem uma política pública de proteção aos seus direitos mínimos de sobrevivência, que não os torne dependentes de serviços de assistência social, destruindo a sua autonomia e independência.

A linguagem não é somente instrumento de comunicação, de convencer o cidadão a consumir, de ser manipulado pelo poder político ou econômico, mas também um poderoso meio de um povo excluído do banquete social ser capaz de se significar como sujeito através da palavra, do discurso. O morador de rua não tem emprego, teto, comida, lazer, entretanto possui a palavra com a qual pode falar de si, denunciar as atrocidades em redes virtuais, sociais ou midiáticas, causando reverberações em outros setores sociais mais conscientes, provocando mudanças significativas como o movimento dos excluídos do transporte coletivo de qualidade que foram às ruas em junho de 2013 para protestar contra o descaso e o excesso de gastos com a Copa do Mundo, causando inquietações profundas aos setores político,

⁴ O fato de o pesquisador defender uma tese sobre o morador de rua não significa dar-lhe voz, apenas maior visibilidade à questão. Isto negaria o protagonismo, a autonomia do morador de rua que faz o jornal, além de desconhecer o conceito de polifonia de Bakhtin (2013b).

econômico e social. Esse processo, portanto, interessa ao pesquisador, à sociedade e às instituições de investigação científica.

Como a pesquisa se inseriu na área da Linguística Aplicada, ela uniu os múltiplos saberes, envolvendo uma visão interdisciplinar na análise da linguagem (Análise do Discurso, Semiótica, Estudos Culturais, Psicologia Social, etc.), com a qual se pôde descrever a identidade de um jornal alternativo, como forma de o morador de rua se mostrar para a luz (**Aurora**) ao invés da escuridão em que sempre viveu (mito da caverna de Platão). No momento em que a sociedade de consumo considera, por causa da globalização, os moradores de rua como **pessoas rejeitadas** – pessoas não são mais necessárias ao perfeito funcionamento do ciclo econômico e, portanto, da acomodação impossível numa estrutura social compatível com a economia capitalista (BAUMAN, 2005), em que a guerra por justiça social foi reduzida a um excesso de batalhas por reconhecimento individualista, estudar a identidade do Jornal *Aurora da Rua* e, por conseguinte, da Comunidade da Trindade significou compreender uma representatividade de resistência, de poder, na linha do micropoder (FOUCAULT, [1969]2005), da identidade líquida (BAUMAN, 2005), na não vitimização dos homens em situação de rua, como está acontecendo agora nos países da África (Líbia, Egito): a força dos excluídos está na essência daquilo que defendem. A força da linguagem em rede, como um raio *laser*, é mais forte do que o rugir dos canhões e da retórica. É preciso mostrar essa realidade baiana para o Brasil e para o mundo.

Não nos interessou apenas a análise linguística dos textos do jornal, mas a construção do discurso, não no sentido de entender a mensagem ou informação entre locutores, nem a simples a organização de vocábulos numa sentença. Para isso, utilizamos a teoria materialista do discurso de Pêcheux ([1975]2009), em que o discurso não é transmissão de informação, mas efeitos de sentidos entre os interlocutores, considerando o funcionamento social, a situação e o contexto histórico-social em que é produzido. Quando se diz algo, alguém o diz de algum lugar da sociedade para outro alguém de algum lugar da sociedade, e isso faz parte da significação (ORLANDI, [1999]2003).

É importante ressaltar que a noção de sujeito na Análise do Discurso não coincide com o sujeito empírico ou o sujeito gramatical da linguagem. Os sujeitos do discurso são interpelados por **formações discursivas** que seriam “[...] aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada, numa conjuntura dada, determinada pela luta de classe, determina o que pode e não deve ser dito” (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 147). Esse conceito nos permite pensar que as palavras não possuem sentido nelas mesmo, derivam de sentidos das formações discursivas em que se inscrevem.

Nesse sentido, os moradores de rua, quando dizem o que dizem através das imagens ou das palavras o fazem por assimilação a uma formação ou mais formações discursivas cujo cunho ideológico legitima esta prática social e discursiva, pois o discurso é resultado de outros discursos inscritos na memória (interdiscurso) na qual o indivíduo não tem consciência (esquecimento ideológico), mas que se materializa naquilo que diz (intradiscurso) segundo Malidier (2003).

O Jornal *Aurora da Rua*, como mídia alternativa, dentro de uma sociedade capitalista em que predominam as relações de produção e de consumo, certamente seu discurso não se encontra numa modalidade de cooperação, de identificação com a mídia hegemônica, baseada no mercado, vivendo da publicidade e das injunções político-econômicas. A concepção que os moradores de rua demonstram em suas páginas, sobre a moda, a comida, as festas, considerando a imagem que fazem de si mesmos, não se impõe, à primeira vista, como um antidiscurso no sentido de querer substituir a representação social dominante, que só teria sentido numa possível postura revolucionária. Da mesma forma como aconteceu com a contracultura dos anos sessenta (movimento *hippie*) ou o movimento *funk*, o Jornal *Aurora de Rua* apresenta um contradiscurso em que os homens em situação de rua não descartam a possibilidade de inclusão social e discursiva de acordo com o Decreto-lei nº 7.053/2009 (BRASIL, 2009), mas não aceitam que a sociedade desconheça os valores que os singularizam como uma identidade de um grupo social de exclusão.

A opção pela abordagem teórica dos **Estudos Culturais** funcionou como uma ferramenta auxiliar aos princípios metodológicos da Análise do Discurso pêncheutiana por conta de duas implicações: a primeira, a interdisciplinaridade e complementaridade metodológicas, por serem características da Linguística Aplicada, foram usadas de forma crítica no programa de pós-graduação a que se vinculou a presente pesquisa (**Língua e Cultura**); a segunda foi a necessidade de uma conceituação de cultura como um dispositivo analítico porque havia a possibilidade de um construto novo na Análise do Discurso nomeado de **formação cultural**, pois a cultura, “[...] pelo viés discursivo, se torna um lugar de produção de sentidos, que muitas vezes são naturalizados e passam a reforçar o efeito de apagamento da historicidade de certos fatos sociais” (FERREIRA, 2011, p. 59). Isso determina a banalização de certos fatos sociais como a pobreza, o homem em situação de rua como sendo normal (**Isto é cultural**). Não seria possível pensar, não só além do real da língua, do real da história, mas também do real da cultura, sem desprezar a ideologia como elemento constituinte do sujeito e dos sentidos.

Os **Estudos Culturais** têm como preocupação a complexidade do fenômeno cultural, abordando-o nos aspectos contextual, multidimensional ou interdisciplinar; lutam pelo compromisso político, mesmo em caráter implícito, porque não se reduzem apenas ao teórico, mas podem intervir no mundo com rigor e eficácia, construindo um conhecimento de relevância social. Entre diversas áreas de concentração, têm estudado os modos de construção política e social das **identidades**, abordando questões de nação, raça, etnicidade, diáspora, colonialismo e pós-colonialismo, sexo, gênero, movimentos sociais, etc., como a globalização, articulando-a com questões de desterritorialização da cultura, movimentos transnacionais de pessoas, bens e imagens.

Inicialmente, abordamos a teoria marxista de cultura de Raymond Williams que questiona a relação entre a infraestrutura (base) econômica como sistema de produção e a superestrutura em que estaria situada a cultura. Considerando o materialismo histórico, o autor “[...] admite a estrutura econômica e relações sociais consequentes como o fio orientador no qual a cultura é tecida” (WILLIAMS, 2011, p. 294), o que significa uma mudança significativa. Em relação à literatura, explica que, ainda que o elemento econômico seja determinante, ele determina todo um modo de vida, e a esse modo de vida, e não unicamente ao sistema econômico, é que a literatura tem de ser relacionada. Como o morador de rua nem é trabalhador assalariado, mas um pária que vive em condições mínimas, a sua produção cultural reflete esse modo de vida com suas crenças, valores ou tradições, por isso o autor fala, numa cultura dominante, da possibilidade da cultura residual, que mantém um foco de resistência.

Para descrever e compreender essa erupção identitária do homem em situação de rua, usamos a Análise do Discurso pècheutiana, como disciplina de interpretação, abordando a categoria de heterogeneidade discursiva, correspondente à terceira fase da Análise do Discurso (AD-3) em que “[...] o primado teórico do **outro** sobre o **mesmo** se acentua” (PÊCHEUX, 1997a, p. 315), destruindo aquela noção de máquina discursiva estrutural. Segundo Malidier ([1993]2011, p.57), surge uma nova formulação, opondo os universos discursivos logicamente estabilizados, típicos da matemática, das tecnologias, dos dispositivos de gestão “[...] aos universos discursivos não estabilizados logicamente do espaço sócio-histórico” (PÊCHEUX, [1983]1997a, p.317) como o discurso das ideologias dominadas, a ruminação dos discursos cotidianos, o conversacional e o carnavalesco. Trabalhar com uma mídia alternativa, que retrata a problemática dos moradores de rua, significa seguir essa proposta pècheutiana. Os textos verbais ou não não contêm discurso político, nem científico, mas apenas jornais ou entrevistas com os sujeitos da pesquisa,

mediadores ou voluntários que ajudam a construir o Jornal *Aurora da Rua*, mais alguns jornais do *Boca de Rua*, analisando um discurso cotidiano do mundo urbano-social.

Hall, no artigo “Quem precisa de identidade?” (2012), publicado no livro *Identidade e Diferença* (2012), prefere a palavra **identificação** ao invés de identidade, porque, como uma construção discursiva, é um processo, não tem aquela visão de senso comum que é feita de origem comum, tem os mesmos objetivos. “Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência” (HALL, 2012, p.106). O perfil do morador de rua é variado: existem os abandonados, os mendigos, os escritores, os artistas; uns são analfabetos, outros têm páginas no *facebook*.

Essa identificação é construída tanto no repertório discursivo como no psicanalítico, sem se prender a nenhum deles.

As identidades são feitas dentro e não fora do discurso, pois precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. (HALL, 2012, p. 109).

Elas emergem do jogo de modalidades específicas de poder e resultam da diferença e da exclusão do que de um signo de unidade idêntica em seu significado tradicional, uma unidade inteiriça, sem diferenciação interna. Nos relatos dos jornais, percebeu-se a desafiliação social, que começa com a desafiliação psíquica em que fatores como privação, denegação podem interferir na construção das identidades.

Lendo Nietzsche, *A genealogia e a história* (apud FOUCAULT, [1979] 2012), percebe-se como a genealogia se constrói, desconstruindo o conceito de **origem** (*Herkunft*), tomado da genealogia da moral de Nietzsche, como sendo o antigo, pertencimento a um grupo de sangue, da tradição, à raça ou a um tipo social, em oposição a **emergência** (*Entstehung*) como sendo um lugar de afrontamento, rasura, a irrupção do acontecimento no teatro dos procedimentos. E, assim, o autor critica a história tradicional, feita de continuidade, de uma objetividade apocalíptica, que se orgulha de uma origem e tem objetivos teleológicos, metafísicos, enquanto o sentido histórico (*Wirkliche Historie*) busca a descontinuidade, aquilo que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos, as energias (apud FOUCAULT, [1979] 2012, p. 75). Essa noção de genealogia esteve nas afirmações sobre identidade defendida por Hall (2012) acima e presente neste objeto da pesquisa. A fundação do Jornal *Aurora da Rua*,

em 2007, e o surgimento do Movimento Nacional de População e Rua em Salvador, em 2010, foram acontecimentos que começaram a questionar, a tensionar a situação dos moradores de rua na capital baiana. Com 52 edições, os temas foram todos **emergenciais** (amor, moda, direitos humanos, etc.) sem uma explicação causal, uma continuidade essencialista.

Outra linha de pensamento em **Estudos Culturais** é o conceito de multidão em oposição ao de império. Quando Negri e Hard (2005) falam, em *Rastros da Multidão*, do mundo capitalista pós-industrial (Era do Império), percebe-se que as narrativas grandiosas, os grandes constructos de nação, civilização desaparecem e surgem as pessoas, formando multidões com um poder de construir uma nova democracia, porque constituem a maioria silenciosa que decide o futuro dos candidatos nas eleições, que consome e aprova determinados produtos e que, com seus corpos estranhos, reivindica melhorias sociais em passeatas, greves, que se sente excluída dos benefícios sociais, vive mendigando, dorme debaixo de viadutos, como os moradores de rua.

Como o sujeito não é senhor do seu dizer, porque aquilo que diz se vincula a uma determinada formação discursiva que legitima o seu discurso, o sujeito está sempre interpelado por uma ou mais formações ideológicas ou pelo inconsciente. Esta forma de dizer uma verdade através dos textos e das imagens do *Aurora da Rua* lembra-nos o cinismo (*parrhesía*). Foucault ([2009]2011), em seu livro *A Coragem da Verdade*, define o cínico como aquele homem que vem anunciar a verdade, sem se deixar paralisar pelo medo, um profeta do falar franco, só que a sua insolência é inadmissível, não por causa da forma, mas pela própria verdade, na sua crueza, que é inaceitável. São Jerônimo, no *Elogio a Diógenes*, relata a existência do cinismo na vida cristã e cita o exemplo de S. Francisco que se privou de tudo para abraçar a pobreza. Os franciscanos e os dominicanos (**cães do senhor**) reativam a doutrina na vida monástica medieval. Os monges não tinham domicílio fixo, andavam aos pares, despojados de tudo, refletindo a nudez da vida cínica, como verdade deste mundo e do **bios** (vida).

Outra grande contribuição para a reflexão desta pesquisa foram os conceitos que estão na *Manifestação da Literatura Divergente ou Manifesto Encruzilhador de Caminhos*, de Nelson Maca (2012), porque a cultura negra baiana está presente no jornal e na comunidade, seja no som do atabaque nos rituais litúrgicos, na indumentária dos moradores de rua, seja nas cores fortes das imagens do *Jornal Aurora da Rua* que lembram as cores do Olodum ou do Ilê-Aiyê, seja nas pinturas como a *Santa Ceia*, *La Pietà*, com personagens negros. Mesmo falando da etnicidade e de literatura, produziu um encantamento na pesquisa. Aquilo que é dito no *Jornal Aurora da Rua* é também literatura divergente, não só porque coexistem

diferentes formas de arte (poesia, desenho, música, artes plásticas), como também não seguem paradigmas ortodoxos de criação. Esta liberdade de dizer o seu cotidiano através de narrativas falando de si e dos outros não nasce de um modelo normativo como uma imposição ética ou estética, mas também não tem intenção de obrigar alguém a nada.

Abordar a invisibilidade, a anulação, o castramento e a morte pela percepção e expressão do condenado em vida, pela cegueira social, pela diluição da diferença, pela impotência do gênero ou pelo extermínio físico é divergir das estratégias literárias consagradas historicamente “fora pra dentro e de cima pra baixo”. Seu maior fundamento, paradoxalmente, é nunca deixar fixar leis e sempre desobedecer às cristalizações [...] A Literatura chamada aqui de divergente não é resultado da imposição de nenhuma hierarquia de poder, mas fruto de uma escolha direta e consciente do escritor. Querer fazer literatura, mesmo carregando um corpo físico oriundo dos bolsões da miséria e pouco letramento oficial e normativo, é um desejo social potencialmente divergente! (MACA, 2012, p. 4).

A literatura divergente está num **entrelugar**, pois não quer destruir a literatura oficial, convergente, tampouco virar um paradigma, mas emergir de **paradigmas particulares estigmatizados** (negros, moradores de rua, gays, etc.), bem distante dos paradigmas particulares oficializados e pretensamente universais, por isso ela critica muita retórica e pouco esclarecimento, muita ideologia e pouca historicidade, e acredita muito mais em dissimulação.

Considerando a Análise do Discurso, o sujeito, quando formula o seu dizer (intradiscurso) não tem consciência da sua interpelação ideológica, pois não é senhor do discurso devido à presença de outros discursos anteriores (interdiscurso) que emergem na superfície da materialidade do texto sob diferentes marcas linguísticas. Para isso, a dissimulação, a contradição e a subordinação são constitutivas do discurso e do sujeito, porque, como a linguagem não é transparente, o efeito dos sentidos ocorre no nível do não dito (opacidade) devido às injunções da metáfora.

A carnavalização foi outro conceito muito importante para a pesquisa porque encarna a própria manifestação do cinismo grego de Antístenes e Diógenes de Sínope cujas repercussões atingiram a arte, os movimentos políticos e o cristianismo. Essa construção teórica de Bakhtin foi desenvolvida mais na literatura através da obra de François Rabelais no Renascimento e, mais tarde, aplicada na obra de Dostoievsky. No Brasil, a carnavalização se manifesta no modernismo da década de 20, chegando ao Tropicalismo de Caetano Veloso e ao Cinema Novo de Glauber Rocha. E, mais recentemente, surgiram o *Manifesto da Antropofagia Periférica* (2007), de Sérgio Vaz, e a *Manifestação da Literatura Divergente*,

de Nelson Maca (2012). Qual a relação dessa carnavalização com o Jornal *Aurora da Rua*? O objetivo desta pesquisa foi mostrar como o cinismo e a carnavalização vêm reverberando nas páginas do jornal, atualizando, modificando tudo aquilo que é a formulação discursiva do jornal.

A pesquisa teve um suporte em três aspectos: **discurso, cultura e mídia alternativa**: abordamos os dois primeiros até aqui, faltava o último tópico. Por isso, para entender os enunciados do Jornal *Aurora da Rua*, convém uma contextualização para que os sentidos brotem da interlocução entre os locutores e os eventuais leitores. A ideia do jornal como veículo de construção da cidadania não caiu do céu, foi imaginada por Henrique Peregrino, religioso francês, pela sua experiência de ver, na França, jornais alternativos, como *Macadam*, *Le Réverbère*, *La Rue*, *Faim de Siècle* e *Lampadaire*, cumprindo esta missão. Na década de 90, discutia-se muito o conceito de exclusão e surgiram associações que buscavam defender e ajudar, como *Les sans-domicile fixe* (sem-teto), seja de ordem confessional, como a *Fondation Abbé Pierre*, seja de natureza civil, como *La Fédération National des Associations de Réinsertion Sociale* (FNSRS).

No século XX, tivemos um período da ditadura militar (1964-1985), a volta da democracia e a construção da Constituição cidadã de 1988. O País se viu num processo de acirramento crescente de seus antagonismos, conseqüentemente, de exclusão social ante um capitalismo neoliberal inflexível. As classes subalternas se viam afastadas do acesso pleno à cidadania e começaram a denunciar, a resistir, a organizar-se em torno de reivindicações de seus direitos. Surgem, então, novos personagens que entram em cena, como o MST, que luta pela reforma agrária, movimentos ligados ao gênero (feminismo), etnia (negro, índio, imigrantes), o Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos, o Movimento Nacional de População de Rua (PERUZZO, 1998).

O presente trabalho se caracteriza por ser uma pesquisa qualitativa, inicialmente descritiva e, depois interpretativa de dados objetivos que compunham os *corpora* (jornais e entrevistas), envolvendo pessoas em situação de rua, os ex-moradores de rua da Comunidade da Trindade e os mediadores comprometidos na produção dos jornais, considerando a cultura, o contexto político-social. Não houve interesse em quantificar nem seções, nem palavras, nem temas, nem imagens da mídia alternativa. O objetivo foi não só descrever, mas também identificar, a partir da materialidade dos textos e das imagens dos jornais, o funcionamento discursivo dos textos do jornal e das entrevistas, e interpretar as diferenças e as semelhanças das práticas discursivas, das formações discursivas que legitimam a construção da subjetividade do morador de rua do ponto de vista, em especial, do Jornal *Aurora da Rua*. De

maneira indutiva, buscou observá-lo e verificar como atribui sentidos à vida, ao sofrimento, ao ambiente em que vive através do jornal alternativo da comunidade e, assim, definir a singularidade da representação social do jornal baiano *Aurora da Rua*, sempre em contraponto ao jornal gaúcho.

Foi usado o processo de amostragem, já que não iríamos examinar o conjunto de 52 edições publicadas do Jornal *Aurora da Rua* nem as 60 edições do tabloide *Boca de Rua*, de Porto Alegre, apenas os textos correspondentes às capas dos jornais. O objeto básico da pesquisa foram os jornais baianos, usando alguns exemplares do Jornal *Boca de Rua* como contraponto, porque não haveria tempo suficiente para um estudo aprofundado dos jornais gaúchos nesse momento. Foram selecionados apenas cinco exemplares do Jornal *Aurora da Rua* e três do jornal *Boca de Rua*, levando em conta os critérios: não só a questão temática como o saber, a gastronomia, a moradia, o cuidado com os bichos, direitos humanos, o amor, a moda ou a religiosidade do homem de rua pelo viés cultural, mas também a forma e a linguagem dos textos, de preferência textos com autoria coletiva.

A pesquisa não ficou limitada apenas à análise e à interpretação dos dados (os jornais), mas abordou ainda a compreensão das pessoas que estavam em situação de rua ou que estavam envolvidas com o dia a dia delas. Isso significou conhecer a sua história de vida, as razões que as levaram a viver debaixo dos viadutos ou na Comunidade da Trindade. Caracteriza-se como uma pesquisa etnográfica interpretativa porque “[...] fornece amplas descrições das condutas humanas e conduz o leitor, por meio da análise, a conjuntos de inferências e implicações de condutas incrustadas/ocultas em seu contexto cultural” (SANDIN ESTEBAN, 2010, p. 167), por isso revelou significados implícitos em vez de longas descrições. Não agimos como interacionistas ou etnometodólogos, que se preocupam com o vivido e as significações subjetivas dos moradores de rua como atores sociais, mas com a dialética entre o fato observado e a atividade criadora do sujeito que observa as oposições contraditórias entre o todo e a parte, os vínculos do saber e do agir com a vida social dos homens (CHIZZOTI, 2008). Com o uso do **Diário de Pesquisa**, foram descritas cenas que materializavam um discurso não escrito, responsável pela experiência cínica de viver, não necessariamente cristã, embora houvesse alguns pontos de contatos com o cristianismo primitivo.

A observação participante foi outro suporte desta pesquisa etnográfica, por isso o pesquisador procurou conviver com as comunidades de moradores de rua, identificar-se como pesquisador, participar das suas atividades, assistindo às reuniões e às oficinas de textos, almoçando com eles. Planejamos cinco entrevistas gravadas, assim especificadas: uma

entrevista com um representante do Conselho Editorial, a jornalista profissional, três vendedores do jornal, que residem na comunidade. O objetivo foi identificar e descrever as condições de produção do jornal, o funcionamento das **oficinas de texto** realizadas em logradouros públicos como Largo de Roma, Aquidabã (Salvador) ou ruas do centro (Porto Alegre), enfim, identificar os ícones, símbolos e indícios que possam produzir sentidos para a pesquisa.

Esse posicionamento metodológico foi holístico porque, mesmo trabalhando com os moradores ou ex-moradores de rua, ligados aos jornais *Aurora da Rua* e *Boca de Rua*, foi discutida a questão maior: a exclusão de quem vive nas ruas de um modo geral. A reflexividade esteve presente no processo da pesquisa, pois não houve distanciamento entre o pesquisador e o objeto da pesquisa, mas um permanente intercâmbio do sujeito e do objeto, capaz de mudar as questões norteadoras.

A organização do presente trabalho foi feita em dois volumes em que o primeiro volume contém seis capítulos, seguindo uma ordem heteronímica, porque abordamos, inicialmente, as questões teóricas e epistemológicas para, em seguida, efetuarmos as análises e interpretações textuais e discursivas, considerando os *corpora* apresentados e os processos metodológicos já descritos; o segundo volume apresenta os Apêndices e os Anexos. Os achados foram importantes para que os objetivos primordiais e secundários fossem alcançados na pesquisa, por isso não perdemos de vista as questões norteadoras que orientaram o planejamento e a execução deste trabalho.

No Capítulo 1, apresentou-se uma sinopse da teoria materialista do discurso de Michel Pêcheux ([1975]2009), mais conhecida como Análise do Discurso francesa, embora existam muitas correntes com esta mesma denominação. A preocupação não foi a análise linguística, nos moldes parafrásticos, mas o funcionamento discursivo numa dupla dimensão: o acontecimento (intradiscurso) e a memória (interdiscurso) como formas de descrever a construção dos sentidos e da subjetividade do sujeito em determinadas condições de produção. Urgia, portanto, definir categorias, como formação imaginária, condições de produção, formação discursiva e formação ideológica. Após um breve retrospecto evolutivo da Análise do Discurso, discutiu-se a heterogeneidade discursiva (PÊCHEUX, [1983]2006), ferramenta essencial desta pesquisa.

No Capítulo 2, desenvolveu-se o tema *Discurso, identidade e poder* em que a construção da (s) identidade (s) do morador de rua perpassa pela injunção da noção de cultura e discurso. Segundo a antropologia cultural moderna, não existe cultura superior ou inferior, apenas diferenças que singularizam um modo de viver de um grupo social. Essa identidade

não é uma dádiva natural, mas um constructo discursivo que se relaciona com a estrutura de poder, com a luta de classes. Para o materialismo histórico ortodoxo, as formas de produção material (infraestrutura) é que determinam os valores simbólicos como o Direito, a Moral, a Cultura (superestrutura). Dentro da visão interdisciplinar e múltipla dos Estudos Culturais, existe uma gama de possibilidades interpretativas como aquela que, sem negar a força do econômico, admite o modo de vida, a estrutura de sentimentos capazes de definir a força e a cultura de um grupo (WILLIAMS, 2011), a reação de grupos dominados (etnia, sexualidade, gênero, movimentos sociais) contra a hegemonia da classe dominante (COUTINHO, 1999). Outras explicações, como o processo da **identificação** do homem pós-moderno em que se incluem o discursivo e o psicanalítico (HALL, [1992]2005), a genealogia do poder que rasura as construções essencialistas num processo histórico de continuidade até a visão do cinismo clássico (FOUCAULT, [2009]2011), o conceito de multidão como forma de desconstruir os corpos dóceis através da cooperação e da comunicação (NEGRI; HARD, 2005), o manifesto da literatura divergente do movimento negro (MACA, 2012) e o sentido discursivo da carnavalização (BAKHTIN, [1946] 2013a), se apresentam como recursos epistemológicos capazes de evidenciar o poder do morador de rua a partir de sua prática social e discursiva. Essas informações só têm importância porque fazem parte da memória discursiva daquilo que é escrito no *Jornal Aurora da Rua* e apresentam as razões por que existem duas representações antagônicas entre si: a visão negativa da sociedade sobre o morador de rua, que é histórica, e a visão positiva do jornal, baseada em experiências de rua mais recentes. As diferentes abordagens discursivas revelam o valor da Linguística Aplicada, porque a língua e o discurso surgem como meios de entender e atuar sobre a realidade objetiva em que vivem as pessoas, sobretudo os moradores de rua.

No Capítulo 3, discorreremos sobre a temática: *A realidade sócio-histórica do morador de rua: contextualizando a exclusão* em que é discutida a questão da pobreza do Brasil desde o período colonial a partir da realidade da Bahia, especialmente a Cidade do Salvador. Nesse contexto, surgiram os movimentos sociais nas décadas de 70 e 80, nos rastros da Constituição de 1988, como o MST, oriundo dos sindicatos, das comunidades eclesiais de base da Igreja Católica. E assim surgiu o Movimento População de Rua, depois da carnificina da Praça da Sé, em São Paulo, em que 14 moradores de rua foram mortos no ano fatídico de 1994. Com os movimentos, surgiram as publicações alternativas, como *A Voz Operária*, *O Movimento* e os *Street Papers* (jornais de rua). O veículo de maior referência internacional é a Revista *The Big Issue*, criada em 1991, no Reino Unido, com a intenção de ser pensada, produzida e comercializada com a participação de sem-teto londrinos. O projeto se tornou viável, bem-

sucedido como empreendimento empresarial a ponto de transformar-se em exemplo para novas iniciativas no mundo e ter estimulado a fundação da International Network of Street Papers (INSP), cuja sede está situada em Glasgow (Escócia). São 80 publicações do gênero em 37 países dos cinco continentes, inclusive o Brasil, que possui três periódicos que integram a INSP: o Jornal *Boca de Rua*, de Porto Alegre (RS), que circula desde 2001, assumindo o papel de pioneiro no Brasil; a Revista *Ocas*, da Organização Civil de Ação Social (OCAS), instituição criada, em 2002, em São Paulo (SP) e no Rio de Janeiro (RJ), e o tabloide *Aurora da Rua*, criado em março de 2007, em Salvador (BA), porque têm como objetivo a geração de renda, o que não acontece com o Jornal *O Trecheiro* (São Paulo), que é só um veículo de informação.

No Capítulo 4, desenvolvemos o tema *Reflexões metodológicas, implicações epistemológicas sobre a construção dos corpora: usando métodos e técnicas no campo da pesquisa*. Como esta pesquisa foi qualitativa, de base etnográfica, ficou evidente que esta escolha se vinculou a premissas epistemológicas. Em relação às escolhas metodológicas, ressaltamos a Linguística Aplicada como uma posição discursiva e a Análise do Discurso na linha pêcheutiana, cujo objetivo foi a construção de um dispositivo de interpretação em que se relacionasse o dito com o não dito, “[...] o que o sujeito diz em um lugar com o que é dito em outro lugar, o que é dito de um modo com o que é dito de outro, procurando naquilo que o sujeito diz [...] sentidos de suas palavras” (ORLANDI, [1999]2003, p.59). A definição dos *corpora* não seguiu critérios empíricos (positivistas), mas teóricos, como condições de produção, formação discursiva, formação imaginária, memória discursiva que passam a se constituir-se no **objeto discursivo**. E, finalmente, o processo discursivo que compreende a dessuperficialização linguística (texto), a interferência dos arcabouços teóricos e o modo de articulação entre estrutura e acontecimento, produzindo efeitos de sentidos. Para isso, usamos a amostragem, a entrevista, a análise de dados como ferramentas de análise e de interpretação, inicialmente como *corpora bruta* (“sequências orais ou escritas de dimensão superior à frase”) e, em sequência, para um *corpus ou corpora discursiva*, seguindo os objetivos da pesquisa (COURTINE, 2009, p.55).

No Capítulo 5, concentramo-nos na análise e na interpretação dos *corpora*, identificando *Polifonia das vozes em situação de rua: análise de textos e imagens dos jornais de rua*. Em relação ao Jornal *Aurora da Rua*, escolhemos as edições n^{os} 02 (**Puro estilo**), 12 (**Vamos comer fora**), 21 (**Rua, minha casa**), 32 (**Somos iguais, somos humanos**) e 34 (**O Saber da rua**), além da edição n^o 06 (**Bichos de estima e de ação**), analisando a reportagem da capa correspondente ao texto de autoria coletiva, incluindo aí as imagens.

Simultaneamente, procuramos analisar, apenas como contraponto, o Jornal *Boca de Rua* em suas edições n^{os} 00 (**Vozes de uma gente invisível**), 07 (**Você não sabe o que é fome**), 39 (**Nosso teto é o céu**), usando as mesmas estratégias anteriores, porque existem muitas semelhanças e diferenças entre os dois jornais. Gostaríamos de ter analisado mais os textos do jornal gaúcho, mas o bom senso nos recomendou cautela, pois a tese podia ficar muito extensa. A preocupação básica não foi identificar traços linguísticos em seu sentido literal nos textos, mas aquilo que não está dito e em que, pelo efeito metafórico da linguagem, se encontra o discurso na opacidade dos elementos simbólicos.

Nas *Considerações Finais*, encerramos toda a argumentação, confirmando algumas questões norteadoras da pesquisa, efetuando as conclusões pertinentes, ressaltando a atualidade da pesquisa. Na perspectiva da Análise do Discurso, preocupamo-nos apenas em descrever o funcionamento discursivo como dispositivo de interpretação, por isso não houve o objetivo de definir políticas públicas ou mecanismos de transformação da realidade social na qual se encontra o morador de rua. Os objetivos da pesquisa foram todos alcançados apesar das dificuldades que o tema ofereceu, como a definição das diferentes formações discursivas que legitimam aquilo que é dito no jornal pesquisado, inclusive especificando a formação discursiva mais importante (interdiscurso) que, pelo trabalho de memória, atualiza o que é dito como discurso. O trabalho se tornou importante para a imagem que a sociedade passará a ter do *Aurora da Rua*, do morador de rua, enfim, das pessoas que sofrem algum tipo de fragilidade social.

No volume 2, os Apêndices se referem ao modelo do “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” (APÊNDICE A), documento que cada entrevistado assina tomando conhecimento dos objetivos da pesquisa; ao modelo do “Termo de Compromisso de Utilização de Dados (APÊNDICE B), autorizando o pesquisador a consultar todos os arquivos do Jornal *Aurora da Rua e do Boca de Rua*. Estes dois documentos são exigências da Comissão de Ética. Em seguida, seguem o roteiro de entrevista dos moradores de rua (APÊNDICE C), o roteiro de entrevista com os mediadores do jornal (APÊNDICE D), as entrevistas com os moradores e mediadores: Sérgio (APÊNDICE E), Jéssica (APÊNDICE F), Henrique (APÊNDICE G), Crispim (APÊNDICE H) e Sueli (APÊNDICE I). Quanto aos ANEXOS, existem a autorização da Comissão de Ética (ANEXO A), os Termos de Compromisso e Consentimento livre assinados, as edições do *Aurora da Rua* n^o 2 (ANEXO D) 6 (ANEXO E), 12 (ANEXO F), 21(ANEXO G), 32 (ANEXO H), 34 (ANEXO I, 37(ANEXO J) e edições do *Boca de Rua* (ANEXOS K, L, M, N, O).

1 TEORIA MATERIALISTA DO DISCURSO: DISCORRENDO SOBRE A RUA

Os dizeres não são apenas mensagens a serem decodificadas, mas são efeitos de sentido que são produzidos em condições determinadas e que estão, de alguma forma, presentes no modo como se diz, “[...] deixando vestígios que o analista de discurso tem de aprender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação o dizer com a sua exterioridade, suas condições de produção [...]” (ORLANDI, [1999]2003, p. 55). O sentido não se encontra imanente nas palavras como uma coisa incrustada, irremovível, mas na relação da língua como as condições de produção, a posição discursiva do sujeito, as influências da história e da ideologia.

A teoria materialista do discurso não aceita que o sentido das palavras esteja na subjetividade do sujeito como algo intencional, nem no constructo abstrato da língua enquanto um sistema, nem na interação entre as pessoas na mesma sociedade, pois o discurso é a transformação da formulação linguística, do nível da literalidade para o nível do funcionamento discursivo, metafórico, em que o real da língua e o real da história produzem sentidos nos textos.

1.1 A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS E DO SUJEITO

Para compreender o discurso como a instância em que o indivíduo assume a sua condição de sujeito discursivo atravessado pela língua, pela realidade da história e pela ideologia, importa esclarecer que a noção de sujeito em Análise do Discurso não se confunde com a de indivíduo empírico, a de sujeito gramatical da frase ou a de um constructo idealista como fonte, origem, ponto de partida, mas ele se constrói a partir do discurso desde que, na enunciação, o sujeito fala de uma posição discursiva em que ele se vincula à determinada formação discursiva para outra posição do seu interlocutor. Contra essa visão empirista, Pêcheux ([1975]2009) constrói a teoria materialista do discurso, evidenciando que a constituição do sujeito e dos sentidos ocorre através das formações discursivas e, conseqüentemente, da interpelação ideológica. Segundo Pêcheux ([1975]2009, p.144):

O sentido de uma palavra, expressão, proposição não existe **em si mesma** (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que palavras, expressões, proposições são produzidas (isto é reproduzidas).

Com isso, a teoria provoca um descentramento do sujeito, reintegrando-o no funcionamento dos enunciados, ou melhor, no sistema de representação. Não acredita na ilusão do sujeito quando ele se imagina senhor do seu dizer. Nela, ao contrário, agem a ideologia e o inconsciente, inscritos no real da língua e no real da história. “E não há sujeito sem ideologia. Ideologia e o inconsciente estão materialmente ligados” (ORLANDI, [1999] 2003, p. 47).

Quando o morador de rua diz: “A gente não quer só comida, moradia e trabalho. Somos como todo ser humano que precisa ter acesso à educação e à cultura em geral. Devia haver uma janela que facilitasse a vida de quem está nas ruas. Educação itinerante” (ANEXO J, p. 5), o efeito de sentidos não está na literalidade do texto, mas naquilo que não é dito pelo sujeito. A sua subjetivação não decorre da certeza de que ele é a origem do seu dizer, de uma intencionalidade estabelecida *a priori*; ao contrário, decorre de sua subordinação a uma formação discursiva, logo a uma formação ideológica que o interpela e legitima aquilo que diz sem que tenha consciência disso. Essa formulação discursiva pode estar sendo atravessada pelo **discurso político** – Declaração dos Direitos Humanos, **discurso jurídico** – Constituição Federal de 1988, **discurso religioso** – *Sermão da Montanha*, **discurso científico** – *A miséria no mundo* (1997), de Bourdieu, ou **discurso pedagógico** – *Pedagogia do oprimido* (1987), de Paulo Freire.

Não existe um sujeito do discurso, mas diferentes **posições de sujeito** dentro de uma mesma formação discursiva, por isso chama-se **domínio da forma-sujeito** o domínio de descrição da produção do sujeito como efeito do discurso;

[...] isso equivale a descrever o conjunto das diferentes posições de sujeito numa formação discursiva como modalidades particulares da identificação do sujeito da enunciação com o sujeito do saber e com os efeitos discursivos específicos que estão ligados a ele (COURTINE, [1981]2009, p. 102).

Ora, o morador de rua, um ser em fragilidade social diante da forma-sujeito capitalista, se reconhece como um ser improdutivo, porque não é trabalhador, devido à falta de carteira de trabalho, não consome produtos industrializados e ainda custa muito ao Estado para assisti-lo.

O efeito de sentidos do texto acima não advém desta posição-sujeito, mas de outras posições-sujeito, equivalentes a formações imaginárias como morador-cidadão, filho de deus, ser humano.

Na busca da teoria materialista do discurso, Pêcheux ([1975]2009) reconhece a força da **interpelação** (ALTHUSSER, 1985), porque “[...] todo sujeito é interpelado pela Ideologia” (PÊCHEUX, [1975]2009, p.137) pelas formações discursivas que representam, na linguagem, as formações ideológicas que lhes correspondem. De inspiração também althusseriana, coloca-se a força do inconsciente no sentido freudiano, pois “[...] ideologia e inconsciente, no interior das estruturas funcionamento, dissimulam a sua existência, produzindo um tecido de **evidências subjetivas**, não aquela que afeita o sujeito, mas que o constitui em sujeito (PÊCHEUX, [1975]2009, p.137). Essa interpelação apresenta um paradoxo, porque causa um efeito retroativo que faz com que todo indivíduo seja sempre-já-sujeito. Isso permite “[...] a resposta natural e absurda ‘sou eu’ à pergunta: ‘Quem está aí?’, mostrando que **eu** sou o único que pode dizer **eu** falando de mim mesmo” (BRANDÃO, 2004, p. 74).

Isso implica uma contradição no interior desse sujeito, pois não é totalmente livre, nem totalmente submetido, ou seja, ele, ao mesmo tempo, é interpelado pela ideologia e ocupa, na formação discursiva que o determina, um lugar que lhe permite ser responsável por seus atos. “A identificação do sujeito do discurso com a formação discursiva que o domina constitui o que Pêcheux chamava ‘forma-sujeito’. A forma-sujeito é, portanto, o sujeito que passa pela interpelação ideológica ou, em outros termos, o sujeito afetado pela ideologia” (BRANDÃO, 2004, p. 81).

1.2 ESBOÇO HISTÓRICO DA ANÁLISE DO DISCURSO: AS TRÊS FASES

A Análise do Discurso da linha francesa nasceu na década de 60 num contexto em que ainda predominavam as tendências estruturalistas de considerar a língua enquanto um sistema, ignorando a exterioridade da linguagem como o contexto situacional e o histórico-social. Nessa época, ainda predominava a Linguística como centro do dispositivo das ciências humanas e já se fazia uma releitura do estruturalismo francês postulado por Saussure ([1916]1990) que instaurou a dicotomia entre *langue* (língua) e *parole* (fala). A língua é uma teia de relações entre os elementos linguísticos, formando um sistema em que cada um dos elementos só se pode definir relativamente aos outros com os quais forma o sistema. A língua

é de natureza social e abstrata em oposição à fala, que possui natureza individual e heterogênea e concretiza algumas possibilidades da língua. Neste sentido, “[...] o estatuto do sujeito, que perpassa esses domínios é a do sujeito idealista como origem, essência ou causa de si” (FONSECA-SILVA, 2007, p. 93).

Segundo Gadet e Hak (1997), é nesse contexto que surge a obra do filósofo Pêcheux, ao lado do linguista Jean Dubois, que busca fundar a Análise do Discurso, substituindo os estudos lexicográficos pelos estudos do enunciado. Pêcheux, ao se preocupar em definir a Análise do Discurso, diz que ela não é uma progressão natural da linguística saussuriana, por isso exige uma ruptura epistemológica, porque coloca o estudo do discurso em outro terreno em que intervêm questões relativas à ideologia e ao sujeito.

A concepção saussuriana, ao construir os conceitos de língua como um sistema e a fala como expressão de algumas possibilidades do sistema linguístico, desenvolveu e ampliou os estudos da Fonologia, da Morfologia e da Sintaxe, mas não foi suficiente para proceder à criação da Semântica, lugar de contradições da língua. A teoria do **valor** do signo era formal e sistêmica, mas não se referia ao significado, pois definia propriedades formais do signo em comparação com outro signo.

Toda a constituição da Análise do Discurso, segundo o próprio Pêcheux, foi feita pela construção, pelas desconstruções e reconfigurações dos seus conceitos em três épocas diferentes e não cessaram de produzir os seus efeitos (GADET; HAK, 1997, p. 335).

Primeira Fase (1969-1971) – A primeira fase da Análise do Discurso (AD-1) explorou a análise de discursos estabilizados, pois permitia menor exposição polissêmica, ou seja, uma menor abertura para a variação do sentido devido a um maior silenciamento do outro. Pêcheux propõe um nível intermediário entre a língua e a fala, que vai chamar de discurso, não como objeto empírico, mas dentro da relação com a história e como efeito de sentido produzido por interlocutores (GADET; HAK, 1997). Neste sentido, Pêcheux ([1971]1990), apoiando-se em Althusser, que considerava os sujeitos assujeitados a um sujeito-estrutura (Sujeito), define a AD-1 como:

Um processo de produção discursiva é concebido como uma máquina autodeterminada e fechada sobre si mesma, de tal modo que um sujeito-estrutura determina os sujeitos como produtores de seus discursos: os sujeitos acreditam que “utilizam” seus discursos quando, na verdade, são seus “servos” assujeitados, seus suportes. (PÊCHEUX, [1971]1990, p. 311).

Segunda Fase (1975-1981) – Neste momento, aconteceu a segunda fase da Análise do Discurso (AD-2) em que se começou a perceber que as relações entre as máquinas discursivas

eram relações de forças desiguais, por isso se apropriou da noção de formação discursiva de Foucault ([1969]2005, p.133): “[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa”. A noção de que uma formação discursiva determina o que pode e deve ser dito ou o que não pode e não deve ser dito a partir de um lugar social, abalou a concepção da maquinaria estrutural fechada anterior, uma vez que uma formação discursiva, não sendo um espaço fechado, é constitutivamente medida por elementos que vêm de outros lugares (outras formações discursivas) que se repetem nela, fornecendo-lhe as suas evidências discursivas fundamentais sob a forma de **pré-construídos** ou discurso transversal.

Apesar desses deslocamentos teóricos, as **regras anônimas** de uma formação discursiva determinavam o interno (o que pode e deve ser dito) e o externo (o que não pode e não deve ser dito), logo aquela máquina discursiva estrutural não foi destruída totalmente, pois o sujeito mantinha uma homogeneidade com os sentidos que nela se instauravam. Agora, no momento em que uma formação discursiva vai definir-se em relação a outras formações discursivas, o sujeito do discurso percebe que as condições de produção não são estáveis, tampouco homogêneas, por isso não pode ser entendida como espaço estrutural fechado. Ela será invadida por outras formações discursivas (componente da formação ideológica e lugar de constituição dos sentidos) que materializam a formação ideológica de onde decorrem. Nessa relação de formações discursivas, constata-se a desigualdade das máquinas discursivas, o que não acontecia com a AD-1, pois lá as máquinas discursivas eram autônomas, fechadas e justapostas.

O próprio Pêcheux ([1975]2009, p.163) explica que a interpelação do indivíduo em sujeito do seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina, por isso surgem as diferentes sujeições. A primeira tomada de posição é aquela em que o sujeito se identifica totalmente com o Sujeito, pois há uma identificação plena do sujeito do discurso com a forma-sujeito num total assujeitamento, típico do **bom sujeito**, que é capaz de se anular para servir aquele que o escravizava. Esse discurso é muito comum nas práticas discursivas de um sistema prisional, de uma escola, de um partido político, de um sindicato, de uma igreja, etc.

A segunda tomada de posição é o discurso do **mau sujeito**, que se opõe ao sujeito universal, o sujeito contraidentifica-se com a formação discursiva que lhe é imposta pelo interdiscurso, porque duvida, questiona, contesta, revolta-se. Daí nasce a diversidade,

portanto, a possibilidade de transformação, o que pode ocorrer numa empresa, na universidade, na família, etc.

A terceira tomada de posição se refere a uma total desidentificação, que constitui um trabalho de deslocamento de uma formação discursiva para a inscrição em uma nova formação discursiva. Recentemente, analisou-se a posição contraditória dos **radicais** do Partido dos Trabalhadores (PT) que abandonaram a sigla partidária por desvios ideológicos e criaram novos partidos, como o Partido da Solidariedade (PSOL) e a Rede Sustentabilidade, de Marina Silva.

Terceira Fase (1982-1983) – Na AD-3, muda-se o enfoque, porque os discursos que atravessavam as formas discursivas não eram independentes, pois se formavam de maneira regulada no interior do interdiscurso, por isso a análise linguística por etapas, com ordem fixa, (AD-1) explodiu definitivamente. Recentes pesquisas mostram o primado do interdiscurso sobre o discurso, o que ocorria de forma diferente na AD-1, porquanto a relação entre discursos era realizada entre “máquinas discursivas justapostas”, cada uma delas autônoma e fechada sobre si mesma; também era diferente com a AD-2, que considerava a existência de formações discursivas constituídas independentemente umas das outras para serem postas em relação.

Nesta fase AD-3, novas reformulações aconteceram no dispositivo teórico da Análise do Discurso, mas o que marcou o período foi o primado do outro sobre o mesmo e a desconstrução das maquinarias discursivas. Entre 1976 e 1977, Pêcheux e os althusserianos conduzem os jogos políticos e teóricos, pois a política tinha embaralhado as cartas durante muito tempo, tendo servido de ligação para numerosos intelectuais que se tornaram comunistas. Ocorreu, então, a chegada da pragmática, da filosofia da linguagem, da análise da conversação, da linguística da enunciação e da recepção aos trabalhos de Bakhtin, na França, em 1977, que colocava em voga a interação, o dialogismo. Pêcheux reage: “[...] a questão do sentido não pode ser regulada na esfera das relações interindividuais, nem tampouco na das relações sociais pensadas no modo da interação entre grupos humanos” (apud MALDIDIER, 2003, p. 61).

1.3 A FORMAÇÃO IMAGINÁRIA E AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

No estudo do discurso, não se pode excluir o conceito de condições de produção, pois, no processo discursivo, o dizer tem implicações com o sujeito, a situação e a memória. No discurso, não se devem confundir os conceitos de **lugar** e de **posição**: o sujeito falante não é a mesma realidade do sujeito do discurso, porque este último constrói o seu enunciado a partir de uma posição social e discursiva falando para outros sujeitos que também se comunicam de igual maneira. O indivíduo, ora se situa na condição de professor e pai, ora na posição de amigo, funcionário público. Nesse aspecto, ao analisar os textos da pesquisa, é importante considerar que os moradores de rua podem ocupar diferentes posições de sujeito: de repente, o morador pode falar como pai em relação ao filho, como homem negro diante de situações de preconceito. Essas posições resultam de formações imaginárias numa determinada formação social, o que não muda a sua condição concreta e empírica: morador de rua.

Na produção do discurso, o sujeito interage com outros sujeitos em suas diferentes posições sociais e discursivas, envolvendo as circunstâncias da enunciação (contexto imediato) em que se observam o tempo (agora) e o espaço (aqui) como marcas capazes de produzir sentidos. Em termos mais amplos, as condições de produção compreendem o contexto social, histórico e ideológico, envolvendo o resgate da memória discursiva como sendo aquilo que fala antes, em outro lugar independentemente. O interdiscurso é o “[...] saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra” (ORLANDI, [1999] 2003, p. 56), por isso disponibiliza dizeres que afetam como o sujeito se significa numa determinada situação discursiva.

Lendo os jornais *Aurora da Rua* e *Boca de Rua*, não se pode desconhecer o contexto situacional em que os enunciados são formulados para compreender as características e as propriedades das formações discursivas dos textos estudados. Por situação, entendem-se o instante, o momento (agora) e o espaço, o lugar (aqui) em que ocorrem as enunciações, as interlocuções entre os mediadores e as pessoas em situação de rua. Em Salvador, as oficinas de textos são feitas à noite, antes que os moradores de rua durmam, em locais como a Estação do Aquidabã, Largo de Roma, Praça da Piedade, etc., bem diferente das condições em Porto Alegre, porque lá não há um lugar determinado de reunião com os vendedores do jornal e os próprios moradores de rua. As pessoas que falam, que produzem os textos nem sempre são as mesmas em cada edição do jornal.

A análise do contexto histórico-social é valiosa para relacionar a teoria do discurso à linguística (PÊCHEUX, FUCHS[1975]1997), porque explicita a formação discursiva, o sujeito, o sentido e a ideologia. Nesse aspecto, a realidade histórica, social e cultural determina aquilo que o morador de rua diz e fala, porque se vive numa sociedade industrializada em que nem todas as pessoas têm oportunidades de emprego e de trabalho. Há fatores como o êxodo rural em que as pessoas abandonam a zona rural em busca de melhorias na cidade e vão morar nas palafitas ou na periferia. Durante o dia, sobrevivem com trabalho informal e, às vezes, dormem nas ruas ou em abrigos, aumentando as estatísticas de pessoas em situação de risco social e pessoal. Os valores neoliberais sedimentam o segmento superior da sociedade “por pautar-se na competição econômico-social, no alto padrão de consumo em detrimento do segmento inferior da sociedade que luta pela sobrevivência, não tem alto padrão de consumo, nem grandes perspectivas de futuro”(SANTOS, 1987, p. 34). Sofrem todo tipo de violência, seja pela polícia, seja pelas instituições, seja pela sociedade, legitimando chacinas, extermínio, espancamentos, retirada dos pertences, jatos d’água, as várias formas de coação, detenção por vadiagem, expulsão de espaços públicos, impedimento de entrar nas cidades, cadastramento compulsório com fotos, não atendimento pelo Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), criminalização das pessoas em situação de rua, abrigo compulsório, perversidades como tocar fogo nas pessoas que dormem debaixo das marquises ou dos bancos em praças públicas.

Estudando as condições de produção, é importante conhecer o conceito de **formação imaginária**, pois o sujeito da análise do discurso não é o sujeito empírico, mas a posição sujeito projetada no discurso. Isso significa dizer que há, na língua, mecanismo de projeção que permite passar da situação sujeito para a posição sujeito no discurso. Assim, o enunciador e o destinatário ocupam diferentes posições de sujeito numa interlocução. No funcionamento discursivo, importa conhecer as imagens que o sujeito faz de si mesmo, do outro ou do objeto discursivo, pois elas permitem passar das situações empíricas: os lugares do sujeito na formação social dada para as posições dos sujeitos no discurso. Assim, essas posições produzem sentido à medida que se relacionam com o contexto histórico-social e a memória (o saber discursivo, o já dito). São as imagens que definem as posições do sujeito no discurso. Um professor, na sala de aula, não fala para os alunos na condição de pai ou de defensor público, como tampouco não se dirige a eles na posição de filhos, irmãos, pois, naquela situação, existe, de forma predominante, a posição de aluno ou a de professor, legitimada pela instituição de ensino, pela memória discursiva.

O conceito foi introduzido por Pêcheux como sendo o estudo da ligação entre as **circunstâncias** de um discurso que serão chamadas de **condições de produção**. “Esta perspectiva está representada na teoria linguística atual pelo dado ao **contexto ou à situação**, como pano de fundo específico dos discursos, que torna possível sua formulação e compreensão” (PÊCHEUX, FUCHS ([1975]1997 b, p.75). Courtine ([1981]2009) reformula essa noção, ao considerar que a representação subjetiva, dada uma situação concreta de comunicação numa formação social específica, propicia “[...] interpretações nas quais o elemento imaginário domina ou apaga as determinações objetivas que caracterizam um processo discursivo” (COURTINE, [1981]2009). Por isso, é importante não confundir representação subjetiva com **formação imaginária** porque esta última, por efeito da antecipação, decorre das reais condições de produção (contexto e situação) para produzir sentidos, enquanto a primeira é uma construção que o sujeito faz de si mesmo. Critica também Courtine, a noção de Condição de Produção (CP) pêcheutiana como homogênea e estável, ainda presa a uma representação **psicossociológica**, quando ele defendia o caráter heterogêneo e instável da noção de condições de produção de um discurso em que predominassem as determinações “[...] propriamente históricas (o estado das contradições de classe em conjuntura determinada, a existência de relações de lugar a partir das quais o discurso é considerado, no centro de um aparelho, o que remete a situação de classe)” (COURTINE, [1981]2009, p.49). Postula, enfim, uma redefinição da noção de CP alinhada à análise histórica das contradições ideológicas presentes na materialidade dos discursos e articulada teoricamente com o conceito de formação discursiva (BRANDÃO, 2004, p. 45).

É inevitável a relação entre o **corpus discursivo** como um conjunto de sequências discursivas e a noção de condições de produção. A definição das CPs do discurso age à maneira de um funil, ou melhor, de um filtro “[...] que opera por extrações sucessivas: extração de um campo discursivo determinado de um ‘universal de discurso’, extração ou isolamento de sequências discursivas determinadas, uma vez delimitado o campo discursivo de referência” (COURTINE, [1981]2009, p. 55). Não se fala aqui de seleção de jornais específicos para a análise, mas da seleção de categorias teóricas relacionadas às condições de produção como formação imaginária, antecipação, relação de forças, redes de sentidos, memória no trabalho de interpretação na materialidade linguística dos jornais.

Devido à crescente presença dos **Estudos Culturais** nas pesquisas científicas do discurso, envolvendo experiências pedagógicas, questões de gênero, de nacionalidade, por

isso já se discute muito em congressos ou seminários científicos⁵, a possibilidade de se criar uma nova categoria – **formação cultural** – ao lado da formação social, formação discursiva, formação ideológica, como mais um elemento das condições de produção diante da necessidade de renovação da teoria, já que nenhum está pronto, estando sempre em constante vir a ser. A determinação histórico-social é ampla demais como forma de compreender a construção do discurso, por isso a análise cultural seria mais específica de identificar a formação ideológica na produção de sentidos nos textos (FERREIRA, 2011; ESTEVES, 2013).

1.4 DA FORMAÇÃO DISCURSIVA À FORMAÇÃO IDEOLÓGICA

A expressão **formação discursiva** foi usada por Foucault ([1969]2005) em seu livro *Arqueologia do saber*, pelo qual a subjetividade do sujeito não estaria na consciência de si, nem na imanência da língua, mas na regularidade de enunciados (ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), compreendendo um mesmo sistema de dispersão, de conceitos, de escolhas temáticas. Preferiu essa denominação a outras, como **ciência** ou **ideologia**, ou **teoria** ou **domínio de objetividade**.

Chamaremos de **regras de formação** as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidades de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. (FOUCAULT, [1969]2005, p. 43).

Para Foucault ([1969]2005), a formação discursiva é considerada como um conjunto de enunciados que não se reduzem a objetos linguísticos, a exemplo de frases, proposições ou atos de fala, mas organizados com uma mesma regularidade e dispersão na forma de uma ideologia, teoria ou ciência. A regularidade num discurso clínico não seria a linearidade formal, sintática ou semântica; ao contrário, seria a “[...] diversidade de instâncias

⁵ No Seminário de Estudos em Análise do Discurso (UFRGS), em 2011, Phellipe Marcel da Silva Esteves apresentou um trabalho – “A viabilidade de um conceito de Formação Cultural”, que foi publicado, em 2013, no livro *O acontecimento do discurso no Brasil*, organizado por Freda Indusky, Maria Cristina Leandro Ferreira e Solange Mittmann.

enunciativas simultâneas: protocolo de experiências, regulamentos administrativos, políticas de saúde pública, etc.” (BARONAS, 2011, p. 201).

O conceito de **formação discursiva**, de Pêcheux, nasceu no ventre do marxismo/althusserianismo, inicialmente com Haroche e Henry, no artigo “La Sémantique et la Coupure saussurienne: langue, langage, discours” (1971) e, depois, no livro *Semântica e Discurso* (1975):

Chamaremos **formação discursiva** aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 147).

Este conceito decorre do **todo complexo das formações ideológicas**, porque o sentido de uma palavra não está em si (literalidade), mas nas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas ou reproduzidas. “[...] **as palavras, posições etc. mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as emprega**, o quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às **formações ideológicas** [...]” (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 146).

Outra implicação decorre desse posicionamento, pois toda formação discursiva dissimula, “[...] pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas definido mais acima”, conclui Pêcheux ([1975]2009, p.150). Esse complexo com dominante é o interdiscurso como **algo fala** (*ça parle*) sempre **antes, em outro lugar e independentemente**, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas. Dois elementos do interdiscurso: o pré-construído e a articulação surgem, repelindo as ilusões idealistas e determinando o sujeito, impondo-dissimulando-lhe seu assujeitamento sob a aparência de autonomia, isto é, através da estrutura discursiva da forma-sujeito (PÊCHEUX, [1975]2009).

Na relação entre o interdiscurso de uma formação discursiva e o intradiscurso de uma sequência discursiva produzida por um sujeito enunciador a partir de um lugar inscrito em uma relação de lugares no interior desta formação discursiva é que se devem situar os processos pelos quais o sujeito falante é interpelado-assujeitado como sujeito do seu discurso. O interdiscurso funciona como um **discurso transversal** a partir do qual “o enunciador

constrói naquilo que diz os fios do seu discurso, enquanto o intradiscurso de uma sequência discursiva aparece como efeito do interdiscurso sobre si próprio” (COURTINE, [1981]2009, p. 75).

Na década de 80, quem mais renovou o conceito de formação discursiva foi Courtine ([1981]2009) quando resgata o pensamento de Foucault, substituindo o terreno da ideologia para ingressar no terreno dos saberes discursivos, como acontece no livro *A Arqueologia do Saber*. Se, no primeiro momento, o conceito de formação discursiva era visto como exterior discursivo, uma posição ideológica que determina os dizeres do sujeito, mas, num segundo momento, significa, por conta da heterogeneidade discursiva, deslocamentos dos sujeitos de sua passagem de um lugar enunciativo para outro, em que não há mais lugar para limites fechados, mas para a inscrição de diversas formações discursivas “como uma fronteira que se desloca” (COURTINE, [1981]2009, p.100) em razão dos jogos da luta ideológica, nas transformações da conjuntura histórica de uma dada formação social.

Outra importante contribuição foi a conceituação de **memória discursiva** que diz respeito à “[...] **existência histórica do enunciado** no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos” (grifos acrescidos) (COURTINE, [1981]2009, p.55). Toda formulação de uma sequência discursiva, por efeito de memória, apresenta em seu **domínio associado** outras formulações que ela repete, refuta, transforma, denega ou esquece. A relação entre o interdiscurso e o intradiscurso representa, neste particular, um efeito discursivo em que uma formulação de origem (memória) retorna na atualidade de uma conjuntura discursiva (acontecimento), o que se designa por “efeito de memória” (COURTINE, [1981]2009, p. 106).

Segundo Pêcheux ([1975]2009, p.147), “[...] são formações discursivas que, em uma formação ideológica específica e levando em conta uma relação de classe, determinam ‘o que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada numa conjuntura dada’”. Para Orlandi ([1999]2003, p. 43), a noção de formação discursiva, ainda que polêmica, é importante na Análise do Discurso por permitir compreender o “[...] processo de produção de sentidos, a sua relação com a ideologia e dá ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento discursivo”.

Esse conceito nos permite pensar que as palavras não possuem sentido nelas mesmas, derivam seus sentidos de formações discursivas em que se inscrevem. Elas, as formações discursivas, representam, no discurso, as formações ideológicas. “As palavras falam com outras palavras. Toda palavra é sempre parte de um discurso. E todo discurso se delinea na

relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória” (ORLANDI, [1999]2003, p. 43).

O conceito de formação discursiva sofre uma reconstrução teórica com o próprio Pêcheux ([1971]1990, p.110) quando, em *Remontons de Foucault a Spinoza*, descobre que “Deus não tem nenhum estilo próprio: pela boca dos profetas ele fala de modo diferente da mesma coisa; ele pode também designar coisas diferentes através das mesmas palavras”. Ora, o dispositivo analítico da Análise do Discurso não poderia ficar restrito ao discurso político (língua dura), baseado nos princípios leninistas dos complexos codominantes, da divisão de dois mundos em um só, pois sopravam outros ventos como o discurso da mídia, da publicidade (línguas de vento). As relações sociais no mundo se tornaram complexas: os mundos são mais do que dois. Entre as classes sociais, existem muitos extratos de classes com suas questões identitárias de gênero, etnia, religiosidade, etc., que envolvem processos de identificação ideológica. E, assim, reconhece que não mais do que a formação ideológica, a formação discursiva não pode ser pensada como um bloco homogêneo. Ela é dividida, não idêntica a si mesma. Na concepção tradicional, colocava-se a ideologia dominante e a ideologia dominada, Pêcheux descobre, então, a importância de acentuar a **dominação interna** da ideologia dominante em face da ideologia dominada (MALDIDIER, 2003).

A afinidade desta pesquisa com o arcabouço teórico da Análise do Discurso pêcheutiana ocorre na identificação com este momento de reconstrução da teoria em que predomina a heterogeneidade discursiva. Segundo Maldidier ([1993]2011, p.57), surge uma nova formulação, opondo os universos discursivos logicamente estabilizados, típicos da matemática, das tecnologias, dos dispositivos de gestão “[...] aos universos discursivos não estabilizados logicamente do espaço sócio-histórico” como o discurso das ideologias dominadas, a ruminação dos discursos cotidianos, o conversacional e o carnavalesco. Trabalhar com uma mídia alternativa, que retrata a problemática dos moradores de rua, significa seguir essa proposta pêcheutiana.

Não se imagina hoje algum analista que queira trabalhar com uma formação discursiva homogênea e fechada, pois as dificuldades são inúmeras. No momento em que há o encontro entre o sujeito, história e linguagem, vai ser possível estabelecer as diferentes posições-sujeito e inscrevê-las no interior de uma ou mais formações discursivas. Portanto, esse conceito não deve ser tratado como uma maquinaria discursiva, mas como uma noção em transformação, aberta a deslocamentos teóricos e empíricos, capazes de avançar a teoria materialista do discurso, estando sempre atento a que não há ritual sem falhas (INDURSKY, 2011).

1.5 HETEROGENEIDADE DISCURSIVA: MUDANÇAS EPISTEMOLÓGICAS

Para descrever e compreender a erupção identitária do homem em situação de rua, abordou-se a categoria de heterogeneidade discursiva, correspondente à AD-3 em que “[...] o primado teórico do **outro** sobre **o mesmo** se acentua” (PÊCHEUX [1983]1997a, p.315), destruindo aquela noção de máquina discursiva estrutural. Esse suporte teórico e os conceitos de polifonia de Bakhtin se tornaram, então, indispensáveis ferramentas para o exercício da descrição e da interpretação do *corpus* da presente pesquisa.

O grande momento da desconstrução e reconfiguração da teoria da Análise do Discurso ocorreu, em 1980, no Colóquio *Matérialités Discursives*⁶ quando se discutiu a questão do real da língua, da história e do inconsciente e, conseqüentemente, da confluência das disciplinas Linguística, História e Psicanálise. Isso exigiu maior concentração para os tópicos, como a contradição e a heterogeneidade, pensando o exterior do discurso não mais como “[...] um além de uma fronteira, mas como um aquém sem fronteira assinalado como presença-ausência do outro no mesmo; da leitura como um trabalho de trituração; do discurso como um acontecimento, como uma irrupção e uma emergência” (FONSECA-SILVA, 2007, p. 103).

Como todo discurso se mostra constitutivamente atravessado pelos “[...] outros discursos e pelo discurso do Outro, o outro não é um objeto exterior (exterior: do qual se fala), mas uma condição constitutiva do discurso de um sujeito falante que não é a fonte primeira do discurso” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p.3). A partir da concepção dialógica da linguagem postulada por Bakhtin e do diálogo com a Psicanálise, através do conceito de heterogeneidade, tema da presença do outro no discurso deste, Authierz-Revuz (1990) vem defendendo essa posição na Análise do Discurso. Para ela, existem, portanto, duas heterogeneidades: a heterogeneidade constitutiva, que não se evidencia claramente na superfície linguística, não se mostra no fio discursivo, e a heterogeneidade mostrada, que, ao contrário, deixa marcas explícitas no discurso como aspas, itálico, estilo direto, estilo indireto (heterogeneidade marcada) ou marcas implícitas como a ironia, a alusão, estilo indireto livre (heterogeneidade não marcada).

A realidade linguístico-social é heterogênea, nenhum sujeito absorve uma voz social, mas sempre muitas vozes. “É nesta atmosfera que o sujeito nas suas múltiplas relações e dimensões da interação social e ideológica, vai-se constituindo discursivamente, assimilando

⁶ Os textos desse Colóquio foram organizados por Bernard Conein, Jean Jacques Courtine, Michel Pêcheux, Françoise Gadet e Jean-Marie Marandin e publicados com o título *Matérialités Discursives* (1981).

vozes sociais e, ao mesmo tempo, suas inter-relações dialógicas” (FARACO, 2009, p. 84). O conceito de polifonia significa uma arena povoada de vozes sociais em suas múltiplas relações de consonâncias ou dissonâncias em permanente movimento, uma vez que a interação socioideológica é um contínuo devir.

A polifonia bakhtiniana seria “[...] a multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenas, plenas de valor, que mantêm com as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo” (BAKHTIN, [1929] 2013 b, p. 4).

Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência uma do autor, se desenvolve nos seus romances; é precisamente a **multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos** que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Dentro do plano artístico de Dostoiévsky, suas personagens principais **são**, em realidade, **não apenas objeto do discurso do autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante** (BAKHTIN, [1929]2013b, p. 4).

É importante não confundir esse conceito com a polifonia de Ducrot ([1984]1987), porque a sua abordagem reside na cisão do sujeito falante no nível do próprio enunciado. Ele introduziu uma distinção prática entre o locutor e os enunciadores. O locutor é aquele que, segundo o enunciado, é responsável pela enunciação, pois deixa marcas em seu enunciado, como, por exemplo, as marcas de primeira pessoa. O locutor é capaz de pôr, em cena, enunciadores que podem apresentar diferentes pontos de vista.

Retomando o pensamento de Pêcheux (1977), Courtine (1981) propõe uma releitura de Foucault para fazer funcionar alguns conceitos que vão modificar a teoria do discurso. Considerando o discurso político, apoia-se na categoria da contradição, e, a partir da elaboração dos conceitos de enunciado dividido e sentido dividido, questiona o fechamento das formações discursivas, introduzindo a noção de fronteira que se desloca em função dos jogos ideológicos, como já foi exposto no item 1.5. “A forma-sujeito aparece como organizando o saber de uma forma discursiva, mas fragmentada, em consequência da dispersão das posições-sujeito em que a forma-sujeito se divide em uma heterogeneidade em relação a ela mesma” (FONSECA-SILVA, 2007, p.104).

Outro aspecto importante da AD-3 foi a contribuição de Milner (2012) ao defender a visão de que a língua suporta *lalangue*, expressão usada por Lacan para dar conta do equívoco constitutivo da língua, conceito retomado e desenvolvido por Milner em *Amor à língua* (2012), por isso o sentido sempre escapa. Nessa configuração, o real da língua se manifesta

como série de equívocos. Portanto, “[...] o real da língua não é costurado nas suas margens como uma língua lógica: ele é cortado por falhas, atestadas pela existência do passo, do *Witz* e das séries associativas que o desestratificam sem apagá-lo” (GADET; PÊCHEUX, 2004, p.55); ora, o não idêntico que se manifesta aí é a *lalangue*, “[...] o que faz com que, em toda língua, um segmento possa ser ao mesmo tempo ele mesmo e um outro através da homofonia, da metáfora, dos deslizamentos do lapso e do jogo de palavras, e do bom relacionamento entre os efeitos discursivos” (GADET; PÊCHEUX, 2004, p. 55).

É interessante observar as colocações críticas, feitas nessa época por Pêcheux em relação ao engessamento da teoria (*Les Vérités de La Palice*), quando só admitia a ideologia como forma de assujeitamento do sujeito por influência de Althusser (*Aparelhos ideológicos do Estado*) e reconhece como o lapso, o ato falho, o chiste, o *Witz* infectam a ideologia dominante no próprio interior das práticas em que ela tende a se realizar. Até a concepção de luta de classe muda, pois, quando se fala em luta de classe dominante, também se diz resistência, revolta e luta de classe da classe dominada (Althusser), por isso o lapso e o ato falho não significam que o inconsciente é a fonte da ideologia dominada. E Pêcheux ([1975] 2009, p. 278) conclui:

A ordem do inconsciente não coincide com a da ideologia, o recalque não se identifica nem com o assujeitamento nem com a repressão, mas isso não significa que a ideologia deva ser pensada sem referência ao registro do inconsciente. Não estamos, com isso, querendo sugerir que o lapso ou o ato falho seriam, como tais, as bases históricas de constituição das ideologias dominadas; condição real de sua disjunção em relação à ideologia dominante se encontra na luta de classes como contradição histórica motriz (um se divide em dois) e não em um mundo unificado pelo poder de um mestre.

Nesse mesmo texto, Pêcheux ([1975]2009, p.281) declara:

[...] não há dominação sem resistência [...] é preciso “ousar se revoltar” ou “ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja”: primado prático do inconsciente, que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso “ousar pensar por si mesmo”.

Se tudo isso aconteceu só porque houve a aceitação do inconsciente como elemento determinante na construção dos sujeitos e dos sentidos, não seria oportuno também ousar, trazendo o conceito de formação cultural como outro ingrediente capaz de provocar mudanças significativas na reconstrução da formação discursiva contemporânea como forma de se revoltar contra a paralisia intelectual, a estagnação epistemológica da teoria materialista do

discurso. Não seria oportuno pensar por si mesmo e ousar como fez Espinoza em relação à concepção de Deus, Althusser em relação à releitura do marxismo, Lacan em relação a Freud, falando-se de heresia a estas “questões imperdoáveis” (PÊCHEUX, [1975] 2009, p. 281).

Diante do desmoronamento do estruturalismo, dos universos discursivos estabilizados, como aqueles da matemática, das ciências da natureza, das tecnologias industriais e biomédicas, surgem os universos discursivos não estabilizados: discursos filosóficos, enunciados políticos, expressão cultural e estética e os registros do cotidiano “[...] de se pôr na escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinário do sentido” (GREGOLIN, 2007, p. 181).

A presente pesquisa se encaixa como discurso do cotidiano, analisando uma mídia alternativa em que o morador de rua constrói sua subjetividade a partir de um ponto de vista de resistência, porque **ousa** se opor a uma estereotipada identidade, feita pela sociedade e pela grande mídia, de que, de maneira homogênea, as pessoas em situação de rua são vagabundas, delinquentes ou dependentes químicos. Por efeito da memória discursiva, retomou-se o conceito de **cotidiano** ao lado do conceito de **popular**, desde as posições do cinismo grego à carnavalização no sentido bakhtiniano cujas consequências chegaram até hoje nas artes, na política e na ciência.

Na edição n. 37, de abril/maio de 2013, o *Jornal Aurora da Rua* comemorou o sexto aniversário publicando como matéria de capa: “Partilhando vida: vendedores do jornal contam suas histórias com clientes”. A primeira história se refere a Elmário (Figura 3), vendedor do *Jornal Aurora da Rua*, que nos surpreende por seu relato, assim descrito pelo jornal:

É manhã de um domingo ensolarado. Elmário já está na porta da igreja. Colete e boné azuis, sacola do lado com um monte de jornais. Ele chegou cedinho, às 7 horas, e a expectativa é grande. Elmário é vendedor do *Aurora da Rua* desde 2007, ano em que o jornal foi lançado, e até 2010 a venda do periódico era sua principal fonte de renda. Atualmente, ele trabalha em um projeto social com carteira assinada, um sonho alimentado desde que estava em situação de rua, mas ainda vende o jornal nos fins de semana. “Nem gosto de lembrar o tempo em que morei na rua. A sensação de ser discriminado é muito ruim. Gosto de lembrar a reviravolta que aconteceu em minha vida no momento em que comecei a vender o jornal”, conta. Elmário revela que, no princípio não foi fácil, mas que sempre foi perseverante. “No começo eu vendia em todos os locais: praças, ruas, ônibus e até em lojas. Aí fui conhecendo pessoas. Escolhi igrejas como ponto fixo. Comecei a ver que me olhavam de um jeito novo”, relata. Comecei a me sentir novamente parte da sociedade, uma pessoa útil e capaz. A mensagem do *Aurora da Rua* é esta. (ANEXO J – TRANSFORMAÇÃO, DIGNIDADE E RESPEITO, 2013, p. 4).

Figura 3 – Elmário, vendedor do Jornal



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O narrador, nas seis primeiras linhas, descreve a figura de Elmário num estilo indireto em terceira pessoa. Quando a personagem fala, a partir das aspas, acontece uma polifonia de vozes dentro do mesmo discurso: o sentimento de exclusão (“A sensação de ser discriminado é muito ruim”), realizado pelas pessoas que compõem a sociedade; a mudança a partir da venda do jornal (“Gosto de lembrar a reviravolta que aconteceu em minha vida”); encontro com pessoas que o valorizaram (“Comecei a ver que me olhavam de um jeito novo...”). Essas vozes independentes e imiscíveis compõem uma heterogeneidade constitutiva dentro do discurso do ex-morador de rua, capaz de sedimentar as raízes de uma identidade e poder deste homem excluído perante a sociedade. O jornal passa a ter um papel de reconstrução psicossocial do morador de rua mais do que as políticas públicas de acesso à moradia e ao trabalho.

O personagem, morador de rua, assume diferentes posições-sujeito (trabalhador e vendedor do jornal) que dão acesso a uma complexidade de saberes ao tempo em que se vincula a diferentes formações discursivas que legitimam aquilo que diz. Assume a modalidade de **bom sujeito**, porque reconhece a importância do jornal na sua vida, o que significa total assujeitamento à formação ideológica do Jornal *Aurora da Rua*. A atitude do narrador, que não é morador de rua, não é neutra, pois, ao realçar o projeto positivo de vida de Elmário, age como se falasse pelo jornal, tal é a sua identidade ao discurso do tabloide (“A mensagem do Aurora da Rua é esta”). Esta representação do jornal sobre o homem em situação de rua em oposição à representação da sociedade como um todo é carnavalesca, porque é um ponto de vista de baixo para cima, construído a partir do povo excluído com liberdade, ousadia, autonomia, apontando a possibilidade de vida outra que não é a vida eterna, mas a vida em comum com todos os homens.

A memória discursiva faz funcionar o interdiscurso no nível da formulação (intradiscurso), porque o vendedor se satisfaz ao resgatar as boas lembranças que lhe trazem prazer e esquecer o recalque no inconsciente (“Nem gosto de lembrar o tempo em que morei na rua. A sensação de ser discriminado é muito ruim”), para constituir-se como sujeito do seu dizer. Mesmo se achando livre, não percebe que seu testemunho como a sua roupa, boné, crachá se enquadram numa subordinação discursiva institucional.

Outra história impressionante está no relato de Elisabete, ex-moradora de rua que trabalha no projeto **Levanta e anda** com carteira assinada, mas continua vendendo o jornal nas escolas ou faculdades.

Na opinião de quem experimenta a dura vida das ruas, a sociedade muitas vezes marginaliza a pessoa que está nesta condição porque enxerga o morador de rua como coitado, inapto, fora do contexto do que é considerado “sucesso” na vida. “Quando, através do jornal, e, principalmente, das nossas atitudes, mostramos que não é assim, eles começam a nos ver diferentes”, opina Elisabete. Bete, como é mais conhecida, vendia em praças, escolas e igrejas. “No começo era difícil, mas sempre estava firme, com um sorriso no rosto, acho que isto, a princípio, cativou meus clientes. Depois de um tempo, as pessoas se aproximavam. Cansei de receber convites para almoçar. Muitos ficavam preocupados quando me viam ali, em pleno meio-dia, vendendo e me perguntavam se eu já tinha almoçado”, lembra.

Bete conta que, quando vendia em uma igreja tinha um senhor que sempre comprava o jornal. “Percebi que ele andava com dificuldade, fiquei preocupada. Comecei a ajudá-lo a atravessar a rua. Era bem idoso. Algumas vezes eu o acompanhei até seu apartamento, com receio de deixá-lo sozinho na rua. Conquistei a confiança do filho dele que ficou surpreso pela minha preocupação. Eu me sentia útil. Mas, acredito que o Aurora da Rua foi nosso ponto de começo, a mensagem que o jornal passa muda o olhar das pessoas

com relação a quem vive na rua. Nos mostra mais humanos e capazes”, reflete. (ANEXO J –TRANSFORMAÇÃO, DIGNIDADE E RESPEITO, 2013, p. 5).

O texto acima apresenta tanto a dialogia como a heterogeneidade discursiva mostrada marcada no uso do estilo indireto (narrador) e do estilo direto (a personagem). As vozes são múltiplas na fala de Bete, pois estão presentes a sociedade, as pessoas comuns, o velho e o filho, sem falar do jornal (“o Aurora da Rua foi nosso ponto de começo”). Esses dados comprovam que a formação imaginária do homem de rua não é homogênea como pensa a sociedade; ao contrário, ela é feita de heterogeneidades variadas.

“Percebi que ele andava com dificuldades, fiquei preocupada”. Nesse enunciado, a Bete deixou-se inocular pelos sentidos emanados da imagem do outro (alter, alteridade); ela se alterou como o senhor de idade. A dialogia não é diálogo, mas essa alteração feita pela palavra ou pela imagem. A interpelação da Bete como sujeito não decorre diretamente da interação em si, mas do desejo de ser aceita pelo outro, o que significaria o outro aceitar ser ajudado por uma vendedora, já que havia um recalque lá no inconsciente de humilhação e de sofrimento por ser moradora de rua, como também da subordinação à formação discursiva em que está inscrita como vendedora do Jornal *Aurora da Rua*, que a educa para o acolhimento do outro, não importa a condição social. A construção da identidade não está num constructo subjetivo, de potencialidade individual, mas na existência do outro que podia ser o jornal, o velho, o eventual leitor, o que significa visibilidade social e humana (“Eu me sentia útil”).

O próprio jornal faz esta pergunta na forma de um subtítulo: Quem nos mostra mais humanos e capazes? A inferência da resposta é do leitor: o jornal ou a oportunidade de, vendendo o jornal, construindo seu discurso, encontrar pessoas que, com suas palavras, possam modificar nossas vidas? Com isso, o morador de rua passa a gostar mais de si mesmo, porque o outro passou a considerá-lo importante pela sedução da palavra em suas diversas modalidades discursivas. Neste sentido, a Análise do Discurso como disciplina de interpretação busca valorizar-se ao se debruçar sobre os discursos do cotidiano.

1.6 A MEMÓRIA E O SILÊNCIO NA CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS

A memória discursiva se torna importante na descrição e interpretação dos objetos discursivos porque ela não se confunde com o sentido psicologista de **memória individual**,

nem com o sentido historiográfico de **documento**, mas a memória mítica, a memória social inscrita no nível da linguagem e do simbólico. Assim, esse conceito está subjacente no discurso quando o sujeito, por antecipação, imagina o que ele é, o que vai dizer ao outro, a imagem que ele faz do outro (formação imaginária) ou mesmo no funcionamento discursivo quando o interdiscurso na forma de **pré-construído** como aquilo que diz em algum lugar interfere na própria formulação do intradiscurso, portanto na produção dos sentidos e na construção da subjetividade do sujeito.

A memória discursiva seria aquilo que, em face de um texto que surge como “[...] acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer mais tecnicamente os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível)” (PÊCHEUX, 2010, p. 52). Quando se fala aqui em implícitos não significa dizer **pressuposição** da pragmática porque esta se vincula à formulação da lógica, mas àquela regularização sob a forma de remissões, de retomadas e efeitos de paráfrase, chegando até a possibilidade de construção de estereótipos. Em relação ao Jornal *Aurora da Rua*, a estabilidade daquilo que se repete tanto no nível das sentenças discursivas (paráfrase) como no nível da interpretação (interdiscurso) tem a possibilidade de ilusão como se constituísse numa identidade fechada do jornal, movida por uma formação discursiva homogênea. Isso negaria as evidências da heterogeneidade discursiva.

A memória funcionaria de outra forma: ela seria reconstruída a partir da enunciação que não advém do locutor, mas das operações que regulam o encargo, a retomada e a circulação do discurso, provocando deslocamentos interpretativos (ACHARD, 2010, p. 17). Sobre essa colocação, Pêcheux (2010) diz que haveria o jogo de força na memória sob o choque do acontecimento, agindo de dupla maneira: “[...] manter uma regularização pré-existente com os implícitos que ela veicula, confortá-la como ‘boa forma’, estabilização parafrástica negociando a integração do acontecimento até absorvê-lo e eventualmente dissolvê-lo”; a outra forma seria “[...] jogo de força de ‘desregulação’ que vem perturbar a rede dos ‘implícitos’” (PÊCHEUX, 2010, p.53), o que vai gerar a transgressão. Isso ajuda a entender a construção identitária do jornal, pois não é fixa e homogênea; ao contrário, por efeito de memória, é dinâmica e permanentemente renovada num misto de instabilidade e estabilidade. Acontecimentos como a Copa do Mundo, o Natal, aniversário do jornal surgem como temas que oferecem abordagens novas sem perder os princípios do jornal. Na edição nº 50, o jornal tinha 12 páginas, porque continha uma reflexão de uma trajetória de luta compreendendo todas as 50 edições. Nas edições nºs 48 e 49, o texto da capa não foi resultado de produção

coletiva, mas textos assinados por jornalistas. Segundo as autoras, a razão foi o crescimento da violência urbana, pois ficou impossível a reunião à noite em locais como o Aquidabã ou a Praça da Piedade. Na edição 51, voltou tudo ao normal, caso contrário, a descaracterização seria inevitável. Com a evolução da tecnologia, o Conselho pensa em levar o jornal para plataformas digitais como celular, *tablet*, *notebook* sem abandonar o jornal impresso como forma de geração de renda.

A memória tende a absorver o acontecimento, como uma série matemática prolonga-se conjecturando o termo seguinte em vista do começo da série, mas o acontecimento discursivo, provocando a interrupção, pode desmanchar essa ‘regularização’ e produzir retrospectivamente uma outra série sobre a primeira, desmascarar o aparecimento de uma nova série que não estava constituída enquanto tal e que é assim o produto do acontecimento; o acontecimento, no caso, desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior (PÊCHEUX, 2010, p. 52).

Da concepção original do jornal até hoje, a pesquisa quis demonstrar que várias formações discursivas de ordem científica, política ou jurídica já intervieram no constructo discursivo do jornal de tal forma que, em cada edição, a memória absorve o acontecimento, transformando-o numa nova memória sem que se possa dizer onde e como ela está inscrita, porque só existe nos implícitos, portanto na opacidade da linguagem. Em janeiro de 2015, o terror e o fanatismo religioso mataram quatro cartunistas franceses do jornal *Charlie Hebdo*, pois, em nome da liberdade de expressão, se acharam no direito de desrespeitar a figura de Maomé. O Jornal *Aurora da Rua* se solidarizou com os cartunistas com a matéria: *Cartum Solidário*, texto de Paulo Serra, cartunista do jornal: “O mundo ficou de luto, e por isto deu-se as mãos em solidariedade à nação que nos ensinou a lutar pela liberdade, igualdade e fraternidade” (QUEM VOCÊ PENSA QUE SOMOS?, 2015, p. 2). O que nos interessa é o não dito, pois este gesto de solidariedade possui uma identidade cínica, porque o jornal de rua tem em comum com *Charlie Hebdo* a sátira, a liberdade, a independência sem os exageros evidentemente, só que nada disso está escrito. De repente, as pessoas se esquecem de que a França também matou muita gente nas lutas coloniais, mas, como a coerência tem de prevalecer, os cartunistas são considerados mártires. O riso é importante, sem menosprezar os valores dos outros.

Com Courtine ([1981]2009), houve a introdução da **memória discursiva** em Análise do Discurso por influência da concepção de formação discursiva de Foucault, em *Arqueologia do Saber* ([1969]2005), quando diz que “[...] toda formulação apresenta em seu ‘domínio associado’ outras reformulações que ela repete, refuta, transforma, denega em relação às quais

ela produz efeitos de memória específicos” (COURTINE, [1981]2009, p.104). O domínio da memória é um conjunto de sequências discursivas preexistentes à **sequência discursiva de referênc**ia, provocando na produção discursiva uma rede de reformulações a partir das quais se verificarão, na enunciação, os efeitos discursivos como lembranças, redefinição, transformação, mas também esquecimento, ruptura e denegação do já dito (COURTINE, [1981]2009).

Por isso, a memória discursiva e a caracterização dos **efeitos de memória** numa determinada formação discursiva, considerando determinadas condições de produção, podem ocorrer em dois níveis de descrição:

- ▣ Nível interdiscursivo em que os enunciados existem num longo tempo de memória, trazendo aquelas informações de geração a geração, sob o controle dos Aparelhos Ideológicos do Estado (Althusser).
- ▣ Nível do intradiscorso em que as formulações são identificadas no tempo curto da atualidade, portanto do acontecimento.

Assim, “[...] o efeito de memória resulta do funcionamento destes níveis simultâneos: interdiscorso e intradiscorso, ao se fazer emergir uma ‘formulação origem’ na atualidade de uma ‘conjuntura discursiva’” (COURTINE, [1981]2009). A formação discursiva determinada pelo interdiscorso pode inscrever duas modalidades: a **memória plena**, que funcionaria na superfície discursiva a partir de elementos retomados no passado e reatualizados, criando um efeito de consistência e estabilidade no interior das formulações e usando a repetição como estratégia; a **memória lacunar** funcionaria como produtor de deslocamentos, vazios e esquecimento, causando instabilidade e inconsistência no nível do dizível (COURTINE, [1981]2009, p.104). Para uma formação discursiva homogênea, o único instrumento é o apagamento ou silenciamento (BRANDÃO, 2004, p. 101).

Para a pesquisa, foi importante trabalhar também o silêncio como elemento constitutivo do discurso, não no sentido passivo e negativo, mas na ligação do não dizer à história e à ideologia. O silêncio trabalha na incompletude da linguagem, pois é o não dito no interior da linguagem. A esse silêncio, Orlandi (2007) chama “silêncio fundador”, como a

[...] respiração da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é “um”, para o que permite o movimento do sujeito. (ORLANDI, 2007, p. 13).

Outra forma é a política do silêncio em que aparece o silêncio constitutivo, o que nos revela que, para dizer, é preciso não dizer; o silêncio local que se refere à censura propriamente dita em que aquilo é proibido dizer em determinada conjuntura. Nem tudo que se encontra na memória pode ser dito no nível da formulação discursiva, sob pena de sofrer algum tipo de interdição (silenciamento) ou disciplinamento (silêncio), como forma de controle no sentido de Foucault – *A Ordem do Discurso* ([1971]1996). O que mais se vê nos jornais da pesquisa é a manifestação do silêncio sob a forma de imagens, na linguagem dos corpos ou na linguagem dos textos.

2 DISCURSO, IDENTIDADE E PODER: A CONSTRUÇÃO DE UMA UTOPIA

A construção da identidade do sujeito vem acontecendo através da história, desde aquela concepção essencialista da época clássica até o século XVIII e daí até a época atual quando se fala de **modernidade tardia** e em que predomina a sua fragmentação em diferentes paisagens culturais como raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, movimentos sociais, provocando o fenômeno do deslocamento ou descentramento do sujeito.

Segundo Hall ([1992]2005), há três tipos de sujeito: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O primeiro se baseia numa concepção de um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de razão e consciência, que permanecia sempre o mesmo, idêntico ao longo de sua existência; o segundo refletia a complexidade do mundo moderno, pois a consciência do núcleo interior do sujeito não era autossuficiente, já que ele era formado na relação com os outros que lhe mediavam valores, sentidos e símbolos – a cultura – da sociedade ou do meio em que ele vivia, por isso a identidade era construída a partir da interação entre o **eu** e a sociedade, como pensava, por exemplo, Bakhtin (2003); o terceiro revela que, no mundo de hoje, não há uma identidade fixa, essencial, permanente, mas móvel, assumindo diferentes identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas, porque são determinadas por diferentes sistemas de representação ou interpeladas por diversos sistemas culturais.

As sociedades da modernidade tardia são caracterizadas “[...] pela diferença; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’, isto é, identidades para os indivíduos” (HALL, [1992]2005, p. 17). Ao sujeito cartesiano, marcado pelo profundo racionalismo (“Se penso, logo existo”, de Descartes), ao sujeito sociológico, delineado pela interação pelo **eu** e os outros na construção de sua identidade, sucedeu o sujeito pós-moderno, definido por sua fragmentação e deslocamentos. Esse descentramento se justifica pela presença do pensamento marxista, pela descoberta do inconsciente por Freud, pelo trabalho estrutural do linguista Ferdinand de Saussure, pela genealogia do sujeito moderno de Foucault e pelo feminismo, tanto como uma crítica quanto como um movimento social.

Segundo Marx, a consciência não é individual, mas social, porque, se os homens fazem a história, eles só a fazem sob as condições que lhes são dadas, como os modos de produção, exploração da força de trabalho e os circuitos do capital. O marxismo retirou uma noção abstrata de homem no centro do seu sistema teórico. Outro grande deslocamento aconteceu

com Freud quando afirma que a sexualidade, a identidade e a estrutura dos desejos do sujeito não se firmam numa construção racional, mas nos processos psíquicos e simbólicos do inconsciente. A identidade não é um construto inato ao ser humano; ao contrário, constrói-se a partir do inconsciente, sempre marcada pela incompletude, o que nem sempre é fácil de percepção, por isso exige dos profissionais requintadas técnicas psicanalíticas de reconstrução e de interpretação.

Ainda segundo o pensamento de Hall ([1992]2005), outra grande contribuição para o descentramento do sujeito foi a criatividade de Ferdinand de Saussure quando diz que a língua é um sistema social, e não um sistema individual, pois ela preexiste ao sujeito. Isso significa afirmar que o sujeito, ao usar a língua, não está expressando os seus pensamentos mais interiores e originais, mas ativando uma série de significados que já estão embutidos na língua e nos sistemas culturais.

A construção do poder disciplinar, imposta pelas instituições como escolas, quartéis, hospitais, prisões, molda o indivíduo à docilidade. Foucault ([1969]2005) delinea a genealogia do poder em que não é só o Estado que é o órgão central de poder, mas em infinitas relações de poder advindos do conhecimento especializado dos profissionais, das esferas administrativas ou do saber das ciências sociais. E, finalmente, o feminismo também ajudou a *performance* do sujeito pós-moderno, pois, ao lado de outros movimentos sociais como as revoltas estudantis, a contracultura, as lutas pelos direitos civis, trouxe para o palco a contestação política, a construção de uma performatividade identitária⁷, exigindo igualdade de direitos.

2.1 A IDENTIDADE INTERPELADA PELOS SISTEMAS CULTURAIS

Quando se pensa em identidade de uma nação, um movimento social, de uma etnia ou sexualidade, impõe-se imediatamente o conceito da diferença. Ao se dizer: **eu sou brasileiro**

⁷ Quando se fala em **performidade**, significa ações concretas para chamar a atenção do poder hegemônico como o fato de as mulheres queimarem os *soutiens* (feminismo), os agricultores invadirem as terras (MST), os trabalhadores paralisarem as fábricas (greve). A teoria performativa não se associa à volição, à escolha e à intencionalidade, mas como “[...] um ato pelo qual um sujeito traz à existência aquilo que ela ou ele nomeie, mas, ao invés disso, como aquele poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange” (BUTLER, [1993]1999, p. 15).

ou **sou morador de rua**, automaticamente a expressão contrária se apresenta: **eu não sou francês** ou **eu não sou ladrão**. Ora, a identidade e a diferença estão relacionadas ao mundo do significado cultural e socialmente atribuído, por isso associam-se a um sistema de representação, como forma de apreensão do **real** e de produzir significado (**efeito de sentidos**) ao longo da história.

Nos estudos pós-estruturalistas, não se aceita a representação essencialista, mentalista que acredita na imutabilidade dos conceitos (o homem é um ser racional, mortal, filho de Deus, etc.), negando as injunções históricas, culturais ou mesmo geográficas. Ninguém vai acreditar que o homem brasileiro seja igual a um esquimó ou a um aborígine da Austrália. Esse tipo de representação normalmente se prende a fatos do passado como forma de enaltecer figuras ditas como heroínas (**Ulisses**, na Grécia, **De Gaulle**, na França, **Zumbi**, no Brasil) para engessar uma concepção unitária de nação, de etnia; também se prende ao terreno da biologia como naturalizar a discriminação, dizendo-se que o homem é superior à mulher ou mesmo afirmando a superioridade da raça branca sobre as outras etnias.

Na teoria da cultura contemporânea, a representação é concebida em sua dimensão de significante, como um sistema de signos, seja por meio de uma pintura, um jornal alternativo, seja por meio de um filme, de um texto, de uma expressão oral, produzindo diferentes significados (SILVA, 2012). Portanto, assume todas as características de indeterminação, ambiguidade e instabilidade atribuídas à linguagem, porque a representação não é um instrumento de expressão do **referente**, mas é, “[...] como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentidos. Como tal, a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado, e estreitamente ligado a relações de poder” (SILVA, 2012, p. 91). Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade, logo surgem as categorizações de quem deve ser incluído ou excluído de um determinado grupo social.

Às vezes, os termos subjetividade e identidade são usados como sinônimos, mas a realidade não é bem assim, existe talvez uma sobreposição de um sobre o outro. A subjetividade se refere ao pensamento, às emoções conscientes ou inconscientes que constituem a percepção que o homem tem de si mesmo, envolvendo as suas nuances mais pessoais (atitudes, emoções e pensamentos). Só que a subjetividade do sujeito é construída em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência de si, criando uma identidade. Os significados produzidos pelo discurso constituem os indivíduos em sujeitos, por isso as posições políticas, religiosas ou culturais com as quais eles se identificam determinam a sua identidade. “A cultura molda, portanto, a identidade ao dar

sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade, como a feminilidade loira ou a masculinidade ativa” (WOODWARD, 2012, p.19).

Não se aceitam mais as construções identitárias dogmáticas como a teoria marxista em que a base das relações de produção no nível material é que determina, na superestrutura, a solidariedade de classe e a formação das identidades sociais em detrimento da autonomia individual, pois não existe uma consciência individual, mas social, pois tudo está crivado pela luta de classes. Neste sentido, há uma interpretação reducionista, porque a base econômica determina as relações sociais, as instituições políticas e as formações ideológicas. Não dava conta de outras lutas intraclassistas como possíveis reivindicações de gênero, de etnia, de nacionalidade tanto na classe social dominante como na classe social dominada. Daí a importância de Althusser (1971), que soube inovar a teoria marxista à medida que desenvolveu a sua teoria da subjetividade em que trouxe as contribuições da psicanálise e da linguística para o materialismo histórico. Nessa revisão histórica, ele reformulou o conceito de ideologia de Marx (**falsa consciência**), evidenciando o conceito de interpelação.

Ele concebe as ideologias como sistema de representação, fazendo uma complexa análise de como os processos ideológicos funcionam e de como os sujeitos são recrutados pelas ideologias, mostrando que a subjetividade pode ser explicada em termos de estruturas e de práticas sociais e simbólicas. (WOODWARD, 2012, p. 61).

O sujeito não é a pessoa humana, um indivíduo empiricamente constituído, mas um construto simbólico, pois o processo de interpelação nomeia e, ao mesmo tempo, posiciona o sujeito, que é reconhecido e produzido por meio de práticas sociais e simbólicas. O morador de rua, quando assume esta posição de sujeito, sofre diversos tipos de interpelação, porque as ideologias como representações apresentam diferentes formações imaginárias e concepções de identidade sobre ele. A pesquisa tem como foco central a identificação das interpelações ideológicas que incidem sobre o morador de rua, presente nas páginas do *Jornal Aurora da Rua*.

Além de reconhecer a importância da linguagem e do comportamento como meios pelos quais se dá o registro material da ideologia, pois esta se inscreve em práticas concretas dentro dos aparelhos ideológicos, Althusser apresenta, na segunda parte de *Aparelhos Ideológicos de Estado* (1971), o sujeito sendo também interpelado pelas forças do inconsciente a partir da versão psicanalítica freudiana feita por Lacan. O inconsciente, como um repositório de

desejos reprimidos, não obedece às leis da mente consciente, pois ele possui uma energia independente e segue uma lógica própria. Segundo Lacan (1977), ele é estruturado como uma linguagem em que os significantes (os sonhos), por sua carga simbólica, podem trazer múltiplas interpretações (recalques). Ao enfatizar o simbólico e a linguagem na construção e desenvolvimento da identidade, ele também reformulou profundamente o pensamento de Freud. É muito comum encontrar textos no jornal em que os moradores de rua, por problemas de recalques psicológicos, optaram pelas ruas ainda acreditando que a rua é o estuário da liberdade, uma forma de compensação por terem vivido graves frustrações pessoais.

Como a pesquisa trabalha com o morador de rua, de repente, os conceitos de **casa** e **rua** como metonímias daquilo que seria a sociedade e a vida privada são revestidos de influências sociais e psíquicas. Segundo Da Matta (1997 a), a gramática da casa se reveste de conservadorismo, estabilidade, laços familiares, enquanto a rua significa flexibilidade, impessoalidade, sofrimento. No conflito residencial, diz-se que **vá pra o olho da rua**, que denota um rompimento com o grupo social e conseqüente isolamento do indivíduo. Do mesmo modo, também se diz: **Estou na rua da amargura**, revelando frustração e solidão. Da casa, vêm casamento, casadouro e casal que revelam um ato relacional coerente com o espaço de moradia e residência. Por isso, **ser posto para fora de casa** significa violência, porque o sujeito está expulso da família, da casa, daquele espaço marcado pela familiaridade e hospitalidade que tipificam aquilo que se chama de **carinho, atenção e consideração**. Ora, no momento em que se vai definir a subjetividade do homem que vive nas ruas, essas inscrições que estão marcadas no seu subconsciente se materializam naquilo que dizem ou fazem.

Hall (2012, p.105), quando fala de subjetivação, prefere a palavra **identificação** a **identidade**, pois “[...] é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum ou de características que são partilhadas com os outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. Dessa fundação nasce a base da solidariedade e da fidelidade do grupo”. Esse processo, segundo Hall (2012), é relacional, contingente, porque a identificação é uma articulação, uma suturação entre o mesmo e o outro que nunca se completa, constrói-se a partir de dois dispositivos: o discursivo e o psicanalítico. Também aceita que as identidades nunca são unificadas, ao contrário, são fragmentadas e fraturadas, e não são singulares, mas múltiplas, porque são construídas a partir de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas.

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais

históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. (HALL, 2012, p. 109).

Diante do receio de que o conceito de identidade, ligado ao discurso e à linguagem, possa ter um caráter de fixidez, considerando apenas a enunciação descritiva das sentenças, é que surge a importância de considerar a identidade e a diferença como performatividade, teoria desenvolvida por Judith Butler ([1993]1999) em relação ao feminismo. Ao invés de se analisar apenas aquilo que é (representação), preocupa-se com a ideia de **tornar-se**, com uma concepção da identidade como movimento (ação) e transformação.

2.2 PARADIGMAS CULTURAIS E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

Quando se fala das influências culturais, é inevitável a referência à ideologia e à história como elementos constitutivos da linguagem e do discurso. Com a chegada dos **Estudos Culturais**, a Análise do Discurso compreende mais uma área de estudos com posição discursiva e ideológica definida que vem, dentro da complexidade da heterogeneidade discursiva, contribuir para a construção e formulação de sentidos e ressignificação do sujeito em determinada formação social. Para maior compreensão, o campo dos **Estudos Culturais** surgiu, de forma organizada, através do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS). Richard Hoggart, diante da alteração dos valores tradicionais da classe operária da Inglaterra de pós-guerra, fundou, em 1964, o Centro a partir da sua pesquisa *The Uses of Literacy* (1957). Nessa época, ele se liga ao English Department da Universidade de Birmingham, construindo um centro de pesquisa de pós-graduação, trabalhando temas como as relações entre cultura contemporânea e a sociedade em suas formas culturais, instituições e práticas culturais.

Três textos que surgiram no final da década de 50 compuseram as fontes dos Estudos Culturais: o já mencionado Richard Hoggart, com *The Uses of Literacy* (1957), Raymond Williams, com *Culture and Society* (1958), e E. P. Thompson, com *The Making of the English Working-class* (1963). Embora não seja citado como fundador, a importante participação de

Stuart Hall, na formação dos Estudos Culturais britânicos, é reconhecida. Avalia-se que, ao substituir Hoggart na direção do Centro, de 1968 a 1979, incentivou o desenvolvimento da investigação de práticas de resistência de subculturas e de análises dos meios de comunicação de massa, identificando seu papel central na direção da sociedade.

Nos anos 70 do século XX, o CCCS integrava criticamente contribuições teóricas diversas, desde o pós-estruturalismo francês – a linguística estrutural de Saussure (1990) e a semiótica social de Roland Bathes (1972), como também a psicanálise de Lacan (1977) e o marxismo estrutural de Althusser ([1969]1985, 1971) e até Gramsci (1968, 1971), sintetizando o paradigma estruturalista e o culturalista. Assiste-se, nos anos 80 e 90, à institucionalização dos Estudos Culturais em diversas partes do mundo, estabelecendo programas acadêmicos e departamentos, centros de investigação, revistas, organizações profissionais. Em 2002, porém, o CCCS encerra as suas atividades apesar do crescente interesse pelos Estudos Culturais em todo o mundo.

Quando se relaciona cultura e ideologia, é inevitável a referência à questão de base/superestrutura, a dialética entre idealismo e reducionismo, entre as condições e a consciência ou entre a lógica do pensar e a lógica do processo histórico. Para Hall (2009), os Estudos Culturais foram influenciados por dois paradigmas: o culturalismo e o estruturalismo. O primeiro defende a especificidade das práticas diferentes – a cultura –, que não pode ser absorvida ou determinada pelo econômico, porque este paradigma se opõe ao esquema marxista de base/superestrutura que relaciona a produção cultural às condições de produção material de uma determinada sociedade num momento histórico específico, envolvendo uma estrutura de dominação na forma de luta de classes; o culturalismo também acredita no desenvolvimento da organização e da luta consciente como elemento necessário à análise da história, da ideologia e da consciência. Com a ajuda de Gramsci⁸, que trouxe categorias culturais **inconscientes**, incrustadas no **bom senso**, aliadas à formação de ideologias mais ativas e orgânicas, esta corrente “[...] restaura adequadamente a dialética existente entre o inconsciente das categorias culturais e o momento da organização consciente” (HALL, 2009, p. 144). Enfim, os culturalistas põem em relevo o lugar e a experiência do sujeito, como sendo o vivido em que interagem a condição e a consciência, o que contraria o estruturalismo que defende a visão de que só se pode viver e experimentar as próprias condições dentro e através de categorias, classificações e quadros de referências da cultura. Se, para os culturalistas, são

⁸ Teórico marxista que defende o conceito de hegemonia e contra hegemonia no processo de luta de classe.

coletivas as formas da consciência e da cultura, para os estruturalistas, além de as estruturas serem sociais, elas são inconscientes.

O segundo paradigma, o estruturalismo, que surgiu muito tempo depois, apresentou algumas vantagens, seja pelas mãos de Lévi-Strauss, seja pela ortodoxia marxista, segundo Hall (2009), pois valoriza as **condições determinadas**, evidenciando que, mesmo sabendo que os homens são agentes da história, são atravessados pelas relações de estrutura em outros termos que não as reduzam às relações entre pessoas; utiliza, como instrumento de análise e pensamento, a abstração em diferentes níveis para a constituição de conceitos (luta de classe, infraestrutura, mitos, ideologia), pois acredita que o pensamento não reflete a realidade, mas se articula a partir dela e dela se apropria; trabalha com a concepção do **todo**, envolvendo a maquinaria da Estrutura com suas tendências autogeradoras, enquanto o culturalismo insiste na particularidade radical de suas práticas em que a concepção do **todo** é revestida de total simplicidade; descentra a questão da **experiência** para valorizar a ideologia, seja no sentido de **falsa consciência** (Marx), **interpelação** (Althusser) ou um terreno de luta (Gramsci).

Lévi-Strauss considera a cultura como sistemas estruturais, que definem a cultura como sistema simbólico, que é uma criação acumulativa da mente, por isso o seu trabalho é descobrir, na estrutura dos domínios culturais, mito, arte, parentesco e linguagem, os princípios mentais que criam as elaborações culturais. Neste sentido, usou a semiótica e os termos do paradigma da linguagem, o centramento em práticas significativas, envolvendo conceitos psicanalíticos e Lacan, com aprofundamento no terreno dos Estudos Culturais nos termos **discurso e sujeito**.

Althusser assume uma postura revisionista em relação à teoria marxista, porque não aceita o reducionismo do materialismo histórico em que as relações de produção material (o econômico) sejam a única causalidade daquilo que acontece no nível da superestrutura onde estão a ideologia e a cultura. Com isso, ele possibilitou viver-se na diferença e com ela.

Sua ruptura com a concepção monística do marxismo demandou a teorização da diferença – o reconhecimento de que há distintas contradições sociais cujas origens são diversas; que as contradições que impulsionam os processos históricos nem sempre surgem no mesmo lugar, nem causam os mesmos efeitos históricos. (HALL, 2009, p.152).

Outro construto importante foi a questão da ideologia, quando evidenciou que os aparelhos ideológicos de Estado têm o papel de reproduzir as relações de produção e provocar o domínio da classe dominante na estrutura capitalista. Não faz nenhuma referência à luta

ideológica das classes dominadas sob a forma de resistência, de exclusão, daí a fragilidade de sua construção. Mesmo assim, importa ressaltar a importância da ideologia como **interpelação** do sujeito em determinada formação social, bem como a relação entre ideologia e prática social e discursiva. Essas contribuições são relevantes para compreender, na teoria culturalista contemporânea, a questão da identidade e da diferença.

O paradigma contemporâneo pós-estruturalista busca definir novos parâmetros conceituais levando em conta a importância da linguagem e da metáfora linguística para “[...] qualquer estudo da cultura; da expansão da noção de texto e textualidade, quer como fonte de significado, quer como aquilo que escapa e adia o significado; do reconhecimento da heterogeneidade e da multiplicidade dos significados” (HALL, 2009, p. 198).

Essas informações têm uma implicação cultural na análise de edições do *Jornal Aurora da Rua*, porque tudo aquilo que é dito ou não dito resulta de uma prática social, vivida pela Comunidade da Trindade, envolvendo crenças, memórias, rituais, origens étnicas, como componente exponencial dentro da (s) formações discursivas que legitimam o discurso presente no tabloide.

2.2.1 Teoria Materialista da Cultura: Raymond Williams (1921-1998)

Por efeitos da memória discursiva, a teoria materialista de cultura de Williams se aproxima da teoria materialista do discurso de Pêcheux, porque ambas se fundamentam no materialismo histórico da teoria marxista com pequenas divergências. Compreendem a importância das condições materiais de produção cultural como reflexo das condições econômicas (modos de produção). Só que Raymond Williams entendia que a cultura, na superestrutura da sociedade, englobava também **modo de ser**, capaz de definir a subjetividade do sujeito e a produção de efeitos de sentidos em determinada formação social.

Raymond Williams, apesar de sua origem familiar operária, se formou em Inglês pela Universidade de Cambridge. Foi crítico literário e professor de várias disciplinas de Língua e Literatura nas universidades de Oxford e Cambridge, além de ter trabalhado no projeto de educação de operários. Por sua ligação ao Partido de Esquerda inglês (New Left), ele acreditava na força das estruturas políticas e históricas nos produtos e produções culturais, não aceitava o conceito elitista de cultura pela classe conservadora britânica, nem a concepção

materialista, reducionista, dos marxistas de plantão, nem a visão de Leavis⁹, crítico literário famoso da década de 30 à de 50 na Inglaterra, que defendia um conceito de cultura sem qualquer vínculo com os sistemas econômicos, técnicos ou sociais (CEVASCO, 2001).

Mesmo sendo marxista, não concordava com a tradição conceitual da incipiente esquerda inglesa dos anos 30, no sentido de valorizar apenas as relações de produção (econômico) como fator determinante da superestrutura onde estavam a literatura e a cultura, com total desprezo pela vida social. “Pois, ainda que o econômico seja determinante, ele determina todo um modo de vida, e é esse modo de vida e não unicamente ao sistema econômico, que a literatura tem de ser relacionada” (WILLIAMS, 2011, p.117). Com o objetivo de sintetizar a concepção da teoria materialista de cultura desenvolvida, Williams (2011) conclui, dizendo que a inserção das determinações econômicas nos Estudos Culturais é, sem dúvida, a contribuição especial do marxismo, e há ocasiões em que sua simples inserção é um progresso evidente. Mas, no fim, não pode ser uma simples inserção, pois o que se faz realmente necessário, além das fórmulas limitadoras, é o restabelecimento de todo o processo social material e, especificamente, da produção cultural como social e material.

Para Williams (2011), a cultura é experiência ordinária que designa os significados comuns a uma sociedade, seus modos de vida usuais e, também, a sua produção artística e intelectual. Não é uma categoria de classe que vai definir cultura como burguesa ou proletária, mas uma cultura comum baseada na linguagem: “Pareceria que a área de uma cultura é normalmente proporcional à área de um idioma e não à área de uma classe” (WILLIAMS, 2011). Quando se refere à cultura comum, porém, não quer dizer igual, mas a igualdade lhe é sempre necessária, senão a experiência comum não será valorizada. Segundo Williams (2011), uma cultura comum não pode colocar quaisquer restrições absolutas à participação de qualquer cidadão em qualquer de suas atividades, pois isso é a realidade da reivindicação da igualdade de oportunidades. Essa intervenção mudou os debates sobre a cultura em fins da década de 50, sobretudo quando publicou *Culture is Ordinary* (1958) em que se definem três momentos: da reformulação teórica, do confronto com a tradição conceitual vigente e da constituição de um novo campo.

Esta representação sobre cultura, associada à extensão da língua e não de classe social, aos significados da cultura comum, **ordinária**, nos remete, pela memória discursiva, ao cinismo e à carnavalização bakhtiniana cujas marcas impregnam as vivências da Comunidade

⁹ Crítico britânico que defendia posturas conservadoras sobre aquilo que é concebido como cultura.

da Trindade e, certamente, o Jornal *Aurora da Rua*. Essas posições discursivas reverberam em outros discursos como o *homem ordinário*, de Certeau, o conceito de **multidão** (2005), de Antônio Negri, a *literatura divergente* (2012), de Nelson Maca, o *Manifesto Antropofágico* (1928), de Oswald de Andrade. Tudo isso pode aparecer, de forma implícita, na formulação discursiva do jornal, sem que a equipe de produção tenha consciência, porque é dessa maneira que funciona a ideologia na junção da linguagem com a história.

Segundo Cevasco (2001), o termo cultura, até o século XVIII, significava uma atividade, a cultura de alguma coisa, em geral animais e produtos agrícolas. A partir do período final do século XVIII, o termo cultura passou a ser utilizado como correspondente ao termo civilização, no sentido de *civitas* (ordenado, educado), de estado realizado, em oposição, portanto, ao estado natural da barbárie. Nesse mesmo conceito, estava incluída a ideia de desenvolvimento, progresso, por isso Williams (2011) afirma que, nesse sentido, os termos cultura e civilização são intercambiáveis.

No período do Iluminismo, na França, a ideia de civilização se referia ao progresso intelectual, espiritual e material, o que incluiria também moral e costumes, como não cuspir nos tapetes ou decapitar os prisioneiros, equivalente àquilo que, na Inglaterra se chama de *gentleman*, postura mais tarde contestada pelo próprio Jacques Rousseau, enquanto cultura se referia mais ao autodesenvolvimento secular e progressivo. Civilização, portanto, era uma noção francesa que incluía a vida política, econômica e técnica. Isso não agradava à cultura germânica, que possuía uma conceituação diferente, pois valorizava a visão religiosa, artística e intelectual, além de incluir o refinamento intelectual de um grupo ou indivíduo, ao invés da sociedade em sua totalidade (EAGLETON, 2011). O que estava em jogo, do lado alemão, era a tentativa de resgatar valores morais, costumes e comportamentos tradicionais dos povos germânicos, na tentativa de se criar a ideia de uma cultura nacional que ajudasse a legitimação de um Estado nacional. Para isso, a ideia de civilização, proposta pelos franceses em termos universais, como se fosse aplicável a todas as sociedades europeias, precisava ser contestada.

No século XIX, o conceito de civilização tinha conotações valorativas porque se relacionava às formas do imperialismo colonial da época, então, o termo cultura passa a significar o oposto: uma diversidade de formas de vida específicas, cada um com suas leis evolutivas, próprias e peculiares. A cultura não significava uma narrativa grandiosa e unilinear da humanidade em seu todo, coisa típica do universalismo do Iluminismo.

O conceito de cultura é ambíguo: pode significar muitas coisas, desde a realidade material como o conjunto de símbolos que determinam um grupo social. Muitos podem confundi-la com **civilidade** em oposição a selvageria; outros a consideram, como **civilização**,

o que pode gerar discriminação como a cultura do Ocidente, do Oriente; alguns a classificam como **visão crítica**, pois, quando se diz cultura ameríndia, imediatamente se contrapõe a cultura negra, eurocêntrica, etc. Certos teóricos, como Raymond Williams, acreditam na cultura como **modo de vida**, não importando a questão da luta de classes, ou como **estrutura de sentimentos**, que compreende tantos valores materiais como valores simbólicos (EAGLETON, 2011). Existem também conceitos como cultura enquanto conjunto de obras artísticas ou cultura de identidades, ou seja, uma cultura de conflitos, típica do pós-modernismo.

No século XX, na civilização europeia, depois de duas guerras mundiais, do desenvolvimento da comunicação de massa e do pós-colonialismo dos países no Terceiro Mundo, a cultura passa a ser considerada plural, a pressupor identidades. Nesse contexto, um grupo de intelectuais marxistas britânicos destacou-se por ter a preocupação de tentar reformular o conceito de cultura, de forma que este novo conceito os ajudasse a entender as transformações culturais pelas quais a Europa passava naquela época e, principalmente, a Inglaterra, que enfrentava uma crise política e econômica. Assim, esses pensadores fundaram uma nova disciplina, que ficou conhecida como **Estudos Culturais** (EAGLETON, 2011)..

O conceito de **hegemonia**, de Antônio Gramsci, vai ajudar Williams a superar o determinismo expresso por certa corrente marxista das relações entre base e superestrutura, a ser marxista não marxista, sobretudo, a formular a sua hipótese cultural da **estrutura de sentimento** como um objeto teórico e metodológico de análise. Segundo Gomes (2011, p.36):

[...] a concepção de hegemonia, a concepção de que a ideologia se materializa nas práticas, a ênfase no popular e a importância do intelectual orgânico são ferramentas que podem entender a sociedade como uma totalidade complexamente estruturada em diferentes níveis de articulação, envolvendo o político, o econômico e o ideológico, compreendendo os diferentes tipos de combinação entre esses níveis para o reconhecimento da complexidade, diversidade e historicidade da cultura.

“No entender de Gramsci, o conflito entre as classes subalternas e hegemônicas não se dá no plano estritamente político-econômico, mas também no cultural, onde o que está em jogo são os valores e ‘visões do mundo e da vida’” (GOMES, 2011, p.37), por isso a hegemonia aparece apenas como momento de realização da soberania de certa **visão de mundo** nas sociedades históricas, conclui Gomes (2011).

Para entender a **estrutura de sentimento** defendida por Williams (2011), importa conhecer três condições: primeiro, ênfase na experiência vivida em que cada elemento é parte

inseparável do todo, o que comprova a rejeição a toda ideia de separação entre cultura e vida social material; segundo

[...] a estrutura de sentimento se refere a uma experiência social em processo ou em solução, ainda não reconhecido como social; terceiro, o problema da análise da cultura é reconhecer como novas convenções surgem e consolidam, no processo contínuo de mudança cultural (GOMES, 2011, p. 40).

Essa estrutura de sentimento funciona de maneira dialética, porque ocorre um embate entre a complexidade da hegemonia da classe dominante, através do processo da **incorporação** – que consiste num processo em que os sujeitos sociais vivenciam valores e sentidos que não são meras abstrações, resultado de imposições ideológicas, mas refletem suas práticas e expectativas de vida – e, por outro lado, a existência de “[...] valores, sentidos, atitudes e opiniões alternativas e oposicionais que podem ser toleradas ou acomodadas dentro de uma determinada cultura dominante, mas que não são parte da cultura dominante” (GOMES, 2011, p. 41).

Considerando a realidade do Jornal *Aurora da Rua*, o morador de rua vive a experiência de rejeição social na própria pele como uma prática ideológica da classe dominante, mas, ao mesmo tempo, vive formas alternativas de existência, numa postura contra-hegemônica de resistência, com visível possibilidade de transformação.

As formas de existência desses valores, sentidos e práticas alternativas e oposicionais variam historicamente, de acordo com circunstâncias concretas, e é possível encontrar, em certas sociedades específicas, áreas da vida social em que essas formas alternativas e oposicionais são toleradas, deixadas de lado, e áreas da vida social em que elas não são toleradas, isso depende de quão alerta a cultura dominante é de quais áreas da vida social ela é mais ciosa. Mas certamente existem áreas, em certos períodos, cujas práticas e sentidos alternativos ou oposicionais são alcançados pelo processo de incorporação pela cultura dominante. É essa relação entre valores e sentidos dominantes e valores e sentimentos alternativos e oposicionais que pode nos ajudar a compreender o processo contínuo de renovação, recriação, tensionamento, conflito, resistência que caracteriza a hegemonia e que nos possibilita pensar que, ao menos em tese, uma hegemonia pode ser modificada. (GOMES, 2011, p. 41).

Qual a relação dessa abordagem teórica com a Análise do Discurso? O sujeito, no funcionamento do discurso, pode estar subordinado a diversas formações discursivas que convivem sob a forma de contradição, por isso existem as três modalidades de interpelação, considerando a heterogeneidade discursiva: bom sujeito quando há uma identificação com a

ideologia predominante (Sujeito com letra maiúscula); mau sujeito quando ocorre uma contraidentificação na forma de crítica, de resistência, mas sem desejo de abandonar a formação discursiva a que se vincula; a terceira posição significa ruptura total à formação discursiva a que estava interpelado, optando por nova formação discursiva.

Ainda em relação à cultura, convém distinguir as formas residuais e emergentes tanto na cultura alternativa quanto na opositora (dominante). Por **residual**, entende-se que algumas experiências, significados e valores, que não podem ser verificados ou não podem ser expressos, considerando os termos da cultura dominante, são vividos e praticados como resíduos, tanto culturais quanto sociais, de formações sociais anteriores (WILLIAMS, 2011). A título de exemplo, pelas leis atuais, tanto o homem como a mulher podem ser responsáveis pela chefia de uma família, mas ainda hoje o machismo é um componente residual em quaisquer manifestações culturais (dominante ou dominada), advindo de experiências do passado. A capoeira, na década de 40, era um desvio cultural, porque era objeto de perseguição política; hoje, a cultura dominante incorporou-a como parte da valorização da cultura popular.

Por **emergente**, compreende-se o conjunto de novos significados e valores, novas práticas, novos sentidos e experiências que estão sendo continuamente criados, que podem ser incorporados ou não pela cultura dominante. Recentemente aconteceram os ‘**rolezinhos**’¹⁰ nos principais *shoppings centers* do Rio de Janeiro e da Cidade de São Paulo, que provocaram debates polêmicos entre os simpatizantes e a classe média, que se sentiu agredida. Neste caso, a classe dominante ainda não absorveu essa forma emergente de fazer cultura, mas pode vir a integrá-la daqui a algum tempo.

A posição discursiva do Jornal *Aurora da Rua* é **emergente** porque há nove anos vem promovendo uma forma diferente de ver o morador de rua, de fazer um jornal gerador de renda, de produzir uma mídia alternativa independente, mas não foi ainda incorporada à cultura dominante. Isso ocorre não por falta de informação ou por exclusão porque o jornal é produzido numa gráfica, consome insumos de produção e os moradores de rua o vendem nas escolas, igrejas, rodoviárias, ponto de ônibus. Crê-se que, com o tempo, a mensagem do Jornal *Aurora da Rua* seja assimilada para que a inserção do morador de rua seja mais fácil, o que confirmaria o caráter profético e missionário da sua função na sociedade. A realidade comum entre o jornal e o próprio morador de rua é a indiferença, mas isso não o deprime, ao

⁸ Movimento de jovens da periferia das grandes cidades que, por falta de área de lazer, ocupam espaços dos *shopping centers* para se divertirem, exibirem-se e se enamorem.

contrário, fortalece a convicção de que o **seu modo de viver** é mais humano do que a forma de viver da sociedade consumista, como faziam os cínicos em Atenas, satirizando as convenções da elite grega.

2.2.2 A noção de emergência e a genealogia do poder (Michel Foucault)

A questão do sujeito envolve diferentes formas de subjetivação através da história e por isso Foucault desenvolve uma arqueogenealogia do sujeito dividido em três domínios: 1) o sujeito em sua relação com a verdade e conhecimento ou saber; 2) o sujeito em sua relação com a força e ação sobre os outros, ou seja, com o poder; 3) o sujeito em sua relação com a ética e os agentes morais. A motivação era a discordância da *episteme* em relação à fenomenologia, ao positivismo e ao marxismo, porque, respectivamente, havia a centralidade do sujeito ou a negação de sua existência.

Para Foucault, o sujeito é constituído pelos acontecimentos discursivos, epistêmicos e práticos, por isso questionou como se formaram os saberes em *A história da loucura na Idade Média* (1961), em *O nascimento da clínica* (1963), em *As palavras e as coisas* (1966) e em *Arqueologia do saber* (1969). Foucault discute a questão do sujeito em sua relação com o poder já a partir de *A ordem do discurso* (1971), *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1975), *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), abordando os dois recortes: a *episteme* clássica (séculos XVII e XVIII) e a *episteme* moderna (séculos XIX e XX). E, finalmente, aborda a questão do sujeito em relação à ética em *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (1984) e *História da sexualidade III: o cuidado de si* (1984). Estes três domínios – o saber, o poder e a ética – nem sempre estão separados, mas imbricados entre si desde que foram pensados (FONSECA-SILVA, 2007, p. 34).

Não há muito interesse do ponto de vista da pesquisa pela fase da arqueologia do saber, embora muitos conceitos, como acontecimento, enunciado, sujeito, formação discursiva, prática discursiva, arquivo e interdiscurso, sejam discutidos em *Análise do Discurso* de forma diferente. O domínio que mais se vincula a esta pesquisa é o segundo porque envolve o estudo da genealogia do poder na construção da subjetividade do sujeito. Inicia-se essa fase com o ingresso de Foucault no College de France em substituição a Jean Hyppolite na disciplina *História dos sistemas de pensamento* cuja aula inaugural teve como tema o discurso em 2 de dezembro de 1970, depois publicado em livro: *A Ordem do Discurso* (1971).

O livro que reúne os textos relativos à genealogia do poder é *Microfísica do Poder* (2012) em que não existe uma teoria do poder, considerando-o como uma essência de características universais. “Não existe algo unitário e global, chamado poder, mas, unicamente, formas díspares e heterogêneas em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social, e, como tal, constituída historicamente” (MACHADO, 2012, p. 12). Para compreender esses aspectos teóricos, faz-se necessário compreender os conceitos como **genealogia**, **emergência** e **acontecimento**. No texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault toma emprestado o conceito de genealogia de Nietzsche que o aplicava em relação à Moral e se apropria dele para construir a sua própria genealogia. Como filósofo da descontinuidade, não busca o sentido histórico tradicional de fundamentar tudo pela origem para justificar o presente ou alegar que a história tem objetivos teleológicos, mas trabalha com aquilo não histórico, as emergências, as lacunas, as descontinuidades, opondo-se assim à construção metafísica da origem.

A história será “efetiva” à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada baixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-lo repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, **ele é feito para cortar** (grifos acrescidos). (FOUCAULT, [1979] 2012, p. 72).

Dentro dessa descontinuidade, o saber vem para cortar um movimento teleológico ou encadeamento natural quando se tenta enquadrar o acontecimento numa continuidade, numa linearidade ideal. Segundo Foucault ([1979]2012), o acontecimento não é uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um

[...] vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (FOUCAULT, [1979]2012, p. 72).

Examina três conceitos nietzschianos como *Ursprung* (origem), *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência) com os quais constrói a sua teoria. Foucault começa a desenvolver o seu pensamento questionando o conceito de **origem**, pois a origem das coisas

não está na pureza, na essência exata, mas na discórdia, no disparate entre as coisas; rejeita a alta origem das coisas, a nobreza de um princípio, porque a genealogia vai mostrar que o começo histórico é baixo: “[...] o homem começou pela careta daquilo em que ele ia se tornar” (FOUCAULT, [1979]2012, p. 17). Rejeita também a verdade como fim último, uma vez que se trata de um erro que não pode ser refutado. Ao ser relacionado ao discurso, a origem se torna interpretação e, na medida em que se torna interpretação, há uma interdição ao significado original, porque quem propôs a interpretação, a que prevaleceu e venceu, fez circular a predominância de um sentido verdadeiro que, para existir, teve de entregar ao sacrifício outros sentidos.

O conceito *Herkunft* (proveniência) significa um entroncamento de fatos, de perspectivas, forças que afastam qualquer possibilidade de identidade ou fundo original, pois o que está em constante jogo são forças. Não se trata de reencontrar um indivíduo, uma ideia ou um sentimento, mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar. Não é demonstrar a continuidade dos fatos, mas

[...] demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existe verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. (FOUCAULT, [1979]2012, p. 27).

Associa também a proveniência ao corpo como a mais palpável superfície de inscrição dos acontecimentos. A obra de Foucault inscreve no corpo os sinais da loucura, demência, doença, castigo, punição, violação, numa maquinaria de jogos de verdade.

E, enfim, o conceito de **emergência** (*Entstehung*) é um não lugar onde as forças se colocam em combate, revelando seu jogo de dominação, que se expõe através de regras impostas pelos dominadores aos dominados. Ele deve

[...] mostrar seu jogo, a maneira como lutam, umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem – se dividindo – para escapar da degenerescência e recobrar o vigor, a partir de seu próprio enfraquecimento. (FOUCAULT, [1979]2012, p. 35).

Foucault ([1979]2012) diferencia duas interpretações de devir para a humanidade: do ponto de vista metafísico, seria colocar em foco uma significação oculta na origem das coisas, o que não ocorre numa interpretação genealógica, pois o devir da humanidade é uma série de

interpretações, de regras que foram subvertidas e usadas ao contrário, criando assim uma história que analisaria a emergência de interpretações distintas.

Relacionando a história tradicional e a genealogia, Foucault ([1979] 2012) evidencia as críticas de Nietzsche ao sentido supra-histórico, que se apoia sobre absolutos, e considera o sentido histórico como ideal para a genealogia trabalhar aquele que não se apoia sobre nenhum absoluto, mas trabalha em perspectiva, dissociando o que antes se achava puro e reintroduzindo o absoluto do devir, acreditando assim na inconstância do ser humano.

Retoma, assim, o conceito de História Efetiva, que trabalha com a singularidade do acontecimento, colocando-o sob o domínio do acaso e fruto de uma inversão de uma dominação de forças. Enquanto o historiador tradicional trabalha de baixo para cima, tentando alcançar o cume sempre inacessível da origem, o historiador efetivo trabalha de cima para baixo, apreendendo tudo e deixando operar as singularidades características do objeto, sempre trabalhando uma temática próxima (o corpo, as energias, etc.).

E, assim, Foucault ([1979] 2012) propõe outra forma de fazer a história, destruindo o modelo metafísico e antropológico da memória. Em primeiro lugar, tomar as construções paródicas e burlescas como forma de destruir as máscaras reais do passado e, como um carnaval, nos irrealizar em várias identidades reaparecidas: “A genealogia é a história como um carnaval organizado” (FOUCAULT, [1979]2012); em segundo lugar, buscar a dissociação sistemática de nossa identidade, pois o plural habita a vida, almas inumeráveis nela disputam. A história não descobrirá uma identidade esquecida, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina. E, em terceiro lugar, fazer o sacrifício do conhecimento, pois repousa na injustiça, no perigo, desfaz a unidade do sujeito, apoia-se na violência.

O poder, para Foucault ([1979]2012), não podia ser considerado como uma dominação global e centralizada que se pluraliza, se difunde de forma homogênea em toda a sociedade, mas como existência e formas específicas no nível mais elementar. Segundo Machado (2012), o Estado não seria ponto de partida, a base de todo poder social e do qual se constituiriam os saberes nas sociedades capitalistas. “Funciona como uma rede de dispositivos ou mecanismo a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível. Daí a importante e polêmica ideia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade que se possui ou não”. [...] “Não existe aquele que tem o poder e o outro que não tem, o poder não existe, apenas existem **relações de poder**” (grifos acrescentados) (MACHADO, 2012, p.17).

Machado (2012) rejeita a ideia de poder inspirada no modelo econômico, que ele considera como mercadoria, no modelo jurídico na aceção de contrato, mas aceita a concepção de “[...] guerra, porque, como uma multiplicidade de relações de força, ele é luta, afrontamento, situação estratégica. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa, ou se ganha ou se perde” (MACHADO, 2012, p.18). Também não o associa à repressão, a aspectos negativos como exclusão, negação, recalque, censura, porque produz realidade e domínios de objetos e rituais de verdade, mas a aspectos positivos, pois possui uma eficácia produtiva, uma positividade no sentido de gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações, para que seja possível o aproveitamento de suas potencialidades e/ou aperfeiçoamento de suas capacidades (MACHADO, 2012).

Em *Vigiar e Punir* ([1975]1987), Foucault desenvolve a ideia do poder como disciplina e, para isso, recorre à estrutura, inicialmente arquitetônica, do Panopticon, por Bentham (século XVIII), uma prisão-modelo de forma circular em que havia uma torre no centro onde o vigia podia olhar e fazer com que o outro, para quem os olhos se dirigem, saiba que está em constante vigilância, mesmo sem ver o vigilante. Foucault mostra como o poder soberano do Antigo Regime empregava essa tecnologia de poder no exército, com a utilização de armas de fogo, mas que, depois, passou a ser usada como poder disciplinar nas prisões, hospitais, fábricas, conventos e escolas, aperfeiçoando gradativamente seu alcance, estendendo seus tentáculos até os indivíduos, tornando-os dóceis e úteis à sociedade na Modernidade. O poder disciplinar visa dirigir a conduta dos indivíduos, controlando as mínimas ações, antes mesmo que estas aconteçam, por isso esse tipo de poder se caracteriza por elementos rígidos e/ou determinados por certa jurisprudência: a vigilância, a recompensa, as punições (FERNANDES, 2012).

No terceiro domínio – *Estética da existência: o sujeito em relação com a ética* –, Foucault não centra mais o sujeito em relação com o saber e com o poder, mas com a ética: trata-se da constituição do sujeito mediante **práticas de si**. Para isso, Foucault faz um deslocamento teórico, pois substitui o conceito de **poder** pelo de **governo**, o que torna possível o governo de si. “A governabilidade consistiria no encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FONSECA-SILVA, 2007, p. 69). Nos séculos que antecederam a era cristã, os filósofos se preocupavam com a interpelação dos sujeitos a uma ética que recairia sobre a conduta humana. Surge o princípio **Conhece-te a ti mesmo**, uma frase inscrita no templo de Delfos, na antiga Grécia, que revelava a exigência de o sujeito buscar uma verdade sobre si que estava fora de dele, em outrem, por isso eram

discursos carregados de moral, em princípio, exteriores ao sujeito, mas deviam constituí-lo pela produção de subjetividade; caso contrário, não tinha o direito de ir à *polis*.

Para os gregos antigos, esta busca da verdade estava relacionada com o uso dos prazeres em termos de **domínio de si** e de virilidade, por isso tinham preocupação com a saúde, a alimentação, o sono, as relações sexuais, os exercícios físicos, porque os que cuidam de si não eram escravos de seus desejos e paixões; aquele que comanda a si mesmo poderá comandar os outros – *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (1984). Para as práticas sexuais na cultura greco-romana, a partir dos textos dos estoicos e epicuristas, percebe-se que o cuidado de si não serve mais à vida na *polis* e ao desempenho do poder político, mas para um fim em si mesmo, numa abrangência de vida que compreendia uma moral pela renúncia, pela valorização da mulher e do casamento, pela estética da existência baseada na reciprocidade, na fidelidade – *História da sexualidade III: o cuidado de si* (1984).

A constituição do sujeito moral nos séculos I e II da Era Cristã foi muito diferente, pois a cultura de si valorizava o sujeito pelo que ele era, e não pelo que possuía, daí a dificuldade de conciliar a desigualdade e a reciprocidade no casamento ou na vida político-social. Segundo Fernandes (2012), o cristianismo impunha, como cuidado de si mesmo, a sujeição, a renúncia com a promessa de salvação, a promessa da vida eterna. Para essa atividade,

[...] o (in)definido sujeito enunciador vale-se da palavra – a palavra de Deus buscada na Bíblia – considerada como um lugar de verdade e que, assim o sendo, precisa ser recebida. Intenta-se uma governabilidade, compreendida como um campo estratégico de relações de poder. (FERNANDES, 2012, p.82).

Diferente do poder político que age sobre territórios, o poder pastoral reina sobre indivíduos e não é um poder triunfal; ao contrário, é um poder benfazejo, pois cabe ao pastor sacrificar-se pelas ovelhas. Em nome dos mandamentos de Deus, o pastor exige a obediência absoluta, porque essa forma de poder liga-se à produção de verdade; exige que o sujeito seja humilde, consciente de suas fraquezas, pois, enquanto discursos, produz subjetividade pela sujeição a uma verdade.

Ora, quem produz o *Jornal Aurora da Rua* não tinha consciência das origens que legitimavam aquilo que é dito em suas páginas, porque, quando ele surgiu, em 2007, foi o resultado de acontecimentos inesperados, de experiências vividas nas ruas que, como uma sutura, produziram uma formulação discursiva que permanece num processo de atualização até o presente. Portanto, o jornal não significa apenas um saber que é construído a partir de

determinada formação discursiva no sentido foucaultiano, mas também representa um poder que não é uma dominação global e centralizada, mas uma forma de micropoder com existência e formas específicas. Esta forma de existência em que sobressai o cuidado de si e dos outros se refere à ética, ao corpo, à moral, em que se encontra o cinismo grego que vai constituir-se naquilo que foi dito antes (pré-construído) e que produz sentidos na formulação discursiva do jornal e das pessoas que vivem na Comunidade da Trindade. Essas informações, portanto, garantem a validade da carnavalização como formação discursiva predominante, a determinar o que pode ou não ser dito no *Aurora da Rua*.

2.2.3 A emergência do cinismo (kynismo) como dispositivo de poder

O cinismo (kynismo) foi uma escola filosófica grega criada por Antístenes¹¹, seguidor de Sócrates, aproximadamente no ano 400 a.C., mas seu nome de maior destaque foi Diógenes de Sínope (Figuras 4 e 5). Esses filósofos menosprezavam os pactos sociais, defendiam o desprendimento dos bens materiais e a existência nômade que levavam. Um cínico não tinha nenhuma propriedade e rejeitava todos os valores convencionais de dinheiro, fama, poder ou reputação. Uma vida vivida de acordo com a natureza exigia apenas as necessidades básicas necessárias para a existência, e qualquer um podia tornar-se livre ao libertar-se de todas as necessidades, que seriam apenas o resultado da convenção. Os cínicos adotaram Hércules como seu herói e epítome do cínico ideal. Hércules foi quem trouxe Cérbero, o cão de Hades, do submundo, um ponto de apelo especial para o homem-cão, Diógenes.

O cinismo ou kynismo significou o ímpeto dos indivíduos por se manterem como seres vivos, racionais contra as deturpações e as atitudes irracionais de sua época. “Existência em resistência, em galhofa, em recusa, em evocação de toda a natureza e da vida plena; esse ímpeto começa com um ‘individualismo’ plebeu, ferino e com a língua afiada” (SLOTERDIJK, 2012, p.293).

¹¹ Esse filósofo mostrava desprezo aos atenienses porque se vangloriavam de serem autóctones: nasceram e viviam no mesmo local. Vivia totalmente despojado de coisas materiais, foi o primeiro a usar um bastão e uma sacola. Tinha uma facilidade de expressão. Dizia que era melhor cair entre os corvos do que entre adúlteros: os primeiros devoram os mortos; os outros devoram os vivos. Perguntaram-lhe qual era a melhor ciência? E ele respondeu: “Aquele que ensina a não esquecermos o que aprendemos” (LAÉRTIOS, 2014, p. 154).

Figura 4 – Diógenes com sua lâmpada



Fonte: Google.

Figura 5 – Diógenes no barril de vinho



Fonte: Google.

O comportamento cínico afrontava os valores convencionais da época, os cínicos escandalizavam a elite tanto com o tom de zombaria, de ironia, de sátira contra **a estupidez**

humana, como através de atos aparentemente insanos: defecar, urinar, masturbar-se em praça pública como faziam os animais na natureza (ONFRAY, 1990). Detestavam as construções lógicas, logo não suportavam Platão e Aristóteles. A argumentação cínica se baseava em alguns princípios como a **parrésia** [*parrhesía*], falar a verdade, mesmo que, para isso, viesse a sofrer até a morte, como fez Sócrates; **vida não dissimulada**, porque não havia a preocupação de viver de aparências, assumindo a vida simples e pobre (“A pobreza cínica é um despojamento que se priva de elementos materiais. Ela não é a aceitação da pobreza, ela é uma conduta efetiva de pobreza”); a **vida se mistura**, o que significa liberdade para efetivas ações apesar das dificuldades de sobrevivência (“A verdadeira vida é sem vínculo, sem dependência, o que significa pobreza”); **vida reta**, que significa viver se inspirando na ordem natural e não na ordem convencional e impositiva da sociedade (“Só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio para definir a vida reta para os cínicos”), por isso comiam alimentos crus, adotavam o incesto e a autofagia (comer carne humana). Há várias lendas, como aquela em que Diógenes, com sede, pegou sua caneca para beber água junto a um poço, quando viu uma criança fechando as mãos para também beber água. Ele, então, jogou a caneca fora e bebeu a água como fez a criança. E, finalmente, **vida soberana**, que significa independência, i.e., enfrentar as dificuldades como um treinamento para fortalecer o espírito e obter a felicidade como um cuidar de si (“É o mesmo ato fundador de tomada de si que vai dar o gozo de mim mesmo e, por outro lado, permitir ser útil aos outros quando eles estão em dificuldades ou na desgraça”), segundo a visão de Foucault ([2009]2011, p. 221-236).

O cinismo é o único movimento filosófico da Antiguidade a fazer da liberdade um valor central, o que implica pragmatismo, improvisação e humor, que estimula a invenção cínica de formas satíricas e paródias em obras literárias. O cínico busca a liberdade ou a felicidade, seguindo a natureza, o que “[...] significa uma vida devotada a ‘disciplina’ (*askesis*) e a autossuficiência (*autarkeia*)” (CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 95-119).

A influência do kynismo (*kion*, em grego, significa **cão**) na evolução da cultura ocidental é muito grande, considerando três aspectos: posterioridades religiosas, posterioridades políticas e posterioridades estéticas. Quanto ao primeiro, sobressai o ascetismo cristão dos primeiros séculos, porquanto o cinismo e o judaísmo foram elementos culturais na formação intelectual e humana do Jesus histórico, que habitava a região da Galileia na Palestina. Perto de Nazaré, existia a cidade de Séforis em que predominava a cultura helenística, trazida pelos romanos, por isso o cinismo era uma filosofia muito conhecida. Em Roma, os estoicos como Epíteto foram os herdeiros do cinismo grego, mas

souberam, com o uso da razão, retirar as irracionalidades como o incesto, a autofagia, o tom agressivo, e valorizaram a natureza, a capacidade de enfrentar a dor. A ascese cristã, que valoriza a opção pelos pobres, a peregrinação, tem raízes cínicas. As ordens religiosas como os franciscanos, os beneditinos ou dominicanos surgiram na Idade Média vivendo os ideais da pobreza, do despojamento material, inclusive a denominação – **dominicano** - advém da junção de duas palavras latinas: *canes domini* (os cães do senhor). Ao ideal de **uma outra vida** (felicidade) a partir da capacidade de enfrentar as dificuldades, os cristãos falavam do **reino de Deus** como um dever espiritual: a vida eterna.

Quanto ao segundo, fica explícita a revolução como estilo de existência em que se configura a ruptura com as convenções, os valores e os hábitos, como faziam os cínicos diante da elite em Atenas. Neste sentido, o **militantismo** como vida revolucionária se materializa na construção de partidos políticos, de sindicatos que lutavam por ideias, direitos ou poder durante os séculos XIX e XX. Até hoje, os vestígios do cinismo se encontram nas passeatas urbanas, reivindicando direitos como gratuidade de transporte público para estudantes, casa própria ou segurança pública. O testemunho de vida também é outra forma de mostrar essa realidade, a exemplo de José Mujica ou Pepe Mujica, que adotava uma vida simples, morando no seu sítio e usando um **fusquinha** como transporte, mesmo sendo Presidente do Uruguai.

No que tange ao terceiro aspecto, as posterioridades estéticas, a contribuição do cinismo para a arte moderna é significativa, porque implica a ordem do desnudamento de formas fixas, do desmascaramento das aparências e do formalismo estéril, da decapagem de modelos estereotipados, da escavação da redução violenta ao elementar da existência como reação aos essencialismos metafísicos. No século XIX, os respingos atingem a poesia satânica de Baudelaire, o realismo social de Flaubert, a sátira, o riso, o baixo ventre no conceito de carnavalização de Bakhtin ([1946]2013 a) quando analisa as obras *Pantagruel* e *Gargântua*, de François Rabelais. No século XX, as experiências dos movimentos modernistas *Pau-Brasil* (1924) e *Antropofagia* (1928), de Oswald de Andrade, valorizavam o primitivo, a piada em contraponto à hegemonia da cultura europeia, o que caracteriza o kynismo na cultura. A *Literatura Divergente* (2012), de Nelson Maca, ao buscar inspiração no movimento negro, sem estar preso a modelos estereotipados, mas retratando a força desse grupo étnico na Bahia, sobretudo no Centro Histórico de Salvador, resgata essa memória discursiva. O Jornal *Aurora da Rua*, como uma mídia alternativa, reflete esse espírito de resistência, de ironia e de autoafirmação mesmo tratando de questão social muito séria: a exclusão do homem de rua que, em sua maioria, pertence à raça negra.

Igual a Diógenes¹² na Grécia que andava com uma lâmpada em plena luz do dia à procura de um homem que fosse feliz apesar da pobreza, que falasse a verdade sem dissimulação, que tivesse domínio de si, Henrique Peregrino da Trindade, fundador do Jornal *Aurora da Rua* e a equipe e a Comunidade da Trindade saem com esse jornal como uma luz em busca do mesmo homem em cada morador de rua da Cidade do Salvador que bate à porta, daí nome *Aurora da Rua*.

A estampa da Figura 6 se encontra na tirinha de cada edição do jornal e na jaqueta dos vendedores. De forma estilizada, ela ilustra muito bem a força do discurso cínico, pois a Aurora é esta menina negra, pobre, à esquerda com roupa simples representando o povo da rua; o Juca é o rapaz barbudo, cabeludo que representaria o Diógenes moderno, não trazendo a sua lanterna, mas o Jornal *Aurora da Rua* como uma fonte de luz (aurora) para todos; o Pituco é o cachorro que faz companhia aos dois, o qual representa a natureza, a liberdade. Na visão do jornal, quando a comunidade acolhe algum dependente químico ou doente mental, não é para se ter vergonha do que se é, nem ter sentimentos de comiseração pelo outro (**coitadinho**), nem adotar atitudes assistencialistas, porque só será ajudado quem quer ser ajudado. Não aceita qualquer tipo de culpabilidade ou fatalidade para a questão da miséria ou fragilidade social, não incute revolta ou visa a quaisquer medidas higienistas. O Jornal *Aurora da Rua* reflete essa prática discursiva, pois acredita na recomposição dos laços afetivos, emocionais e sociais pelo trabalho, pela oração e pela convivência solidária. Acredita que, apesar do sofrimento, se pode ser feliz como Diógenes ou Cristo.

Essas interpretações não têm sentido somente nas materialidades dos seus signos, na horizontalidade de sua expressão, senão pela ingerência vertical do interdiscurso e da memória discursiva que atualiza os efeitos de sentido no momento da enunciação. Esse cuidar do outro acima descrito advém do kynismo político, de reação aos donos do poder que influenciou os judeus na luta contra os romanos e, mais tarde, o próprio cristianismo, que foi objeto de perseguição por parte dos Imperadores romanos e outros déspotas do passado. Proteger os mais fracos diante da arrogância e da intolerância do poder era uma forma de garantir uma consciência existencial ao ser humano.

¹² Diógenes viveu no exílio porque adulterou a moeda em Sínope. Seu pai, Iquêsios, era banqueiro a quem fora confiado o dinheiro do Estado. Sem saber o que fazer, Diógenes foi ao oráculo pedir orientação, os deuses lhe ordenaram mudanças das instituições políticas, porém ele não entendeu e mudou a moeda. Como filósofo-cão, tinha raciocínio rápido e uma capacidade de persuasão impressionante. Um dia o encontraram pedindo esmola a uma estátua e perguntaram por que ele fazia isso. Ele respondeu que assim agia para ir se acostumando quando as pessoas lhe negassem uma esmola (LAËRTIOS, 2014, p. 157).

Esse cuidado de si não decorre de uma atitude religiosa, porque, quando se fala de cristianismo, não estamos falando de religião, mas de comportamentos ou discursos cínicos, incrustados nos textos de um jornal de rua. O homem cínico era o ser mais desprezado dos homens porque rejeitava o reconhecimento dos outros, mas não era um sofredor, pois considerava a adversidade como um exercício para o fortalecimento do espírito como forma de ser feliz. Não havia relação com o "reino dos céus" dos cristãos. Segundo Pröbsting (2007, p.381):

O cinismo tornou-se o exercício e, por fim, a arte de engolir o desprezo e não se perturbar com ele. Fingir conscientemente ser desprezível podia ser – numa perspectiva psicológica- uma defesa contra o desprezo e um ato de autodeterminação.

Figura 6 – Símbolos do Jornal *Aurora da Rua*



Fonte: Jornal *Aurora da Rua*, n. 51, capa.

Assim, o cinismo grego atualizado na forma de **carnavalização** atua, pela memória discursiva, como o interdiscurso que determina as escolhas das sentenças ou construções parafrásticas do intradiscurso, i.e., no funcionamento discursivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Isso explica a preferência por se falar de aspectos positivos do morador de rua no jornal, embora não signifique apresentar **falsa consciência** da realidade, mas um governo de si e dos outros para não intensificar os traumas psíquicos de quem está em fragilidade social.

2.2.3.1 *Ascese Cínico-cristã*

Muitos autores defendem, de forma ampla, sistemática e equilibrada, a influência cínica em Jesus e na tradição cristã (Figuras 7 e 8), o que era possível naquela região da Galileia, devido à influência da cultura helenística trazida pelos romanos e que era muito comum às pessoas do povo, sobretudo nas zonas rurais. Nesse período, predominavam, na figura do Jesus histórico, o cinismo, o estoicismo e o judaísmo. “[...] alguns de seus representantes passaram para o lado do estoicismo mais sério, produziram-se aí transições cintilantes para o cristianismo, mas essas transições sucumbiram na medida em que a teologia cristã negou essa herança [...]” (SLOTERDIJK, 2012, p. 294). No livro *O Evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs*, Jesus era um judeu cínico, por isso ele fez opção pelos pobres, vivia como peregrino, nasceu numa gruta em Belém, não aceitava a hierarquia religiosa judaica (MACK, [1993]1994, p. 15).

Figura 7 – Peregrinação Cínica



Fonte: Google.

Figura 8 – Peregrinação cristã



Fonte: Google.

Havia várias semelhanças entre a ascese cínica e a ascese cristã, como, por exemplo, a forma de pregar. Não estabeleciam um lugar (templo) onde recebessem os seguidores e os profetas que falavam em nome de Deus como faziam os rabinos na cultura judaica. Jesus, assim como os cínicos, era itinerante, falava com sua própria autoridade e não dissimulava as dificuldades para quem queria segui-lo. Quando diz esta frase aos discípulos: “Ide; eis que vos envio como cordeiros entre lobos. Não leveis bolsa, nem mochila, nem calçado e a ninguém saudeis pelo caminho [...] Permanecei na mesma casa, comei e bebei do que eles tiverem [...] Não andeis de casa em casa” (Lucas, 10, 3-7), as pessoas desconhecem que esse pensamento foi dito por Diógenes muito antes, quando expunha as condições para segui-lo.

Na ascese cínica, além da opção pelos pobres, os filósofos cínicos não tinham vergonha de serem pobres, da mendicância em que viviam (*anaideia*), pois desprezavam as convenções sociais em busca da vida plena, de tanta liberdade que agrediam os outros, urinando ou

defecando nas ruas como fazia Diógenes (*adiaphoria*), o que incomodava a elite de Atenas, porque falavam a verdade, mesmo que isso lhes custasse a vida (*parrhesía*). Não usavam a túnica e o manto, apenas uma única peça de tecido rústico que se dobrava para os proteger do frio durante o dia e à noite servia de cobertor. Andavam descalços, portavam barba e cabelos longos e desordenados. Carregavam, ainda, consigo a bolsa para guardar alimentos que lhes eram dados nas peregrinações, além de um bastão bastante duro que servia como arma para se defenderem dos inimigos. Jesus peregrinava com seus discípulos mais pelas áreas rurais, indo a pé pelas comunidades, sem ter nem uma pedra onde repousar a cabeça, sem levar nada para o caminho, nem pão, nem dinheiro, sem bastão ou bolsa. Nessas caminhadas, interagiu com os pecadores (os leprosos, doentes, cobradores de impostos, prostitutas), o que irritava os fariseus. Quem não se lembra do episódio da samaritana: “A mulher samaritana lhe perguntou: ‘Como o senhor, sendo judeu, pede a mim, uma samaritana, água para beber?’ ” (Jo, 4-9). Essa atitude não é característica da sua formação judaica, mas da influência cínica (DOWNING, 1988, p. 72).

Como judeu, teve várias influências, na sua formação cultural, de diversas correntes judaicas como os essênios, que viviam reclusos no deserto, não participavam de levantes políticos; os zelotes, que não aceitavam a subjugação do povo judeu ao poder romano, por isso sempre estavam armando insurreições contra os invasores. Jesus assumiu um comportamento de resistência, pois, assim como Diógenes de Sínope foi acusado de cunhar e mudar a moeda ao ajudar o seu pai, por isso foi exilado para a Europa, tenta também mudar não uma moeda, mas o conceito de palavras como poder, água, mulher, amor, vida, ressignificando os sentidos, por isso expulsou os vendilhões do templo sagrado, disse que o poder não era oprimir, mas servir: “**Eu vim não para ser servido, mas para servir** e dar a vida por resgate de muitos” (Jo, 10-10).

Em comum entre os dois pensamentos, havia a oralidade, porque nem Diógenes nem Jesus deixaram nada escrito. Os Evangelhos foram escritos muito tempo depois, por isso as narrativas não coincidem às vezes, porque a necessidade da divinização (**reino dos céus**) suplantou o Jesus histórico. Os livros da Fonte Q¹³ revelam pequenas anedotas centradas numa sentença brilhante, em forma de reflexão, o que levou Jesus sempre a usar as parábolas como forma de ensinamento, como faziam os cínicos na Grécia antiga.

¹³ Fonte Q vem de *Quelle* (fonte em alemão) que reúne sentenças, reflexões que orientaram os primeiros seguidores de Jesus, que contrapõem muito os Evangelhos canônicos que vão dar origem à religião cristã.

2.2.4 A Carnavalização e a Ideologia do Cotidiano (Bakhtin)

O espírito carnavalesco possibilitou o diálogo entre dois mundos na Idade Média: a nobreza e o clero de um lado e o povo sem qualquer opção de ascensão do outro, os quais, sem o carnaval, estariam irremediavelmente separados. Pelo riso e pela paródia, o homem do povo tomava consciência crítica da existência de dois mundos: o mundo oficial, normativo, em que viviam os donos do poder, e o mundo extraoficial onde viviam os homens oprimidos pelo poder. O período do carnaval podia durar até três meses, época em que se permitia a alteração dessa ordem: os oprimidos podiam ridicularizar o poder da Igreja ou do Estado através de brincadeiras verbais, de ritos e espetáculos especiais.

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto.

Contrastando com a excepcional hierarquização do regime feudal, com sua extrema compartimentação em estados e corporações na vida diária, esse contato livre e familiar era vivido intensamente e constituía uma parte essencial da visão carnavalesca do mundo. O indivíduo parecia dotado de uma segunda vida que lhe permitia estabelecer relações novas, verdadeiramente humanas com os seus semelhantes. A alienação desaparecia provisoriamente. O homem tornava a si mesmo e sentia-se um ser humano entre seus semelhantes. O autêntico humanismo que caracterizava essas relações não era em absoluto fruto da imaginação ou do pensamento abstrato, mas experimentava-se concretamente nesse contato vivo, material e sensível (BAKHTIN, [1946]2013 a, p. 9).

Outro aspecto marcante na cultura cômica medieval é aquilo que se refere, como na obra de Rabelais, ao realismo grotesco, às imagens do corpo e de todo o seu universo semântico: bebida, comida, cópula, nascimento, morte, etc. Nessa concepção estética, o sujeito nunca é o homem na sua intimidade, mas o povo, com seu corpo exagerado, universal, remetendo ao princípio material e corporal. Neste processo do realismo grotesco, ocorre o fenômeno do rebaixamento, o que significa a transferência de todos os valores abstratos, ideais, espirituais e elevados para o plano material e corporal, correspondente à terra e ao ventre. É uma forma de ruptura em relação aos valores da cultura oficial e religiosa daquela época. É preciso entender a ambivalência da imagem: a degradação e o rebaixamento carregam em si mesmos um sentido duplo, um valor negativo e um positivo como um jogo

verbal e semântico que remete para um fim e um começo, como a força ininterrupta da natureza (Figuras 9, 10 e 11).

Também constitui um aspecto importante era o riso carnavalesco, que não é uma reação individual diante de um ou outro fato cômico isolado, mas um patrimônio do povo. Por natureza, é ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas, ao mesmo tempo, burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente. É bem diferente do riso puramente sarcástico da vida moderna, porque o riso popular expressa uma opinião sobre um mundo em plena evolução no qual estão incluídos os que riem, enquanto o riso moderno emprega o humor negativo, coloca-se fora do objeto aludido e se opõe a ele, destrói a integridade do aspecto cômico do mundo (BAKHTIN, [1946]2013a).

Figura 9 – Projeto *Levanta-te e anda*



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Figura 10 – Noites da rua – Edição nº 28



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Figura 11 – Semeadores de Auroras – Edição nº 26



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um **novο** nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é ambivalente, ao mesmo tempo negação e afirmação. Precipita-se não apenas para o baixo produtivo, no qual se realizam a concepção e o renascimento, e onde tudo cresce profusamente (BAKHTIN, [1946]2013a, p.19).

O grotesco, na cultura popular medieval, se materializava no uso da máscara, que não tinha o sentido contemporâneo de se esconder para provocar destruição do patrimônio como ocorreu, recentemente, nas passeatas no mês de junho de 2013, nas principais capitais brasileiras. Segundo Bakhtin ([1946]2013a, p. 35):

A máscara traduz alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre relatividade, a alegre negação da identidade e do sentido único, a negação da coincidência estúpida consigo mesmo; a máscara é a expressão das transferências, das metamorfoses, das violações das fronteiras naturais, da ridicularização, dos apelidos; a máscara encarna o princípio do jogo da vida, está baseada numa peculiar inter-relação da realidade e da imagem, característica das formas mais antigas dos ritos e espetáculos. O complexo do simbolismo das máscaras é inesgotável. Basta lembrar que manifestações como a paródia, a caricatura, a careta, as contorções e as “macaquices” são derivadas da máscara. É na máscara que se revela com clareza a essência profunda do grotesco.

A realidade do homem da rua é tão humilhante que não há motivo algum para o sorriso, à exuberância de um corpo sarado, assume o grotesco de uma boca sem dentes, corroída pelo *crack*, de um rosto sem cor, marcado pelo sofrimento. O Jornal *Aurora da Rua* não acentua essa formação imaginária, cinzenta; ao contrário, procura ressaltar o riso, corpos bem vestidos, a aurora como uma **máscara** no sentido medieval, porque isso significa uma escolha discursiva em que está presentificada uma opção ideológica de ver, no homem de rua, uma essência de vida negada pela sociedade atual. Essa carnavalização se constituiu no cerne desta pesquisa, uma vez que Volochínov ([1929]2010) diz que uma parte importante da comunicação ideológica, que não pode ser vinculada a uma esfera ideológica particular, é a comunicação na vida cotidiana.

Algumas diferenças existem, pois faz parte da carnavalização o uso do realismo grotesco, expresso na linguagem da praça, que consiste no emprego de expressões grosseiras, palavras injuriosas, às vezes bastante longas e complicadas. Graças a essas transformações, os palavrões contribuem para a criação de uma atmosfera de liberdade e do aspecto cômico secundário do mundo (BAKHTIN, [1946]2013 a). Talvez como **tática**, essa linguagem não se encontra nas páginas do Jornal *Aurora da Rua* que, embora usando um meio midiático

alternativo, não agride a estrutura vigente com **palavrões**. Parece uma astúcia de resistência como se configura a dissimulação na capoeira: aparentemente parece festa, dança, conagraçamento, mas, na verdade, é luta, forma de combater o inimigo opressor.

Como a memória discursiva tem um papel decisivo na construção dos sentidos e da subjetivação do sujeito, as diferentes manifestações intradiscursivas nem sempre mantêm, entre si, identidade, mas zonas fronteiriças. Se a genealogia do poder de Foucault ajuda a compreender a identidade e a força do Jornal *Aurora da Rua* como discurso de resistência, essa possibilidade já existia nas reformulações da Análise do Discurso na década de 80, quando Pêcheux aventava as vantagens de se estudar os discursos não estabilizados, ao invés dos discursos estabilizados, diante das evidências da heterogeneidade discursiva, depois da contribuição de Authier-Revuz (1990) com os estudos sobre a heterogeneidade enunciativa. Ambos aceitavam a posição-sujeito no discurso como a **deriva, a dispersão** em certas formações discursivas, só que tinham concepções diferentes tanto do sujeito como daquilo que seria **formação discursiva**.

Para Pêcheux ([1975]2009), o sujeito não é o indivíduo empírico, um ente psicológico, mas uma posição social e discursiva em determinada formação social, na qual está livremente subordinado a uma formação discursiva que determina o que deve e pode fazer ou o que não deve e não pode fazer, porque ela é a materialização de uma formação ideológica. Diante da forma-sujeito histórica, estabelece-se a contradição: “[...] é um sujeito ao mesmo tempo livre e submisso. Ele é capaz de uma liberdade sem limites e uma submissão sem falhas: pode tudo dizer, contanto que se submeta à língua para sabê-la” (ORLANDI, [1999]2003, p.50). Para Foucault [1979] 2012), o sujeito apresenta também uma posição com uma função determinada e vazia, que pode ser ocupada por diferentes indivíduos sob determinadas condições de existência. Não há lugar para as formações ideológicas, pois não acredita na ideologia como forma determinante. Foucault apresenta o sujeito em três domínios: a verdade (saber), o poder (relação com os outros) e a ética (valores morais). Não acredita na ideologia, considerando três razões: a primeira, por estar em oposição sempre a alguma coisa como verdade, quando o que interessa é ver historicamente como os efeitos de verdades se produzem; a segunda, pela necessidade de relacionar sempre a um sujeito; a terceira, por vincular a ideologia a um materialismo histórico: a superestrutura sempre depende de um sistema de produção material.

A invenção do cotidiano (CERTEAU, [1993]1995) e a carnavalização com o discurso do cotidiano (BAKHTIN, [1946]2013a), como construções teóricas, ajudam a sociedade a entender que o discurso da exclusão incomoda a todos que vivem na pós-modernidade. Há mais de 10 anos, o baiano Milton Santos, no seu livro *Por outra globalização: do pensamento*

único à consciência universal ([1975]2001), evidencia o valor da cultura local diante da globalização perversa que traz homogeneidade a tudo pela tirania do dinheiro e da informação. A cultura da resistência se instaurou contra a cultura de massa e as hegemonias dominantes, tanto no campo político como no social. A greve dos garis, na Cidade do Rio de Janeiro, demonstrou que não eram marginais que deixavam o lixo por todas as avenidas em pleno carnaval de 2014 com o desfile das escolas de samba, mas trabalhadores que ganharam 39% de aumento, ao invés dos 9% dados pela Prefeitura. Em junho de 2013, o Movimento do Passe Livre levou o povo à rua, provocando inquietações, já que criticava o alto custo dos estádios de futebol contra a empáfia da Fédération Internationale de Football Association (FIFA) e a omissão do Estado. Outros fenômenos, como a **primavera árabe** que derrubou regimes ditatoriais no Sudão, na Tunísia e no Egito, explicam esta nova globalização cuja ferramenta de ação são as redes sociais; recentemente, aconteceu a derrubada do Presidente da Ucrânia, que se refugiou na Rússia, provocando a invasão da Crimeia, território ucraniano, por forças russas.

Santos ([1975]2001, p.144) diz que a “[...] cultura popular exerce sua qualidade de discurso dos de ‘baixo’, pondo em relevo o cotidiano dos pobres, das minorias, dos excluídos, por meio da **exaltação da vida de todos os dias**” (grifos acrescidos). E ainda enfatiza: “Tais expressões da cultura popular são tanto mais fortes e capazes de difusão quanto reveladoras daquilo que chamamos de regionalismos universais, forma de expressão que associa a espontaneidade própria à ingenuidade popular à busca de um discurso universal” (SANTOS, [1975]2001, p.144). O Jornal *Aurora da Rua* incorpora esta globalização de baixo para cima cuja centralidade está na periferia onde estão os pobres, os moradores de rua, fazendo a **exaltação da vida de todos os dias**. Ao invés de só mostrar aspectos negativos, o poder e a utopia do Jornal *Aurora da Rua* estão fundamentados na ética e na estética, pressupostos que estão presentes na obra de Bakhtin, de Foucault, de Certeau, de Raymond Williams.

Muito mais do que a carnavalização de Bakhtin, tão presente na música, no cinema ou na comunicação de massa, dois movimentos literários, na década de 20, liderados por Oswald de Andrade – **Pau-Brasil**¹⁴ (1924) e **Antropofagia** (1928) – marcaram o modernismo no Brasil. A arte moderna só poderia constituir-se a partir da valorização da nossa cultura

¹⁴ Movimento primitivista que buscava valorizar as nossas raízes culturais: o passado colonial, os índios, os documentos do descobrimento, a linguagem popular nacional, o carnaval como forma de se opor às influências estrangeiras sem qualquer revanche xenófoba. Essa corrente surgiu para combater o ultranacionalismo e a xenofobia do grupo **Verde Amarelo** (1926), de Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia, Cândido de Mota Filho e Plínio Salgado.

primitiva em relação à cultura erudita de inspiração europeia. Isso significava falar do nosso passado colonial, do nosso primitivismo linguístico, sociológico. O manifesto da poesia pau-brasil assim dizia:

O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá o ouro e a dança [...]

A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos [...] Uma única luta – a luta pelo caminho. Dividamos: Poesia de importação. E a poesia Pau-Brasil, de exportação [...] (ANDRADE, [1924]1976 b, p. 266; 271).

O jornal é simples, bárbaro, feito com a linguagem do povo, falando das coisas do cotidiano do homem mais primitivo: o morador de rua. Se Wagner, musicista clássico, vai submeter-se aos cordões de Botafogo, cantando música popular, o objetivo não é uma comunicação intramuros, mas a exportação da poesia pau-brasil, para mostrar uma nova riqueza brasileira: a dignidade humana não está nos palácios, nas igrejas ou nas universidades, mas nas comunidades mais humildes da cidade, como a Comunidade da Trindade. A melhor comida da cidade não está no Hotel da Bahia, mas em Boca de Galinha, em Plataforma, ou no Aconchego da Zulu, na Fazenda do Garcia.

Em 1928, o Manifesto Antropofágico é mais radical porque faz a fusão do primitivo com o estrangeiro sem qualquer xenofobia, mas aponta a essência da nossa realidade:

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Tupy, or not tupy that is the question.

O que atrapalhava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará. (ANDRADE, [1928]1976, p.293-294).

Antigamente, o índio comia a carne do inimigo (**antropofagia**), mas hoje a antropofagia ganha novos sentidos, pois a força e o poder culturais não estão na centralidade do poder soberano, nem nas estruturas do Estado (Althusser), na luta de classes (marxismo), mas na cultura popular. Se o colonizador nos impôs a roupa, está na hora de combater o homem vestido. Como não há xenofobia, mas hibridismo, por isso **o cinema americano informará**. Isso causou uma revolução na criação de obras culturais como o famoso *Macunaíma*, de

Mário de Andrade, *O Pagador de Promessas*, de Dias Gomes, que ganhou o Festival de Cannes em 1958. Assim sendo, é possível unir-se a utopia à antropofagia no Jornal *Aurora da Rua* porque trabalha o primitivo, o local ou regional para encontrar a luz (aurora), o universal, pois gente foi feita para brilhar, e não para viver nas cavernas de Platão ou debaixo dos viadutos, em Salvador ou Porto Alegre.

Por essas colocações teóricas, constrói-se a identidade do Jornal *Aurora da Rua* em confronto com o Jornal *Boca de Rua* ao tempo em que ambos se constituem manifestações vivas da nossa realidade primitiva, que, embora grotesca, reflete a nossa brasilidade, reflete um discurso, uma utopia, um micropoder de dizer **verdades** que muitos não gostariam de ouvir ou ler, sob o risco da censura ou da interdição, mas sempre vivenciadas nas práticas cotidianas do morador de rua.

Portanto, a carnavalização como um desdobramento do cinismo grego reverbera, por efeitos da memória discursiva, como imposição ideológica que determina aquilo que deve ser escrito ou não na formulação discursiva do Jornal *Aurora da Rua*. Outras formações discursivas, como o conhecimento científico, o conhecimento jornalístico, o saber religioso, podem influenciar, na condição de discursos transversos, a manifestação discursiva do jornal.

2.2.5 A Monstruosidade do Corpo e o Conceito de Multidão na Construção de Nova Democracia

Retomando o conceito de **carnavalização** cujas raízes remontam à época do **cinismo** grego, é impossível desconhecer o conceito de **multidão**, de Negri e Hardt, na obra *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império*, publicada em 2005. O livro *Multidão* seria uma continuação do livro *Império*, que falava sobre a nova forma global de soberania, de um **poder em rede**, que tem como seus elementos fundamentais os Estados-Nação dominantes, juntamente com as instituições supranacionais, as grandes corporações capitalistas e outros poderes. Neste sentido, o Império domina uma ordem global cuja organização é feita de rígidas divisões e hierarquias em todos os níveis, compreendendo o nacional, o internacional e o local, sempre alimentado por uma guerra perpétua, pois ela funcionaria como instrumento de domínio e de poder.

Em oposição, surge a **multidão** como alternativa viva no próprio bojo do Império, a qual desenvolve uma nova globalização ao invés de uma rede de hierarquias em termos globais, incentiva novos circuitos de cooperação e colaboração pelo mundo, possibilitando

infinitos encontros para que pontos em comum sejam identificados, para que todos possam comunicar-se e agir conjuntamente.

A multidão é múltipla, é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. Multidão é uma multiplicidade de todas as diferenças singulares (culturas, raças, etnias, gêneros, etc.). Na multidão, as diferenças sociais permanecem diferentes, o desafio é fazer com que uma multiplicidade social seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente. A multidão também é um conceito aberto e abrangente que tenta apreender a importância das recorrentes mudanças na economia global. A multidão se compõe de todas as diferentes configurações da produção social. (NEGRI; HARD, 2005, p.3).

Segundo Negri e Hard (2005), a **multidão** tem derivação classicista, não no parâmetro marxista de dualidade: a burguesia capitalista e o proletariado que só incluía os operários da era industrial, excluindo os camponeses; acreditam na multiplicidade que prega uma pluralidade de classes sociais. Enquanto a primeira concepção envolve a separação entre o capital e o trabalho, a segunda, na sociedade contemporânea, compreende infinitas classes baseadas em diferenças econômicas, raça, etnia, geografia, gênero, etc., o que a aproxima do pensamento de Raymond Williams que, mesmo sendo marxista, não aceita o determinismo econômico como definição de classe social, que é determinada não só pela luta de classe, como também pela proposta de **futuros delineamentos de luta coletivas**, por isso “[...] a classe não é apenas um conceito econômico e político, mas um conceito biopolítico” (NEGRI; HARD, 2005). Isso significa que a multidão, como suporte da nova democracia, engloba uma multiplicidade irreduzível de grupos como o feminismo, o MST, o movimento negro, o movimento população de rua, o movimento do passe livre, etc., em que tipos de trabalho, formas de vida e localização geográfica não impedem a comunicação e a colaboração no sentido de defender um projeto comum (NEGRI; HARD, 2005).

Hoje, todas as formas de trabalho são válidas, mas algumas sempre foram hegemônicas como foram a indústria e a agricultura, o que não acontece hoje com outra forma hegemônica: o trabalho imaterial, aquele que cria produtos como conhecimento, informação, comunicação, relações ou reações emocionais, a exemplo do trabalho no setor de serviços, trabalho intelectual e cognitivo. Ele pode ser verificado em duas formas diferentes: trabalho intelectual ou linguístico e o trabalho afetivo. A primeira compreende atividades como a solução de problemas, tarefas simbólicas, analíticas e as expressões linguísticas; a segunda produz ou manipula afetos como a sensação de bem-estar, satisfação ou paixão a exemplo de assessores

jurídicos, comissários de bordo. O objeto desta pesquisa se enquadra perfeitamente neste tipo de análise. Na produção do Jornal *Aurora da Rua*, há muito trabalho imaterial, seja na forma intelectual ou linguística, seja na forma afetiva. Ninguém imagina o esforço de planejamento, de reunião com os moradores de rua para escolher a pauta, fazer as oficinas de textos, revisar os textos produzidos, usando a expressão verbal e escrita. Quantas vezes, uma palavra amiga, um abraço ajudam a fechar a diagramação ou a encerrar um editorial, sem falar da interação afetiva com o próprio morador de rua.

O trabalho imaterial vai mudar as condições de trabalho na contemporaneidade, pois essas novas relações de trabalho mudaram a economia de empregos estáveis de longo prazo (fordismo), para trabalhos flexíveis, móveis e precários (pós-fordismo). A produção industrial moderna, a cada dia, está sendo informatizada, com a integração de tecnologias de comunicação às já existentes. Assim, a organização da produção tende também a mudar, porque prevalecerão tanto as relações lineares de produção como as inúmeras e indeterminadas relações de redes disseminadas. Nisso consistem a força e o poder da **multidão**, porque ela também inclui os pobres e, por extensão, os moradores de rua.

Os pobres são vistos como refugio da sociedade, a parte podre, potenciais marginais, vagabundos, improdutivos; ao contrário, estão inseridos em todos os setores no conceito de multidão, pois “[...] o esforço que fazem para andar neste conceito é imenso e, por isso, são adicionados independente da maneira em todas as classes trabalhadoras tradicionais direta ou indiretamente e tende a envolver toda a sociedade inclusive a si mesmo” (NEGRI; HARD, 2005, p.172). Não se consideram “[...] as diferenças de renda como exclusão, mas como inclusão diferencial como hierarquias no interior da condição de pobreza. Toda a multidão é produtiva e toda ela é pobre” (NEGRI; HARD, 2005, p.179). Desta maneira, “apesar de toda a pobreza e a falta de recursos materiais, os pobres dispõem de grande riqueza de conhecimentos e poder de criação” (NEGRI; HARD, 2005, p. 182)

Como não existem sindicatos dos desempregados, dos trabalhadores informais, já que os velhos sindicatos só representam os trabalhadores formais na máquina capitalista, isso não significa que não participem da estrutura de poder, porque, como participam da comunidade linguística pela qual são excluídos e subordinados, “[...] os pobres não só são ativos e produtivos como também antagônicos e potencialmente rebeldes” (NEGRI; HARD, 2005, p.185). Enfim, todos esses grupos sociais são considerados perigosos na perspectiva do capital e da estrutura de poder global, porque os trabalhadores imateriais, industriais e agrícolas, incluindo os pobres e os imigrantes, estão incluídos como **sujeitos ativos na produção biopolítica**. A sua mobilidade, partilha, comunicação constituem uma ameaça de

desestabilização das hierarquias e divisões globais do poder capitalista global (NEGRI; HARD, 2005).

2.2.5.1 Monstruosidade da Carne

A carne produtiva da multidão propõe uma alternativa para o corpo político global em que a produção de subjetividade e a produção do comum podem, juntas, formar uma relação simbiótica, baseada na cooperação e na comunicação que, por sua vez, criam novas subjetividades sucessivamente. Neste processo de metamorfose e constituição é que se constitui o corpo da multidão num plano uno que não esconde sua pluralidade. A classe dominante fica assustada quando percebe que muitos grupos subordinados até então, condenados a viver na escuridão social como os gays, as mulheres, os idosos, os deficientes físicos, passam a ter voz, o que significa uma ameaça e uma deformação, por isso são classificados como **monstruosos**.

Recentemente, a apresentadora do tempo no Jornal Nacional, Maria Júlia, foi agredida nas redes sociais como '**preta imunda**', por sua condição afrodescendente. Esta atitude racista escondeu o medo de considerar a cor da pele uma monstruosidade, mas a multidão reagiu através da comunicação das redes sociais, enviando uma enxurrada de *e-mails* de desagravo, o que provocou maior respeito profissional. Na mesma emissora, Zeca Camargo disse que o povo tinha **pobreza cultural** por idolatrar um cantor sertanejo desconhecido, Cristiano Araújo, provocando reações de contestação. A multidão obrigou-o a pedir desculpas porque cantar música sertaneja não é sinal de monstruosidade.

Na sociedade pós-moderna, existe a dissolução dos corpos sociais tradicionais. Os modernistas querem os corpos sociais dóceis, inspirados na família, na igreja, na tradição, enquanto os pós-modernistas buscam um corpo singular, que é carne social, um puro potencial, voltado para a plenitude da vida.

É uma força elementar que constantemente expande o ser social, produzindo além de qualquer medida de valor político-econômico. A carne é desesperadamente fugidia, pois não pode ser inteiramente enfeixada nos órgãos hierárquicos de um corpo político. (NEGRI; HARD, 2005, p.189).

A monstruosidade da carne não significa uma volta ao estado natural, mas assumir um novo mundo em que as pessoas possam se ver como **monstros** para juntar a natureza e a história, o trabalho e a política, a arte e a invenção e, assim, demonstrar o novo poder que está

nascendo na multidão. Em junho de 2013, aquela massa de estudantes protestando contra o aumento do transporte urbano nas principais cidades do Brasil podia ser considerada uma manifestação de **monstros** que conseguiram coagir os políticos a buscar novas soluções para o problema.

2.2.5.2 *Carnaval e o Movimento*

Com o elemento da narrativa carnavalesca de Bakhtin, segundo Negri e Hard (2005), pode-se retornar ao conceito de multidão e compreendê-la como organização política que modifica a relação entre público e privado, sujeito e objeto, defendendo um constante diálogo entre sujeitos diversos e singularidades, numa composição polifônica entre eles e cada um deles com aquilo que é um bem comum: “Seria esta então, a lógica da multidão que Bakhtin nos ajudar entender: uma teoria da organização baseada na liberdade de singularidades que convergem na produção do comum” (NEGRI; HARD, 2005, p. 190).

Os sentimentos de partilha, comunicação e cooperação, que encarnam o sentido de multidão, encontram-se distribuídos entre as pessoas que convivem na Comunidade da Trindade onde o *Jornal Aurora da Rua* é produzido. É deste espírito de **multidão** ou da narrativa carnavalesca de Bakhtin que nasce a formação discursiva básica que determina aquilo que é dito nos textos do jornal, sem esquecer outros discursos transversos como o discurso religioso, o jornalístico, o acadêmico, que deixam suas marcas nas sentenças intradiscursivas. A carne produtiva não cria o caos, mas serve de base para a construção do comum, que também aparece no *homem ordinário*, de Michel Certeau (2005), como forma de criar um novo mundo.

A carnavalização como narrativa não aceita o monólogo, pois usa o dialógico e o polifônico e, além de refletir a vida cotidiana, é também uma oportunidade de experimentação que liga a imaginação ao desejo e à utopia. Antes desta pesquisa, falando sobre o morador de rua, vale ressaltar que, na década de 90, houve a pioneira pesquisa da Profa. Rosa Helena Blanco Machado¹⁵ sobre a multidão de meninos de rua na Cidade do Salvador, cujo resultado foi a publicação do livro *Vozes e silêncios de meninos de rua: o que os meninos de rua pensam sobre as nossas instituições* (2003). O inédito trabalho, escutando o drama vivido

¹⁵ Formada em Letras pela Universidade Federal da Bahia. Defendeu sua dissertação de mestrado em Linguística na Unicamp, em 1980, e a tese de doutorado em Letras pela Universidade Federal de Alagoas, em 2000. É professora da Universidade do Estado da Bahia, onde leciona Língua, Análise do Discurso e Aquisição de Linguagem. Atualmente, coordena o Grupo de Estudos Interdisciplinares em Língua, Linguagem e Cultura (GELLC) na Uneb, *Campus I* (Salvador).

pelas crianças nas ruas, não estava na análise sociológica ou antropológica da sua fragilidade social, mas no nível discursivo em que se confrontavam dialeticamente duas representações a partir da linguagem: a representação sobre a realidade vivida pelas crianças e a representação das instituições como família, sociedade, polícia, que se encontra incrustada no seu subconsciente. Esta heterogeneidade enunciativa e discursiva serviu de inspiração para o planejamento e desenvolvimento da pesquisa sobre a representação que o Jornal *Aurora da Rua* tem sobre os homens e mulheres adultas em situação de rua.

2.2.6 A Reinvenção do Cotidiano (Michel de Certeau)

No contexto cultural, é relevante o pensamento de Michel de Certeau quando explicita que a cultura é plural, negando a monocultura que, como uma força e poder, unifica, coloniza e nega, ao mesmo tempo, seu limite e os outros, por isso há a necessidade de resistência, da **indisciplina**, numa alusão ao poder disciplinar de Foucault, em *Vigiar e Punir* (1975). Não se pode estabelecer como norma da cultura a forma literária ou artística típica de classe privilegiada, que marca assim seu poder na educação e na cultura, definindo o local e os instrumentos onde pode surgir a arte. Ao contrário, a arte e a cultura podem eclodir em outros espaços nas múltiplas formas de trabalho, na cozinha, entre familiares e amigos, mil atividades urbanas e rurais, porque “[o] cotidiano está semeado de maravilhas, espuma tão fascinante, nos ritmos prolongados da língua e da história, quanto a dos escritores ou dos artistas. Sem nome próprio, todas as espécies de linguagens dão origem a essas festas efêmeras” (CERTEAU, [1993]1995, p. 103).

A sua visão sobre a história¹⁶ é interessante do ponto de vista da historiografia, considerando os três aspectos: **o lugar, a prática e a escritura**. Existe um saber histórico dentro de um lugar em que há uma determinação institucional como, por exemplo, a universidade legitima uma pesquisa, assim o lugar torna-se uma arena dentro de um jogo hierárquico de interesses ideológicos e políticos nacionais. Quanto à prática, reconhece a necessidade de uma técnica que pode variar de acordo com o contexto cultural para a produção historiográfica. A história, como uma escrita, está submetida a uma ordem cronológica, a uma arquitetura harmoniosa do texto e ao acabamento final do livro ou artigo.

A pesquisa sobre o funcionamento discursivo do Jornal *Aurora da Rua* não se alinha a nenhuma abordagem historiográfica, mas, considerando que são 50 edições em oito anos de

¹⁶ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

existência, já existe uma pequena história de vida de moradores de rua que produzem um jornal alternativo na Cidade do Salvador cuja trajetória e *performance* traduzem discursivamente uma visão ideológica específica, que se inscreve também num lugar – Comunidade da Trindade – de onde incorpora um poder de verdade; que se constitui como uma prática não só social na maneira da divisão do trabalho, na hora da oração ou da refeição, na partilha das coisas boas ou ruins, como também como prática discursiva na oralidade cotidiana e na escrita em todas as secções do jornal; que se materializa numa escritura na produção e circulação do jornal pela comunidade soteropolitana. Parafraseando Certeau, o Jornal *Aurora da Rua* constitui também uma **escrita**, não da história, mas **na história**, por sua tenacidade em ser testemunho de uma comunidade de experiências, uma comunidade popular que, um dia, poderá surpreender a todos com uma verdade, mesmo sendo local, de natureza universal.

O livro que me chamou mais a atenção foi *A invenção do cotidiano: artes de fazer* ([2005]2011) quando, na dedicatória, expressa claramente: “Este ensaio é dedicado ao homem ordinário¹⁷. Herói comum. Personagem disseminada. Caminhante inumerável. Invocando, no limiar de meus relatos, o ausente que lhes dá princípio e necessidade” (CERTEAU, [1993] 1995, p.55). Na história oficial, o outro é sempre um deus, uma deusa ou um rei soberano, mas, de repente, há extravio da escrita reinante pela figura de anônimo, pois o enfoque da cultura começa quando o homem ordinário se torna o narrador, quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço do seu desenvolvimento.

O conhecimento da cultura ordinária encantou o próprio Pêcheux quando buscava novas reformulações para a teoria da análise do discurso na década de 80, ao constatar que aquela máquina discursiva fechada e homogênea (*Análise Automática do Discurso*, [1969]1977 b), que funcionava tão bem com os discursos estabilizados (discurso político, militar, religioso), diante de discursos não estabilizados como aqueles produzidos no cotidiano, não funcionava como teoria, por isso surgiu a heterogeneidade discursiva em que não há mais uma formação discursiva, mas várias formações discursivas que podem determinar a produção de sentidos ou a constituição da subjetividade do sujeito. Está na hora “[...] de se pôr na escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinário do sentido (cf., por exemplo, Certeau, *A invenção do cotidiano*)” (PÊCHEUX, [1983]2006, p. 48).

E Pêcheux ([1983] 2006, p.49) observa ainda:

¹⁷ Não tem conotação negativa, pois Certeau (2011) se refere ao homem simples, comum, do povo.

[...] e meu lado (mas exprimo aí um ponto de vista que não me é pessoal: é uma posição de trabalho que se desenvolve na França atualmente), eu sublinharia o extremo interesse de uma aproximação teórica e de procedimentos, **entre as práticas da “análise da linguagem ordinária”** (na perspectiva antipositivista que se pode tirar da obra de Wittgenstein) e as práticas de “leituras” de arranjos discursivo-textuais (Grifos acrescidos).

Para melhor compreensão daquilo que ele chama de **artes do fazer** em relação ao cotidiano, distingue **estratégias** e **táticas** como conceitos inerentes a processo de luta (polemologia). O primeiro seria o “[...] cálculo ou a manipulação das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado” (CERTEAU, [2005]2011, p. 93). A estratégia postula um lugar como algo próprio de onde se possa gerir o poder em relação a concorrentes, a consumidores, etc. O segundo, ao contrário, é uma ação calculada que é determinada pela ausência de lugar próprio. O lugar da tática é o lugar do outro, por isso é sempre movimento dentro do campo de visão do inimigo. Ela opera golpe por golpe. “Aproveita as ocasiões, o que ganha não se conserva, trabalha nas falhas que as conjunturas vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar, cria surpresas, consegue estar onde ninguém espera”, conclui Certeau ([2005]2011, p.95).

Neste sentido, o trabalho de Certeau ([2005]2011) consiste em sugerir algumas medidas de pensar as práticas cotidianas dos consumidores dentro do ponto de vista tático, como habitar, circular, falar, ler, ir às compras ou cozinhar, e todas essas atividades “[...] parecem corresponder às características das astúcias e das surpresas táticas: gestos hábeis do ‘fraco’ na ordem estabelecida pelo ‘forte’, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras” (CERTEAU, [2005]2011, p.95). Ora, o *Jornal Aurora da Rua* é a própria manifestação da **tática** como forma de resistência à cultura mediática dominante: não tem publicidade nas suas páginas, sua tiragem é de 10 mil exemplares a cada dois meses, trabalha a recuperação da subjetividade dos moradores de rua.

2.2.7 O Manifesto da Literatura Divergente (Nelson Maca)

A formulação discursiva da **Literatura Divergente**, proveniente do Movimento Negro da Bahia, é a manifestação viva da **carnevalização** de Bakhtin, e, por conseguinte, do cinismo antigo que, ao lado do discurso científico, jornalístico, se insere no discurso do *Jornal Aurora da Rua* como mais uma formação discursiva a determinar aquilo que aparece nos textos e nas imagens do jornal. O compromisso com a liberdade, a criatividade, a cultura popular, funcionando como **rasura** diante das forças hegemônicas, une a cultura negra com os objetivos do **Aurora da Rua**, reagrupando o estético, o étnico e o pedagógico.

Conhecendo a Comunidade da Trindade no seu dia a dia, percebeu-se não só a presença da etnia negra entre os moradores e ex-moradores de rua, como da cultura negra, presentes nos quadros, no som do atabaque nas cerimônias religiosas. A memória discursiva, envolvendo o povo pobre e negro, aparece a todo instante não só nas práticas cotidianas como na produção e circulação do *Jornal Aurora da Rua*. Mesmo assim, é impossível não relacionar o *Manifesto da Literatura Divergente*, de Nelson Maca (2012), poeta e professor da Universidade Católica do Salvador (UCSAL), articulador do coletivo **Blackitude Hip-Hop**, com uma mídia alternativa/divergente como o *Jornal Aurora da Rua*. À semelhança do *Manifesto da Antropofagia Periférica* (2007), de Sérgio Vaz, em São Paulo, que propõe uma arte popular descentralizada, o *Manifesto da Literatura Divergente* se inscreve, de forma atualizada, por efeito da memória discursiva, na *Genealogia do Poder*, de Foucault, na construção dos construtos **identificação e diferença**, de Hall, e na concepção de cultura de Raymond Williams como **modo de existência**.

Essa literatura se inscreve num **entrelugar**, porque não segue os paradigmas do centro, congrega todas as tribos da periferia, aceita todos os gêneros, não segue rótulos e não é modelo para ninguém. Muitos podem classificá-la como Literatura marginal, subalterna, periférica, mas ela compreende a gama de personagens à margem da sociedade, escrevendo sobre si ou não.

Quando defendo este conceito, estou realmente pensando em territórios segundo nos orienta o geógrafo Milton Santos. E, se falo em manifestações literárias distintas de territórios distintos, isso só pode acontecer num ambiente cultural onde a diversidade seja respeitada e incentivada. Dentro de nossa sociedade, equivale a dizer libertária! (MACA, 2012, p.2).

Em seu Manifesto¹⁸, Maca (2012) explica que a divergência é em relação à **monocentralidade**, que estipula um centro e uma periferia. Ao desviar de um cânone, uma central universal, os autores se reagrupariam – de acordo com suas naturezas comuns, sejam elas raça, classe, gênero – em um novo processo, de convergência¹⁹.

Por serem divergentes, **as possíveis discordâncias das concepções de base fortalecerão as convicções desta manifestação** e serão a prova real da diversidade descentrada que determina o dinamismo das literaturas. Porém, uma constatação a tempo: apesar de minhas reflexões situarem-se no campo prático das literaturas, ao reler inúmeras vezes esta manifestação escrita, certa ampliação impôs-se-me como possibilidade fecunda. Na verdade, em quase todos os lugares onde eu escrevo Literatura em sentido genérico, ou mesmo pontual, poderia ter grafado Arte. Com uma pitada de relativismo, acho que, até o final do texto, vocês me entenderão. E aqueles que acharem aqui algum nó de diálogo ou dobra de perspectiva crítica poderão **levar minha escrita para debates em campo de linguagens não vislumbradas a priori** (MACA, 2012, p. 4). (Grifos acrescidos).

Se não aceitasse a divergência, o manifesto estaria nos moldes dos manifestos fundadores, mas, como a literatura divergente é potência, situa-se no devir, ela é constituída de diversidades, sempre aberta a mudanças. Essa escrita não se restringe somente ao território da literatura, mas também a outros campos da linguagem como é o caso do Jornal *Aurora da Rua* ou do Jornal *Boca de Rua*: “[...] levar minha escrita para debates em campo de linguagens não vislumbradas a priori” (MACA, 2012, p. 4).

A Literatura Divergente, no momento imediato de sua conformação enquanto linguagem (Literatura Convergente), não almeja ocupar um centro hegemônico qualquer, mas sim desrespeitá-lo. O descentramento do centro – paralelamente à desmarginalização da margem – é a substância de combustão que a impulsiona. Até o limite do estabelecimento da linguagem, pois a forma lhe nega na mesma velocidade e proporção em que avança em sua permanência. Na mesma medida em que se cristaliza, converge para uma comunidade determinada por semelhanças, ou seja, compõem um sistema literário partilhado e agregador (MACA, 2012, p. 5).

No próprio título deste manifesto: *Manifestação da Literatura Divergente ou Manifesto Encruzilhador de Caminhos*, percebe-se o fenômeno do interdiscurso, porque, na materialidade do intradiscurso, manifestam-se outros discursos como a *Genealogia do Poder*,

¹⁸ Disponível em: <<http://www.gramaticadaira.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 7 mar. 2014.

¹⁹ Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/nimbus/?p=381>>. Acesso em: 7 mar. 2014.

de Foucault, ou as implicações do paradigma de Exu na exaltação de cruzamentos de caminhos. O poder não está mais na centralidade do Estado, mas no sistema molecular da sociedade (micropoder), sobretudo nos discursos de resistência, numa concepção descontínua da história. Este descentramento da literatura divergente diante de valores hegemônicos lembra o paradoxo de Exu, segundo Oliveira (2007, p.130), em sua obra: *Filosofia da Ancestralidade*:

Exu é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitante, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la. Exu é assim o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura ioruba. Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos é o mantenedor, por excelência, do código. É assim que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo.

Assim, a divergência situa-se nas contraideologias, porém sem, potencialmente, consagrar-se como síntese, o que pode ocorrer com a estética da Literatura Convergente!:

“Muita lábia tem se gastado dentro e fora da academia, perto e longe da quebrada, na tentativa de se estabelecer os limites, aproximações e distanciamentos entre essas convergências”, ressalta Maca (2012, p.4). “Muita política, muita economia, muita tabela de cossenos e muita malandragem se infiltram nesse meu pirão primeiro”, sintetiza Maca (2012, p.4), autor do Manifesto.

Vejamos outros fragmentos:

O que se pretende aqui não é persuadir (pois já disse que falo primordialmente às mentes divergentes), mas celebrar a ousadia e o empenho dos que, conscientemente, pautam sua poética – de autocompreensão e autorrepresentação – na possibilidade do desalinho construtivo, ou, se preferirem, na **lógica disforme da ruptura, do hibridismo e da simultaneidade, amortecendo os choques bruscos das tradições culturais monolíticas**. Ou então, digamos, simplesmente, que a Literatura Divergente é um **“querer ser” que habita as Encruzilhadas**. Sua função de fazer o Movimento e estabelecer a Comunicação dos divergentes faz com que ela manifeste sua potencialidade no corpo físico de seus cavalos mais diletos: as Literaturas Convergentes (MACA, 2012, p.3). (Grifos acrescidos).

A literatura divergente se encontra na ruptura com as tradições culturais monolíticas, valorizando o hibridismo, o sincretismo (**Encruzilhadas**), absorvendo o feminismo, o

movimento *gay*, o movimento negro, o movimento população de rua (**Comunicação dos divergentes**). Esse hibridismo no Jornal *Aurora da Rua* ocorre na junção da lua, sugerindo o escuro – a cor local, mas ao lado está o sol com seu amarelo intenso – a luz, como a cor do universal. Nos textos, verifica-se o popular na fala dos moradores e o culto no sujeito enunciador (narrador), enquanto, no nível do discurso, são visíveis as determinações do discurso da carnavalização e do cinismo como formação discursiva predominante. Só que não é uma construção homogênea, pois outros discursos (religioso, jornalístico, científico ou político) também se apresentam determinantes.

Por comparação, vejamos um texto do Jornal *Boca de Rua* sobre o tema *Falta de moradia* e verifiquemos as diferenças de estilo, de estrutura e de abordagem do tema, considerando a cultura de si em relação aos moradores de rua como uma forma de construir uma representação singular deste jornal em relação ao *Aurora da Rua*.

Hotel Mil Estrelas

Teto não é casa e casa não é lar. Lar é onde a gente se sente bem, se sente protegido. Por isso, não pense que morador de rua não tem lar. Pode não ter casa, mas tem lar. Sobre nossas cabeças existe um teto, sim. Um teto natural onde brilham o sol e a lua e as estrelas. É um hotel mil estrelas.

Infelizmente também tem poluição. Nosso teto – o céu – tem uma nuvem de poluição que vem dos carros, das fábricas, da cidade. Dizem que o morador de rua suja a cidade, mas ninguém percebe que a cidade suja o morador de rua. Nossa pele tem uma camada preta grudada que não sai só com água e sabão. Tem que esfregar muito.

Como nossa casa não tem parede, se pode dizer que as portas estão sempre abertas. As quatro estações do ano passam por lá, às vezes numa única semana. Mesmo sem tijolos, nem tábuas, temos sala, cozinha, banheiro, quarto. Os sofás são caixotes, o fogão tijolos empilhados, as panelas são latas. Claro que quando chove, faz muito frio ou sol daqueles de arder, tem que ir para baixo das abas, dos viadutos, das pontes, das árvores. É assim que as pessoas que não têm casa se abrigam, porque, mesmo conseguindo uma lona, não deixam armar uma barraca nem nos terrenos baldios. Para se protegerem da violência, os sem teto quase sempre vivem em grupo. (ANEXO K. Nosso Teto é o Céu, p. 4).

O texto possui um estilo poético e irônico quando faz referência ao hotel que tem **mil estrelas**, porque o hotel mais sofisticado de alguma metrópole no mundo só tem cinco ou sete estrelas. Não existe um sujeito-enunciador, conduzindo a narração, entremeando com depoimentos de moradores de rua; ao contrário, a sensação que nos dá é que o texto foi feito pelos próprios moradores de rua pela quantidade de dêiticos de primeira pessoa do plural: **Nossa**.

A matéria mostra que eles se vangloriam de que têm casa de **portas abertas** porque não tem porta, tem quarto, cozinha, banheiro, mesmo sem paredes. Se o firmamento é a sua casa, sabem criticar a sociedade (“Nosso teto – o céu – tem uma nuvem de poluição que vem dos carros, das fábricas, da cidade”), as injustiças sociais (“não deixam armar uma barraca nem nos terrenos baldios”) e denunciam a violência (“Para se protegerem da violência, os sem teto quase sempre vivem em grupo”). Há uma preocupação com a positividade e, simultaneamente, se apontam os aspectos negativos que envolvem a vida das pessoas que residem nas ruas. O Jornal *Aurora da Rua* aborda mais as positivities do que as negatividades, como já foi demonstrado em textos anteriores.

No nível do discurso, percebe-se que a legitimidade daquilo que foi dito encontra-se numa forma-sujeito jurídico-política, porque viver nessas condições de exclusão ofende o art. V da Constituição brasileira que fala da dignidade da pessoa humana (jurídico) e o Decreto nº 7.053²⁰, de 23 de dezembro de 2009, que instituiu a Política Nacional para a População em Situação de Rua e o seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento (político). Não existem vestígios de discurso religioso como no Jornal *Aurora da Rua*. A referência ao outro que exclui os moradores de rua está sempre numa forma indeterminada (“Dizem que o morador de rua suja a cidade”, “não deixam armar uma barraca”).

Vejamos a parte final do texto do Jornal *Boca de Rua*:

Tribalistas

É muito comum dizer para quem mora na rua rompeu o vínculo familiar. Mas o que é uma família? Nem sempre a família de sangue é a melhor. Para nós, a família real é a família da rua. Os irmãos, os pais e os filhos são os amigos. É como uma tribo: cada um tem a sua tarefa e quase tudo é dividido. Um se encarrega de buscar água, outros de cozinhar, outros de catar lenha para o fogo.

Para dormir as pessoas procuram um colchão e cobertas, mas quando não encontram sobra o papelão. O mais difícil é o sexo e as necessidades fisiológicas. Quando a sociedade tira o direito de uma pessoa ter sua casa, tira também o direito à privacidade.

É revoltante quando chega a guarda municipal ou a Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Smam) com a Brigada e tiram tudo o que a pessoa tem. Eles “limpam” o local. E tem uns que ainda debocham: “Pega o para-queda porque o avião caiu” (ANEXO K, p. 4-5).

²⁰Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm> Acesso em: 15 fev. 2015

A preocupação aqui é de denúncia contra a guarda municipal, a Secretaria Municipal do Meio Ambiente com a Brigada, porque eles vêm higienizar o local levando todos os pertences dos moradores de rua. As relações de poder são inequívocas no discurso, pois o poder público usa a força para reprimir, mas não para resolver o problema. Mais do que a força física, ele retira do morador o direito à privacidade. Os excluídos, por sua vez, detêm uma forma imaginária de família superior àquela representação homogênea e equivocada da sociedade. Essa forma partilhada de sobreviver cotidianamente passa a ser uma prática que produz saber e poder, segundo Foucault ([1979]2012). A subjetivação do morador de rua, materializada nas páginas do Jornal *Boca de Rua* é diferente do Jornal *Aurora da Rua* porque critica os responsáveis por sua condição de abandono social. A produção do texto é realmente coletiva, pois aparecem os nomes dos moradores-redatores da matéria em cada edição.

2.3 ESTUDOS CULTURAIS E ANÁLISE DO DISCURSO: FRONTEIRAS INTERDISCURSIVAS E INTRADISCURSIVAS

Não há como entender a construção da subjetividade do sujeito numa determinada formação social sem especificar as condições de produção nas quais se evidencia uma formação discursiva ou várias formações discursivas a que ele está sempre subordinado ou interpelado. Por suas origens, a Análise do Discurso é uma ciência de entremeio, porque nasceu do encontro entre a linguística, o marxismo e a psicanálise. Os **Estudos Culturais**, quando surgiram na década de 50 na Inglaterra, também nasceram da conjunção de várias disciplinas como sociologia, antropologia, linguística, história, discutindo o conceito de cultura como forma de se compreender o ensino do inglês, a identidade, a diversidade de grupos sociais, considerando diferentes categorias como as de gênero, de etnia, de nacionalidade.

A Análise do Discurso, em suas diferentes linhas, já vem influenciando os Estudos Culturais, desde a contribuição de Foucault com as categorias de **arquivo**, **formação discursiva**, **arqueologia do saber** ou **genealogia do poder**, o pensamento de Bakhtin, desvendando os mistérios da ideologia na linguagem (“todo signo é ideológico”), a importância da interação social na produção de sentidos, da polifonia e da interdiscursividade na constituição do sujeito bem como o conceito de carnavalização como forma de construção de um novo humanismo. A Análise do Discurso de linha pêcheutiana também pode contribuir

para essa aproximação com ferramentas valiosas de análise como “[...] condições de produção, interpelação, ideologia, poder, formação imaginária, formação discursiva” (HALL, 2012, p.109), ainda que mantenha grandes diferenças teóricas e metodológicas em relação aos **Estudos Culturais**, como, por exemplo, a noção de discurso. Muitos a consideram como linguagem ou **atos de fala**, mas não a relacionam à posição discursiva do sujeito numa determinada formação social. Um indivíduo, a depender de sua função social, pode estar falando de um lugar de **professor** por estar lecionando numa escola, mas pode ser **pai**, **pesquisador**, **marido**, **cidadão**. Aquilo que ele diz ao aluno não pode ser dito ao seu filho e vice-versa, porque são discursos diferentes. O discurso não é um código linguístico que precisa ser decodificado, mas uma junção da língua com sua exterioridade: o histórico, o político e o ideológico. Esta forma peculiar de produzir **efeitos de sentidos** se aproxima do conceito de identidade ou identificação de um grupo social, segundo Hall (2012).

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do **discurso** que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de **formações e práticas discursivas** específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma identidade em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2012, p. 109). (Grifos acrescidos).

Nesta pesquisa, que envolveu a construção da identidade do morador de rua através da representação que o Jornal *Aurora da Rua* tem sobre ele, foi importante analisar o papel do interdiscurso no nível da formulação do intradiscurso, pois como “[...] sendo aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente” porque a memória discursiva “[...] disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, [1999]2003, p. 31). Ora, todas as informações teóricas descritas até aqui como **Estudos Culturais**, compreendendo o cinismo grego (Diógenes), o conceito materialista de cultura (WILLIAMS, 2011), a genealogia do poder (FOUCAULT, [1979]2012), a carnavalização (BAKHTIN, [1946]2013a), a invenção do cotidiano (CERTEAU, 2011), a literatura divergente (MACA, 2012), a monstrosidade da multidão (NEGRI; HARD, 2005) e o processo de identificação e da cultura popular (HALL, 2009) interagem no discurso materializado nos textos do Jornal *Aurora da Rua*, produzindo efeito de sentidos sem que o sujeito tenha consciência disso. As palavras não são propriedades do sujeito, porque vêm

marcadas pela ideologia ou por relações de poder, por isso ele tem a ilusão de que é senhor do seu dizer, porque não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. Assim sendo, há uma relação entre o já dito (o interdiscurso) e o que se está dizendo naquele momento dado, em condições dadas (formulação ou intradiscurso). “Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação). E é desse jogo que se tiram os sentidos” (ORLANDI, [1999] 2003, p. 33).

O funcionamento da ideologia na construção dos sentidos num texto aparece como outra contribuição entre a Análise do Discurso e os **Estudos Culturais**. Normalmente, a ideologia é tratada como uma coisa abstrata nos estudos da cultura, mas, para Pêcheux ([1975] 2009), as formações ideológicas se materializam no discurso, pois o sentido de uma palavra ou expressão não existe em si mesmo; “[...] ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo histórico no qual as palavras, expressões ou proposições são produzidas (isto é, reproduzidas) (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 146)”. E como essas informações culturais do **humanismo popular** se projeta como uma formação ideológica que determina aquilo que pode ou não ser escrito (**formação discursiva**) nos textos do *Jornal Aurora da Rua*?

A ideologia não é um conjunto de representações sobre o mundo, nem ocultação da realidade, nem reflexo da consciência do indivíduo, mas a constituição do sujeito e dos sentidos através da discursividade, i.e., da relação da língua como sistema sintático passível de equívocos, sujeita a falhas, inscrita na história. “O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia para que se produza o dizer” (ORLANDI, [1999]2003, p. 46). Considerando os textos do *Jornal Aurora da Rua*, escolhidos como *corpora*, o sujeito do jornal que não é o referente – o morador de rua, mas aquele que planeja e edita o jornal, está subordinado a uma ou mais formações discursivas sem que ele tenha consciência disso (**esquecimentos**). Esse assujeitamento é contraditório, porque o sujeito é livre, de uma liberdade sem limites, mas é também limitado por uma submissão sem falhas, por isso não há sentido único e prévio; ao contrário, o que existe é o sentido historicamente construído a partir das condições de existência do discurso, incluindo aí a cultura, a história e o inconsciente.

Outro aspecto a se considerar é a questão da ideologia do ponto de vista da reprodução das relações de produção, envolvendo a classe dominante, pois implica também analisar a ideologia sob o ponto de vista da resistência à reprodução. Os **Estudos Culturais**, como trabalham com a questão da identidade, das relações de poder de grupos sociais minoritários como o feminismo, nacionalismo, interculturalidade, problemas de gênero, de raça, de

religião e de cultura, estão sempre desconstruindo paradigmas essencialistas, discutindo formas de contrapor-se às imposições hegemônicas de sistemas sociais, econômicos e culturais. Nas falhas da dominação, existe a multidão de resistências e revoltas heterogêneas que arde, de forma latente, sob a ideologia dominante. O Jornal *Aurora da Rua*, por ter natureza social inclusiva, por ser uma mídia alternativa, constitui-se também numa forma de resistência às representações negativas da sociedade como um todo ao morador de rua. Portanto, a Análise do Discurso possui condições de contribuir para que as pessoas excluídas possam significar-se como sujeitos naquilo que dizem ou fazem como comportamento social.

Na década de 80, Pêcheux, ao tornar possível uma reconfiguração do discurso, busca ouvir o que não queria ouvir: Certeau, Wittgenstein e Foucault que trabalhavam respectivamente com a força do cotidiano, da linguagem ordinária e do micropoder. Isso significava abandonar o discurso político, o discurso doutrinador como objeto de análise e buscar outras formas discursivas como “[...] aquelas dos discursos não legítimos, das ideologias dominadas, a ruminação dos discursos cotidianos, o conversacional e o carnavalesco; trata-se de enfrentar a diversidade do arquivo, de trabalhar sobre os traços da memória [...] os discursos subterrâneos” (MALDIDIER, [1993] 2011, p. 57). Era o momento de trabalhar mais o acontecimento, a História com H maiúsculo, que não era só documento, mas compreender as histórias singulares, por isso a Análise do Discurso parte para a heterogeneidade discursiva, ao invés da repetição e da homogeneidade.

Para compreender a evolução dialética dos **Estudos Culturais** na contemporaneidade, foi importante conhecer, na Análise do Discurso pecheutiana, as três modalidades de subjetivação do sujeito entre o sujeito da enunciação e o sujeito universal: a) bom sujeito quando ocorre o assujeitamento sob a forma do **livremente consentido** em que sofre cegamente essa determinação; b) mau sujeito **se contraidentifica com a formação discursiva que lhe é imposta**, porque o sujeito da enunciação se volta contra o sujeito universal sob a forma de separação, distanciamento, contestação; c) desidentificação em que o sujeito assume uma ruptura ou desassujeitamento da formação discursiva a que estava vinculado e passa a obedecer a outra formação discursiva. Seja no feminismo, seja no Movimento População de Rua, os avanços ou recuos podem ser explicados discursivamente por essas categorias.

Segundo Orlandi (2012), é chegado o momento de uma virada na análise do discurso, envolvendo a teoria, procedimentos analíticos, porque há uma nova conjuntura histórica, novas formas de existência histórica da discursividade, bem distante da conjuntura intelectual e sociopolítica da década de 60, quando surgiu a Análise do Discurso. Ela acentua que há necessidade de compreender novas formas de assujeitamento em que “[...] a questão

primordial cessa de ser a da subjetividade produtora de discurso e torna-se a das **formas de existência histórica da discursividade** (grifos acrescidos) (ORLANDI, 2012, p.48)”, o que implica, no processo discursivo instalado historicamente na contemporaneidade, novas formas e condições verbais da produção do objeto como

[...] as novas tecnologias de linguagem, a mídia tal como se apresentam, hoje, as guerras ideológicas contundentes, as formas sociais, o ecologismo, a xenofobia, o racismo, a relação ressignificada do Estado com o Mercado, a reorganização de uma direita letal. (ORLANDI, 2012, p. 48).

Isso vai exigir um consenso de vários saberes filosóficos ou científicos como a Teoria da Comunicação, Semântica Geral. Neste sentido, todas essas novas discursividades apresentadas são objeto de reflexão dos **Estudos Culturais**, o que tem levado alguns pesquisadores (FERREIRA, 2011; ESTEVES, 2013) a imaginar uma nova categoria da análise do discurso: a **formação cultural** ao lado da formação social, formação discursiva, formação ideológica. Orlandi (2012, p.50) alerta ao pesquisador: “Sempre e permanentemente devemos nos colocar na posição de entremeio e discutir as contradições que esta posição produz”, sem esquecer o recado fundamental: “Não confundamos nossos objetos de análise e o nosso objeto teórico que continua sempre o discurso. Com atenção ao que se conceitua hoje como discurso em suas formas de existência histórica e em seu valor epistemológico” (ORLANDI, 2012, p. 50).

3 A REALIDADE SÓCIO-HISTÓRICA DO MORADOR DE RUA: CONTEXTUALIZANDO A EXCLUSÃO

A desigualdade social não é um fenômeno típico da contemporaneidade, pois sempre existiu, mas toma tonalidades dramáticas nos dias de hoje. Na Idade Média, havia uma sociedade em que não se verificava a mobilidade social (estamentos), pois a nobreza e a realceza compunham a elite com seu poder absolutista, seus títulos nobiliárquicos, enquanto, na base da pirâmide social, se encontrava a plebe, vivendo das migalhas, das benesses dos seus patrões. No centro, predominava o clero que dava sustentação de que o poder temporal era uma concessão do poder divino, por isso apoiava a classe dominante. Os pobres eram muitos, viviam das esmolas nas portas das igrejas, porque, assim, contavam com a caridade cristã com a qual muitos cristãos acreditavam estar em paz com sua alma se ajudassem os miseráveis.

Hoje, a concepção de pobreza, aí incluindo os moradores de rua, os desempregados, os flanelinhas, os catadores de lixo, os pivetes, os andarilhos, os *hippies*, os mendigos, se atrela à compreensão histórica, social e econômica. Da Idade Moderna à época contemporânea, o sistema econômico predominante é o capitalismo em que as pessoas se diferenciam socialmente a partir do seu posicionamento perante o capital. Se elas são donas dos meios de produção, constituem a classe dominante. Aquelas que vendem a sua força de trabalho e, como recompensa, recebem um salário são os trabalhadores. Quem não trabalha, é considerado um ser excluído, um marginal. Segundo Escorel (1999, p. 25):

[...] a pobreza relativa se refere à falta de recursos ou de consumo em relação ‘aos padrões usuais ou aprovados do que é considerado como essencial, pela sociedade, para uma vida digna’ (desigualdade); a pobreza absoluta “significa não ter acesso aos bens e serviços essenciais, é o afastamento de um mínimo necessário à manutenção da sobrevivência física de um indivíduo”.

Essa realidade provoca diferentes representações na sociedade: na primeira, surge o discurso da discriminação social, baseado nas experiências do passado, compreendendo o Brasil Colônia até o Império (memória discursiva), que reforça a formação imaginária de que

todo homem em situação de rua é mendigo, vagabundo, ladrão, portanto o assunto deve ser tratado pela polícia, o que provoca higienização, internação compulsória, extermínio; a segunda se refere à visão humanista do Jornal *Aurora da Rua* de que o morador de rua deve ser acolhido e ajudado para que ele, por seu próprio esforço, resolva os conflitos do passado e busque sua inserção social; a terceira possibilidade se relaciona à capacidade de o morador de rua exigir seus direitos de cidadão à saúde, à segurança, ao trabalho e à moradia, porque ele não é causa, mas vítima da sociedade (**Movimento População de Rua**).

Neste sentido, convém ressaltar a diferença entre os conceitos de desigualdade social, pobreza e exclusão social. Por **desigualdade social**, entende-se “[...] a distribuição diferenciada, numa escala mais ou menos das riquezas materiais e simbólicas produzidas por uma determinada sociedade e apropriadas pelos seus participantes” (NASCIMENTO, 2000, p. 58). Pobreza significa a “[...] situação em que se encontram membros de uma determinada sociedade de despossuídos de recursos suficientes para viver dignamente, ou que não têm as condições mínimas para suprir suas necessidades básicas” (NASCIMENTO, 2000, p. 59). O conceito de exclusão social é mais grave, pois significa **ruptura do vínculo social**, o que o aproxima da ideia de **estigma** ou de **miséria**: “A condição de excluído lhe é imputado do exterior, sem que para tal tenha contribuído direta ou mesmo indiretamente” (NASCIMENTO, 2000, p. 58).

Os moradores de rua, com toda sua heterogeneidade, encontram-se neste último grupo, pois são vítimas, dentre outros fatores, de um processo de imigração da zona rural para as áreas urbanas que os frustra devido à escassez de trabalho, à pouca qualificação profissional que lhes facilitasse a inserção social, à falta de políticas públicas de acolhimento e oferta de trabalho, por isso vão viver nas ruas, nas favelas. Outras vítimas optam por esse tipo de vida, não porque querem, mas porque foram expulsas do mercado de trabalho. Na década de 90, com a adoção do neoliberalismo como forma de política econômica, diminuiu o Estado do Bem-estar Social, políticas sociais foram extintas, pois o mercado passou a ser valorizado como medida de eficiência. Empresas públicas foram privatizadas, muitos trabalhadores perderam os seus empregos. Hoje, o Estado protege mais os cidadãos de emprego formal com a proteção das leis trabalhistas, com a inclusão dos trabalhadores domésticos, mas não se interessa muito pelos trabalhadores desempregados ou excluídos do mercado.

O efeito dessa situação na vida daqueles que estão sem trabalho é devastador, porque, sem alternativas, invadem o espaço público e privado, ocupando ruas, praças, calçadas, causando conflitos aos contribuintes que, por pagarem impostos, exigem o uso livre dos espaços públicos e a retirada dos excluídos, daí o surgimento da violência, seja através da

matança indiscriminada de moradores de rua, seja através de deslocamentos ou internações compulsórias em albergues como forma de higienização social.

O desemprego prolongado produz desmoralização social. Considerando a ética do provedor, o desempenho do trabalhador como provedor de sua família lhe confere tributos de respeito, autoestima, dignidade pessoal. A impossibilidade prolongada de cumprir esse papel implica a perda da autoridade e, conseqüentemente, a desmoralização (NEVES, 1995, p. 65). Com isso, acontecem fatos negativos como o abandono da família, o alcoolismo, o consumo de drogas, adquirindo a identidade dos caídos, dos inúteis e dos fracassados.

A simbologia da queda é particularmente forte entre os que abandonaram os laços sociais com a família, os parentes, os amigos e passaram a viver na solidão nômade dos que perderam seus referenciais de organização social, tão importantes na construção de identidades sociais positivas e de personalidades com autoestima e noção de dignidade própria. (ZALUAR, 1995, p. 55).

Mesmo com algumas medidas paliativas do Governo Federal, como a criação, em 2009, da Política Nacional para a População em Situação de Rua, através do Decreto nº 7.053/2009, ou do Programa *Bahia Acolhe*²¹, no Estado da Bahia, os moradores de rua se sentem expulsos do mundo do trabalho (renda e consumo), do mundo político e social (sem acesso aos direitos, à educação, etc.), do mundo cultural e da vida (extermínio e massacre de pessoas em fragilidade social), por serem seres “[...] economicamente desnecessários, já que não se constituem num exército de reserva para o processo moderno de produção, politicamente incômodos” (NASCIMENTO, 2000, p.81) porque, como diz o autor, mascaram a omissão das autoridades políticas, socialmente ameaçadores, uma vez que são potências de violência, porquanto são transgressores das leis, logo bandidos.

Como atuam diferentes formações discursivas em relação às diferentes representações sobre o morador de rua, essa heterogeneidade discursiva é um espaço de poder, de relações de força, de relação de sentidos, porque o sujeito sai do seu mundo empírico para uma posição discursiva numa determinada formação social. E, para compreender esse funcionamento

²¹ O programa é voltado para o atendimento à população em situação de rua. O objetivo é oferecer um conjunto de ações de assistência social a esse público, que convive, diariamente, com a pobreza e a violência, expressas das mais variadas formas. Através do *Bahia Acolhe*, estão sendo implantadas centrais de acolhimento, representando a porta de entrada na rede de proteção social. De funcionamento ininterrupto, os portais devem oferecer aos usuários acesso a alimentação, higienização, serviços de enfermagem e abrigo provisório, se for necessário. Disponível em: <http://www.sedes.ba.gov.br/pagina/bahia_acolhe>. Acesso em: 10 jan. 2015.

discursivo, faz-se necessário conhecer as condições de produção e a formação imaginária em que se encontra o morador de rua como sujeito do discurso.

3.1 A POBREZA E A SITUAÇÃO DE RUA NO BRASIL

No Brasil Colônia, a população livre, mas pobre, não encontrava lugar algum no sistema escravocrata em que tudo se reduzia a **senhor e escravo**, já que o índio se demonstrou indolente demais para o trabalho. Portanto, havia uma camada bastante numerosa de pobres, de mendigos, de vagabundos, de prisioneiros, conhecidos como **desclassificados sociais**, que tinham como característica básica a apatia ao trabalho, porque trabalhar significava ser escravo. O fato de não estarem subordinados à obrigatoriedade do trabalho, não os habilitava à igualdade perante os senhores de escravos, comerciantes e governantes, considerados os **homens bons**, e, por isso, eram vistos como **seres inferiores**, uma vez que viviam na mendicância, na indolência e na preguiça.

A camada dos desclassificados ocupou todo o “vácuo imenso” que se abriu entre os extremos da escala social, categorias “nitidamente definidas e entrosadas na obra da colonização”. Ao contrário dos senhores e dos escravos, essa camada não possuía **estrutura social configurada**, caracterizando-se pela fluidez, pela instabilidade, pelo trabalho esporádico, incerto e aleatório. Ocupou as funções que o escravo não podia desempenhar, ou por ser antieconômico desviar mão de obra da produção, ou por colocar em risco a condição servil: funções de supervisão (o feitor), de defesa e policiamento (capitão-domato, milícias e ordenanças), e funções complementares à produção (desmatamento, preparo do solo para o plantio). (MELLO E SOUZA, 1990, p. 63).

Naquela época, os cronistas exaltavam as belezas da terra e, ao mesmo tempo, asseguravam que os moradores do Brasil tratavam-se muito bem, eram mais generosos que a gente do Reino, tanto no comer como no vestir, ajudavam uns aos outros com seus escravos, e “[...] favorecem muito os pobres que começam a viver na terra”, [...] “muitas obras pias por onde todos têm remédio de vida e **nenhum pobre anda pelas portas a pedir como neste Reinos**” (AZEVEDO, 1969, p.45). Em Salvador, havia grande contingente populacional excluído da produção, gente pobre não necessariamente na mendicância, mas vivendo em condições precárias. Compunha-se de uma população considerável de “[...] artesãos e assalariados, afora pessoas que se dedicavam a ofícios menores (pedreiros, costureiras,

pescadores, barbeiros...) cujo padrão de vida era sem dúvida bastante modesto e **mais os vadios, as prostitutas, os mendigos**” (grifos acrescentados) (ARAÚJO, 1998, p.60).

Qual é a importância dessa abordagem histórica para os objetivos da pesquisa, considerando a força motriz da Análise do Discurso e da Linguística Aplicada? O nosso intuito foi mostrar que a representação negativa da sociedade sobre o morador de rua nunca foi uma coisa gratuita; ao contrário, fundamentou-se na construção imaginária de que os pobres sempre foram desprovidos de direitos e tratados como coisa. Através da linguagem, as formações ideológicas de cada época determinavam a produção de sentidos e a subjetividade do morador de rua, considerando as condições de produção específicas. O interdiscurso, sendo aquilo que vem **antes e em algum lugar** retoma, atualiza ou modifica as formulações discursivas no nível do intradiscurso. Por isso, as formulações atuais de higienismo social, de preconceito, são reverberações de fatos inscritos na memória da sociedade.

Em meio a essa população, situavam-se os degredados, sobretudo no século XVI, quando a Corte Portuguesa os enviava para o Brasil por diferentes motivos, como homossexualismo, adultério, furto, feitiçaria, bigamia, vadiagem, judaísmo, espancamento, alcovitagem e assassinio (mulheres). Alguns até exerciam algum tipo de ofício, mas a maioria dessas pessoas era muito pobre. Só na fundação da cidade, em 1549, a armada de Tomé de Sousa trouxe nada menos que 400 degredados. Isso causava furor ao Pe. Manuel da Nóbrega que escrevia ao El-Rei: “[...] é mal-empregada esta terra em degredados, que cá fazem muito mal, e já que cá viessem havia de ser para andarem aferrolhados nas obras de Sua. Alteza” (LEITE, 1950, p. 58).

No século XVIII, com a exploração do ouro em Minas Gerais, a realidade dos vadios causava temor aos governadores pelo ônus de sua subsistência, porque só consumiam, em troca, não produziam nada. As autoridades portuguesas orientavam o emprego dos desclassificados para as **Entradas** no devassamento do Sertão mineiro; na construção de presídios para combater os criminosos e os desocupados, além de impedir o avanço dos índios; na construção de obras públicas; nas fazendas, cuidando da produção de alimentos e de gado; na composição de corpos de guarda pessoal e privada dos grandes proprietários de terras e de jazidas de ouro; nas expedições às fronteiras e limites de capitanias com o objetivo de expansão territorial e fácil enriquecimento; enfim, na constituição de corpos das milícias e corpos militares na defesa da terra contra os inimigos externos (MELLO E SOUSA, 1990, p. 80-84).

No século XIX, diante de uma economia que se construía a partir da monocultura do café, à base do sistema escravocrata e do latifúndio, os **desclassificados sociais**, agora chamados de

nacionais (brasileiros), passam a desempenhar funções não exercidas por escravos como construção de estradas, de ferrovias, de pontes ou execução de serviços como vendedor, carpinteiro etc. Quanto aos mendigos que vagavam pelas ruas, havia uma compreensão religiosa de dar-lhes esmolas como forma de compensação espiritual e, simultaneamente, um sentimento de intolerância por causa da sujidade, de feridas abertas. A oscilação entre piedade e repulsa, tolerância e intolerância, advinha da própria relação ambígua que a sociedade mantinha com os pobres pedintes. “Em período de empobrecimento, a presença de uma multidão de pedintes pelas ruas sempre foi vista como ameaça à ordem social. O Séc. XIX produziu diversos momentos em que os mendigos foram vistos como verdadeiros vilões” (FRAGA FILHO, 1996, p. 40).

Os mendigos gozavam de alguma tolerância social por sua incapacidade física, idade avançada, como no caso dos escravos velhos, por isso recebiam proteção e amparo das instituições de caridade da Igreja e dos paroquianos; os vadios, ao contrário, eram rejeitados como a **parte mais vil e abjeta da pobreza**. E, logo, surgiram as medidas coercitivas como “aquela da Câmara de Salvador, em 1830, que proibia o aluguel de casas a pessoas vadias e jogadores de profissão (FRAGA FILHO, 1996, p. 92). Nesse mesmo ano, o Código Criminal do Império tipificava a vadiagem, juntamente com a mendicância como crimes policiais. O art. 295 estabelecia a pena de 8 a 24 dias de prisão para pessoas que não tomassem ocupação honesta e útil com que pudessem subsistir.

Depois da escravidão, houve a necessidade de implantar a mão de obra do imigrante em substituição ao trabalho escravo, incluindo os trabalhadores livres (**nacionais**) em atividades acessórias e residuais na indústria e em tarefas mais árduas e de menor remuneração como o desbravamento e o preparo da terra. Se, no século XVI, os excluídos foram os índios, no período da escravidão, os **desclassificados sociais**, nessa época de transição entre fins do século XIX e início do século XX, a exclusão aconteceu com os **trabalhadores rurais** que sobreviviam através de uma economia de subsistência, sem qualquer vestígio de cidadania. Nas áreas urbanas, devido à imigração, houve um aumento populacional em cidades como o Rio de Janeiro e São Paulo que, não tendo como incluí-los, acomodavam-nos na periferia urbana como retrata Lima Barreto em *Clara dos Anjos* (1948), *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* (1909), *Triste Fim de Policarpo Quaresma* (1915), *Numa e Ninfa* (1915) e *Os Bruzundangas* (1923).

Durante o período da **República Velha** (1889-1930), como predominava a economia **café com leite**, numa alusão à produção do café de São Paulo e ao desenvolvimento agropecuário de Minas Gerais, cuja força econômico-política alimentava as oligarquias rurais,

o resto do País vivia totalmente abandonado. A exclusão social era violenta, pois as pessoas em situação de rua eram reprimidas com prisões, cerceamento de liberdade, portanto a exclusão se constituía em caso de polícia. Nos bolsões da pobreza rural, as péssimas condições de sobrevivência eram consideradas pertinentes ainda à natureza individual, gestada pela indolência e falta de ambição daqueles apegados a valores tradicionais como atesta a figura do **Jeca-Tatu**, de Monteiro Lobato, em várias obras: *Urupês* (1918), *Cidades Mortas* (1919), *Negrinha* (1920), *Ideias de Jeca-Tatu* (1919). Em contraposição a essa visão, Euclides da Cunha, no livro *Os Sertões*, denuncia o genocídio do exército brasileiro destruindo o povoado de Canudos, na Bahia, pois o povo abandonado e miserável do Sertão não era indolente, mas era “antes de tudo um povo forte” (CUNHA, 2002, p. 270), vítima de um ambiente inóspito (determinismo), de uma miscigenação étnica e um abandono do governo central.

Entre 1950 e 1960, o Brasil foi marcado pelo **desenvolvimentismo**, principalmente pela obra de Juscelino Kubitschek com a fundação de Brasília, tornando-a Capital do País, o qual queria desenvolver 50 anos em cinco. O modelo agroexportador foi substituído pelo de caráter urbano-industrial, voltado para o mercado interno, criando fortes expectativas de mobilidade social e propiciando os acentuados movimentos imigratórios (rural-urbano em direção às regiões Sudeste e Sul). Como o afluxo da força de trabalho era superior à demanda de mão de obra, a pobreza como fenômeno de exclusão social se materializava num amplo contingente de subempregados ou desempregados, disfarçados pelo exercício de atividades intermitentes, irregulares, semilegais ou ilegais. Era grande o número de pedintes nas principais áreas urbanas. As figuras mais emblemáticas dessa época foram os **biscateiros** e os **camelôs** (SCOREL, 1999). Nessa época, a natureza do pobre era considerada como de responsabilidade social, porque não fazia parte da modernidade por ser um subempregado, vivendo através de uma **economia de sobrevivência**, não tendo renda suficiente, o que o caracterizava como carente. É também desse momento, a figura do malandro como personagem característico da rua e da boêmia, mas não estava associado às representações sociais da pobreza; ao contrário, relacionava-se à indisciplina, ao não trabalho. De qualquer forma, ele se contrapunha tanto ao pobre trabalhador inserido formalmente quanto ao pobre subempregado ou desempregado.

Nas décadas de 70 e 80, predominou a era do neoliberalismo, que se preocupava com a redução do Estado ao exercício de funções essenciais, delegando outros setores, como comunicação e transporte, à responsabilidade privada, por isso os programas de assistência foram reduzidos. Produziu uma massa de novos pobres e de miseráveis, expressando um mal-

estar e constituindo ameaça à segurança: “Diferentemente de outras épocas, as ruas tornaram-se território dos miseráveis, e a cidade oficial tem de edificar verdadeiras barricadas de grades e alambrados para proteger os prédios” (BURSZTYN, 2000, p. 50).

Da década de 90 até hoje, a despeito da globalização com acelerado processo de transformações tecnológicas, a questão da pobreza e, conseqüentemente, do morador de rua vem sofrendo mudanças significativas de maneira muito lenta. A partir da Constituição Federal de 1988, que define os direitos da pessoa humana (Capítulos 5 e 6), o homem em situação de rua não é visto mais como **desclassificado social**, mas um sujeito que tem direito à cidadania, por isso merecedor de respeito pela sociedade e de eficientes políticas públicas para esse segmento especial da população. Por ocasião do I Seminário sobre População de Rua (1992), nascia já o **discurso da autonomia**, que consistia em pensar a negação da exclusão pela “[...] construção de novos atores coletivos, novos atores capazes de participar no plano da vida social e da vida política” (MONTES, 1995, p.196); dessa maneira, havia uma nova representação: “Essa construção é pensada como uma ação política e pedagógica ao mesmo tempo, e o que está no horizonte é a conquista da cidadania” (MONTES, 1995, p. 196). Esta nova visão se contrapunha a outros discursos, como o **discurso higienizador**, que associava pobreza a doença e criminalidade, portanto o morador de rua precisava de recuperação, de reabilitação, de regeneração; o **discurso moralizador**, que enaltece o trabalho como única forma de reintegração social, porque a sociedade não suporta o vagabundo; o **discurso da exclusão**, que pensa a reintegração pelo caminho do assistencialismo como um conjunto de ações emergenciais ou permanentes de apoio às populações carentes e fornecimento eventual de serviços.

Apesar de alguns programas em benefício da população de rua, feitos pelos Governos Federal, Estadual ou Municipal, a pobreza não significa necessariamente exclusão, ainda que possa a ela conduzir. Hoje, ela é um fenômeno multidimensional, atingindo os clássicos pobres (indigentes, subnutridos, analfabetos) e outros grupos devido à precária inserção no mercado de trabalho (migrantes discriminados). “Não é resultante apenas da ausência de renda; incluem-se aí outros fatores como o precário acesso aos serviços públicos, especialmente a ausência de poder” (WANDERLEY, 2013, p. 23).

A questão não é só de falta de moradia e de renda, mas também de perda de laços afetivos e sociais. Como nas ruas criam-se outras redes de relações, “[...] desde a rede de **boca de rango** até evidentemente os mocós e outras informações sobre outras pessoas que chegam às ruas” (MONTES, 1995, p.197), muitos moradores de rua não têm interesse em reconstituir os laços perdidos, porque as velhas famílias só representaram sofrimento, por isso querem

permanecer nas ruas, mesmo considerando todas as suas adversidades. Assim, a população de rua vem, de forma lenta, construindo seus espaços de luta, para que tenha os seus direitos respeitados. O morador de rua não quer mais denominações como **mendigo, indigente** ou expressões **sofredores da rua, povo da rua**; sonha em substituir a identidade fragmentada e estigmatizada de **caído ou derrotado**, em criar condições para que os homens em situação de rua se vejam como um grupo social, e não como “[...] fracassados solitários, únicos responsáveis por sua situação, e para que possam ser vistos não como **clientes, carentes**, mas como sujeitos, com direitos à cidadania” (VIEIRA, BEZERRA; ROSA, 2004, p. 102-103).

Devido à modificação das condições de produção, outras representações sobre o morador surgem, movidas por motivos jurídicos (BRASIL, 1988), políticos (**movimentos sociais**), que se somam às outras construções discursivas que perduram pela memória discursiva na formulação intradiscursiva dos jornais de rua, como é o caso do Jornal *Aurora da Rua*. Esta explanação se tornou necessária para evidenciar que o preconceito em relação ao homem em situação de rua se origina daquilo que está estratificado na memória discursiva, como também a representação positiva sobre o morador de rua, assumida pelo jornal, também se cristaliza pela absorção da cultura cínica grega que não aceitava a pobreza como castigo, mas como uma forma de exercitar o espírito para a construção de uma vida outra que, necessariamente, não é a vida eterna preconizada pelos cristãos.

3.1.1 A Vida dos Pobres em Salvador – Bahia

A pobreza não é uma realidade que está arraigada na Cidade do Salvador apenas durante as décadas atuais. Desde o período colonial, existem registros, tanto de historiadores como de visitantes estrangeiros que conheceram de perto pessoas que viviam pelas ruas na forma de trabalho informal, como escravos vendendo iguarias, vísceras de animais, mendigos nas portas ou nas imediações das igrejas, vagabundos que não tinham nenhuma ocupação, pessoas doentes. Vilhena²² (1969) já alertava para a condição dos brancos pobres, considerando uma sociedade escravocrata em que predominavam os senhores, detentores do capital na produção de produtos primários (açúcar, fumo, farinha), na comercialização de produtos importados (azeite, bacalhau, vinhos etc.) e os escravos como mão de obra explorada a fazer todos os

²² Luiz dos Santos Vilhena foi um professor de grego que viveu na Bahia no século XIX e retratou a Bahia dessa época no livro *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. v.1, p. 137.

tipos de trabalho braçal, tanto nos engenhos de açúcar como nas grandes residências urbanas dos seus patrões.

Segundo Vilhena (1969), os brancos pobres, quando os amos não os empregavam nas tarefas caseiras, arranjavam-lhes, então, um emprego público: não queriam exercer trabalhos braçais para os outros, porque isso era trabalho de escravos, por isso preferiam “por melhor sorte ser vadios, o andar morrendo de fome, o vir parar em soldado, e às vezes em ladrão” (VILHENA, 1969, p.102) a servir um senhor honrado. Muitas criadas, vindas de Portugal acompanhando as senhoras, quando eram postas nas ruas, optavam por viver na miséria a subordinar-se às regras de uma casa. A mesma realidade acontecia com as filhas do homem pobre que, por falta de oportunidade, eram levadas à prostituição, por isso Vilhena (1969, p. 138) diz ser este “[...] o motivo por que se acham nesta cidade tantas mulheres perdidas e desgraçadas”.

A estruturação social da Bahia, nos séculos coloniais, era constituída pelos senhores, donos das condições de produção, e pelos escravos, que faziam todo o trabalho braçal na produção de produtos primários, sobretudo, o açúcar.

Entre estas duas categorias, nitidamente definidas e entrosadas na obra da colonização, comprime-se o número, que vai avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis, dos inadaptados: indivíduos de ocupações mais ou menos certas e aleatórias, ou sem ocupação alguma. (PRADO Jr., 1957, p. 279).

Nesse grupo intermediário, predominavam os mulatos, pretos forros, mestiços, índios, que, não sendo escravos e não podendo ser senhores, viviam de biscates, sem qualquer estabilidade; os vadios desocupados também compunham esta classe, o que inquietava as autoridades, pois sempre estavam envolvidos com o vandalismo e a criminalidade.

Considerando os anos de 1600, as ruas eram ocupadas por diversas classes sociais, porque a sociedade era composta por três grupos: **o primeiro** era constituído, de um lado, por representantes do poder civil, militar e religioso, logo se compunha de altos funcionários da administração real, os oficiais de patentes, o clero secular e regular; do outro lado, estavam os senhores donos de Engenho, que detinham o poder de comercializar os seus produtos e de influenciar a administração local, ocupando as posições da Câmara do Senado; **o segundo** era constituído por uma gama rala de gente livre como funcionários subalternos da administração real, soldados do regimento, pequenos comerciantes como taberneiros, vendeiros, presentes em todos os portos, e artesãos; **o terceiro** era composto por escravos cada vez em quantidade

minguada, pois nem todos podiam tê-los; abaixo dos escravos, havia os mendigos e os vagabundos, acompanhados dos marinheiros sedentários ou abandonados por causa de moléstia, soldados fugidos, aventureiros em busca de riqueza e, certamente, os primeiros escravos alforriados (MATTOSO, 1978, p.159-160). É essa população marginal que vai morar nas ruas, porquanto vive à custa da comunidade, dela obtendo seu sustento diário.

Nos anos de 1800, considerando o estatuto social, o poder e a situação econômica, as diversas categorias sociais estavam organizadas em quatro grupos. No primeiro grupo, havia os altos funcionários da administração real, os militares de altas patentes, o alto clero secular e regular, os grandes mercadores e os grandes proprietários rurais. Eles eram a elite da sociedade baiana daquela época, sempre faminta de distinções e honrarias, que se materializavam no reconhecimento de suas origens nobres e na obtenção de títulos de nobreza, sobretudo os proprietários rurais. No segundo grupo, predominava a diferença de rendimentos salariais inferiores ao primeiro grupo quando eram funcionários, ou nível de renda quando se trata de comerciantes, de lavradores-proprietários, de profissionais liberais e de alguns mestres de ofícios nobres. No terceiro grupo, os seus componentes eram os funcionários subalternos da administração real, militares (sargentos, cabos, soldados), profissionais liberais secundários (cirurgiões, pilotos, médicos, etc.), oficiais mecânicos (pedreiros, carpinas, marceneiros, sapateiros, etc.), pequenos comerciantes de frutas, doces e salgados. Eram homens e mulheres livres, recém-saídos da escravidão. Nesse grupo, estava também o pessoal do mar como pescadores, marinheiros do Recôncavo, condutores de gêneros alimentícios e fornecedores de pescado à população (MATTOSO, 1978).

O quarto grupo era composto de escravos, de mendigos e de vagabundos. Normalmente, eles provinham de todo tipo de fugitivo (soldados, marinheiros, escravos), de doentes e dementes, de desempregados ocasionais ou crônicos. Essas categorias marginalizadas representavam a plebe indisciplinada e turbulenta, pronta a reagir ou abalar, pela revolta, a estrutura social da cidade.

Desamparadas pelos poderes públicos viviam da caridade da população para a qual constituíam um peso muito grande. Categorias “perigosas” cujo número crescia em períodos de crise do mercado de trabalho, de crises alimentares, frequentes e agudas, de crises epidêmicas também. (MATTOSO, 1978, p. 166).

Salvador, no século XIX, vivia uma realidade de extrema desigualdade social, pois os baianos eram divididos entre senhores e escravos, brancos e negros, ricos e pobres. Sobre os

escravos, recaía a tarefa de produção da maior parte da riqueza consumida e exportada pela Província da Bahia. Havia um contingente de pobres e livres, constituído, em sua maioria, de mestiços e negros, que não encontravam oportunidade de trabalho. Era uma riqueza construída com o empobrecimento da população. Dramática era a situação dos muitos pobres que suportavam a sua miséria na condição de “[...] agregados em casa de família ou da multidão barulhenta de vendedores ambulantes, serventes e diaristas, que enchiam as ruas na luta cotidiana pela sobrevivência” (FRAGA FILHO, 1996, p. 22).

A população baiana vivia, nessa época, no limiar da pobreza, pois era constituída de trabalhadores braçais, de carregadores, de serventes, de lavadeiras, de ganhadeiras e de inúmeras pessoas que mercadejavam doces, frutas pelas ruas da cidade. Numa sociedade escravocrata, o fato de não possuírem escravos e viverem do próprio trabalho já era sinal de extrema pobreza. Havia, por parte dos homens livres pobres, uma desconfiança para vender a própria força de trabalho, preferiam viver na mendicância a se sujeitarem a relações de trabalho que os equiparava aos escravos. As elites consideravam esse comportamento como sinais de vadiagem e de preguiça. Muitos moravam escondidos nos cômodos inferiores (**lojas**) dos grandes sobrados do centro da cidade com vergonha de mostrar a pobreza; outros construía suas casas de sapé cobertas com palhas fora da cidade; a uma boa parte, por sua condição de indigentes, só restava a alternativa de mendigar pelas ruas.

Ao lado dos mendigos, os vadios compunham um grande contingente de indivíduos que “[...] haviam ultrapassado o limite da pobreza para se tornarem absolutamente miseráveis” (FRAGA FILHO, 1996, p.80). Os mendigos gozavam de alguma tolerância social, da proteção das instituições de caridade da Igreja e dos paroquianos; os vadios, ao contrário, eram rejeitados como a “[...] parte mais vil e abjeta da pobreza. Eles se incluíam na categoria dos ‘pobres de maus costumes’ e, portanto, inabilitados para a caridade e a proteção da comunidade paroquial” (FRAGA FILHO, 1996, p. 80).

Se, no início, se observava certa tolerância, a partir de 1850, com a política de reformas urbanas, a onda de laicização e de higienismo, os locais de mendicância e de vadiagem passam a ser vistos como lugares repugnantes e perigosos à salubridade pública. Não era admissível que homens, mulheres e crianças vagassem pelas ruas da cidade, ocupassem vias públicas com suas roupas esfarrapadas, seus corpos sujos, feridas abertas e sua linguagem recheada de **palavras indecentes**. Segundo Fraga Filho (1996, p.59), “[...] começa a exclusão física, pois eles deveriam ser confinados em instituições criadas para este fim”.

Essa rejeição social aos mais pobres se acentuava cada vez mais por ocasião das calamidades naturais como a seca, as epidemias, além das crises econômicas do século XIX e

da guerra da Independência. Salvador e as cidades coloniais eram vistas pelos contemporâneos como depósito de gente desclassificada e despossuída. Na visão dos mais abastados, as ruas apareciam como espaços inóspitos, perigosos e povoados de ladrões, de mendigos e de vadios.

Essas informações são importantes para mostrar que a representação discursiva, ao realçar os aspectos negativos de rejeição ao morador de rua, não advém das condições de produção atual, mas provém de informações incrustadas na memória coletiva, de experiências vividas no passado. Isso contrasta com a representação discursiva do *Jornal Aurora da Rua*, que não aceita a intolerância, mas a compreensão humanística do morador de rua. Daí o embate discursivo, o que exige cooperação e comunicação de todos os excluídos para uma mudança conjunta da sociedade. Esse novo viés ideológico não se relaciona só à memória do Brasil Colônia ou Império, mas à ética e à filosofia dos cínicos gregos através do cristianismo primitivo da Idade Média e do conceito de carnavalização de Bakhtin ([1946] 2013 a), o que ocorre até hoje.

3.1.2 Rua e Casa: Exclusão ou Inclusão

A inserção da reflexão antropológica entre a **rua** e a **casa**, além da contribuição histórica, é evidenciar a intersecção vertical de mais uma formação discursiva de natureza científica no funcionamento discursivo linear e horizontal do *Jornal Aurora da Rua*. Isso vem corroborar a heterogeneidade discursiva do jornal porque o cinismo, na forma de carnavalização, se constitui na formação discursiva predominante a determinar a identidade e a subjetividade do *Jornal Aurora da Rua*. Mais adiante, veremos a contribuição dos movimentos sociais e do discurso jornalístico na configuração discursiva do jornal.

A relação entre **rua** e **casa** na estrutura social brasileira sempre esteve entrelaçada, ora em conflitos, ora como complementaridade. No Brasil Colônia, cidades como Salvador, Recife, Rio de Janeiro ou São Paulo tinham o sobrado de dois ou três andares onde moravam as famílias dos donos de engenhos quando vinham à cidade por ocasião de festas religiosas ou cívicas e os grandes comerciantes do grande varejo na exportação de produtos primários como o açúcar, a farinha, o fumo, a cachaça, etc. Em oposição, havia as ruas que representavam o exterior, o perigo, a violência, bem como uma quantidade expressiva de casebres e mocambos em que vivia a população mais pobre.

Salvador, nessa época, era “[...] uma cidade que, além de suja e corrupta, cheia de mendigos e vadios, era também violenta” (RISÉRIO, 2004, p.262). Pelos becos e vielas,

andavam funcionários farejando gorjetas, juízes acusados de subornos, escândalos morais nos conventos, a insubordinação militar, agitações populares, a criminalidade, sem esquecer as escravas de ganho, que saíam vendendo pelas ruas doces, quitutes ou vísceras de animais. Risério (2004) esclarece que sair à noite era uma empresa arriscada: “E não seria raro assim encontrar alguém morto numa esquina, numa ladeira, numa rua irregular, logo que os primeiros brilhos de sol clareavam a cidade” (RISÉRIO, 2004, p.262).

Como se vivia numa sociedade escravocrata, o sistema patriarcal rígido da área rural em que tanto a casa grande do engenho como a senzala dos escravos eram bastante próximas também se projetou nos sobrados urbanos, pois conviviam os senhores donos dos engenhos com sua família, os escravos ou forros libertos de maneira integradora. As mulheres não podiam sair às ruas, somente em ocasiões especiais. Se chegassem visitas, seriam recebidas pelo dono da casa, não se viam nem as filhas, nem a esposa. A rua era vista das janelas ou das varandas. Os sobrados eram assoalhados com seus telhados com duas águas, enviando a chuva em direção à rua ou ao quintal. “A casa térrea era morada de pobre, e o **térreo** era, por isso mesmo estigmatizado”, pois o “pavimento térreo do sobrado servia de loja, senzala, depósito ou cocheira”, por isso era o contato da casa com a rua. Na parte de cima, estavam os aposentos da família e, assim, surgiam diversas **casas** para designar a habitação com mais de um andar ou vários aposentos como casa de dormir, casa de banho, o que, na Bahia, se chamava de **fogos** (grifos acrescidos) (RISÉRIO, 2004, p. 216).

Qual a relação dessas informações com os moradores de rua? Do século XVI ao século XVIII, as pessoas que viviam perambulando pelas ruas e becos da Cidade do Salvador moravam nessas **casas térreas**, normalmente nos fundos das lojas, num ambiente de total insalubridade, pois os escravos enchiam os tonéis com água e retiravam os **tigres** (barris de fezes) para um local público apropriado. Moravam também em casebres de sapé cobertos com folha de palmeiras, quase sempre em lugares afastados, formando pequenos conjuntos de casas sem qualquer segurança de bem-estar social (FREIRE, 2002a). “Nas outras, de barro, o chão era um horror: a própria terra úmida, preta, pegajenta, como a dos cemitérios; a cobertura, folha de zinco; a preterição a mais completa de todas as regras higiênicas na sua construção” (FREIRE, [1936]2002, p. 880).

Descrevendo o declínio do patriarcado rural, Freire (2002) apresenta, comparando esses espaços, a diferenciação social no período colonial: riqueza e pobreza. Embora não fale diretamente de moradores de rua, faz alusão à precariedade dos negros fugidos ou escravos forros (livres) de sobreviverem no proletariado do mocambo, pois “[...] a degradação alimentar e habitacional era tão aviltante, que muitos ex-escravos, pelas condições de vida no

meio urbano, tornarem-se malandros de cais, capoeira, ladrão, prostituta e até assassino” (FREIRE, [1936]2002, p. 879). Estabeleceram-se os contrastes violentos dentro da área urbana ou suburbana: o sobrado ou a chácara, grande e isolada, no alto ou dominando espaços enormes, nos morros em que os ricos, os jesuítas e os frades logo se assenhorearam para levantarem suas casas grandes, suas igrejas e conventos; por outro lado, ficava para os pobres as áreas alagadiças, lodaçais desprezados nos pés dos morros, em meio de detritos orgânicos. Esse contraste se evidencia neste fragmento do livro:

Daí a fisionomia um tanto severa dos sobrados; seu aspecto quase inimigo da rua; os cacos de garrafa de seus muros; as lanças pontudas dos seus portões e das suas grades de ferro [...] a grossura de suas paredes, sua umidade por dentro, seu ar abafado, sua escuridão, o olhar zangado das figuras de dragão, de leão ou de cachorro nos umbrais dos portões, defendendo a casa da rua, amedrontando os moleques que às vezes se afoitavam a pular o muro para roubar fruta ou simplesmente sujá-lo com palavras ou figuras obscenas. (FREIRE, [1936]2002, p.897).

A representação – que se tem sobre a casa e a rua através do tempo – pode ajudar a compreender o que significa viver ou morar nas ruas hoje, pois dessa relação surgem diversas atribuições de sentidos que possam justificar as razões por que a sociedade tem uma ideia negativa sobre as pessoas em situação de rua, os próprios moradores de rua se sentem fora do contexto e o próprio *Jornal Aurora da Rua* possui uma representação positiva sobre esses excluídos da sociedade. A memória discursiva determina aquilo que deve ser dito no nível do intradiscurso em todas as possibilidades descritas sem que haja nenhuma consciência de quem o diz ou comenta.

Numa visão antropológica, a rua e a casa mantêm, no mundo das representações, uma carga de símbolos e convenções sociais que provocam deslocamentos, ritualizações e deslizamentos de sentidos, a depender do momento histórico e da sociedade em que se analisam os fatos sociais. Enquanto a casa significa harmonia, descanso, controle, obediência a uma hierarquia, a rua implica movimento, afastamento. “É o local do castigo, da luta e do trabalho, enfim a rua é o local daquilo que os brasileiros chamam de ‘dura realidade’, é o local em que vivem os malandros, os marginais” (Da MATTA, 1997 a, p.93). As expressões: **moleque de rua** ou **já para a rua** são ofensivas, porque designam alguma pessoa sem orientação moral ou um modo contundente de exclusão social. Desse modo, “[...] colocar alguém ‘para fora de casa’ é sinônimo de destruição de uma posição social. Sair de casa é, então, no Brasil, uma forma de castigo ou mesmo de penalidade, conforme a situação” (Da MATTA, 1997a, p. 94).

É como se estivéssemos pondo em contato não só dois espaços, mas também dois tipos de temporalidade. O primeiro é o tempo da casa, da família e dos amigos, duração cíclica que se reproduz todas as vezes que alguém deixa a casa ou entra em casa. Tempo que se refaz a cada reunião de parentes, amigos e compadres nos almoços de domingo e nas festas onde se celebram as próprias relações sociais. O segundo é um tempo linear: duração cumulativa e histórica. Uma temporalidade impessoal que não dá nenhum direito à saudade ou à reversibilidade. Tempo da rua com seus movimentos desordenados e suas “arruaças”: às vezes tempo imoral de mudanças [...]. (Da MATTA, 1997b, p. 60).

Não são espaços fechados, mas inter-relacionados, pois a própria rua pode ser vista e manipulada como se fosse um prolongamento ou parte da casa, ao passo que zonas de uma casa podem ser percebidas em certas situações como parte da rua. No primeiro caso, é comum, no interior baiano, o fato de as pessoas porem cadeiras nas calçadas, no final do dia, na hora do crepúsculo, para conversar com os vizinhos; na época da festa de São João, os nordestinos acendem as fogueiras na porta de suas casas, onde assam milho, comem canjica e os amigos da rua entram em suas casas para beberem licor. No segundo caso, a sala de visitas é realmente um mundo intermediário entre a casa e a rua, assim como as varandas e as janelas eram os locais donde se podiam contemplar as ruas.

É nessa dialética, nessas relações recíprocas de rua e de casa, que se percebe uma realidade: mais que espaços distintos, permitem surpreender papéis sociais e ideologias, ações ou objetos específicos, “[...] pois todos esses elementos constitutivos de uma sociedade e cultura não estão soltos ou individualizados na estrutura social” (Da MATTA, 1997 a, p.95-96). Esses deslocamentos provocam múltiplas interpretações, pois são ritualizados e se tornam símbolos de referência. Não oferecer cafezinho, um suco ou água a uma visita é sinal de má educação. Ora, “[...] todos estes símbolos estão associados ao *alto*, às coisas elevadas: a água, a cruz no cume da montanha, as estrelas, a lua, o sol ou animais ou objetos poderosos como o leão ou a espada” (Da MATTA, 1997 b, p.96). Por isso, a metáfora do poder liga o alto ao baixo como “[...] se a elevação ou o uso do objeto do alto no contexto social pudesse provocar a união de todos e, conseqüentemente, o fim das diferenças entre os diversos domínios que compõem nossa experiência social” (Da MATTA, 1997 a, p. 96).

Em relação ao jornal, o símbolo da **aurora** é significativo porque quer opor-se à **escuridão** das cavernas ou dos viadutos e, ao mesmo tempo, lembra a carnavalização em que o carnaval do camarote (casa) e da rua (liberdade) se entrelaçam. Diante dessas colocações teóricas, algumas reflexões são pertinentes em relação à situação das pessoas que moram e

sobrevivem nas ruas e à representação que o Jornal *Aurora da Rua* tem sobre o morador de rua. Por não ter casa, por ter abandonado a família, ele se utiliza de área pública ou privada, ocupando espaço das calçadas, dos viadutos, de prédios vazios, transformando-o em suas casas, pois ali ele dorme, sente-se protegido com os seus cães de guarda, sobrevive mendigando ou fazendo pequenos furtos, fumando *crack*. Não tem privacidade para trocar intimidade com a companheira, fazer suas necessidades fisiológicas como se faz numa casa normal, porque a sua casa é a rua com todos os perigos inerentes a esse tipo de espaço.

Em que aspectos houve uma identidade da pesquisa com os conceitos de **casa e rua**? Primeiramente, porque há uma relação direta com o objeto da pesquisa, o embate dialético entre duas representações sobre o morador de rua: a visão negativa da sociedade porque ele ocupa espaço público e o transforma em **casa**, o que gera conflitos; a visão positiva do jornal que acredita na força da liberdade, unindo o acolhimento dos excluídos na Comunidade da Trindade (**casa**), preparando-os com trabalho, disciplina e amor-próprio a sua inserção social (**rua**). Segundamente, porque a pesquisa, na sua fundamentação teórica, relaciona o interdiscurso como força determinante dos sentidos. Os cínicos gregos viviam nas **ruas**, por isso mendigavam, urinavam como se estivessem em suas **casas**, como uma forma de satirizar as convenções e a zona de conforto da elite ateniense. O próprio Diógenes de Sínope vivia num barril de vinho; os filósofos cínicos não defendiam suas ideias em templos como fazia Sócrates, mas nas ruas, nas praças públicas. Terceiramente, a própria pesquisa foi junção de **rua e casa**, porque, antes de tudo, é um construto universitário, de fora para dentro (**rua**), trabalhando o cotidiano das pessoas na Comunidade da Trindade (**casa**). O próprio jornal é também a mesma coisa, porque acolhe o morador de rua com suas falas (**casa**) e divulga suas conquistas, sua arte pelas igrejas e escolas (**rua**).

A carnavalização significa a simbiose entre **rua e casa**, pois o carnaval tem como centro a alegria; neste sentido, o desfile militar que mistura casa e rua faz a demonstração de um poder, a procissão mostra o sagrado como centro, mas, com os moradores de rua, vivendo a rua como **casa**, só evidencia **a pobreza** como um estigma e denúncia social simultaneamente. Por serem descartáveis, pois não têm acesso ao mundo da produção econômica, são vítimas de duas formas de violência: a violência física com a qual a sociedade se acha no direito de matá-los para deixar a cidade limpa (**higienização**), e a violência institucional com o assistencialismo estatal ou filantrópico, colocando-os compulsivamente em albergues ou em clínicas psiquiátricas como se fossem animais. A essa representação, opõe-se outra construção discursiva, que considera os moradores de rua como vítima, porque foram expulsos do mercado de trabalho, e, em decorrência disso, surgem o alcoolismo, as drogas e os crimes, por

isso o Estado teria obrigação de protegê-los como pessoas com direito à dignidade e à cidadania como determina o Art. 5 da Constituição Federal de 1988, que “[...] proclama, portanto, o direito à vida, cabendo ao Estado assegurá-lo em sua dupla acepção, sendo a primeira relacionada ao direito de continuar vivo e a segunda de se ter vida digna quanto à subsistência” (MORAES, 2012, p. 31). Assim, “[...] não é negando o direito da maioria que se pode desenvolver a noção do direito desse pequeno contingente de **sofredores de rua**” (grifos acrescidos) e, conseqüentemente, o Estado poderia abrigar e proteger: “É o respeito aos direitos do outro que caracteriza os procedimentos democráticos e o processo dialógico” (ZALUAR, 1995, p. 61).

Do ponto de vista do Jornal *Aurora da Rua*, a visão ideológica que se constrói na leitura de seus textos, advém de uma prática discursiva das ruas como da Comunidade da Trindade. Observando o dia a dia das pessoas nessas experiências de vida, percebe-se que os moradores de rua encontram nesses espaços o ambiente de uma casa, pois elas encontram o carinho, a atenção, a comida, um local para dormir, mas também a hierarquia, a obediência às normas, o trabalho e o compartilhamento, coisas que eles tinham, mas perderam e foram viver nas ruas. A comunidade não é um depósito de desvalidos, mas uma comunidade de experiências, de reconciliações com o passado para ganhar, no momento oportuno, a rua de uma forma diferente daquela quando entraram.

O jornal não tem como foco central as ruínas externas ou internas de cada morador de rua, quando chega maltrapilho, doente, drogado, como são as ruínas físicas dos locais em que eles habitam como casa: a igreja da Trindade (Figura 12) e a Trindade do mar (Figura 13); ao contrário, realça os aspectos positivos que ainda existem nesses locais, com o resgate da memória, ou nas pessoas excluídas, com a reconstituição de sua identidade, história e cultura.

Figura 12 – Igreja da Trindade (Cidade Baixa)



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Os ícones da Igreja da Trindade e da Capela Santo Antônio de Velasques (Trindade do Mar) são metáforas cujo efeito de sentidos reverbera na vida dos moradores de rua. Os imóveis religiosos estão em ruínas, em total abandono, mas, atrás de suas formas grotescas, contêm um passado de glórias e de grandes conquistas como a famosa Irmandade da Santíssima Trindade, sustentada pelos comerciantes portugueses, a qual foi responsável por um asilo ali situado (Igreja da Trindade, Figura 12). Na Capela Santo Antônio (Figura 13), as ruínas escondem fatos importantes: Barros Galvão, herói da Ilha de Itaparica, que lutou pela independência da Bahia, dormiu, nesse lugar, com 50 soldados. Quando morreu, foi enterrado no cemitério ao lado. O Pe. Antônio Vieira pregou neste espaço. O morador de rua, ao chegar à Comunidade da Trindade, vem doente, drogado, humilhado, em total ruína física e emocional, contudo, por trás do rosto sofrido, existe também uma história de vida, que merece respeito e pode ser resgatada, conciliando o presente e o passado.

Figura 13 – Trindade do Mar (Vera Cruz)



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O Jornal *Aurora da Rua* age assim como se todos fossem de **casa** numa perspectiva humanista, não assistencialista, porque a intenção não é o isolamento das ruas, mas prepará-los para serem os mensageiros da casa ao mundo (rua), seja catando material reciclável nas ruas, seja fazendo artesanato ou vendendo não só o jornal, mas também uma forma diferente de se conceber a vida. Essa simbiose é que define a identidade do jornal como mídia alternativa numa sociedade de mídia de massa, a ponto de se tornar singular perante outros jornais ou revistas similares como *Boca de Rua*, *O Trecheiro*, *Ocas*.

3.2 OS MOVIMENTOS SOCIAIS E O RESGATE DA CIDADANIA

Para o analista, o surgimento do Jornal *Aurora da Rua* não decorreu só de uma **emergência**, mas também de forças sociais e políticas que se constituíram em outra formação

discursiva auxiliar através do tempo, a determinar, ao lado do discurso histórico, científico, jornalístico, a produção de sentidos daquilo que é produzido pelo jornal. Assim, a realidade social na forma de resistência foi o cenário para a construção da cidadania do homem que vive em situação de rua.

A relação entre o conceito de cidadania e os movimentos sociais sempre existiu no intuito de se lutar contra as desigualdades sociais, econômicas e políticas, como aconteceu, no Brasil, no período colonial. Diante de um regime absolutista de poder, a Corte Portuguesa, explorava as riquezas naturais (açúcar, café, farinha, ouro, prata) com o uso do trabalho escravocrata. Houve grandes movimentos reivindicatórios em prol da vida, da justiça social, da pessoa humana como o Quilombo dos Palmares (1690-1695), o Movimento da Cabanagem (1831-1840), a Revolução dos Malês (1835). A partir dos ideais da liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa (1789), eclodiram, em Minas Gerais, a **Inconfidência Mineira**, e a **Revolução dos Alfaiates** (1835) na Bahia.

Nas décadas de 70 e 80, como ainda predominava a ditadura militar, surgiam os movimentos populares como organizações das classes subalternas com objetivos de obter um melhor nível de vida através do acesso a bens de consumo individual e coletivo, da garantia da satisfação dos direitos básicos de sobrevivência e dos direitos de participação política na sociedade. Os movimentos sociais dessa época lutavam pelo **direito de ter direitos**, numa dimensão universal, não estavam **autocentrados**, não miravam só a si mesmos (GOHN, 2010). O MST reivindicava o direito à Reforma Agrária como um direito inalienável, como já acontecia com o movimento feminista na sua luta pela identidade da mulher. Hoje, os movimentos populares se movem por direitos específicos como a questão urbana (direito à moradia, população de rua, etc.), questão do meio ambiente, a questão identitária e cultural (os negros, os índios, etc.), movimentos rurais ou movimentos sociais globais.

Atualmente, os movimentos sociais e o associativismo não morreram, apenas assumiram novas feições devido às novas conjunturas econômicas e políticas, pois as novas políticas sociais do Estado “[...] priorizam processos de inclusão social de setores e camadas tidas como vulneráveis e excluídas de condições sociais e econômicas ou de direitos culturais” (GOHN, 2010, p.20). As consequências são nefastas, pois se retira o sujeito político e cultural da sociedade civil, formado em movimentos e ações de protestos em busca de um direito e coloca-o mobilizado por políticas sociais institucionalizadas, “[...] seguindo um modelo articulado pelas políticas públicas, arquitetados e controlados por secretarias de Estado com parcerias com organizações civis, tipo [...] ONGs, que desempenham papel de mediadores (GOHN, 2010, p. 21)”. O sujeito coletivo é destruído, fragmenta-se em múltiplos

campos isolados, porque deixa de ser cidadão para se transformar num consumidor de serviço público. Os novos ativistas são mobilizados para as ações sociais por agentes do Terceiro Setor (fundações, organizações sociais sem fins lucrativos, exercendo tarefas públicas), por agências governamentais, via políticas públicas, com a intenção de organização popular ou mobilização por fóruns temáticos nacionais, regionais ou internacionais. Coexistem, assim, os movimentos e as redes de mobilização ou organizações cívicas de ativistas mobilizados por aspectos específicos, pois a primeira forma trabalha com o conflito e a segunda forma constrói o campo da cooperação e integração social.

Mesmo assim, não se deve esquecer a centralidade como “[...] uma conquista dos grupos e dos movimentos sociais da sociedade civil, porque lutaram para se tornarem sujeitos, deixando de ser apenas meros objetos na história das políticas sociais” (GOHN, [1997] 2012, p.302). Essa discussão desloca a questão das abordagens macroestruturais como o fenômeno da globalização e do emprego informal como resultado da crise do emprego formal na década de 90 para as redes de relações geradas pelas ações coletivas da sociedade civil, por isso é importante observar como encaminham as demandas sociais ao Estado e quais as políticas públicas lhes são destinadas. “Os discursos estatais, ao destacar problemas de miséria, estão respondendo às pressões da sociedade” (GOHN, [1997]2012, p. 302).

Nesse processo, uma nova concepção de sociedade se constrói a partir do conceito de **cidadania**, não como categoria individual em que o sujeito tem direito a documentos que o qualificam como cidadão, mas como categoria coletiva, mais ampla, pois não engloba apenas as questões jurídico-burocráticas; ao contrário, engloba o reconhecimento do outro que sempre foi excluído para uma condição de “[...] sujeito de interesses válidos, valores pertinentes e demandas legítimas” (GOHN, [1997]2012, p. 304). O conflito deixa de ser reprimido e passa a ser reconhecido e posto em pauta de reivindicações sociais. Substitui-se a cultura política tradicionalista, baseada no clientelismo, no favor e na submissão das pessoas, por uma nova contratualidade social em que se respeitam os direitos de natureza social.

Resgatam-se regras de civilidade e de reciprocidade ao se reconhecer como detentores de direitos legítimos os novos interlocutores: grupos de favelados, de mulheres discriminadas, de crianças maltratadas, de ecologistas militantes, de sem-terra e/ou sem-teto, entre outros. (GOHN, [1997]2012, p. 304).

Numa sociedade cada vez mais complexa, o surgimento de movimentos ou de entidades privadas como uma esfera pública não estatal que pressiona o Estado pela melhoria da coisa

pública torna-se um antídoto social à burocratização do Estado, ao afastamento do cotidiano dos cidadãos, à ineficiência dos órgãos tradicionais de controle ou de representação previstos pela Constituição Federal. O MST, o Movimento Viva o Rio ou o Movimento de População de Rua são exemplos de organizações que exercem cada vez mais este papel: um controle público não estatal sobre o Estado que se torna mais atuante a ponto de imprimir uma nova dinâmica, não só às empresas, agências e órgãos do Estado, como também à própria democracia representativa, sobretudo hoje com o uso das redes sociais. Em junho de 2013, ocorreram manifestações populares por todo o Brasil para contestar os aumentos nas tarifas de transporte público nas principais capitais: em 15 de março do 2015, mais de dois milhões de pessoas protestaram, em todas as capitais do País, contra o reajuste fiscal, a corrupção, solicitando o *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff. Todo o processo de mobilização se efetuou através das redes sociais como aconteceu em outros países como a Primavera Árabe, no Oriente Médio, a Occupy Wall St., nos Estados Unidos, ou Los Indignados, na Espanha. Esse fenômeno acontece devido à difusão das novas tecnologias e da expansão dos meios de comunicação, aos conflitos étnicos provocados pelos processos imigratórios.

A organização INSP, que congrega mais de cem jornais de rua no mundo, funciona como uma rede, unindo todas as publicações de rua, orientando-as com informações, suporte tecnológico e avaliação de desempenho. O Jornal *O Trecheiro* sempre esteve ligado à Rede Rua, que centraliza vários projetos; hoje, a organização cresceu e se chama **Associação Rede Rua**. O Jornal *Boca de Rua* também existe como rede também, pois possui vários projetos integrados através da Agência Livre para Informação, Cidadania e Educação (ALICE). O Jornal *Aurora da Rua* não funciona como rede, porque não tem interesse de tornar-se uma ONG, ainda acredita no **associativismo**, por isso existe a Comunidade da Trindade como forma de enfrentar a exclusão social.

De qualquer forma, os movimentos sociais surgiram a partir da conscientização popular com seus meios de comunicação alternativos como forma de resistência ao poder hegemônico de maneira similar à dos cínicos gregos, reagindo contra as formas elitistas de viver em Atenas. Na perspectiva do discurso, é mais uma formação discursiva que, como discurso transversal, determina, na verticalidade, aquilo que é dito na formulação horizontal da formulação discursiva do Jornal *Aurora da Rua*. Compreender os movimentos sociais foi uma necessidade, pois, no bojo das reivindicações sociais, historicamente determinadas, é que surgiu o Movimento População de Rua e suas formas alternativas de comunicação, entre as quais o Jornal *Aurora da Rua*.

3.2.1 Participação e Construção de Novos Valores

Após a experiência da ditadura militar (1964-1985), novas estruturas sociais surgiram fora da hierarquia hegemônica, pois se organizavam por fora e independentes de instituições públicas e privadas, dos meios tradicionais de representação como os sindicatos e os partidos políticos, deixando fluir os interesses da sociedade. Diante do vazio institucional, os movimentos sociais buscavam melhorias relativas à moradia, ao acesso a bens de consumo, à liberdade sexual. Esses novos núcleos têm diferentes interesses como a igualdade de direitos (socialização), proteção cultural como o movimento negro, os quilombolas (cultura), nova organização econômica como as cooperativas de material reciclável, proteção ambiental (economia) ou forma de organização política como gestão participativa em nível de bairro, de município. Essas modalidades de ação passam a exercer um tipo de poder dentro de uma práxis democrática (PERUZZO, 1998).

A participação democrática das pessoas nos movimentos sociais vai acarretar a assimilação de novos valores como maior compreensão dos direitos, a conscientização das diferenças, embora todos lutem por uma sociedade mais igual, pelo sentido da autonomia, da solidariedade. A luta pela satisfação de determinadas necessidades não decorre mais de um direito individual, mas de uma ação conjunta que nasce de uma consciência, passa para a organização e, em seguida, para a articulação. As reivindicações incorporam o conceito de direito à moradia, à escola, à terra, ao lazer, à vida.

Isso levou as pessoas a acreditarem numa nova forma de democracia e, portanto, de uma nova cidadania. Não basta apenas a participação política, usando os mecanismos da democracia representativa através de partidos políticos, mas valorizando a democracia social em que todos discutem os seus problemas, participam e se organizam. Não se pensa substituir a democracia representativa pela democracia direta; ao contrário, a sociedade deseja a “[...] passagem da democracia no campo político, onde o homem é considerado como cidadão, para a democracia na esfera social onde o homem é visto na multiplicidade do seu ser, como pai, filho, empresário, trabalhador, etc. [...]” (PERUZZO, 1998, p. 64).

Para isso, os movimentos sempre buscaram a autonomia, para se livrarem das influências político-partidárias, mas poucos conseguiram levar essa bandeira adiante, seja porque seus líderes foram cooptados pelo clientelismo político, seja porque muitas pessoas ou entidades foram eleitas e passaram a influenciar politicamente os movimentos, como aconteceu com o PT que, ao chegar ao poder, passou a ingerir-se nas entranhas da Central Única dos Trabalhadores (CUT), do MST, ou do Movimento de População de Rua (MPR).

Quando agem assim, os movimentos sociais, seja em forma de ONG, seja em forma de associativismo, perdem a sua força organizativa, sofrem divisões internas e passam a atender a objetivos distantes daqueles objetivos que os geraram. Os efeitos são perversos, porque os seus líderes não preparam seus substitutos, a ação coletiva se torna refém da personalidade do líder, desencanto dos membros porque veem o processo político-partidário sobrepujar o espaço de legítimas reivindicações (PERUZZO, 1998).

O Jornal *Aurora da Rua*, como prima pela autonomia, pela liberdade, não aceita a injunção político-partidária nem no planejamento, nem na produção das matérias; não tem estrutura de uma ONG, nem formatação de uma pessoa jurídica para receber recursos do Estado ou para pagar impostos. Não pressiona órgãos públicos para a construção de políticas de assistencialismos, nem é membro de nenhum departamento estatal, pois quem faz isso é o **Movimento População de Rua**. O jornal é produzido numa comunidade de solidariedade (associativismo) de inspiração **cínico-cristã**.

Essa opção pela independência, pela autonomia e pela liberdade não decorre de um discurso religioso de inspiração cristã, mas de uma formação discursiva cínica como falam Cazé e Branham (2007, p. 119): “O cinismo é o único movimento filosófico da Antiguidade a fazer da liberdade um valor central, e a liberdade de fala em particular. Este fato está ligado à invenção cínica de formas satíricas e paródicas de literatura sem precedentes clássicos”. Essa postura não se relaciona com o cinismo moderno que busca apresentar-se como defensor de uma moralidade para esconder uma imoralidade (**Falsa consciência esclarecida**), como acontece na política, na religião, na economia. O estelionato eleitoral é muito comum, porque os candidatos prometem muito e não fazem nada. Contra esse cinismo moderno, que não foi o objeto desta pesquisa, Sloterdijk (2012), em seu livro *Crítica da Razão Cínica*, aponta o cinismo no sentido antigo como a única alternativa ao cinismo universal do presente:

O cinismo antigo e moderno consiste em sua perspectiva de poder: o cinismo antigo é a rebelião, a insolência e a crítica daqueles que não participam do poder e, portanto, não são corrompidos por ele. O cinismo moderno é o cinismo dos mestres que rouba deles a justificação moral. O cinismo antigo liberta, o cinismo moderno oprime. O cinismo antigo torna-se uma aposta atraente para a identificação: o cínico é insolente e audacioso, mas não despeitado; ele é crítico, mas não obstinado; ele é calmo, mas não indolente, ele é reflexivo, mas não dividido ou mesmo esquizoide. Para o cínico moderno, aplica-se o total oposto. Assim, o cinismo moderno torna-se objeto de crítica inequivocamente negativa. (PRÖBSTING, 2007, p. 359-395).

3.2.2 Comunidades Eclesiais de Base: Papel da Igreja

A abordagem sobre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) se torna importante porque ajuda a compreender também a forma como a Comunidade da Trindade se organiza e exerce uma prática discursiva religiosa. Embora o jornal se distancie do discurso religioso, o intento de colocar o morador de rua como protagonista de sua história advém não só da formação ideológica do cinismo, como também das Comunidades Eclesiais de Base que faziam a opção pelos pobres e usavam o marxismo como forma de entender a história.

Na busca pela autonomia, os movimentos sociais encontraram na Igreja Católica inspiração para a consecução dos seus objetivos no sentido de organização, de metodologia de ação, de participação e de comunicação horizontal. Antes, as pessoas tinham uma postura de participação passiva em que a comunicação era vertical, hierárquica, não havia a discussão, elas não se sentiam sujeitos de sua própria história.

O início dessa revolução começou com a convocação do Concílio Vaticano II (1965) pelo Papa João XXIII, que levou a Igreja a dialogar com a sociedade, a inserir-se na história dos homens, ao invés do isolacionismo quando só cuidava da espiritualidade. Através do documento: *A Igreja e o mundo moderno (Gaudium et Spes)*, o Vaticano II incorpora a análise sociológica, as teorias de modernização e de desenvolvimento como forma de inserir os cristãos nas alegrias ou tristezas dos homens, sobretudo dos pobres e daqueles que sofrem. Se os países ricos viviam o otimismo, o Terceiro Mundo, incluindo aí a América Latina, o povo vivia em total pobreza, daí o desafio: como evangelizar um povo iletrado, politicamente impotente e submisso às forças estruturais do capitalismo selvagem e das ditaduras militares?

Nesse contexto, surge a Teologia da Libertação, cujo mentor foi o Gustavo Gutiérrez, em julho de 1968, pouco antes da conferência de Medellín, em oposição a outras teologias, sobretudo europeias (**teologia secular, teologia da revolução, teologia do desenvolvimento**), que eram muito limitadas e reduzidas para compreender as realidades nacionais da América Latina. Os bispos de Medellín adotaram essa teologia como uma forma de se alcançar a libertação do povo, que vivia dominado pela pobreza e pela opressão de regimes políticos autoritários. E isso significava despertá-lo para uma conscientização da realidade objetiva, o que exigia “[...] sua participação na realização de mudança e no esforço comum para criar uma nova realidade” (PUNTEL, 1994, p. 75), enfim, que “[...] possa tornar-se o verdadeiro agente de sua própria libertação” (PUNTEL, 1994, p. 78).

Antes, a forma de a Igreja considerar a pobreza era diferente, pois era vista como resultante de fracassos individuais, o que incentivava a caridade e os programas assistenciais

que, assim, se constituíam em processos de expiação de culpa. Com a nova orientação de Medellín, esse fenômeno social passa a ser encarado de outra perspectiva, como um problema estrutural, por isso eram necessárias as mudanças que livrassem o povo da dependência econômico-social e da opressão político-social. Onze anos mais tarde, na Conferência dos Bispos da Igreja Católica em Puebla, na Cidade do México, em 1979, os bispos radicalizam e orientam a Igreja a fazer uma opção preferencial pelos pobres e marginalizados. Abraçaram a bandeira dos direitos humanos. Assim, a Igreja passou de uma Igreja hierárquica para uma Igreja-comunidade, já que os bispos aprovaram o movimento crescente das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). O povo deixava de ser mero espectador da mensagem cristã para assumir o papel ativo de participante ativo no processo de evangelização.

O suporte dessas mudanças que, nas próximas décadas, vai influenciar a dinâmica dos futuros movimentos sociais, pois tudo emanava da **Teologia da Libertação** que vinha como “[...] reflexão crítica sobre a ‘práxis histórica’, uma teologia de transformação da história da humanidade, com a finalidade de ‘construir uma nova sociedade, justa e fraternal’” (GUTIÉRREZ, [1996]2000, p.13). Prima pela ideia de libertação das pessoas oprimidas “[...] sublinhando o aspecto conflitual do processo econômico, social e político que as opõe às classes opressoras e às nações opulentas” (GUTIÉRREZ, [1996]2000, p. 15). Isso implica uma melhor “[...] compreensão da história, porquanto elas se tornam conscientes e assumem responsabilidade por seu próprio destino através da história, aspirando à transformação social” (GUTIÉRREZ, [1996]2000, p.16). E, nesse trabalho, foi importante a colaboração de Freire (1987) quando implementa uma nova forma de alfabetização, desprezando o modelo mecânico de aprendizagem e valorizando a consciência crítica, desenvolvendo uma pedagogia radical, unindo a esperança e a garra coletiva.

As CEBs, como são pequenos grupos integrados por leigos cristãos, orientados por fortes lideranças populares, exercem um papel fundamental na transformação social. Com o apoio da hierarquia da Igreja devido à falta de sacerdotes, marcam presença na zona rural ou nas periferias faveladas das grandes cidades. “São **comunidades** porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e vivem na mesma região, o que permite se conhecerem pelo nome” (BETTO, 1986, p.100). Pela fé cristã, lutam e vivem em **comum-união** em torno de seus problemas de sobrevivência e de subsistência imediata como melhores salários, desemprego, moradia, falta de transporte, de saneamento básico, lutas por melhores condições de vida. São **eclesiais** porque constituem uma forma diferente de ser Igreja, não é uma etiqueta, mas a marca de uma identidade de grupo. Seus membros obedecem à hierarquia da Igreja e ela os reconhece em bloco. São **de base** porque reúnem os pobres e os marginalizados da sociedade

na América Latina, provêm de “[...] pessoas que trabalham com as mãos (classes populares): donas de casa, operários, desempregados, subempregados, aposentados, posseiros, assalariados agrícolas, pequenos proprietários, peões (na zona rural) (BETTO, 1986, p.100) ”.

O sistema de comunicação nas CEBs envolvia a participação de todos, usando o método: **Ver – Julgar – Agir**. Inicialmente, o **ver** compreenderia a discussão dos problemas que afligiam as comunidades como necessidade de emprego, melhores salários, transporte, moradia, serviços básicos: correio, água, esgoto além de problemas da zona rural como títulos de propriedades, cooperativas, etc. Os agentes de pastoral orientavam as discussões, chamando a atenção dos seus membros para as visões fatalistas da realidade, mas eles não tinham poder de decisão, porque só as pessoas daquela comunidade, após longas análises, podiam fechar uma discussão. Num segundo momento, o **julgar** significaria analisar o problema à luz do Evangelho, encontrando-se os pontos positivos ou negativos. “Por exemplo, se os membros são tratados de modo diferente na sociedade, por serem pobres, refletindo à luz dos ensinamentos bíblicos, perceberão sua dignidade como seres humanos” (PUNTEL, 1994, p. 234).

Após as reflexões éticas, unindo o concreto e o transcendental para o despertar das consciências, advém o **agir**, que significa uma variedade de formas de atuação como formas alternativas de mídia, cursos de aperfeiçoamento, projeto de ajuda a vizinhos, compromisso com todas as formas de movimentos populares: retirada de lixo, criação de centros infantis, canalização de água. Neste sentido, surge a comunicação alternativa através de textos escritos (**jornais mimeografados**), informando as pessoas sobre serviços ou lutas populares, contendo também orações, poesias, fábulas, relatos dos próprios membros da comunidade, contando um pouco de suas vidas, suas lutas por melhores condições de vida. Havia ainda uma variedade de jornais murais, cartazes, panfletos, desenhos, ilustrações, tudo feito pelas comunidades, refletindo o que elas pensavam e desejavam como o cerne de suas preocupações. É neste sentido que se enquadra o Jornal Aurora da Rua como resultado de uma experiência coletiva.

3.3 COMUNICAÇÃO POPULAR E ALTERNATIVA: DIREITO À EXPRESSÃO

Não há como compreender a comunicação popular e alternativa sem observar as condições de produção em que ela foi produzida. Este saber histórico do discurso jornalístico alternativo também interessa para a análise, porque possui um conteúdo disciplinador, determinando o que pode ou não pode ser dito num jornal alternativo como o Jornal *Aurora*

da Rua. A explosão da mídia alternativa não surge do nada, mas de um embate ideológico entre as forças conservadoras e reacionárias da elite e aquelas dos movimentos sociais.

A década de 70 foi marcada por um militarismo que primava pelo autoritarismo, pela supressão das liberdades individuais e, como regime de exceção, controlava a grande imprensa que se subordinava ao monopólio do capital nacional e internacional, que combatia as investidas dos movimentos populares. A partir desses movimentos, criaram-se, então, mecanismos alternativos de expressão que não fossem passíveis de controle por parte do governo ou grupo empresarial direto.

A comunicação alternativa representou um grito de liberdade para denunciar e reivindicar, na forma de pequenos jornais, boletins, alto-falantes, vídeos, faixas, cartazes, cartilhas, etc. “Era uma comunicação, vinculada à prática de movimentos coletivos, retratando momentos de um processo democrático, inerente aos tipos, às formas e aos conteúdos dos veículos bem diferentes daqueles da estrutura da ‘grande imprensa’” (PERUZZO, 1998, p. 115).

A partir das reflexões de Reyes Matta, Puntel (1994) resume algumas características da comunicação alternativa como a necessidade de o movimento ser participativo no intuito de fazer mudanças sociais, por isso havia uma circulação de informações, as pessoas trocavam informações e eram, ao mesmo tempo, emissores e receptores num processo de interação dialógica; buscava-se também um sistema oponente ao sistema vertical de comunicação, logo desenvolvia uma oposição ao discurso dominante de poder através de **conscientização, educação não formal, contrainformação**; definia-se, enfim, por uma profunda diversidade com foco em questões imediatas de educação básica, saúde ou desenvolvimento rural. Essas características sempre estiveram presentes em São Paulo devido às raízes sindicais, à forte presença das CEBs e à influência universitária. Nessa época, a **imprensa nanica**, devido à pouca tiragem de exemplares, a exemplo de *O Pasquim*, foi uma trincheira na luta contra o autoritarismo militar e o modelo econômico vigente que proporcionava muitas injustiças sociais ao povo.

A comunicação alternativa em oposição à comunicação de massa, também chamada a grande imprensa, significou a reação contra a censura da mídia dominante na época da ditadura, pois representava um grito, antes sufocado, de denúncia e reivindicações por transformações, exteriorizado por pequenos jornais, como *O Pasquim*, *O Movimento*. Já a comunicação popular envolvia a questão participativa com vistas à mudança social. Entre vários sentidos, o popular se situa nos universos dos movimentos sociais. A comunicação popular pode ter um caráter libertador, revolucionário, portadora de conteúdos críticos, ou

pode aceitar modificações em nível de cultura, de conscientização, aceita a convivência com a comunicação de massa, o pluralismo e as inovações tecnológicas. E, neste particular, surge a imprensa de rua (*Street Paper*). Como qualquer movimento, alguns jornais são expressão de uma luta, outros apresentam um conteúdo crítico-emancipador que encarna uma luta contra desigualdades e estimula a participação; existem jornais que primam pelo espaço de expressão democrática em que o povo participa tanto da metodologia como do conteúdo e produção. Mesmo assim, existem o autoritarismo e o dirigismo dos mediadores. Há também mídias que colocam o povo como protagonista ou como instrumento das classes subalternas. Por essas possibilidades, estão alguns jornais ou revistas brasileiras como *O Trecheiro* (São Paulo), *Boca de Rua* (Rio Grande do Sul), *Aurora da Rua* (Bahia) e a *Revista Ocas* (São Paulo).

Segundo Celestino (2008), a imprensa de rua tem como objetivo a interação entre os vendedores e compradores através da qual as pessoas excluídas possam (re) estabelecer vínculos sociais, garantir autonomia financeira remunerada e inserir-se na sociedade e exercer sua cidadania plena. São os chamados *Street Papers*, jornais ou revistas impressas sobre a realidade de moradores de rua ou de pessoas sem domicílio fixo como os imigrantes, elaborados algumas vezes com a participação de moradores de rua e/ou comercialização feita por eles.

Esses jornais de rua seguem um processo, pois selecionam quem vai exercer a função de jornaleiro nas comunidades de rua e oferecem-lhe treinamento, uniforme, crachá de identificação e uma cota de exemplares para o trabalho de circulação dos jornais. Em contrapartida, os moradores de rua comprometem-se em obedecer a uma espécie de um código de conduta como estar sóbrio, não podendo em hipótese alguma estar sob o efeito de álcool ou droga; cuidar de si mesmo, respeitar os demais e manifestar nas atitudes esse respeito; evitar a comercialização dos jornais, acompanhado por crianças. Com o dinheiro arrecadado, eles podem custear a remessa seguinte e o restante, mais de 50%, fica com cada jornaleiro como forma de resgatar a sua dignidade.

3.4 O MOVIMENTO POPULAÇÃO DE RUA: HISTÓRIA E OBJETIVOS

Em fins da década de 70 e início da década de 80, observa-se que havia uma associação da rua com o desemprego, por isso uma parcela significativa dos trabalhadores, em face da crise social vigente, não encontrava mais oportunidades de empregos industriais e começavam

a ocupar as atividades do setor de serviços, especialmente ocupações irregulares da economia informal como bicos, mascate de pequenas mercadorias, os **flanelinhas** (guardadores de carro) nas áreas urbanas. Com baixa escolaridade e falta de qualificação profissional, esses trabalhadores não conseguiam uma renda suficiente para manter a família, terminavam perdendo os laços familiares e sociais e indo morar nas ruas onde encontravam o álcool e a droga, mas não constituíam ainda um movimento social de objetivos definidos (ROSA, 2005).

Dentre os movimentos sociais que surgiram após a reabertura democrática com o fim do regime militar, o que mais chamou atenção foi o MST, que surgiu em 1984, quando ocorreu o primeiro encontro do movimento em Cascavel, no Paraná, como uma tentativa de discutir e mobilizar a população em torno da concretização da **Reforma Agrária**. Muitos moradores de rua aderiram ao movimento, que lhes proporcionou “[...] a recuperação da dignidade pessoal, o sentimento de pertencimento à coletividade, a possibilidade de refazer um projeto de vida, propiciando um redirecionamento de rumos a novos objetivos”, por isso passaram a acreditar que, de igual modo, poderiam reconquistar a “[...] identidade de trabalhadores e, com isso, os vínculos de trabalho e de afeto, juntando-se a outros em condições semelhantes dentro de um movimento considerado de grande visibilidade e força política” (ROSA, 2005, p.193).

A partir do final da década de 80 e início dos anos 90 com a Constituição Federal de 1988, é que essa realidade passa a ter novos rumos, pois ela considerou os direitos sociais como direitos fundamentais de todo cidadão, logo o morador de rua era sujeito de direito como qualquer cidadão. Posteriormente, a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) regulamentou os artigos 203 e 204 da Constituição Federal, reconhecendo a Assistência Social como política pública. Dessa maneira, o poder público passou a ter a tarefa de manter serviços e programas de atenção à população de rua, garantindo padrões éticos de dignidade e não violência na concretização de **mínimos sociais** e de direitos de cidadania a esse segmento social.

O MNPR é um movimento social composto por pessoas que vivem ou viveram em situação de rua (sendo este inclusive um dos critérios para se fazer parte do Movimento) e que se põem em movimento pela conquista de direitos que a elas são negados. O Movimento surgiu depois de um episódio lamentável que ficou conhecido como **Chacina da Sé**, em 19 de agosto de 1994, no qual sete moradores foram assassinados, sendo que os responsáveis por essa tragédia até hoje não foram a julgamento. Após a chacina, os grupos e as pessoas que desenvolviam trabalhos com a população em situação de rua mobilizaram algumas lideranças dessa própria população, no sentido de cobrar ações concretas das autoridades, com alternativas para as pessoas que se encontram nessa situação. O Movimento Nacional dos

Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR) já promovia, pela quarta vez, o Festival do Lixo e Cidadania, cuja proposta era dar visibilidade ao trabalho dos catadores. As organizações, em conjunto com pessoas de trajetória de rua, aproveitaram o evento e convidaram moradores de rua de outras cidades para participarem do encontro. Tal iniciativa provocou o desejo entre a população em situação de rua de se organizar, surgindo como consequência o MNPR.

O Movimento de População de Rua só chegou à Bahia em 2010 sob a liderança de Maria Lúcia, uma antiga vendedora do jornal *Aurora da Rua* que já existia desde 2007. O jornal não tem vinculação política nem institucional com o movimento, mas mantém um bom relacionamento com seus membros. O vínculo maior do jornal, além do contato com todos os homens em situação de rua, em Salvador, está na Comunidade da Trindade, na Avenida Jequitaia, s/n, em Águas de Meninos, Cidade Baixa. Ali, os moradores de rua ocuparam, junto com Henrique Peregrino da Trindade, fundador do jornal *Aurora da Rua*, uma igreja abandonada, com permissão do Cardeal D. Geraldo Magela, ex- arcebispo da Arquidiocese de Salvador e lá permanecem até hoje. A redação do jornal fica nessa comunidade.

Todos dormem no chão da igreja. Não há camas, mas papelão e cobertores. Para viver em comunidade, os moradores têm de participar das atividades, sempre uns se preocupando com os outros. As fontes de renda são o artesanato, material reciclável e venda dos jornais. A comunidade é autossustentável, não recebe patrocínios; faz muitas parcerias como o projeto **Levanta-te e anda**, da Associação Social da Arquidiocese (ASA), entidades religiosas, faculdades e escolas públicas e privadas.

3.4.1 Gênese do Movimento de Rua

Em São Paulo, várias instituições de origem religiosa ou não começaram a se preocupar com a questão dos moradores de rua, porque havia uma representação contra a imagem tradicional e corriqueira cuja acusação moral é que eles eram **vagabundos, preguiçosos** ou **gente que não quer trabalhar**. A rua não seria um espaço para uma escolha voluntarista de pessoas desajustadas, mas uma situação forçada, pois, como trabalhadores, eram vítimas da conjuntura econômico-social como a globalização. O antigo mendigo passa a ser visto como um trabalhador irregular que, por falta de trabalho, busca a rua como abrigo, por isso a causalidade do problema sai do sujeito e passa a ser a estrutura que o coage (COSTA, 2007).

Em 1979, em face das orientações do documento de Puebla²³, que faz uma opção pelos pobres, o Cardeal D. Evaristo Arns acolhe o trabalho das Irmãs Oblatas de São Bento na Arquidiocese, as quais desenvolveram sua espiritualidade junto à população de rua, mas careciam de um local para encontros e orações. Simultaneamente, havia a Organização de Auxílio Fraternal (OAF), que assumia uma postura institucional com vários projetos junto ao povo de rua, entre os quais, a Comunidade Sofredores de Rua e o projeto Casa Cor da Rua. No final da década de 90, o cardeal conseguiu um local no Bairro da Luz onde se concentrava um grande número de pessoas em situação de rua, mulheres marginalizadas, crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social e vários comerciantes da área informal, para criar a Casa de Oração do Povo de Rua e, simultaneamente, o Vicariato do Povo de Rua, coordenado pelo Pe. Júlio Lancelotti, que seria o responsável para desenvolver, no mesmo local, a Pastoral do Povo da Rua.

A partir do apelo de leigos e religiosos, diante dos excluídos da rua, criou-se, em 1989, o projeto Centro de Documentação e Comunicação dos Marginalizados (CDCM) com o “[...] propósito de acompanhar e documentar o povo que vive em situações limites, bem como suas organizações: divulgando-as e criando memória do povo que vive à margem da sociedade” (CDCM, 1991) e, também, para “[...] criar memória e resgatar a história deste povo através do vídeo, de jornal, dados e de catalogação de artigos publicados em jornais, revistas e produção fotográfica” (CDCM, 1991). Outros objetivos sobressaem como “Colaborar na organização dos marginalizados utilizando espaços de ação, sobrevivência e organização desta população fornecendo matérias: jornal, vídeo, som, fotos, teatros e uma TV-Rádio” (CDCM, 1991), sem esquecer a intenção de “[...] articular com os diversos segmentos que trabalham com os marginalizados a denúncia das situações de violação e desrespeito aos direitos fundamentais da população em questão” (CDCM, 1991).

Em junho de 1992, é realizado o I Seminário Nacional sobre População de Rua. Desse seminário, participaram vários pesquisadores, professores universitários, autoridades públicas, educadores e assistentes sociais, além de outras pessoas diretamente envolvidas com o tema. O seminário teve como proposta discutir e dar mais visibilidade à problemática através do cruzamento de experiências nacionais e internacionais, como atestou a presença de pesquisadores e profissionais canadenses. Os trabalhos produzidos por esse seminário

²³ Conferência dos Bispos da Igreja Católica em Puebla, Cidade do México, em 1979, que reafirma os propósitos de opção pelos pobres, realizada na Conferência de Medellín (Colômbia).

também foram publicados em forma de livro, três anos depois, sob o título de *População de Rua: Brasil e Canadá* (VIEIRA, BEZERRA; ROSA, 2004).

Entre agosto de 2007 e março de 2008, aconteceu a Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua, em 23 capitais, independentes de seu porte populacional, e em 48 municípios com mais de 300 mil habitantes, totalizando um universo de 71 cidades brasileiras. Entre as capitais brasileiras, não foram pesquisadas: São Paulo, Belo Horizonte e Recife, que haviam realizado levantamentos semelhantes em anos recentes, e nem Porto Alegre, que à época realizava, por iniciativa municipal, uma pesquisa dessa natureza.

Em 2009, por ocasião do II Encontro Nacional sobre População de Rua, de posse dos resultados da Pesquisa Nacional, concluída em 2008, e das aprendizagens e experiências advindas do I Encontro Nacional sobre População de Rua e seus desdobramentos, foi estabelecida e validada a proposta intersetorial da Política Nacional para a População em Situação de Rua. Com o Decreto nº 7.053/2009, instituiu-se, também, o Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População de Rua (CIAMP-Rua). No referido Decreto, no Art. 1, parágrafo único, foi definido o conceito de morador de rua:

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 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. (BRASIL, 2009).

3.4.2 População de Rua na Bahia

Na pesquisa de 2007/2008, Salvador apresentou 3.289 pessoas em situação de rua, construindo-se um perfil de algumas informações como, por exemplo, a maior parte tinha 25 a 55 anos de idade, havendo predomínio de homens sobre mulheres, 65% eram pardos, pretos ou amarelos, a maioria tinha ensino fundamental completo, 70% das pessoas trabalhavam, apenas 15% pediam dinheiro para sobreviver. Essas pessoas viviam em condições precárias, sub-humanas, compartilhando as ruas da cidade com baratas, ratos e detritos, em locais como o Largo de Roma, hoje transformado num memorial à Irmã Dulce, a Praça da Piedade, a Ladeira de Santana no Campo da Pólvora, a Barroquinha, o viaduto do Aquidabã, o da Fonte Nova, como **seres invisíveis** que nada significam, apenas enfeiam a cidade, emporcalham o

meio ambiente. São vítimas de uma representação perversa da sociedade que os classifica como marginais, vadios, ladrões, doentes mentais, prostitutas, bloqueando as oportunidades de trabalho, fortificando a exclusão social e desvalorizando o povo das ruas como ser humano (SANTOS, 2009).

No ano de 2000, surgiu a Comunidade da Trindade na Av. Jequitaia, 165, com a ocupação de uma igreja abandonada: a da **Santíssima Trindade dos Cativos**, do século XVIII, pertencente à antiga ordem terceira – Ordem da Santíssima Trindade, que já desapareceu há muito tempo. Segundo Henrique Peregrino da Trindade, fundador da Comunidade, parte do terreno tinha sido invadida, mas, com a permissão do cardeal da época, ocupou o restante, formando um sítio no fundo da igreja, espaço no qual foram construídas pequenas casas. Dessa data em diante, passou a receber moradores de rua que queriam uma oportunidade de reinserção social, superando o alcoolismo, as doenças mentais, o uso de drogas. Não é uma extensão de órgão público, departamento da Igreja Católica ou uma ONG, apenas uma organização sem fins lucrativos, sem conteúdo assistencialista, sem a formatação de uma pessoa jurídica, que se preocupa com o morador de rua e de caráter ecumênico.

Foi pensando na dificuldade de muitos moradores de rua não encontrarem uma forma de geração de renda como o artesanato, o recolhimento de material reciclável, que Henrique Peregrino teve a ideia de fundar o *Jornal Aurora da Rua* no final de 2006 e início de 2007. Como peregrino, morou nas ruas da Cidade de São Paulo no início da década 90, morou em favelas e conheceu o *Jornal O Trecheiro* e a *Revista Ocas*, logo se interessando por essa publicação, já que havia preocupação com geração de renda. Ele, por sua experiência de andarilho, tinha conhecimento das experiências francesas de jornal de rua, como as publicações *Macadam* (1993), *La Réverbère* (1993), *La Rue* (1993), etc., que buscavam a inserção social das pessoas Sem Domicílio Fixo (SDF), na França, sua terra natal.

No início de 2008, surge o projeto **Levanta-te e Anda**, da Arquidiocese de Salvador, que buscava viabilizar atendimento e apoio aos moradores de rua (população adulta) do Município de Salvador, especialmente da Cidade Baixa, através de um Centro de Convivência, com ações relacionadas à assistência social, ao atendimento médico, psicológico, à higiene, à alimentação, estimulando o desenvolvimento de capacidades e habilidades, para resgatar a sua dignidade humana e a sua cidadania. O público-alvo era a população de rua acima dos 18 anos e abaixo de 60 anos, envolvendo homens e mulheres, em especial os que viviam entre a região do Comércio e o subúrbio. O programa até hoje funciona na antiga igreja abandonada de **São Francisco de Paula**, depois do Mercado do Peixe, em Água de Meninos, mas é diferente da Comunidade da Trindade, porque o morador

de rua não vive em comunidade, apenas lava a sua roupa, faz suas necessidades, assiste às aulas e volta para a rotina das ruas.

Em maio de 2010, nasce o **Movimento População de Rua**, em Salvador, e, em junho de 2010, ganha a sede provisória, na Rua São Francisco, s/n, no Pelourinho, centro da cidade, espaço cedido pelos frades franciscanos. Nesse mesmo ano, nos dias 16 e 17 de setembro, realizou-se o Seminário Estadual de População de Rua na Capital, que cumpriu as três importantes tarefas: a de dar a merecida visibilidade a uma questão social de grande magnitude na realidade atual da sociedade brasileira; a de aglutinar forças diversas em uma sinergia pouco exercitada, sobretudo pela evidente correlação de forças e os movimentos sociais; além de sensibilizar também a sociedade civil, representada por cidadãos e cidadãs que não estão envolvidos diretamente com a prestação de serviços públicos.

Em 2011, a ação do Ministério Público da Bahia ajuda na criação da Associação, viabilizando a realização de convênios, termos de cooperação técnica, contratos e outros ajustes com órgãos públicos e entidades privadas, de forma a promover cursos de capacitação. Por meio da Associação, é possível ainda a captação de recursos e verbas para incrementar as atividades desenvolvidas pelo Movimento, bem como fomentar a contratação de pessoas em situação de rua para trabalharem na entidade com vínculos.

Em março de 2012, aconteceu o I Congresso Nacional de População em Situação de Rua na Cidade do Salvador, com a participação de pessoas de vários Estados brasileiros. O Governo da Bahia lançou oficialmente, no segundo dia do Congresso, o Programa Bahia Acolhe, voltado para o atendimento à população em situação de rua. O objetivo foi oferecer um conjunto de ações de assistência social e combate às mais variadas formas de violência de que é vítima essa população. O modelo do Programa foi exaltado pela coordenadora do Movimento de Moradores de Rua da Bahia, Maria Lúcia²⁴, como um passo valioso cuja consolidação pode proporcionar avanços expressivos às pessoas em situação de rua.

É neste contexto que se situa o caráter profético do jornal “Aurora da Rua” que apresenta uma forma diferente de considerar a fragilidade do homem em situação de rua diante da violência da sociedade baiana que não suporta a crua realidade do morador de rua, por isso os acontecimentos da rua causam indignação ao cidadão. Quem não se lembra do massacre do Cabula, em janeiro de 2010, quando, de forma brutal, quatro homens, moradores

²⁴ Maria Lúcia Santos Pereira, antes de ser coordenadora do movimento, foi moradora de rua, alcoólatra, tendo sido acolhida pela Comunidade da Trindade; trabalhou no projeto **Levanta-te e anda**, casou-se e morou na comunidade, escreveu por muito tempo a página **Brilho da Aurora** do Jornal *Aurora da Rua* (REIS, Clóvis. Uma guinada de 180 graus. *O Trecheiro*: notícias do povo da rua, ano XV, jul. 2006, p. 2).

de rua que catavam lixo para sobreviver, foram assassinados, atingidos na cabeça por arma de fogo, à queima-roupa. “A chacina aconteceu neste sábado, por volta das 7h, na Rua Teódulo Albuquerque, final de linha do Cabula VI. Segundo moradores, quatro homens armados teriam chegado atirando em um automóvel GM Celta da cor preta”²⁵.

3.5 *STREET PAPERS*: UMA PROPOSTA DE PROTAGONISMO

Street Papers são revistas ou jornais que abrem espaço para as vozes das pessoas em situação de risco social e por elas são vendidos pelas cidades do mundo inteiro. Existem, em diversas partes do mundo, 110 jornais de rua (*Street Papers*) como experiências de comunicação comunitária voltadas para a população de rua, e que apresentam características específicas e têm diferentes níveis de participação dos moradores de rua no processo de produção dos veículos. Na maioria dos casos, “[...] as publicações impressas são produzidas por jornalistas ou profissionais de outras áreas e vendidas por pessoas que estão vivendo nas ruas, albergados ou em situação de risco social” (ALLES, 2010, p. 26). Retratam diferentes temas que não se vinculam à realidade do morador de rua como moda, economia, esporte, etc. Têm objetivo, apenas, de propiciar ocupação e renda para os moradores de rua. Normalmente, eles adquirem a revista ou o jornal a um dólar e vendem o produto a quatro dólares como ocorre nas ruas de Nova York.

Ao contrário desse processo, há muitas iniciativas em que os moradores de rua têm efetiva participação na produção, distribuição e venda dos jornais ou revistas, desde a escolha de pautas, a construção dos textos, revisão crítica como o Jornal *Boca de Rua* (Porto Alegre) e o tabloide *Aurora da Rua* (Salvador). De forma intermediária, algumas publicações, como a Revista *Cais* (Lisboa, Portugal), se preocupam, além dos temas normais de uma mídia impressa, com a participação dos moradores de rua no processo de escrita de algumas colunas ou mesmo de matérias inteiras, como acontece também no Jornal *O Trecheiro* (São Paulo) e, às vezes, a Revista *Ocas* (São Paulo).

²⁵ Disponível em: < <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1279275-quatro-moradores-de-rua-executados-em-chacina-no-fim-de-linha-do-cabula-vi> >. Acesso em: 25 mar. 2015.

3.5.1 Publicações de Rua pelo Mundo

Uma parte expressiva dos jornais de rua se filia à INSP²⁶, uma rede internacional de jornais de rua criada em 1994, que desenvolve e apoia mais de 110 projetos de publicações de rua em 35 países e em 24 idiomas, com um público estimado de seis milhões por edição. São jornais ou revistas independentes que operam num modelo empresarial e de autoajuda social, como uma solução inovadora para a falta de moradia urbana e a questão do desemprego. Sediada em Glasgow, na Escócia, a rede organiza uma conferência anual entre os seus membros para discussão dos projetos e a avaliação de novas possibilidades de ação. Essa instituição tem como meta, através da venda dos jornais ou revistas, transformar os moradores em pequenos empreendedores para cuidar de si, da família. Para isso, oferecem cursos de qualificação e oportunidades de formação profissional, para desenvolver e dar sustentabilidade aos vendedores para ganhar qualidade de vida. Busca também ajudar grupos comunitários locais e as ONGs a criar projetos de rua para minorar questões como o desemprego, a falta de abrigo.

Mantém uma agência de notícias, a Street News Service²⁷, que reúne notícias elaboradas pelas diversas publicações associadas à rede e se consolida como um centro para a troca de material entre os distintos veículos. Inspirada no *Street Journal*, jornal vendido pelos sem-teto (*homeless*) de Nova York (Estados Unidos), surgiu a primeira revista no gênero, *The Big Issue*, criada no Reino Unido, em 1991, com o propósito de ser pensada, produzida e comercializada com a participação dos sem-teto londrinos. Hoje, a revista está presente em onze países, servindo de exemplo para novas iniciativas (CELESTINO, 2008, p. 156).

Alguns países da América Latina produzem jornais de rua e são filiados à INSP: Argentina (*Hecho*, *Al Margem*, *La Luciernaga*), Brasil (*Ocas*, *Boca de Rua* e *Aurora da Rua*), Uruguai (*Factor S*), Colômbia (*La Calle*). A maioria das publicações tem propostas de uma saída financeira para a questão das pessoas em situação de rua, considerando a inserção social e a erradicação deste grupo. O Jornal *Boca de Rua* e o Jornal *Aurora da Rua*, além da geração de renda, querem veicular as vozes das ruas, buscando a inserção social dos moradores de rua na condição de sujeitos capazes de construir a própria história sem nenhum tipo de assistencialismo.

²⁶ Disponível em: <<http://www.street-papers.org/about-us/>>. Acesso em: 9 fev. 2015.

²⁷ Mais informações em: <www.streetnewsservice.org>.

3.5.2 As Experiências Brasileiras

O primeiro jornal de rua, no Brasil, foi *O Trecheiro*, criado em 1991 pela Rede Rua²⁸, que tinha como proposta tornar pública a realidade das pessoas que viviam nas ruas. Tudo começou na década de 90 com as diversas pastorais da Igreja Católica junto aos movimentos sociais. Era apenas um centro de comunicação alternativa que estivesse a serviço dos excluídos e dos movimentos sociais. Daí nasceu o CDCM, liderado por leigos e religiosos, com a intenção de sensibilizar a sociedade para a questão da população em situação de rua por meio da produção de notícias, vídeos e registros fotográficos. Em agosto de 1991, nasceu o Jornal *O Trecheiro*, como “[...] espaço e instrumento de denúncia de violação dos direitos humanos à disposição da população, dos movimentos populares e das organizações sociais” (COSTA, 2010, p.107). Em 1998, segundo Costa (2010), a Rede Rua passa por profundas mudanças e surge a **Associação Rede Rua** para dar continuidade aos trabalhos.

Esse jornal se diferencia dos demais por ser distribuído gratuitamente aos moradores de rua de São Paulo, pois não se preocupa com a geração de renda como forma de construção da dignidade deles, por isso não se filia à INSP. Não existe a participação dos moradores de rua na construção das matérias publicadas pelo jornal, apenas voluntários que, além do jornal, produzem audiovisuais e fotografias que registram a organização dos movimentos populares e manifestações de rua. Os temas abordados vão do descaso e da violência institucionais, da ausência de políticas públicas até a falta de iniciativas da sociedade civil para a solução da questão.

Outra experiência de *Street Papers* é a publicação da Revista *Ocas*²⁹, que só foi publicada em julho de 2002 pela OCAS (Organização Civil de Ação Social), cuja fundação ocorreu em 2001. É uma instituição sem vínculos partidários ou religiosos e sem fins lucrativos, em que o público-alvo são as pessoas em situação de rua e os outros sujeitos em situação de risco social. Os vendedores adquirem os exemplares por R\$1,00 e os comercializam pelas ruas de São Paulo e Rio de Janeiro por R\$3,00, ficando, portanto, R\$2,00 para o vendedor por cada exemplar. A tiragem varia entre 4.500 a 7.500 exemplares. A OCAS promove, além da revista, outros projetos voltados para a população em situação de vulnerabilidade social, como o **atendimento psicológico** e as **oficinas**. A associação é membro ligado à INSP.

²⁸ Disponível em: <<http://www.rederua.org.br/rederua/conhecer.html>>.

²⁹ Disponível em: <<http://www.ocas.org.br/#!historia-equipe/c19ug>>.

O objetivo básico é gerar renda e aproximar os vendedores da sociedade através da venda da publicação, como uma forma de quebrar barreiras, criando novas formas de interação social entre os moradores de rua e a sociedade. A organização entende que “[...] o desenvolvimento econômico só é sustentável se acompanhado do desenvolvimento social e intelectual. Por isso, a OCAS também desenvolve uma série de ações com os beneficiários com o objetivo de melhorar o desenvolvimento de cada um”³⁰. Com isso, o projeto promove contato com os familiares, estimula a retomada dos estudos e a busca de um emprego, sem falar do contato com os clientes, resultando num processo de reinserção social.

No ano de 2000, surge a publicação *Boca de Rua*, em Porto Alegre, projeto da ALICE, em que os moradores de rua participam da construção do jornal desde a escolha das pautas, a escrita dos textos, a escolha das perguntas, a realização das entrevistas, até a decisão sobre os títulos das matérias bem como das fotografias, sempre contando com a ajuda dos coordenadores das reuniões. Em contrapartida, os participantes recebem uma cota semanal entre 25 e 40 jornais para serem vendidos pelas ruas da cidade. É uma complementação de renda, pois, como o jornal custa R\$1,00, a soma mensal fica entre R\$100,00 a R\$160,00. A renda é revertida totalmente para o vendedor participante, não havendo nenhum pagamento ou devolução à organização do projeto. Pelo pequeno montante, a venda do jornal não tem a intenção de ser a principal fonte de sustento desses sujeitos, mas serve para que se sintam **gente**, já que a sociedade os estigmatiza como **peso** para a sociedade, porque não produzem nada, não têm renda.

O Jornal *Boca de Rua* se parece com *O Trecheiro* quanto à gestão, porque ambos os jornais são ONGs sem fins lucrativos ou vínculos político-partidários, mas são diferentes no estilo e nos resultados finais. Enquanto o jornal paulista é feito por voluntários, sem a participação da população de rua, possui uma distribuição gratuita, pois a intenção básica é proporcionar comunicação entre os próprios moradores de rua e as pessoas que estão em risco social, o jornal gaúcho é construído com ajuda dos moradores de rua sob a orientação de jornalistas profissionais, com o objetivo de gerar renda. Em relação à Revista *Ocas*, o Jornal *Boca de Rua* se assemelha porquanto ambos são dirigidos por ONGs, mas a estrutura e a forma de produção são diferentes. A publicação paulista é uma revista com temas alheios à realidade dos moradores de rua, apenas uma pequena coluna com referências ao seu cotidiano, e eles não participam do planejamento, da produção e da distribuição da mídia impressa, com

³⁰ Disponível em: <<http://www.ocas.org.br/#!o-que-fazemos/cx3>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

a intenção de geração de renda através da venda. A publicação gaúcha é um jornal com oito páginas em que os moradores de rua participam ativamente de sua produção e venda, mas, sobretudo, eles têm consciência de que, vendendo o jornal, obtêm renda e, com a continuidade, passam por um processo de educomunicação, à medida que vão cumprindo as normas de conduta, quebrando arestas, respeitando os outros, sem que percebam que estão sendo educados informalmente.

E, finalmente, em março de 2007, surgiu o Jornal *Aurora da Rua*, em Salvador, com a intenção de gerar renda para as pessoas vindas das ruas e que eram acolhidas pela Comunidade da Trindade. Não é uma ONG, nem uma divisão hierárquica da Igreja Católica, nem um movimento social como o Movimento População de Rua.

Assemelha-se com o Jornal *Boca de Rua* pela preocupação com a geração de renda e a participação dos moradores de rua na produção e venda das publicações. Diferem-se na concepção ideológica e nas condições de produção do jornal, pois, enquanto o jornal gaúcho denuncia a exclusão e realça os aspectos positivos do morador de rua, fundamentados nos direitos da pessoa humana, sacramentados na Constituição Federal de 1988, o jornal baiano não denuncia diretamente a rejeição social do morador de rua, nem as políticas públicas relativas ao setor, mas, a partir da convivência e da observação das pessoas em situação de rua em comunidade, realça apenas seus aspectos positivos, movidos pela expressão: **Levanta-te e anda** (At. 3, 1-10) como forma de um soerguimento psicossocial antes de sua inserção social. O Jornal *Aurora da Rua* acredita que é inútil doar casa própria ao morador de rua (Programa Minha casa, minha vida)³¹ se ele não se encontrar como pessoa, eliminando as razões que o levaram às drogas e à invisibilidade social.

Não é apenas uma comunicação entre moradores de rua (*O Trecheiro*), nem uma publicação de matérias que não se vinculam com a realidade dos moradores de rua como são as revistas europeias (*Cais, Macadam, Terre di Mezzo*) e a publicação paulista *Ocas*. Possui um perfil que o torna singular entre os jornais de rua, porque a formação discursiva a que se vincula tem suas raízes na carnavalização como atualização do cinismo grego, que é responsável pela representação positiva sobre o morador de rua, baseada na liberdade, na autonomia, no despojamento material e, sobretudo, na capacidade de dizer a verdade (*parrhesía*) mesmo que, para isso, encontre a morte.

³¹ Programa Habitacional do Governo brasileiro.

4 REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS SOBRE A CONSTRUÇÃO DOS *CORPORA*: USANDO MÉTODOS E TÉCNICAS SOBRE A PESQUISA

O presente trabalho inscreve-se como pesquisa qualitativa porque se articula em torno de pressupostos teóricos, postulados e de uma prática cujos dados empíricos não serão tratados numa conformação estatística, numa ansiedade de comprovação de teses preestabelecidas, tentando descrever as regularidades de fenômenos sociais quantificáveis numa relação de causa-efeito. Busca, ao contrário, os dados advindos das experiências, das representações dos atores sociais envolvidos, das definições de situação, das opiniões, em contato com o campo de pesquisa que não é apenas um reservatório de dados, mas uma fonte de constantes e novas questões constituindo aquilo que se pode chamar de objeto da pesquisa.

É imprescindível a flexibilidade no delineamento da pesquisa qualitativa por seu caráter repetitivo e retroativo, pois nele se encontra “[...] a simultaneidade da coleta de dados, da análise, envolvendo-os enquanto categorização, conceituação, interpretação, sem perder de vista as questões básicas da pesquisa” (KÉRISIT, 2014, p.148). A construção do objeto de pesquisa se dará de maneira progressiva na medida em que o pesquisador tem como foco a coleta de dados e a análise num processo de constantes ajustes investigativos ou metodológicos em que “[...] este movimento de vai e vem ritma a cronologia do ato de pesquisa” (KÉRISIT, 2014, p. 149).

Não há necessidade de formulação de hipóteses previamente como se faz na abordagem hipotético-dedutiva com um *corpus* preexistente de pesquisa, mas a construção de postulados (**questões norteadoras**), indicando mais uma tendência do que relação de causa-efeito, além de serem abertos, pois podem surgir a qualquer momento da pesquisa. Nos experimentos quantitativos, predomina um controle de variáveis para a comprovação de resultados previamente determinados; na pesquisa qualitativa, os achados mais interessantes aparecem durante o processo.

Ora, outros ingredientes compõem a tessitura da pesquisa qualitativa como a preocupação direta com a experiência sendo vivida e sentida tanto pelo pesquisador como pelos atores sociais, por isso valoriza-se o contexto onde se materializam os acontecimentos e os fenômenos a serem observados e analisados. Mesmo sendo ambientes particulares, precisam ser **naturais** em oposição aos ambientes artificiais a exemplo de laboratórios, estufas, etc., pois a abordagem qualitativa trabalha com o **mundo real**. A experiência das pessoas tem um tratamento global ou holístico, porque o pesquisador estará atento para a

compreensão das qualidades em sua totalidade, uma vez que o estudo qualitativo opera suas conclusões de maneira indutiva, i.e., do mundo empírico para as generalizações (dedução). A sua marca fundamental é o **caráter interpretativo**, porquanto o pesquisador qualitativo trata de justificar, elaborar ou integrar numa construção teórica os seus achados. E, finalmente, faz-se necessário ponderar sobre a **reflexividade**, que envolve o olhar para a pessoa que pesquisa, o reconhecimento das premissas teóricas e pessoais na sua atuação, a relação com os participantes e a comunidade em que realiza o estudo, e que não há separação entre sujeito e objeto (SANDIN ESTEBAN, 2010).

4.1 FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DA PESQUISA

Como a formulação teórica tem como base uma teoria materialista do discurso, não é possível imaginar-se qualquer aproximação com o positivismo, mesmo que apresente também uma postura objetiva. O positivismo separa o sujeito do objeto, acredita numa ilusão de neutralidade axiológica; os conhecimentos estão contidos na realidade dos fatos e só resta ao pesquisador descobrir as relações causais e elaborar, de forma abstrata, as leis de aplicação universal. A construção materialista não aceita o sujeito cartesiano, que só crê na razão como forma de explicar o mundo (**Se eu penso, logo existo**), através de paradigmas metafísicos fixos, mas acredita no sujeito descentrado, porque, a depender da posição que ocupa numa determinada formação social, pode exercer diferentes posições discursivas de onde surge a legitimidade daquilo que pode ou não pode dizer, fazendo valer a formação discursiva pela qual ele está assujeitado ou interpelado (PÊCHEUX, [1975]2009).

Também se afasta das correntes subjetivas (hermenêutica, fenomenologia e interacionismo simbólico), porque elas acreditam que as ações sociais só podem tornar-se compreensíveis de acordo com as intenções das pessoas que as executam, porque os seres humanos são construtores de sua realidade social objetiva. A Hermenêutica, mesmo valorizando o contexto histórico, trabalha com a intencionalidade do sujeito. A Fenomenologia outorga à experiência subjetiva como base do conhecimento, estudando os fenômenos da realidade a partir da perspectiva dos sujeitos. O Interacionismo simbólico é uma corrente de pensamento que defende a experiência humana por estar influenciada pela interpretação que as pessoas fazem em interação com o mundo social.

A teoria materialista do discurso não trabalha com a literalidade da linguagem, mas com a sua opacidade que significa buscar os sentidos no não-dito que, por efeito da metáfora, o simbólico se encontra com o histórico produzindo as discursividades. “O sentido de uma palavra, de uma expressão não existe em si mesmo, mas é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo histórico”, por isso “[...] os indivíduos são interpelados em sujeitos falantes pelas formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 146).

4.2 ASPECTOS GERAIS DA ABORDAGEM METODOLÓGICA

Há a necessidade de se produzir um construto metodológico, unindo diferentes colocações, de tal forma que se vislumbre um caminho coerente e convincente na descrição e, posteriormente, na interpretação dos dados. Vale, inicialmente, ressaltar a metodologia do **rigor outro** em oposição ao rigor positivista, afirmando-se que, dentro de um leque de possibilidades teóricas, pode-se desenvolver pesquisa qualitativa com cientificidade. A partir dessa compreensão, é possível relacionar a contribuição da metodologia da Linguística Aplicada, onde se encontra o presente trabalho que, por sua própria natureza, é linguístico-discursivo, histórico e interdisciplinar. Antes, com aplicação apenas ao ensino de língua, a Linguística Aplicada, hoje, ao contrário, possui múltiplos objetos de pesquisa, certamente por influência dos **Estudos Culturais** que consideram a cultura como categoria de construção das identidades. Como espinha dorsal do campo metodológico, encontra-se o dispositivo analítico da Análise do Discurso pecheutiana que, em comunhão com o dispositivo teórico, evidencia as possibilidades de construção dos sentidos e do sujeito nos textos, mediante os mecanismos de interpelação, resultantes de formações ideológicas específicas. E, finalmente, uma pequena reflexão sobre as técnicas de etnografia na construção deste empreendimento metodológico.

4.2.1 Pesquisa Qualitativa como *Rigor Outro*

Quando se fala de rigor científico, só se pensa no paradigma quantitativo, porque tem um enfoque lógico-positivista, distanciamento dos dados, imparcialidade do pesquisador, por isso muitos criticam a pesquisa qualitativa pela dificuldade de dar validade e controle a seus resultados. A comunidade científica, porém, reage contra este reducionismo metodológico

porque existem fenômenos na esfera social das Ciências Humanas que não podem ser quantificados por serem revestidos de valores e de crenças. Há um **rigor outro**, pois “[...] a pesquisa é uma aventura pensada, implica conhecimentos historicamente acumulados, mas também um imaginário em criação; ela é produzida numa comunidade de argumentos” (MACEDO, 2009, p. 86), com o objetivo de provocar alterações, turbulências de escalas, inacabamentos, relações instáveis, consensos não resignados.

No século XIX, a hermenêutica deu sua contribuição para entender a análise e a compreensão dos textos sobre os quais se debruçavam as ciências sociais. Wilhelm Dilthey (1980) já diferenciava as ciências exatas das ciências do espírito, pois as primeiras adotavam a descrição como a atitude adequada para analisar os fenômenos físico-matemáticos, enquanto as segundas primavam pela compreensão histórica contra aquela visão essencialista e metafísica do mundo. Buscava mostrar que a compreensão, enquanto uma atitude pessoal, relacionava-se a seres humanos, por isso acreditava num outro modo, outra crítica para compreender os fenômenos humano, em oposição à *Crítica da Razão Pura* (Kant), que fundamentou a metodologia das ciências exatas.

Se, para Macedo (2009), a pesquisa qualitativa como rigor outro adota a compreensão, não no sentido psicológico de Wilhelm Dilthey, mas, na visão fenomenológica de Heidegger, para o qual, além do conteúdo ou do método, há a existência humana cuja essência não está na valoração abstrata de predicativos, mas na concretude do seu tempo (*Ser e Tempo*, 1962), é possível estender esse rigor outro a outras posturas teóricas, a exemplo da teoria materialista do discurso, análise crítica do discurso, teorias da enunciação. Ao lado da proposta fenomenológica que “[...] constrói dispositivos capazes de trabalhar com a intenção e as escolhas de atores sociais, único caminho rigoroso que pode possibilitar alguma aproximação da compreensão do outro e da sua realidade” (MACEDO, 2009, p.88), típico daquilo que se denomina de “conhecimento situado”, também existe a possibilidade de se estudar a língua, não como um sistema fechado, mas como um processo discursivo em que o sujeito, dada uma conjuntura sócio-histórica, possa ser livre e, ao mesmo tempo, submisso, a uma determinada formação ideológica (ALTHUSSER, 1985).

Contra um paradigma de pesquisa quantitativa, pautada pelo distanciamento do pesquisador em relação ao objeto da pesquisa, pelo rigor impessoal, acredita-se na leveza, na criatividade e na flexibilidade em que a teoria não é uma prisão, uma limitação heurística de sofrimento, porque a realidade é maior do que um conceito, por isso há a necessidade de um distanciamento teórico para que o pesquisador construa, nas observações, uma disponibilidade para os acontecimentos. De posse dos dados, retomam-se as orientações teóricas, fazendo-as

trabalhar criticamente com as possibilidades interpretativas a partir da materialidade das realidades estudadas. Na tensão entre os saberes sistematizados e os dados da pesquisa, surge um conhecimento construído pelo ato reflexivo e pela permanente curiosidade.

Ao lado de imposições formais como validade de cunho científico tradicional, a pesquisa qualitativa busca desenvolver uma tensão generativa, pois o pesquisador associa seus dados às questões norteadoras e outras compreensões nascidas do contato direto com o objeto pesquisado, produzindo um fenômeno relacional em que, no encontro de diferentes maneiras de compreender o mundo, é possível produzir identidades e identificações; busca também apresentar compreensões intercíticas “[...] na medida em que produzem mediações entre culturas diferentes: a cultura do pesquisador, a cultura dos contextos dos atores sociais, etc.” (MACEDO, 2009, p. 94).

Há a necessidade da pertinência dos **dados**, da consistência entre as questões norteadoras e da coleta de dados para que os resultados não sejam desqualificados. Isso pode ocorrer quando o pesquisador não obtém evidências suficientes para assumir determinadas asserções, apresenta insuficiência de fontes e de dados, erro de interpretação, incompreensão dos aspectos essenciais da ação ou significados atribuídos pelos atores aos acontecimentos e ações. Ainda segundo Macedo (2009, p. 94):

[...] o rigor qualitativo exige dialogicidade, dialeticidade, contextualização, inteligibilidade relacional e intercriticidade como marcas da etnopesquisa. Ao desenvolver um empirismo heterodoxo, o pesquisador encontra não só regularidades, mas também paradoxos, polissemias, opacidades, o que vai exigir dele responsabilidade e competência de torna-los inteligíveis e fecundos em relação aos objetivos propostos; vai ter que apresentar perspicácia e criatividade para trabalhar com os âmbitos do incerto, do imprevisto.

4.2.2 A Linguística Aplicada como Posição Discursiva

Considerando as premissas teóricas da Análise do Discurso, dos Estudos Culturais, a presente pesquisa se situa metodologicamente na área da Linguística Aplicada, porque envolve o estudo da linguagem, como uma prática social, envolvendo a enunciação e o contexto sócio-histórico dos atores sociais, do pesquisador. No início, a Linguística Aplicada era apenas concebida como aplicação prática dos princípios da Linguística, tida como Geral, para analisar como funcionam aspectos fonético-fonológicos ou morfossintáticos em determinados contextos sociais como a sala de aula, ensino de língua estrangeira, excluindo a presença das Ciências Sociais como a psicologia, a filosofia, a antropologia, etc. Desse modo,

a Linguística Aplicada esteve envolvida com influências estruturais e positivistas, privilegiando o sincrônico sobre o diacrônico, as relações estruturais internas, adotando a dicotomia entre indivíduo e sociedade ou modelos de aprendizagem, em sala de aula, totalmente desvinculados das questões históricas, culturais, sociais e políticas. Era a época da valorização da competência comunicativa, influenciada pela teoria da comunicação de Jakobson³² (1969), em que prevalecia a noção de língua como código. Bastava o receptor saber decodificar os signos linguísticos através de sucessivos exercícios estruturais, que era suficiente para se aprender a falar uma língua estrangeira. Na década de 90, começou-se a pensar num arcabouço teórico interdisciplinar, o que obrigou o linguista aplicado a se envolver com outras áreas do conhecimento, “[...] gerando configurações teórico-metodológicas próprias, isto é, não coincidentes e nem redutíveis às contribuições das disciplinas de referência” (MOITA LOPES, 2006, p.19). Essa interdisciplinaridade possibilitou à Linguística Aplicada escapar de visões preestabelecidas e “[...] trazer à tona o que não é facilmente compreendido ou que é marginal” (MOITA LOPES, 2006, p.19), por isso as consequências foram positivas, porque o objeto de pesquisa da nova ciência linguística não são mais só os diferentes contextos de ensino da Língua Estrangeira, da Língua Materna, mas outros ambientes como empresas, clínicas de saúde, delegacia de mulheres, movimentos sociais como o movimento negro, o feminismo, etc. Tal perspectiva tem levado a se compreender a Linguística Aplicada não como conhecimento disciplinar, mas até **indisciplinar** que, por suas implicações inovadoras e política, pode ser chamada de “linguística aplicada mestiça e ideológica” (MOITA LOPES, 2006, p. 19).

Nessa mesma época, começou-se a pensar numa Linguística Aplicada Crítica por influência do pós-modernismo, que começou a questionar a postura epistemológica modernista das abordagens científicas, embasada numa noção de um sujeito uno, racional, cartesiano, capaz de conhecer a si mesmo e em que o pesquisador vivia obcecado por métodos e modelos quantitativos, tentando comprovar a validade de suas experimentações. Por influência do pensamento de Foucault ([1971]1996), essa concepção modernista de representação a-histórica não consegue trabalhar a questão do poder, envolvendo a linguagem; por influência da Escola de Frankfurt, que criou a teoria crítica como forma de combater os males do racionalismo iluminista, a Linguística Aplicada Crítica como herdeira dessas tendências não se afirma só por oposição ao modelo hegemônico de uma epistemologia

³² Na linguística formal, formulou a teoria da comunicação em que descreve como funciona a enunciação, envolvendo emissor, receptor, código, contexto, mensagem, canal.

positivista, racionalista, mas por acreditar que não há neutralidade diante da linguagem, porque “[...] todo olhar é um olhar a partir de algum lugar sócio-historicamente marcado, e como tal atravessado por conotações ideológicas” (RAJAGOPALAN, 2003, p.126). Conseqüentemente, é proposta uma crítica transformadora no sentido de resgatar o político, o ético no estudo da linguagem em situação de uso, seja no âmbito de língua, seja no âmbito de outras disciplinas sociais (direito, jornalismo, medicina, etc.), com a preocupação de mudar a maneira como se vive e compreende o mundo sem estar engessado a modelos preconcebidos. É nessa direção que surgem a Análise Crítica do Discurso (FAIRCLOUGH, 1989), a Etnografia Crítica e a Pedagogia Crítica (FREIRE, 1987; GIROUX, [1988]1997).

O conceito de Linguística Aplicada Transdisciplinar também veio contribuir para maior dinamismo nessa área específica de pesquisa, em oposição ao modelo disciplinar tradicional. Transdisciplinaridade envolve mais do que a justaposição de ramos do saber, “[...] envolve a coexistência em um estado de **interação dinâmica**” (CELANI, 1998, p.117)”. Não se busca a contribuição de outras áreas, mas a participação ativa de pesquisadores das áreas envolvidas na problematização do objeto de pesquisa em cada área. “Novos espaços de conhecimento são gerados, passando-se, assim, da interação das disciplinas à interação dos conceitos e, daí, à interação das metodologias” (CELANI, 1998, p. 117). O conhecimento transdisciplinar é gerado no contexto de aplicação onde ocorre a pesquisa, não envolve aplicação de conhecimento que já existia previamente à investigação, por isso “[...] a integração das disciplinas não é gerada por estruturas disciplinares – neste sentido o processo de conhecimento não é interdisciplinar, corta várias disciplinas, mas é pensada e criada desde o início no contexto de uso ou aplicação” (MOITA LOPES, 1998, p. 106-107).

Todas essas considerações metodológicas têm consonância, ainda que se ressaltem algumas restrições com a presente pesquisa, seja na sua parte teórica, seja no seu ambiente metodológico. A Análise do Discurso, como dispositivo teórico, é constitutivamente interdisciplinar, porque resulta de três vertentes: a linguística (Saussure), o marxismo (Marx) e a psicanálise (Lacan). Em relação ao dispositivo analítico, a Análise do Discurso trabalha com a materialidade dos textos de dois jornais de rua (*Aurora da Rua* em confronto com *Boca de Rua*), bem como o conteúdo de cinco entrevistas com moradores e vendedores do Jornal *Aurora da Rua* que vivem na Comunidade da Trindade, mas não se restringe somente à análise linguística dos *corpora*, pois o objetivo básico é descrever e interpretar o funcionamento discursivo daquele dizer, compreendendo dentro de uma prática social e discursiva específica. É importante identificar as **marcas linguísticas**, as paráfrases para que se descubram efeitos de sentidos no plano discursivo. Na Linguística Aplicada Crítica, existe

um compromisso ético de transformação social, o que não se coaduna com as perspectivas da Análise do Discurso, porquanto não aponta caminhos de solução para questões sociais analisadas como foco de pesquisa. É evidente que, a partir da análise e interpretação do *corpus*, podem ser encontradas, de maneira implícita, pistas que possam sugerir medidas de transformação social, mas isto não se constitui numa questão norteadora da Análise do Discurso nem desta pesquisa.

O que aproxima a Análise do Discurso da Linguística Aplicada Crítica é acreditar que não existe discurso sem neutralidade, porque, como a linguagem é um construto social, o sujeito-pesquisador fala de uma posição discursiva com conotações políticas e ideológicas específicas, ocorrendo o mesmo em relação aos atores sociais pesquisados. Mesmo assim, é possível fazer-se pesquisa científica, porque não se pode tratar o sujeito social com visões objetivistas de conhecimento, racionalidade descorporificada, desconhecendo a sua heterogeneidade, fragmentação e mutabilidade, analisando-o “[...] situado em um vácuo sócio-histórico, e sem contemplar questões de ética e poder” (MOITA LOPES, 2006, p. 27).

Com a evolução dos Estudos Culturais, questões de identidade e linguagem ganham importância, valorizando novos espaços de pesquisa, por isso a Linguística Aplicada se debruça sobre outras histórias sobre quem somos ou “[...] outras formas de sociabilidade que tragam para o centro das atenções vidas marginalizadas do ponto de vista de atravessamentos identitários de classe social, raça, etnia, gênero, sexualidade, nacionalidade, etc.” (MOITA LOPES, 2006) como bem define o autor:

Esse percurso parece essencial, uma vez que tais vozes podem não só apresentar alternativas para entender o mundo contemporâneo como também colaborar na construção de uma agenda anti-hegemônica em um mundo globalizado, ao mesmo tempo em que redescreve a vida social e as formas de conhecê-la (MOITA LOPES, 2006, p.27).

Sob esse aspecto, o suporte metodológico da Linguística Aplicada transdisciplinar, ao valorizar o contexto da aplicação, se alinha aos objetivos da pesquisa qualitativa, pois o contato com o *corpus* da pesquisa, a convivência com as pessoas, o objeto da pesquisa pode modificar as próprias questões norteadoras iniciais. No decorrer desta pesquisa, a questão básica era descrever como se constituía, a partir dos textos, a identidade do Jornal *Aurora da Rua* em relação ao Jornal *Boca de Rua*, sobressaindo a figura do jornal, mas, à medida que foram acontecendo os mecanismos de captação de dados, como a observação participante, as conversas informais, as anotações de campo, as entrevistas, impôs-se a necessidade de

descrever e interpretar a maneira como uma comunidade de moradores e ex-moradores de rua se constitui em sujeitos de uma proposta inovadora, capaz de trazer-lhes visibilidade social e reinserção no mundo do trabalho.

Segundo Rojo (2006, p.259), há caminhos novos para a Linguística Aplicada, porque “[...] não se trata de simplesmente descrever e compreender as novas formas de comunicação e novos discursos e gêneros em contextos virtuais, mas de fazê-lo para refletir sobre as novas possibilidades de melhoria da qualidade de vida das pessoas”. Diante disso, o linguista aplicado pode desenvolver uma pesquisa sócio-histórica, dialogando com conceitos de filosofia, de sociologia, da psicologia, da análise do discurso, em especial a enunciação bakhtiniana, interpretando o objeto de estudo, evitando os níveis estanques de análise. Inspirado em Calvino, Rojo (2006, p. 275) conclui que é possível “[...] levar leveza de pensamento necessária para livrar-se da significação de origem do conceito em sua área e para ressignificá-lo a partir das exigências do objeto”. Assim, um estudo transdisciplinar não se transformará numa pesquisa aplicacionista ou interdisciplinar (ROJO, 2006).

4.2.3 Etnografia numa Comunidade de Moradores de Rua

Como ciência de descrever um grupo humano em suas diversas perspectivas: suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças, este tipo de pesquisa implica a participação pública ou secreta do etnógrafo na vida cotidiana das pessoas, observando o que acontece por um longo período de tempo, escutando-as, fazendo perguntas, anotando qualquer dado que seja importante para o objeto da pesquisa.

É uma pesquisa que se baseia no campo onde os indivíduos vivem e lá convivem, em oposição aos ambientes experimentais dos laboratórios, por isso o pesquisador adota uma participação subjetiva na vida das pessoas que estão sendo estudadas e, simultaneamente, porta-se como um observador objetivo de suas vidas. Requer muito tempo, porque a necessidade de interagir com os atores pessoais é que determina a qualidade da coleta de dados, o que o obriga ao emprego de diferentes técnicas como a observação participante, a amostragem, relatos informais, entrevistas, diários de pesquisa. Constrói-se um sistema indutivo de percepção e de análise, pois parte do acúmulo de descrições de detalhes para a elaboração de modelos gerais ou teorias explicativas, ao invés de testar hipóteses derivadas de teorias ou modelos preexistentes. Pressupõe uma compreensão dialógica pelo fato de as opiniões e conclusões do pesquisador poderem ser discutidas com os informantes à medida

que eles vão tomando conhecimento, como também possui um caráter holístico por oferecer um retrato mais completo possível do grupo estudado (ANGROSINO, 2009).

No ano de 2010, tomei conhecimento do Jornal *Aurora da Rua* na Igreja Santo Antônio da Barra e encontrei ali um objeto de pesquisa, mas não sabia especificar o quê necessariamente. Como docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), *Campus I* (Salvador), sediado no bairro do Barbalho, tinha de desenvolver atividades de pesquisa e de extensão. Comecei a frequentar a Comunidade da Trindade, na Av. Jequitaia, 165, perto do Mercado do Peixe, em Água de Meninos, porque o jornal de rua era ali publicado, na casinha nº 6. Durante o ano 2011, levei várias turmas do Curso Integrado e Subsequente, para que os alunos interagissem com as pessoas que vivem na Comunidade da Trindade, conhecendo a realidade da exclusão, fizemos projeto de iniciação científica pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) com vários alunos. Convidei alguns vendedores do jornal para irem às salas de aulas com o objetivo de que falassem de suas experiências de drogas, da violência, de como é duro viver abandonado pelas ruas da cidade. Após os depoimentos, a discussão, a reação era sempre muito positiva, o que resultava em trabalhos escritos de densas opiniões sobre a questão social, a alienação da família e a representação vazia de si mesmos.

Desde 2011, como pesquisador, venho acompanhando a vida cotidiana da comunidade. Tenho almoçado com eles, sentindo o valor da repartição, pois os alimentos são recolhidos de doações, da horta ou das sobras da Feira de São Joaquim, que fica perto. No início, foi muito difícil de compreender esse despojamento, a pobreza dos que têm tão pouco, mas não havia tristeza. Falam pouco, não rejeitam uma conversa, me chamam de professor, pois não sou um deles. Não sou voluntário, portanto não tenho obrigação de cumprir horário. Sabem que sou pesquisador do Jornal *Aurora da Rua*. Há dois anos, passamos o Natal juntos debaixo do Viaduto da Via Expressa onde nos misturamos com os moradores de rua, rezamos, cantamos, fizemos a nossa ceia e admiramos a nossa árvore natalina: um composto de arame, ferro e material reciclável. Há quatro anos, recolho roupas, móveis, remédios e todo material reciclável do prédio em que sou síndico para o galpão da Igreja da Trindade, porque os moradores da comunidade são estimulados para a autonomia e liberdade. A gente sofre quando sabe que algum morador voltou para as drogas ou abandona o tratamento quando é um doente mental, entretanto ficamos alegres quando alguém consegue um emprego ou volta para a família. Há muito tempo que não me sinto um ser estranho na comunidade, porque tenho participado de solução de problemas, como o conserto da bomba d'água, a doação de alimentos, de material reciclável. Tenho pesquisado, juntamente com Henrique Peregrino,

líder da comunidade, aspectos da história da Igreja da Trindade e da Capela Santo Antônio de Velasquez, em Mar Grande, no município de Vera Cruz, a chamada Trindade do Mar. Atualmente, estamos focados num projeto de preservação privada de ambiente natural junto aos órgãos públicos para que a especulação imobiliária não destrua o entorno da capela.

Quando se pratica etnografia, a consolidação da experiência vivida em campo ocorre quando se constroem vínculos entre o investigador, os investigados e os contextos de pesquisa. Essa noção de pertencimento enraíza o estar no campo, por isso a autoridade e o rigor resultam da legitimidade do vivido com o pensado. Segundo Pimentel (2009), não se pode abstrair de duas posturas: o estranhamento e a familiaridade com o objeto da investigação. Com o estranhamento, o investigador consegue problematizar o tema de estudo, à medida que rompe com o senso comum, porque cria condições para a interpretação crítica do seu objeto de pesquisa à luz das teorias e sistemas de análise produzidos pelas tradições de pensamento em que se situa a pesquisa.

Estranhar é ver de forma diferente aquilo que os indivíduos que participam da investigação veem como o mesmo, é também criar instabilidade semântica e epistemológica para as significações compartilhadas sobre determinado contexto cultural. Ao buscar interpretar e compreender as relações dos indivíduos em determinadas situações de convívio delimitadas pelo tema da sua investigação, o pesquisador se distancia daquilo que lhe é próprio na relação de pertencimento com o objeto e seu estudo [...] Estranhamento e familiaridade, neste sentido podem ser compreendidos como processos de diferenciação e identificação com os outros da pesquisa, ambos indissociáveis. (PIMENTEL, 2009, p. 134).

O trabalho de olhar e de escutar é importante, mas se complementa com a conversação entre o pesquisador e os investigados para favorecer o estranhamento daquilo que é familiar, porque envolve uma postura de alteridade em que “[...] a presença do outro informa e transforma as condições de reconhecimento das diferenças culturais [...]”, assim “[...] contribui para a ampliação e transformação das relações com o conhecimento a partir de um enraizamento nos contextos socioculturais em que este conhecimento é produzido e circula”, conclui Pimentel (2009, p.159). Vale ressaltar, também, o papel da escrita em que os saberes populares dos outros refazem nossas escutas, nossos olhares e identificações.

O objetivo básico da pesquisa era a descrição e interpretação do discurso do Jornal *Aurora da Rua* através de textos, de cinco edições cuja escolha foi feita por amostragem, considerando alguns critérios como ser texto coletivo, temas específicos, atualidade. Por mostrar-se insatisfatório, fomos ouvir as pessoas que fazem, vendem e moram na

Comunidade da Trindade. A partir do diálogo com os pesquisados e as próprias teorias existentes, houve permanente transformação das questões norteadoras da pesquisa.

O perigo acontece quando o pesquisador, na ânsia de valorizar os indivíduos no contexto da pesquisa e de falar da sua posição social e hierárquica ascendente como investigador, considerando os grupos populares, tenta **dar voz aos outros** como se eles não fossem sujeitos do seu próprio discurso, numa atitude simplista e romântica de “[...] legitimação de suas narrativas, silenciando as discordâncias e críticas sobre pontos de vistas que nem sempre correspondem com as experiências de vida que se pressupõe compartilhar” (PIMENTEL, 2009, p.162). Além dessa dificuldade, a obsessão pela teoria e pelos cânones cujos autores têm inegável importância acadêmica transforma-os em elementos primordiais no processo da pesquisa em detrimento da polifonia das vozes que provêm do campo. Sabe-se que “[...] as verdadeiras experiências etnográficas ocorrem quando se buscam combinar os testemunhos do campo de pesquisa com as contribuições conceituais das teorias que amparam e dão sentido epistemológico a nossas produções intelectuais” (PIMENTEL, 2009, p. 162).

4.3 DISPOSITIVO ANALÍTICO DA ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA

Segundo a Análise do Discurso, o analista não busca o sentido **verdadeiro**, mas o real sentido em sua materialidade linguística e histórica: o texto. Assim, não se faz análise linguística em Análise do Discurso, mas a descrição do funcionamento discursivo daquele dizer. O efeito de sentidos não se encontra na literalidade dos signos linguísticos ou não, na transparência das marcas textuais; ao contrário, usando o efeito metafórico, trabalha-se a opacidade da linguagem quando ocorre o encontro dos deslizamentos do nível simbólico com o nível da história, da ideologia, situação em que acontecem gestos de interpretação. Isso significa dizer que o dispositivo de análise trabalha o dito (texto) diante do não dito (discurso) onde ocorre o efeito de sentidos e de leituras, a depender do que o sujeito diz de um lugar em relação com que é dito em outro lugar.

Como a Análise do Discurso trabalha com os limites da interpretação, o analista do discurso não interpreta textos, mas os resultados da análise de que esses textos constituem o *corpus*. Assim, tem o texto como objeto de observação, e, como objeto de sua análise, a sua compreensão enquanto discurso. Não é só um processo metodológico de produzir conhecimento, mas uma ciência que dispõe de um dispositivo teórico, comungando com um

dispositivo analítico. Nesse jogo, não trabalha a linguagem no nível da formulação (intradiscurso) como instrumento de comunicação (Teoria da Comunicação), nem como informação (Análise de Conteúdo), nem como atos de linguagem (Pragmática), nem a concepção do sujeito como origem (Teoria da Enunciação), mas como uma forma social de apropriação da linguagem em que está refletida a ilusão do sujeito, cuja interpelação é feita pela ideologia e pelo inconsciente. “O discurso não é um conjunto de textos, é uma prática. Para se encontrar sua regularidade, não se analisam seus produtos, mas os processos de sua produção” (ORLANDI, 2008, p. 55).

4.3.1 Procedimentos de Interpretação

O primeiro passo é converter a superfície linguística, o dado bruto, de um discurso concreto para um objeto teórico dessuperficializado, saindo da transparência, do dito para um não dito que se vai constituir no objeto discursivo. Isso não significa que se está fazendo análise linguística. Portanto, a transformação da superfície linguística num objeto discursivo é a fase inicial do processo de compreensão, passa a formar o *corpus* da pesquisa. Observa-se, na materialidade linguística, a forma daquilo que é dito, a quem é dito e quais são as circunstâncias enunciativas ou histórico-sociais do dizer, para identificar as marcas ou pistas de como o discurso se textualiza. Tudo isso ocorre devido às formações imaginárias como aquelas imagens que o pesquisador tem de si mesmo, do seu interlocutor, do próprio tema estudado em suas relações de sentido e de forças. Isto não se confunde com o conceito de *corpus* positivista, que reúne dados para análise quantitativa, de natureza conteudista.

Com esse primeiro movimento, trabalha-se com o esquecimento número 2 (domínio da enunciação) em que ocorre a impressão de que aquilo que é dito na formulação só poderia ser dito daquela maneira. O sujeito-falante seleciona, no interior da formação discursiva que o domina, formas e sequências em paráfrase, “[...] um enunciado, forma e sequência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada” (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 161). A partir da base linguística (**material bruto**), “[...] delinea-se o objeto discursivo naquilo que é dito no discurso em foco ou em outros, considerando outras condições, afetados por memórias discursivas” (ORLANDI, [1999]2003, p.65). E, assim, diante de diferentes superfícies linguísticas, o pesquisador relaciona o discurso a diferentes formações discursivas.

Nesse nível de compreensão, o analista não pode situar-se na literalidade das palavras, dos enunciados ou do próprio texto, mas trabalhar na opacidade da linguagem em que os

sentidos são produzidos. Conseqüentemente, a polissemia, o deslize, o deslocamento fazem parte do efeito metafórico em que o sentido de uma palavra, de uma expressão ou de uma proposição é substituído **por** outra palavra, outra expressão ou proposição, porque “[...] esse relacionamento, essa superposição, essa transferência (*meta-phora*), pela qual elementos significantes passam se confrontar, de modo que se revestem de um sentido não poderia ser determinada por propriedades da língua”, mas da formação discursiva à qual pertencem (PÊCHEUX, [1975] 2009, p. 240).

O segundo passo é a identificação do objeto discursivo no qual incidirá o dispositivo teórico para se observar o modo de construção, a estruturação, o modo de circulação dos gestos de leitura a partir de conceitos como condições de produção, formação imaginária, formação discursiva, etc. O objeto discursivo não é uma projeção do texto, mas, a partir da configuração do *corpus*, do recorte, das paráfrases, da polissemia, uma ação do investigador, que retoma conceitos com os quais aprofunda a análise, num procedimento de ir e vir constante entre teoria, consulta ao *corpus* e análise.

O terceiro momento é a descrição da discursividade em que há uma passagem do objeto discursivo para o processo discursivo, passando do delineamento das formações discursivas para sua relação com a formação ideológica, que permite compreender como se constituem os sentidos do dizer. Segundo Orlandi ([1999] 2003, p. 68), “[...] é trabalhando estas etapas da análise que ele (analista) observa os efeitos da língua na ideologia e a materialização desta na língua [...] é assim que ele apreende a historicidade do texto”.

4.3.2 Interpretação do Sujeito na Construção do Discurso

Quando o sujeito fala, dizendo o que diz, já faz um gesto de interpretação porque normalmente ele não tem consciência da formação discursiva que legitima sua posição no discurso. Na expressão: **O mensalão é uma ficção**, o sujeito não fala como um ser empírico, porém assume uma posição vinculada a uma matriz ideológica partidária – PT. O militante ou simpatizante não discute, identifica-se com essa filiação de sentidos. Presentifica-se um apagamento do sujeito. Isso seria o esquecimento 1 de que fala Pêcheux ([1975]2009), pois o sujeito se utiliza, além do dispositivo ideológico, do **sistema inconsciente** para provocar o efeito de sentidos.

Por outro lado, apelamos para a noção “sistema inconsciente” para caracterizar um outro **esquecimento nº 1** que dá conta do fato de que o

sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o esquecimento nº 1 remete, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que- como vimos- esse exterior determina a formação discursiva em questão (PÊCHEUX, [1975]2009, p.162).

Não há um sujeito marcado pela ideia de unidade, do centro, fonte ou origem do sentido, por isso a Análise do Discurso chama isso de **ilusão subjetiva**, porque inclui também outro esquecimento (2) em que o sujeito opera “[...] uma seleção linguística entre o que é dito e que deixa de ser dito no interior da formação discursiva que o domina, elegendo algumas formas e sequências que se encontram em relação de paráfrase e ‘esquece’, oculta outras” (BRANDÃO, 2004, p.82). O sujeito assume também uma dispersão quando reconhece o desdobramento de vários papéis segundo as várias posições que ele pode ocupar dentro de um mesmo texto, daí a heterogeneidade ser constitutiva do próprio discurso, porque “[...] podem-se encontrar várias formações discursivas, estabelecendo uma relação de dominância de uma formação discursiva sobre a (s) outra (s)”, conclui Brandão (2004, p.82).

4.3.3 A Função do Analista na Análise do Discurso

O gesto de interpretação do analista do discurso é diferente porque dispõe de um dispositivo teórico com o qual compreende o efeito de sentidos a partir do funcionamento discursivo daquele dizer, pois o discurso não existe fechado em si mesmo, pelo fato de nascer de outros discursos (interdiscurso) e projetar-se para outros discursos (intradiscurso). Não existe apagamento no seu gesto de interpretação, porque ele trabalha com a alteridade de sentidos. No *slogan* do governo baiano **Bahia terra de todos nós**, o analista da Análise do Discurso busca compreender as diferentes formações discursivas na construção dos sentidos, pois alguém pode interpretar o pronome **nós** como referente ao grupo da esquerda, aos detentores do poder, ao povo de modo geral, afinal qual deles é o verdadeiro ou correto? Todos são igualmente coerentes e verdadeiros.

Se o gesto de interpretação do sujeito no discurso é determinado pelo dispositivo ideológico que o torna livre e submisso à formação discursiva que o domina, o gesto de interpretação do analista é determinado pelo dispositivo teórico que lhe dá condições de acompanhar os gestos de interpretação do sujeito, descrevendo montagens discursivas ou apontando momentos de interpretação. “Melhor dizer então que sua finalidade não é descrever nem interpretar, mas compreender – isto é, explicitar – os processos de significação que

trabalham o texto” e, assim, “[...] compreender como o texto produz sentidos através de seus mecanismos de funcionamento [...]” (ORLANDI, 2005, p. 27).

O analista, ao descrever as materialidades linguísticas, é apenas um observador, pois o seu objeto de análise é o discurso. A descrição de um objeto ou de um acontecimento não é uma apreensão fenomenológica ou hermenêutica, mas o reconhecimento do real da língua, sujeito a equívocos, a falhas, por isso “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para outro” (PÊCHEUX, [1983]2006, p.53), porque há articulação do real da língua com o real da história. É nesse espaço, segundo o autor, que se constrói o lugar da interpretação, trabalha-se a Análise do Discurso. A vantagem de se trabalhar com o dispositivo teórico junto ao dispositivo analítico é a possibilidade de se analisar a linguagem como estrutura e acontecimento, pois se verificam os aspectos da ordem, da regra e, ao mesmo tempo, o acaso, o equívoco, a forma histórica da significação na compreensão de cada gesto de interpretação.

4.3.4 A Estruturação do *Corpus* na Pesquisa em Análise do Discurso

A ideia de *corpus* na Análise do Discurso não segue critérios empíricos, positivistas (revistas, mídias, textos, fotos, etc.), mas critérios teóricos, pois, após a dessuperficialização do texto, o que fica é um construto discursivo. A questão da constituição é “[...] construir montagens discursivas que obedeçam a critérios que decorrem de princípios teóricos da análise do discurso, face aos objetivos da análise, e que permitam chegar à sua compreensão” (ORLANDI, [1999]2003, p. 63).

O que determina a construção do *corpus* são as questões norteadoras da pesquisa e os constructos teóricos da Análise do Discurso para que enunciados, sequências discursivas ou textos possam ser selecionados. Segundo Courtine ([1981] 2009), a definição de *corpus* é diferente de Pêcheux ([1975]2009), porque prefere **enunciados** a sentenças ou sequências discursivas e se afasta da concepção de Orlandi ([1999] 2003) que defende a palavra **textos**.

Definiremos um *corpus discursivo* como um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das condições de produção do discurso [...]. Definiremos as sequências discursivas como ‘sequências orais ou escritas de dimensão superior à frase [...]. (COURTINE, [1981]2009, p.54-55).

Diante disso, o pesquisador francês considera, em meio a um conjunto potencial de discursos que poderiam ser objeto de tratamento pela Análise do Discurso (**universal de discurso**), a possibilidade de delimitar um campo discursivo como forma de construção de um *corpus* (**campo discursivo de referência**), por exemplo, no mundo do discurso político, pode-se analisar um tipo de discurso como o discurso de esquerda ou de direita.

Elabora também os critérios de constituição de um *corpus* discursivo em Análise do Discurso como “exaustividade, representatividade e homogeneidade” (COURTINE, [1981] 2009). Por **exaustividade**, entende-se que não se deve desprezar nenhum fato discursivo do *corpus*, mesmo que incomode o pesquisador; a exigência da representatividade indica que não se deve formular uma lei geral de um fato que foi constatado uma única vez, realçando que esses dois critérios iniciais se constituem em restrições às generalizações de análise cuja trajetória seja indutiva. Quanto à **homogeneidade**, reconhece que é um critério difícil de ser usado, pois o estudo dos contrastes discursivos exclui a homogeneidade. Mesmo assim, faz-se necessário porque a escrita em Análise do Discurso tem de ter uma coerência discursiva, ainda que se considerem os tratamentos contrastivos (COURTINE, [1981] 2009, p. 56).

Não é um terreno seguro como o da Linguística Textual, da Análise Crítica do Discurso, do Gerativismo; ao contrário, um espaço escorregadio, porque trabalha o deslize, o equívoco, a polissemia da língua junto à polêmica do ideológico, do político e do histórico. Mesmo assim, é um desafio que anima os pesquisadores na busca de seus objetivos.

4.4 A DESCRIÇÃO DOS *CORPORA* DA PESQUISA: TÉCNICAS DE COLETA DE INFORMAÇÕES, DADOS E EVIDÊNCIAS

Como a pesquisa é qualitativa, a constituição do *corpus* da pesquisa está definida tanto pela teoria escolhida para o trabalho de estudo – Análise do Discurso Francesa – de linha pecheutiana que se baseia em materialidades linguísticas (textos) a partir de um dispositivo teórico-analítico específico, como nas questões norteadoras da pesquisa. A concepção de *corpus* em Análise do Discurso, mesmo adotando a teoria materialista do discurso, não adota o empirismo da experimentação na coleta de dados, porque não aceita o positivismo como postura científica. Diante da necessidade de determinar quais as formações discursivas que legitimam o dizer no Jornal *Aurora da Rua*, constrói-se uma representação identitária singular

do morador de rua, em especial, os moradores ou ex-moradores de rua que vivem na Comunidade da Trindade onde é publicado o jornal de rua soteropolitano.

4.4.1 Processo de Amostragem na Coleta de Dados

Por ser uma pesquisa etnográfica, não há condições de se entrevistar 40 pessoas da Comunidade da Trindade ou de ler as 50 edições do Jornal *Aurora da Rua* ou as 60 edições do *Boca de Rua*, fez-se a opção pelo processo da amostragem informal à medida que se acentuavam os processos de análise com ajuda das observações participantes e do diário de campo. Tínhamos a preocupação de que a escolha tanto das edições do jornal como das pessoas a serem entrevistadas fosse abrangente no sentido de alcançar maior número de variantes, como variedade das experiências e de envolvimento, mas também a variabilidade no campo do estudo e as diferenças nos vínculos com a questão, por isso não definimos critérios previamente determinados. Segundo Flick (2009, p. 48), “[...] a amostragem deve ser orientada à coleta da heterogeneidade no campo e no sentido de permitir o máximo possível de comparações”, porque, se os casos na amostra forem muito semelhantes, é impossível fazer uma comparação significativa entre eles. A importância da amostragem na pesquisa é inquestionável, porque, em resumo,

A amostragem é um passo crucial no desenho da pesquisa qualitativa, dado que é aquele em que se reduz o horizonte potencialmente infinito de materiais e casos possíveis para seu estudo a uma seleção administrável e, ao mesmo tempo, justificável. Deve-se evitar a amostragem de conveniência e se abster de formas de amostrar e selecionar que não sejam intencionais [...] A amostragem na pesquisa qualitativa deve ser **reiterada e flexível** (grifo nosso). Isto significa que se deve estar pronto para adaptar as condições do campo às novas compreensões resultantes da coleta de dados, o que pode sugerir mudanças no plano de amostragem original. (FLICK, 2009, p. 52-53).

4.4.1.1 Descrição, História e Seleção dos Jornais: *Aurora da Rua*

No início, o objeto material da pesquisa seriam a leitura e a análise comparativa de cinco jornais do *Aurora da Rua* (Salvador) e do Jornal *Boca de Rua* (Porto Alegre), mas, para evitar volume excessivo de informações, centralizou-se o enfoque apenas nas matérias de capa dos jornais baianos em contraponto a jornais gaúchos, sem tecer maiores aprofundamentos analíticos nas edições do Jornal *Boca de Rua*.

Após o contato com a equipe que redige o Jornal *Aurora da Rua*, foram explanados os objetivos da pesquisa e solicitamos permissão para consultarmos o arquivo, pois já são 54 edições desde a fundação em 2007. A autorização foi fornecida desde 2010 com total liberdade, mas só formalizada em outubro de 2013 com a assinatura do documento: *Modelo de Termo de Consentimento de Uso de Dados*, aprovado pelo Conselho de Ética da Universidade Federal da Bahia (UFBA), situado na Maternidade Climério de Oliveira (APÊNDICE B).

Nesse período, os jornais eram objeto de constantes leituras e usados como material para trabalhos de iniciação científica com os alunos do Curso Integrado do IFBA, no bairro do Barbalho, ao tempo em que as turmas visitavam a Comunidade da Trindade para observações em campo interação com os moradores de rua ou visitas programadas dos vendedores do jornal às salas de aula do IFBA para falarem de suas próprias experiências de rua e como está sendo o trabalho de reinserção social. O resultado destas atividades provocava discussões que levavam os educandos à produção de textos e à leitura de novos textos sobre a temática em questão.

Houve a necessidade de especificar os critérios de seleção para uma amostragem criteriosa dos jornais, especialmente, o Jornal *Aurora da Rua*. Como não havia condições de se trabalhar com todas as seções do jornal, adotou-se o primeiro critério: a leitura e a análise tão somente das matérias de capa, normalmente de autoria coletiva, sempre apresentada nas páginas 4 e 5. Nas últimas edições, a matéria da capa vinha sendo assinada pela jornalista responsável que alegou para o pesquisador motivos como dificuldade de se fazer a oficina de textos à noite devido à insegurança diante da violência urbana, ausência de pessoal de apoio ou a limitação de tema proposto como, por exemplo, levantamento das instituições que trabalham com o morador de rua ou estudo dos jornais de rua no mundo.

Outros critérios também foram adotados como escolher edições de diferentes anos, temáticas próximas da realidade do morador de rua, a exemplo de comida, casa, saber, direitos humanos e proteção e salvaguarda de animais, entre muitos outros temas específicos. Houve uma preocupação de que 90% do *corpus* fosse constituído de textos produzidos com ajuda dos moradores de rua e só 10% restantes seriam analisados como imagens.

O primeiro número a ser escolhido foi o nº 6, de fev. /mar.2008, cuja matéria de capa contém uma foto de um homem negro, arrodado de bichos como gato, cachorros, cágado, macaco, com a seguinte manchete: “Bichos de estima e de ação: animais são companheiros e guardiões preciosos para quem vive nas ruas” (Figura 14). Na parte interna, os moradores de rua contam suas experiências com os animais, em especial o cachorro, pois para eles é única proteção dos perigos da noite. Segundo Adilson, o cachorro “[...] dorme comigo e observa

tudo. Se chegar alguém estranho, ele começa a rosnar e latir”. Para Valdo, a cadela Branca assume papel de guardiã e defensora do seu dono: “Se mexerem comigo, Branca morde. Essa cachorra só falta falar”, orgulha-se. Esta edição com a imagem do negro abraçando o cachorro nos lembra o cão (*Kion*, em grego) do filósofo grego Diógenes:

Figura 14 – Edição nº 06



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O segundo número correspondeu à edição nº 12, de fev.mar.2009, que mostra um senhor de idade junto a um fogão improvisado com uma mesa fictícia em forma de desenho com a seguinte manchete: “Vamos comer fora? ”, com um subtítulo: “Conheça os segredos e temperos da culinária que é feita fora de casa por cozinheiros supercriativos: o povo da rua”. (Figura 15). Na parte interna, páginas 4 e 5, os moradores de rua exibem as suas habilidades culinárias e revelam os segredos de cozinhar nas ruas. Comer nas ruas tem sentido que os outros não percebem porque há um tempero especial: a solidariedade. “O prazer de quem cozinha está em servir o outro”, salienta Crispim. “Eu não gosto de café, mas canso de fazer um menorzinho para meus colegas beberem”, conta Juracy. O jornal revela que toda culinária representa a cultura do seu povo, por isso o modo de cozinhar criado pelo povo da rua reflete

características do seu estilo de vida que, diante da precariedade, usa a sua capacidade de criar. “Transformamos garrafas Pet em vasilhas, latas em panelas, recuperamos verduras caídas das barracas de feira. Nada se perde em nossas mãos”, explica Robson.

Figura 15 – Edição nº 12

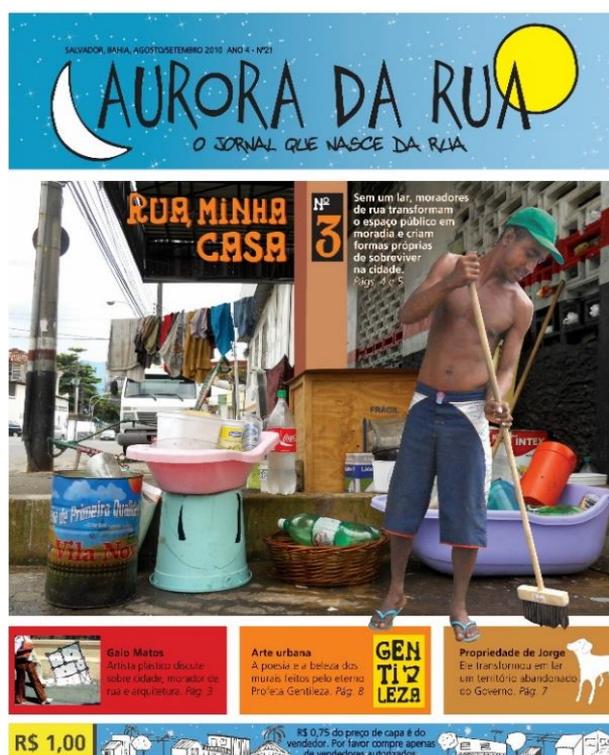


Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O terceiro número foi a edição nº 21, de ago. /set.2010 (Figura 16), cuja capa é composta por uma foto de um homem jovem varrendo o chão, tendo ao fundo uma corda com roupa estendida, vários utensílios como baldes, panelas, cestos, bacia e garrafas Pet vazias num espaço público, tipicamente de rua. Na parte superior, à esquerda, há a manchete: “**Rua, minha casa**”; no lado direito, um subtítulo: “Sem um lar, moradores de rua transformam o espaço público em moradia e criam formas próprias de sobreviver na cidade”. Na parte interna, páginas 4 e 5, a reportagem da capa mostra que moradores de rua transformam espaços urbanos em domésticos a fim de suprir suas principais necessidades, logo “[...] reutilizam objetos, inventam abrigos e criam formas de habitação, apresentando todos os dias no palco do cenário urbano a arte da sobrevivência” (ANEXO G, RUA, MINHA CASA, 2010, p. 4). “O sofrimento faz de nós um povo criativo que surpreende quando transformamos as coisas jogadas fora”, explica Josilene. Essas condições de vida não fazem com que os

moradores de rua sejam pessoas tristes, pois conseguem transformar a precariedade numa superação, como fazia Diógenes de Antióquia que defendia a vida na adversidade como forma de se alcançar a felicidade. Lembra também a posição do “homem ordinário” (CERTEAU, 2011) como atitude de resistência às estruturas de dominação vigentes.

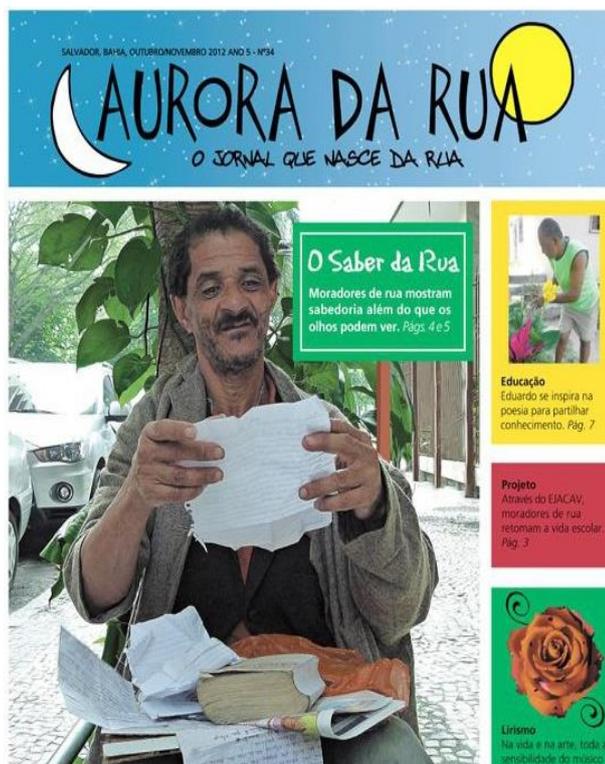
Figura 16 – Edição nº 21



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O quarto número se refere à edição nº 34, de out. /nov.2012 e, na capa, aparece um morador de rua debaixo de uma árvore, sentado, lendo fragmentos escritos num pedaço de papel, enquanto aparece, no seu colo, um dicionário em cima de um jornal e rascunhos de textos produzidos (Figura 17). Na parte superior, do lado direito, está escrita a manchete: “O Saber da Rua: moradores de rua mostram sabedoria além do que os olhos podem ver”. Na parte interna, o título é um pouco diferente: “Rua: um universo múltiplo”, ressaltando que, mesmo na adversidade, moradores de rua cultivam saberes. Segundo dados da Pesquisa Nacional sobre Moradores de Rua, em 2008, de um total de 44.925 pessoas, que vivem em extrema pobreza, “74% sabem ler e escrever e quase metade completou o ensino fundamental”, conclui o jornal (ANEXO I, O SABER DA RUA, 2012, p 4-5).

Figura 17 – Edição nº 34



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

“É muito difícil para a pessoa, que está na rua retomar os estudos. Conciliar com outras coisas mais importantes para a sobrevivência física é quase impossível. Eu tento compensar isso lendo muito, gosto de ficar por dentro do que está acontecendo e saber meus direitos como cidadão”, afirma Pedro. Ainda segundo o jornal, o contato com o conhecimento em seus diversos saberes formais e informais tem uma função de reconstrução psicossocial do ser humano, mais relevante do que só a doação de casa própria. Essa postura chamou a atenção porque parece refletir, de maneira dissimulada, a formação ideológica predominante no Jornal *Aurora da Rua*.

Para muitos, essa experiência não precisa ser apenas de sofrimento, pode ser um tempo de grandes descobertas sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo. Pode, ainda, ser um momento de transformação e de desnivelamento de alguns preconceitos. (ANEXO I, O SABER DA RUA, 2012, p. 4).

O quinto número é um exemplar da edição nº 32, de jun./jul. 2012, em que, na capa, aparecem mãos entrelaçadas, uma mão segura uma cartilha: *Direitos do morador de rua*, tendo, na parte de cima do lado esquerdo, a inscrição da manchete da matéria principal em caixa alta: “Somos iguais, somos humanos” (Figura 18).

Figura 18 – Edição nº 32



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Na parte interna, o jornal mostra a necessidade da consciência para a transformação, por isso união e respeito caracterizam essa busca por direitos do povo da rua. A cada dia, consegue romper as barreiras da invisibilidade social e, com a crescente organização política, fortalecer o Movimento Nacional da População de Rua, promovendo discussões em todo o país. “Em minha opinião, antes de entregar simplesmente a casa à pessoa, ela deve passar por um processo de capacitação multidisciplinar, com questões que abarquem convivência social, autoestima, direitos humanos, empreendedorismo, e toda a parte psicológica do sujeito”, diz Vânio. A discussão sobre direitos, cidadania, como demandas de educação, saúde e lazer me impressionou, porque não tem relação com o discurso religioso. Embora a Comunidade da Trindade tenha forte conotação religiosa, não só pela presença de padres e freiras, como

também pelos rituais como missa, cânticos místicos, orações antes das refeições, o Jornal *Aurora da Rua* não veicula doutrina religiosa. A escolha dessa edição foi importante para caracterizar as reais injunções político-ideológicas às quais o jornal está assujeitado ou interpelado. “A gente não quer só comida, moradia e trabalho. Somos como todo ser humano que precisa ter acesso à educação e à cultura em geral. Devia haver uma janela que facilitasse a vida de quem está nas ruas [...]”, desabafa Noely. Nas entrevistas com as pessoas que produzem e vendem o jornal, todos são unânimes em negar os vínculos religiosos, pois acreditam numa influência humanística sem especificar as fontes do seu dizer.

a) A forma como surgiu o jornal

O surgimento do Jornal *Aurora da Rua* não tem vinculação com lutas sindicais, nem com movimentos sociais específicos, mas com a realidade da Comunidade da Trindade. Henrique Peregrino, irmão missionário e morador de rua, descobriu a Igreja da Santíssima Trindade dos Cativos em total estado de abandono, sem teto, madeiras corroídas pelos cupins, infestado de matos e pequenas construções irregulares. Em 2000, com autorização do Cardeal Magela, ocupou a área, acolhendo moradores de rua e formando a Comunidade da Trindade. Não havia intenção de fazer um albergue, mas um lugar de acolhimento, de reflexão e de soerguimento psicossocial.

Numa peregrinação a Canudos, lembrando-se da história de outro famoso peregrino – Antônio Conselheiro³³ –, que reunia uma multidão de famintos e de miseráveis do sertão baiano, Ir. Henrique pensou também na multidão dos moradores de rua os quais viviam abandonados pelas ruas de Salvador sem qualquer esperança de dias melhores. Como terceira capital mais populosa do Brasil e, segundo dados do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Pobreza (BRASIL, 2008), Salvador já possuía mais de três mil moradores de rua, sobretudo, na Cidade Baixa. Lembrando-se também da vida de sofrimento dos *sens-abris*³⁴ na França, sua terra natal, da venda de jornais ou revistas (*La Rue, Macadam*³⁵) como geração de renda, é que, numa noite de insônia, ele começou a escrever o poema: *Aurora da Rua* (Figura

³³ Beato no sertão baiano que se insurgiu contra a República Velha devido ao estado de abandono da região, o que vai provocar a guerra e a destruição de Canudos (povoado), narrada pelo jornalista e escritor Euclides da Cunha na famosa obra: *Os Sertões*.

³⁴ Sem abrigo, sem teto.

³⁵ *La Rue, Macadam*, jornal de rua, publicado na França.

19) que vai dar origem ao primeiro jornal de rua no modelo atual (*Street Paper*) do Nordeste brasileiro.

Figura 19 – Poema *Aurora da Rua*

Aurora da Rua

Nestas noites das noites da rua, eu canto a aurora...
 Nestas noites escuras sem lua, eu canto a aurora...
 Um sorriso de dor, a ternura... Aurora da Rua...
 Aurora da Rua... Aurora da Rua...

Acolhida, partilha abraçadas... Aurora da Rua...
 Nas marquises, viadutos e praças, eu canto a aurora
 Acolhida, partilha abraçadas... Aurora da Rua...

Nenhum lar, ninguém mais a seu lado, eu canto a aurora
 Humilhado, vencido, pisado, eu canto a aurora
 Encurvado enfim levantado... Aurora da Rua...

Aurora da Rua... Aurora da Rua...

Nas prisões e nas garras das drogas, eu canto a aurora...
 Adicção, dependências e morte, eu canto a aurora...
 Nesta luta, partilha da dor... Aurora da Rua...

Aurora da Rua... Aurora da Rua

Uma luz, no escuro, cintila... Aurora da Rua...
 Uma fé, nesta noite, ilumina... Aurora da Rua...
 O Amor, como sol, ressuscita... Aurora da Rua...

Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O poema nos remete ao cotidiano dos moradores de rua, realçando a esperança de dias melhores apesar das adversidades, do sofrimento. A luz, a aurora como metáforas de **amor, conhecimento, esperança** em oposição à **escuridão, noite** representando a **ignorância, sofrimento, alienação**, sempre existiram nas mídias de massa desde o século XIX como *Aurora Pernambucana* (Recife – PE), *Aurora Fluminense* (Rio de Janeiro), *Aurora Paulistana* (São Paulo). Na Bahia, existiram a *Aurora da Bahia* (Salvador, 1838), *A Aurora* (Salvador, 1883) e *A Aurora* (Valença, 1840).

b) Desvendando uma estrela – *Aurora da Rua*

Começou a circular pela Capital baiana o número zero do Jornal bimestral *Aurora da Rua*, em caráter experimental, em dezembro de 2006, cuja redação foi realizada pelos sete membros da Comunidade da Trindade. A sede do jornal era na mesma comunidade, na região de Água de Meninos (Cidade Baixa), em Salvador. O número 1 foi editado três meses depois (março/2007) e, logo, distribuído entre formadores de opinião, religiosos, representantes de ONGs. “O segundo teve 120 mil exemplares encartados no dia 25 de março de 2007, em *A Tarde*, diário de maior circulação do Estado, que havia se prontificado a colaborar gratuitamente” (CELESTINO, 2008, p. 156).

A grande marca do Jornal *Aurora da Rua* em relação a outros jornais de rua é o envolvimento da população de rua em todas as fases do processo produtivo e de comercialização. Desde o início, os moradores de rua contribuem para a discussão de pautas e para a preparação do conteúdo, atuam na vendagem, são personagens de matérias, participam de oficinas de texto e de arte promovidas em espaços públicos como praças e largos por voluntários, entre os quais jornalistas profissionais como Jéssica³⁶, que é responsável pela formatação e edição final do jornal.

“Nestas oficinas, os marginalizados, todos maiores de 18 anos, mostram que o universo das ruas é maior do que as pessoas pensam e que, apesar das dificuldades, é possível driblar a tristeza com bastante criatividade” (CELESTINO, 2008, p.6). A publicação busca atingir basicamente dois objetivos: o primeiro é o de convidar o leitor a um novo olhar sobre a rua e seu povo, pois o jornal pretende, com informação e conscientização, provocar uma mudança de comportamento dos seus leitores. Não é apenas um veículo de informação, mas um instrumento de levar o homem em situação de rua a ser agente da sua própria história, por isso foge dos parâmetros do assistencialismo oficial ou da filantropia privada; o segundo é gerar renda para os moradores de rua, porque, a partir da compra do jornal, fomenta-se a inclusão social dessas pessoas uma vez que adquirem uma forma de sobrevivência. O jornal hoje é vendido ao preço de R\$ 1,50 em que R\$ 0,50 é custo e a quantia restante (R\$ 1,00) pertence ao vendedor que pode fazer o que quiser com o dinheiro arrecado. Há muitos vendedores que possuem uma clientela fiel, composta de pessoas físicas e entidades corporativas, que esperam ansiosamente a chegada do jornal. A circulação e a venda dos jornais ocorrem nos ônibus

³⁶ É pseudônimo da jornalista que orienta a publicação do Jornal *Aurora da Rua*.

urbanos, nas portas de igrejas, em praças públicas. Quando são chamados, proferem palestras e vendem nas escolas ou universidades públicas e privadas (CELESTINO, 2008).

Os vendedores abordam os clientes nas ruas trajados com uma roupa especial: antigamente, usavam colete azul com a classificação de vendedor escrito no verso, boné e bolsa da mesma cor, crachá de identificação com foto, nome e a marca do jornal *Aurora da Rua*; atualmente, a cor da camiseta é amarela contendo os mesmos dizeres e inscrições, a bolsa continua azul, contendo os jornais, o crachá com foto, para facilitar a identificação e, assim, evitar a infiltração de estranhos (Figura 20).

Figura 20 – Equipe de vendedores do jornal *Aurora da Rua* com nova camiseta amarela e sacola azul



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Ao ingressar, cada jornaleiro passa por um processo de preparação com um curso de uma semana para treinamento e noções de cidadania, recebe o uniforme, a identificação e dez exemplares cuja venda vai assegurar a aquisição de novas unidades posteriormente. Em seguida, tem acesso às oficinas de texto, a sessões quinzenais de avaliação da própria venda e desempenho de cada um, sob a orientação de uma voluntária que coordena o grupo. Há uma contrapartida: a obediência a um código de conduta que traz regras de comportamento como “[...] estar sóbrio, não podendo em hipótese alguma estar sob efeito de álcool ou droga; cuidar de si mesmo, respeitar os demais e manifestar nas atitudes este respeito. É não usar o nome do

jornal para qualquer outro fim que não seja a venda” (ANEXO I, O SABER DA RUA, 2012, p. 2).

c) Organização e formatação do jornal

O jornal, em forma de tabloide, possui oito páginas coloridas de maneira intencional. Jamais seria em preto e branco, pois não estaria coerente com a proposta de trabalho cuja essência é retirar o morador de rua do estigma da escuridão (**lua**), do sofrimento para a reconstrução de laços afetivos, emocionais e sociais no sentido da conquista da autoestima e, assim, ganhar visibilidade social (**aurora**). Isso significa uma mudança de dentro para fora, porque cada morador de rua tem de ser agente de sua própria história.

A capa destaca o tema da principal matéria de cada número, usando para isso a manchete, uma chamada para a página 4, uma fotografia ou ilustração aberta em duas ou três colunas. Apresenta também “[...] a logomarca e três chamadas para outras matérias com ou sem fotografias e ilustrações em uma coluna cada” (CELESTINO, 2008, p.155). A página 2 contém o editorial, a seção de **Cartas da Rua** cujo conteúdo se refere às correspondências enviadas ao jornal ou comentários transcritos de leitores e da comunidade de rua. Na página 3, existe a seção **Diversos de Rua**, que contempla depoimentos de pessoas ou de instituições através de textos, fotografias e ilustrações, seja de material produzido por estudantes, seja matérias assinadas por jornalistas profissionais, a partir das oficinas promovidas nas ruas pela equipe, ou das discussões nas reuniões internas entre os vendedores e a equipe de voluntários sobre temas relacionados ao cotidiano dos sem-teto ou a fatos relativos à história do jornal perante a comunidade. Nas páginas 4 e 5, há a **Matéria de Capa**³⁷ em que textos, fotos e ilustrações compõem o relato e as reflexões produzidos por uma autoria coletiva, resultado da compilação de depoimentos de moradores de rua ou elaborados por jornalista profissional a partir dos pequenos textos criados pela população de rua (CELESTINO, 2008, p. 157).

A página 6 contém duas seções: **Aurora Notícias** (duas colunas), que reúne textos, fotos sobre a população de rua de caráter local, nacional ou internacional; e **Deus na Rua**, que apresenta um enredo em forma de diálogo entre os moradores de rua da cidade e a figura do Senhor como uma personagem. Essa parábola é assinada por Henrique Peregrino da Trindade,

³⁷ A presente pesquisa só envolve a **Matéria de Capa**, envolvendo apenas cinco números diante da impossibilidade de analisar as 47 edições até então. As outras seções não serão usadas, apenas estão sendo descritas para que o leitor tenha uma visão completa do jornal.

religioso francês que criou o Jornal *Aurora da Rua* e a Comunidade da Trindade. Com uma linguagem simples, essa secção não acentua a fragilidade social do morador de rua, mas incute nele a esperança de dias melhores, a solidariedade entre as pessoas.

A página 7 apresenta a secção **Brilho da Aurora**, que busca evidenciar o perfil de um **morador de rua** com história de vida singular e relevante, redigido por outro morador ou ex-morador de rua como foi o caso de Heloisa³⁸, hoje coordenadora do Movimento da População de Rua na Bahia, Sâmia Santos, vendedora do jornal ou Jéssica, ex-jornalista e hoje colaboradora do Jornal *Aurora da Rua*. E, finalmente, vem a contracapa na página oito do jornal. “O espaço congrega as seções **Arte de Rua**, material produzido nas oficinas de arte ou obras de pessoas que sobrevivem em via pública como poesias e desenhos” (CELESTINO, 2008, p.157). A outra seção é aquela chamada **Tirinhas da Rua**, que reúne história em quadrinhos, envolvendo as personagens: a Aurora e a turminha da rua, Juca e Pituco³⁹, que é o cachorrinho. Os quadrinhos são de autoria de Marcos Queiroz.

d) Oficinas de textos e a coparticipação do povo da rua

Após a reunião de pauta em que os vendedores, os voluntários, moradores de rua da Comunidade da Trindade ou não escolhem livremente os temas a serem discutidos e o lugar para a criação das oficinas de textos (Figura 21), como o antigo Largo de Roma, o terminal do Aquidabã, Praça da Piedade, Mercado Modelo, etc., a oficina, normalmente, começava reunindo o povo da rua, explicando-lhe que o Jornal *Aurora da Rua* queria discutir temas interessantes para a vida deles. Como nas reuniões das Comunidades Eclesiais de Base, os voluntários apresentam os temas e pedem que as pessoas falem, escrevam, desenhem sobre de forma livre, informal e horizontal. A jornalista e os voluntários ficam na retaguarda, apenas anotando os depoimentos para posterior redação com base nas técnicas jornalísticas e divulgação, sob a identificação **Texto coletivo**.

Quando os temas são muito polêmicos, faz-se necessário explicitar as nuances com uma linguagem bem simples, de tal forma que desperte, na plateia, uma gama de interesses. Os mediadores conduzem o debate sem que imponham as suas opiniões. A dificuldade é atrair os

³⁸ Heloísa, Sâmia e Jéssica são nomes fictícios em substituição aos verdadeiros nomes como forma de preservação da identidade e garantia da privacidade.

³⁹ Estas tirinhas se encontram na página 8 de cada edição. O conteúdo sempre se liga ao tema da matéria de capa. Marcos Queiroz não é morador de rua, mas um arquiteto que colabora com o projeto.

mais tímidos para a discussão, pois os textos começam a ser feitos ali mesmo com a ajuda dos voluntários. Mesmo assim, como o trabalho é feito à noite, todos temem algum tipo de violência. Muitos moradores de rua procuram dormir e, às vezes, não querem participar.

Figura 21 – A equipe do jornal e o povo da rua nas Oficinas de Texto na Cidade Baixa (Largo de Roma)



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua* (2013).

Alguns moradores de rua, com mais facilidade de escrita ou domínio de arte, produzem o seu próprio texto. No final, todo o material é analisado pelo Conselho Editorial em que há a participação da população de rua e, finalmente, o texto é editado.

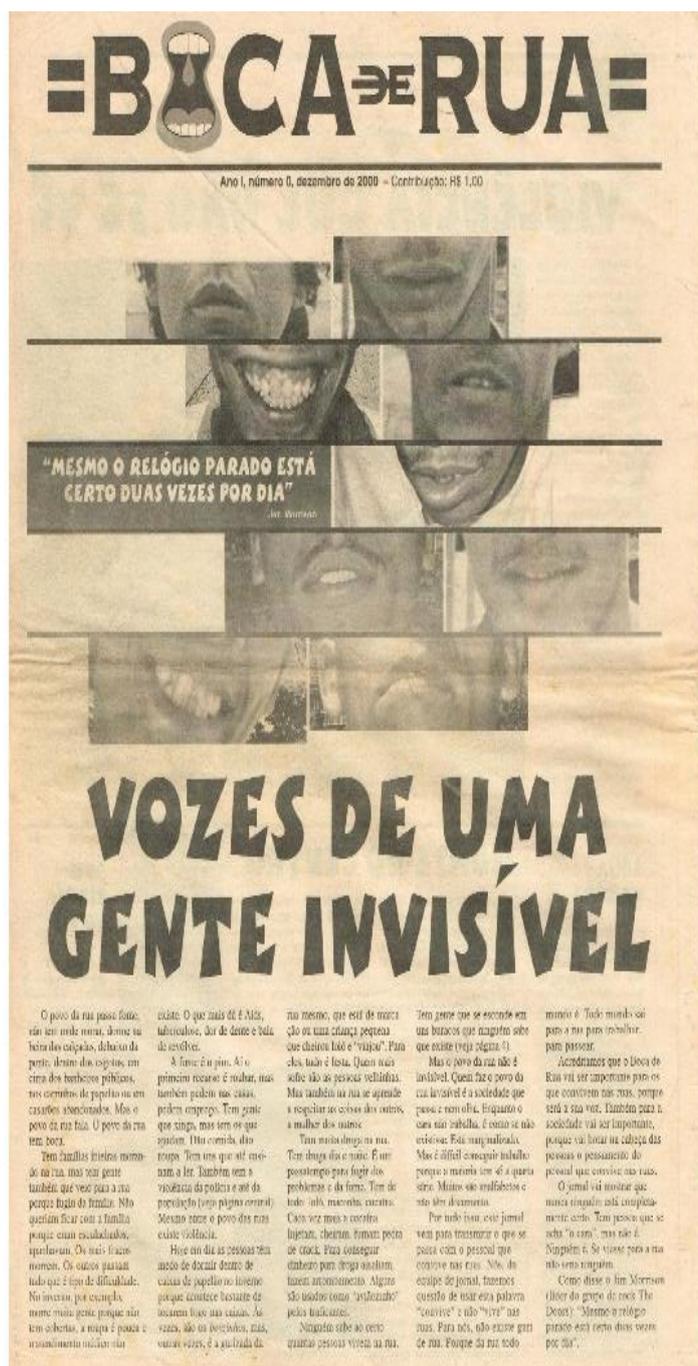
4.4.1.2 Descrição, História e Seleção dos Jornais *Boca de Rua*

Com iguais critérios, foram selecionados cinco números do jornal gaúcho para fazer contraponto ao Jornal *Aurora da Rua*, mas não acontece nenhum trabalho de análise em profundidade desses jornais, atendendo a uma recomendação da banca examinadora. Estive em Porto Alegre, em outubro de 2013, reunindo-me com a jornalista Rosinha Duarte e vários moradores de rua de Porto Alegre que vendem o Jornal *Boca de Rua*. Muitos deles ofereceram-me exemplares do *Boca de Rua*, e, em seguida, vários exemplares do Jornal *Aurora da Rua* foram distribuídos entre eles por mim. No escritório da ALICE, a ONG responsável pela produção do jornal, recebi outros exemplares impressos e o arquivo digitalizado de todas as edições do jornal desde a fundação no ano de 2000.

A escolha da edição 0 (Figura 22), de dezembro de 2000, foi importante para identificar os objetivos do jornal, pois ainda era em preto e branco e não havia o **Boquinha**, dedicado às

crianças que acompanhavam os pais em situação de rua. A imagem consiste numa montagem de bocas, tendo em baixo um texto significativo: “Vozes de uma gente invisível”. O que mais impressiona é a linguagem do jornal, sem sofisticação, com linguagem regional, abordando o tema da exclusão do ponto de vista do morador de rua. O restante do jornal denunciava a violência que não se via nas ruas de Porto Alegre. A semelhança com o Jornal *Aurora da Rua* era grande, sobretudo porque os dois tinham objetivos de geração de renda.

Figura 22 – Edição 0



Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

A edição nº 39 (Figura 23), de abr./maio/jun. de 2011, apresenta uma bela imagem do céu azul em que, no centro, há uma frase: “Nosso teto é o céu”. “Hotel de mil estrelas” é um dos mais bonitos textos do Jornal *Boca de Rua* como ironia aos hotéis de cinco estrelas de alto padrão só para turistas, em contraste com o teto dos moradores de rua.

Figura 23 – Edição nº 39



Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

A edição nº 45 (Figura 24), de out.nov.dez.2012, chama a atenção pela imagem de moradores de rua e a manchete em caixa alta: “Somos todos desiguais”, que fala da heterogeneidade profissional, cultural, étnica e física.

Figura 24 – Edição nº 45



Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

Como a fome é um tema recorrente para os moradores de rua, a edição nº 38 (Figura 25), de jan.fev.mar.2011, mostra o contraste entre a fartura e o desperdício da CEASA de Porto Alegre, que é também comum à realidade de Salvador. O contraponto é o objetivo da comparação entre os textos dos dois jornais, por isso a escolha do tema ajuda a mostrar as diferenças e as semelhanças. Esse critério também acontece na edição nº 41 (Figura 26), de out.nov.dez.2011, que tem como manchete “Moradores de rua são seres ecológicos”, que se

constitui numa abordagem positiva daqueles que vivem na exclusão social, recolhendo material reciclável, espalhado pelas ruas das grandes cidades. Aquilo que, para a sociedade de consumo, significa lixo; para os moradores de rua, ao contrário, significa luxo, porque o material é vendido e o dinheiro aplicado na sua sobrevivência.

Figura 25 – Edição nº 38



Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

Figura 26 – Edição nº 41

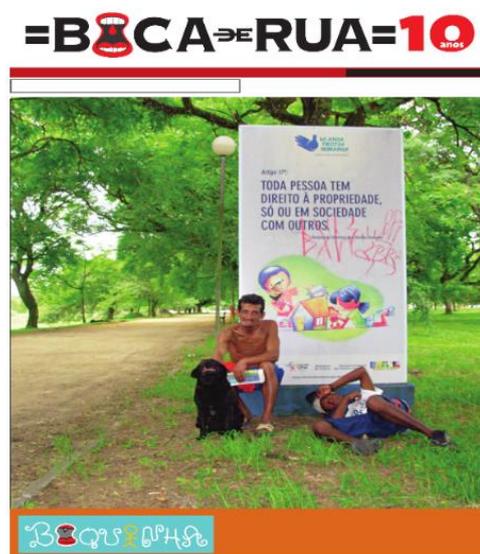


Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

a) Ação educadora do Jornal *Boca de Rua*: a luta do povo

O Jornal *Boca de Rua* (Figuras 27 e 28) foi fundado no ano 2000 pelas jornalistas Rosinha Duarte e Clarinha Glock que criaram a ALICE com múltiplas funções, sendo a produção e a circulação do jornal uma parte delas. É um jornal trimestral, com tiragem de dez mil exemplares, elaborado com a participação de 30 moradores de rua de Porto Alegre, a maioria analfabeta, e de profissionais de comunicação (CELESTINO, 2008).

Figura 27 – Edição 10 anos



Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

Figura 28 – Edição nº 7



Fonte: Arquivo do Jornal *Boca de Rua*.

O Jornal *Boca de Rua* tem como objetivo oferecer um espaço para “[...] os moradores de rua expressarem suas opiniões, relatem suas vivências, denunciem o preconceito de que são alvo e apresentem suas perspectivas sobre inúmeros fatos que acontecem na cidade em que vivem” (ALLES, 2010, p. 42), ainda que sejam marginalizados tanto pela sociedade em geral quanto pelos meios de comunicação hegemônicos. O projeto procura, através da comunicação popular, incentivar a autoestima desses sujeitos, gerando um sentimento de pertencimento, preocupando com as discussões sobre direitos dos cidadãos, as políticas públicas da cidade e o comportamento dos habitantes em geral, o que difere muito do Jornal *Aurora da Rua*, que não se preocupa com as políticas públicas, nem com as denúncias sociais.

A venda do jornal tem também a intenção de gerar renda para os moradores de rua, não é uma distribuição gratuita como o faz o Jornal *O Trecheiro* em São Paulo. O jornal custa R\$ 1,00, que pertence ao vendedor e pode fazer o uso dele como quiser. Essa proposta vem substituir a prática do assistencialismo pelo espírito da autogestão, da passividade pela ação de, conscientemente, construir sua visibilidade social.

Os integrantes do projeto creem na importância do jornal no cotidiano das pessoas que vivem em situação de rua, não só como um meio de expressão, mas também como uma oportunidade de trabalho para pessoas com baixa escolaridade, um incentivo ao estudo e ao

aprimoramento profissional, já que é um veículo de comunicação que valoriza os moradores de rua e proporciona diferentes formas de interação que não haveria sem o jornal (ALLES, 2010).

Apesar desses objetivos, algumas dificuldades atrapalham o fluxo normal das atividades como a falta de recursos financeiros para a manutenção do projeto e da necessidade de parcerias para a cessão de locais de reuniões. A falta de uma sede própria implica problemas de infraestrutura, como um local para guardar os equipamentos (gravador, máquina fotográfica), as passagens de ônibus, os jornais a serem vendidos e distribuídos, uma sala para as reuniões. Outra dificuldade é a dependência da Fundação Maurício Sirotsky (FMSS) para a impressão dos jornais, pois há um vínculo contraditório: esse grupo econômico é proprietário de um dos principais veículos de comunicação (mídia impressa e virtual) de Porto Alegre, a Rede Brasil Sul de Comunicação (RBS), os quais publicam matérias discriminatórias sobre o morador de rua, classificando-os como **sujos, criminosos** e, ao mesmo tempo, custeia a impressão do Jornal *Boca de Rua*. Mesmo assim, não tem ingerência na organização interna do jornal, nem faz publicidade em suas páginas.

b) O processo de produção

A edição do Jornal *Boca de Rua* é trimestral e resulta de várias reuniões entre os coordenadores, os moradores de rua, os jornalistas. Nem todas as reuniões são destinadas à produção do conteúdo, pois é necessário, em alguns casos, discutir problemas de relacionamento entre as pessoas do grupo, problema de venda do jornal ou dificuldades pessoais encontradas pelos integrantes. Na reunião seguinte ao lançamento da nova edição, salvo alguns imprevistos que atrasam o planejamento visual, acontece uma reunião de pauta na qual os integrantes sugerem temas que podem ser transformados em matéria. São indicados também nomes de pessoas que podem ser entrevistadas para a produção dos textos relacionados aos temas discutidos. É importante ressaltar que os coordenadores podem sugerir temas que tenham algum tipo de interesse para o grupo, mas a decisão final na escolha dos temas pertence aos integrantes, i.e., os moradores de rua. “Após terem sido feitas todas as sugestões, o grupo vota nos temas considerados mais interessantes, de modo que os três pontos mais votados tornam-se as pautas para a próxima edição” (ALLES, 2010, p. 38).

A divisão do trabalho segue uma dinâmica que consiste em dividir todos os integrantes em três grupos correspondentes aos temas escolhidos. A depender da afinidade com o tema ou coordenador, os participantes escolhem em qual matéria desejam estar inseridos. Após a

definição dos componentes em cada grupo, o coordenador e os integrantes decidem as pessoas a serem entrevistadas, o enfoque do texto, as possibilidades de sair para entrevistar ou fotografar. As tarefas do coordenador são bem específicas: marcar e organizar as entrevistas, bem como transcrevê-las; carregar o gravador e a máquina fotográfica. O roteiro das perguntas é feito coletivamente, mas os integrantes podem fazer perguntas no momento da entrevista. As fotografias quase sempre são tiradas pelos participantes, utilizando câmeras digitais ou analógicas pertencentes ao projeto.

Depois das entrevistas, as reuniões seguintes são dedicadas à produção dos textos. A elaboração das matérias é realizada coletivamente após a discussão dos assuntos. Aqueles que têm mais facilidade, escrevem, desenham, rabiscam o que pensam. Quando ninguém anota, o coordenador toma à frente tendo o cuidado de colocar na matéria somente aquilo que é ditado pelos participantes. Às vezes, o coordenador provoca discussão sobre o tema ou as entrevistas para que não sejam esquecidos os detalhes importantes da discussão. Como os textos são escritos à mão, ele também tem a obrigação de digitá-los no computador, corrigindo os erros ortográficos de acordo com a norma culta. Quando a matéria está pronta, os integrantes escolhem o título, mas pode sofrer alterações no momento da edição. A diagramação e a edição só podem ser feitas pelos coordenadores, por isso pode haver pequenas alterações nos textos em razão do padrão estético do jornal ou da limitação de espaço.

c) Organização e formatação do jornal

Cada edição possui oito páginas, distribuídas de forma específica: a primeira página contém a capa do jornal em que estão inseridas a manchete da matéria principal e a foto respectiva sem qualquer anúncio publicitário; as quatro páginas seguintes são desdobramentos do tema focado, contendo narrações e/ou entrevistas; três páginas são destinadas ao **Boquinha** cujos textos são direcionados ao público infantil, filhos dos moradores de rua. Como os textos produzidos são muito extensos, há a necessidade de supressão de algumas partes devido ao espaço reduzido, acontecendo a mesma coisa com as entrevistas. Para que esses textos e entrevistas não sejam perdidos ou descartados, os coordenadores criaram um *blog*⁴⁰ na Internet e disponibilizam os trechos que não foram impressos no jornal. Esse espaço

⁴⁰ Disponível em: < <http://www.bocaderuanainternet.blogspot.com> >.

virtual também é usado para a comunicação de eventos ou noticiar fatos que interessam aos membros do grupo.

Além do Jornal *Boca de Rua*, a ALICE é responsável pela publicação de um folheto: *Mariposa: uma puta história*, produzido por prostitutas de Porto Alegre; pelo projeto *Retalhos*, jornal produzido por mulheres idosas em Bagé; por oficinas de comunicação com apenadas do Presídio Madre Pelletier, em Porto Alegre – ALICE no Poder da Palavra em que o foco é o poder da palavra, a beleza da palavra, o preconceito contra a língua inculta, o poder/necessidade/direito à comunicação, além de exercícios de destrava-palavra; Oficinas de Vídeo realizadas entre 2008 e 2009 para produção de vídeos documentais com o objetivo de oferecer à comunidade do Jornal *Boca de Rua* mais um canal de expressão através da linguagem cinematográfica; A ALICE, que funcionou em 2004 com o objetivo de prestar assessoria de comunicação a entidades e instituições com caráter social; Oficinas de Rap, que surgiram a partir do Rap do Mercedes, criado por um dos integrantes do Jornal *Boca de Rua*, tendo o jornal como tema.

O jornal é elaborado em uma reunião semanal com os adultos, uma reunião semanal com as crianças, e uma reunião mensal com as mães ou responsáveis pelas crianças. Todo o trabalho de coordenação e de edição é realizado pela ALICE, e a impressão é realizada atualmente pela parceria da Federação dos Metalúrgicos – CUT/RS. A impressão do *Boca de Rua* é trimestral e conta, atualmente, com uma tiragem de dez mil cópias. Em cada reunião semanal realizada, 30 jornais são entregues para cada componente adulto. A venda é revertida integralmente para o componente. As mães e responsáveis pelas crianças também recebem jornais pela realização da coluna Mãe Coruja, e um valor mensal para as crianças pelo **Boquinha**⁴¹.

No ano passado, o Jornal *Boca de Rua* foi escolhido para representar as 120 publicações da INSP no encerramento da 18ª Conferência Anual da Rede, realizado na sede da entidade, em Glasgow, Escócia, de 12 a 15 de agosto. Representantes de 40 países, autoridades e convidados internacionais, após brindarem os 20 anos da INSP com champanha, assistiram ao filme *Boca de Rua – Vozes de uma gente invisível*. O Jornal *Boca de Rua* e a ALICE foram representados pela diretora Maria Margareth Lins Rossal.

As regras de conduta dos vendedores do Jornal *Boca de Rua* são mais rígidas do que aquelas do Jornal *Aurora da Rua*, pois a punição é rigorosa para quem dorme nas reuniões ou

⁴¹ Disponível em: < <http://www.alice.org.br/alice-no-pais-dos-invisiveis/> >.

chega atrasado às reuniões. Essas normas não são impostas de forma unilateral, mas discutidas e aprovadas pelo grupo; podem ser modificadas a depender das circunstâncias, porém sempre com a concordância de todos. Vejamos algumas dessas normas: a) não roubar os pertences do companheiro do grupo ou do local de reuniões; b) não desrespeitar qualquer integrante ou coordenador; c) não chegar sob efeito de drogas ou álcool à reunião; d) não agredir fisicamente os companheiros; e) não utilizar qualquer entorpecente durante a reunião; f) não comer durante a reunião; g) não dormir durante a reunião; h) não vender o jornal sob o efeito de drogas; i) não repassar o jornal para pessoas que não fazem parte do grupo; j) não vender o jornal sem todas as partes que o compõem; k) não vender o jornal sem estar portando o crachá que identifica o projeto; l) não pedir dinheiro utilizando o jornal ou o crachá.

O descumprimento dessas regras de conduta implica sanções que podem variar de uma semana de suspensão até o desligamento definitivo do grupo. Esta última punição só ocorre em casos de agressão física ou roubo de jornais do local de reunião. Quando há reincidência em curto período de tempo na mesma regra, como repassar o jornal para quem não é integrante do grupo ou o utilizarem para pedir dinheiro, o integrante não receberá os jornais por três meses. Quem deseja fazer parte do Jornal *Boca de Rua* deve inscrever-se numa lista de espera e frequentar três reuniões consecutivas sem receber os jornais. Somente no quarto encontro é que se torna membro do projeto e, em seguida, recebe os jornais e o crachá de participante (ALLES, 2010).

d) Estilo como traço de identidade

Não há um narrador em terceira pessoa conduzindo as narrativas, inserindo as falas dos moradores de rua em estilo direto, empregando como recurso o uso das aspas. Predomina um estilo indireto livre, pois é difícil perceber, nos textos, a perspectiva do narrador ou dos próprios moradores de rua descrevendo a realidade ou narrando os fatos. Vejamos este pequeno texto intitulado “Gato e Rato”:

A gente já conhece bem a rotina. Tem variações, mas o espírito é sempre o mesmo. Durante o dia tem o cutucão com o cassetete no osso da coluna e no vazio (pegando o rim, o vazio e a boca do estômago). Se tem um muro perto, então, é certo: batem com o rosto na parede. A concha no ouvido virou bom dia. Mas em geral a primeira coisa é o tapa na cara. Primeiro, eles batem, depois revistam. Aí que checam os documentos. Alguns, eles conhecem. Quando estão com um colega novo, já avisam: “Este aí não precisa bater o registro porque não tá devendo” Mas, mesmo assim, não saem sem o tchau-sempre batem na cara. Tem uns que são ainda mais violentos, que já chegam

com “oitão na cara”, te tocando contra a parede e perguntando qual as tuas broncas. Se mentir, é pior.

Mas nem todas as abordagens são assim. Na quinta-feira, dia 11 de junho/10, os cavaleiros do 4º Regimento de Polícia Montada (RPmon) abordaram na elegância. Pediram que ninguém corresse e não era para levantar as roupas. E o sargento pegou os dados para ver se alguém tinha bronca. Como ninguém tinha, ele disse pra não fazer bagunça e deu boa tarde pra galera.

[...]

Os policiais se mordem porque a sociedade ajuda a gente, mas principalmente, porque a gente sempre volta após apanhar. Parece um jogo de gato e rato. A sinaleira e as ruas são o emprego de muitos. (10 ANOS LUZ SOBRE A REALIDADE NAS RUAS, 2010, p. 6).

O locutor do texto é o próprio morador de rua que descreve o seu cotidiano no seu contato com a polícia gaúcha (**cutucão, tapa na cara**) que se mostra truculenta na maioria das vezes com evidentes sinais de abuso de poder (“Primeiro, eles batem, depois revistam”). Percebe-se que, na construção discursiva, existe uma denúncia contra os maus-tratos, uma representação negativa da polícia e, ao mesmo tempo, uma formação imaginária positiva da sociedade.

Quanto à linguagem, o enunciador usa um registro linguístico, típico do homem que vive em situação de rua, pois está cheio de palavras ou expressões coloquiais (**pra galera, oitão na cara, qual as tuas broncas**) que revelam a sua condição social. Não houve uma intenção de filtrar a linguagem como uma forma de mascaramento da realidade; ao contrário, predomina um retrato próximo da violência real das ruas.

Nessa maneira de expressar suas ideias, o *Jornal Boca de Rua* evidencia o seu comportamento ideológico, que é o de transformar este veículo alternativo numa tribuna viva do morador de rua para que ele consiga ser protagonista de sua própria história sem qualquer tipo de tutela. A interferência dos coordenadores se reduz cada vez mais para dar lugar à voz que vem das ruas. Embora tenha os mesmos objetivos, o *Jornal Aurora da Rua* tem estilo e linguagem diferentes, porque ainda predomina uma forte correção gramatical e uma influente presença dos coordenadores na produção dos textos e da arte final, envolvendo a diagramação e a *performance* ética e estética do jornal.

4.4.1.3 Entrevistas com Pessoas da Comunidade da Trindade

As entrevistas, além de ser um processo que consiste em dirigir a conversação com a intenção de colher informações importantes para a pesquisa, são uma extensão da observação, sobretudo a observação participante como uma das técnicas mais usadas pelos pesquisadores

que adotam a abordagem qualitativa. Nesse aspecto, consiste na inserção do pesquisador no interior do grupo observado à medida que se torna parte dele, interagindo por longo tempo com os sujeitos, vivenciando o seu cotidiano, com o objetivo de sentir o que significa viver aquela situação. Em determinado momento, é necessário aproximar-se das pessoas bem informadas, fazer algumas perguntas, daí nasce a oportunidade de acontecerem as entrevistas.

Esse tipo de testemunho, por ter caráter científico, não se assemelha com as entrevistas da televisão, porque, nestas, há sempre um entrevistador e uma celebridade que seguem mais ou menos um roteiro predeterminado, e ambos ajustam suas observações a um esquema de tempo limitado. Para que haja validade em todo o processo, alguns cuidados são relevantes para atender aos objetivos da pesquisa. Mesmo com um roteiro de perguntas, convém não adotar a inflexibilidade, demonstrando ansiedade, porque isso pode comprometer a fluidez das respostas. Assim, é aconselhável “[...] não fazer avaliações precipitadas, cumprindo um estilo não-diretivo de conversa” (FLICK, 2009, p.144).

a) Características da entrevista etnográfica e semiestruturada

Numa entrevista comum, necessariamente o entrevistar não precisa ter amizade com a pessoa entrevistada, mas, na entrevista etnográfica, o entrevistador tem de ser interativo com pessoas que se tornaram amigas, enquanto o pesquisador foi observador participante na comunidade em que vivem os indivíduos informantes. Não se confunde com um policial entrevistando um suspeito, um advogado interrogando uma testemunha no júri ou um profissional de saúde investigando a história médica de um paciente. Também a entrevista não pode parecer uma conversa amistosa, por isso acionam-se os mecanismos de controle sem demonstrar nenhum tipo de arrogância ou impaciência.

Por sua natureza aberta, a entrevista etnográfica é semiestruturada, pois, mesmo tendo um roteiro, não adota uma rigidez na formulação das perguntas. O perigo são as digressões, mas isso pode ser evitado desde que o entrevistador assegure que todos os aspectos relevantes da questão de pesquisa sejam mencionados durante a entrevista. Não é uma entrevista desordenada, segue uma direção entrecortada de outras questões investigativas como pedir uma elucidação de um termo (O que você quis dizer com isto?), pedir esclarecimentos de aparentes contradições, solicitar narrativas de experiências (ANGROSINO, 2009).

Outro critério importante é o da profundidade, pois a intenção é sondar significados, explorar *nuances*, capturar áreas que podem escapar de perguntas de múltiplas escolhas. Com isso, os esforços devem concentrar-se o máximo possível para um objeto específico e seu

significado, devendo então o pesquisador dar maior espaço para que o entrevistado manifeste suas opiniões sobre o tema em foco, já que ele possui um conhecimento específico na forma de testemunho, bem diferente daquele que investiga.

Além de ter questões abertas, a entrevista semiestruturada ou semipadronizada exige que as perguntas sejam controladas pela teoria ou pelas questões de pesquisa. Como contêm suposições, pode ocorrer que o entrevistado concorde ou rejeite caso elas correspondam ou não a suas teorias subjetivas. E, finalmente, as questões confrontativas ajudam a construção da entrevista semiestruturada, pois são questões que se referem à teoria subjetiva do entrevistado, com o objetivo de provocar um confronto de suas ideias com as noções de alternativas concorrentes, para que não passem a integrar a visão do entrevistado, assim o ideal é que a cada pergunta aberta se faça uma questão confrontativa.

Diante dessas exigências, algumas atitudes do investigador são prejudiciais ao objetivo da pesquisa, como fazer perguntas de respostas embutidas (“Você está contente em morar na Comunidade?”), redirecionar ou interromper uma narrativa (“Você ia falando sobre a sua família”), ignorar sinais não verbais do entrevistado (sinais de raiva, de cansaço), usar sinais negativos (balançar a cabeça, aperta a mão diante de uma resposta que lhe parece satisfatória), ignorar pistas novas do entrevistado quando apresenta tópicos novos. A postura é de descontração, por isso o pesquisador deve olhar os olhos do entrevistado sem exagero, evitar o exame minucioso do gravador, tomar notas excessivas, dedilhar o teclado do computador enquanto conversa; dar tempo para um bate-papo informal para quebrar o gelo, porque a imersão direta na entrevista tende a dar um tom de inquérito policial (FLICK, 2009).

b) Planejamento do roteiro das entrevistas

Havia a intenção de escolher as pessoas em situação de risco social que mantivessem relação com a Comunidade da Trindade, quer fossem vendedores do *Jornal Aurora da Rua*, quer fossem membros diretos de sua produção. Para a amostragem, levou-se em conta a disponibilidade de horário, conhecimento da realidade social do homem de rua, identidade com as propostas do jornal e a questão do deslocamento na cidade, porque as entrevistas foram feitas no espaço da Comunidade da Trindade. No planejamento, estavam previstas cinco entrevistas: três seriam de moradores ou ex-moradores de rua vendedores atuantes do *Jornal Aurora da Rua* e duas com os profissionais que eram responsáveis pelo jornal. Idêntico processo deveria ser feito com o *Jornal Boca de Rua* de Porto Alegre, mas essa possibilidade deixou de existir por causa da extensão e da profundidade da pesquisa.

O roteiro foi criado para não ser uma camisa de força, com controle rígido de possíveis variantes, mas como um caminho com algumas paradas, por isso a entrevista é classificada como **semiestruturada** por ser aberta e não muito rígida. Não foi um roteiro único para todos os entrevistados: foi feito um roteiro para os dois líderes do jornal com cinco tópicos e outro roteiro para os três vendedores com igual número de tópicos (APÊNDICES C e D).

Para os primeiros, *Vida pregressa* (1), *Produção e venda dos jornais* (2), *Significado do jornal para a vida de cada um* (3), *Recepção e circulação do jornal* (4) e *Avaliação da venda do jornal* (5). A intenção do primeiro item era descobrir o passado do morador de rua e as razões que o levaram para as drogas, enfim, conhecer a sua história (*Por que você veio parar nas ruas? Como você se comportava nas ruas: pedindo esmolas, roubando, era dependente químico? Sofreu algum tipo de violência ou praticou atos violentos contra os outros? A rua representou para você sofrimento, exclusão ou mesmo sensação de liberdade? Como descobriu a Comunidade da Trindade e o Jornal Aurora da Rua? Como foi o processo de acolhimento?*).

No segundo tópico, o objetivo era investigar se, realmente, os moradores da rua participavam da construção do jornal, identificar as motivações que os levavam a crer no potencial do jornal como construção da cidadania (*Por que você preferiu vender o jornal a reciclar material descartável ou mesmo fazer artesanato? O que motivou esta opção? Como o jornal pôde restituir-lhe a dignidade? Você participa de todas as etapas de produção do jornal? Para você, o que move o jornal para trabalhar no soerguimento do homem de rua?*).

No terceiro tópico (*Significado do jornal*), a preocupação era saber como o jornal ajudava o morador de rua na recuperação de laços afetivos, sociais e culturais como também da sua autoestima. Saber, ainda, se os objetivos do jornal como geração de renda e conscientização da realidade eram um sonho ou estavam próximos da realidade (*Como o contato com o jornal ajudou você como pessoa? Explique como a vivência da Comunidade e a venda do jornal se tornaram importantes para a reconstrução afetiva, emocional, familiar e social. A visão positiva do homem de rua, pra você, é um sonho ou é uma forma de manipulação religiosa? O jornal é feito para o morador de rua, para o público em geral ou ambos? Explique*).

No quarto tópico (*Recepção e circulação do jornal*), o intuito era informar-se como o jornal era recebido pelos próprios moradores de rua, onde os jornais eram vendidos, por que muitos desistem de vender o jornal, o que as pessoas dizem quando o jornal lhes é apresentado (*“Você chegou a vender quantos jornais por semana ou por mês? Quais as razões para que determinados locais sejam preferidos para a venda? Quais os aspectos*

positivos ou negativos no momento em que ocorre a venda do jornal? Como as pessoas reagem quando sabem que o jornal é produzido por homens em situação de rua? Você se sente discriminado por vender o jornal de rua?).

No quinto tópico (*A avaliação da venda do jornal*), o objetivo era identificar se, depois do curso de preparação, o vendedor era conduzido para a avaliação da venda do produto, se estavam prontos para enfrentar as críticas ou situações de desconforto, se estavam dominando os temas veiculados pelo jornal, mesmo tendo feito uma leitura coletiva de cada edição (*A venda do jornal é suficiente para manter-se com um mínimo de dignidade? Em caso negativo, por quê? Quais as reações das pessoas quando leem o jornal? Por que o jornal não tem publicidade, não fala de políticas públicas? Existem estratégias de venda ou críticas ao jornal?*).

Para os segundos, os líderes, foram propostos alguns itens diferentes como *Motivação para a produção do jornal* (1), *Orientações para a produção* (2), *Produção do jornal* (3), *Circulação e venda do jornal* (4) e *Avaliação final do jornal* (5). No primeiro item, a intenção era descobrir as razões por que o profissional quis trabalhar no *Jornal Aurora da Rua*, identificar as condições de produção, a ideologia e a formação discursiva que legitima o dizer do jornal, descrever como funciona o sistema de controle do discurso produzido pelo jornal. (*Por que veio trabalhar no Jornal Aurora da Rua? Quais as vantagens e desvantagens de se trabalhar num jornal alternativo? Como tomou conhecimento do jornal de rua? Já conhecia o Movimento População de Rua? Como os movimentos sociais influenciaram a criação de jornais alternativos? De onde surgiu a inspiração para fazer o jornal de rua?*).

No segundo tópico, o importante era conhecer como se operacionaliza o processo que permite o que pode e não pode ser escrito no jornal, identificar as etapas da produção, descrever possíveis determinações político-ideológicas que orientam o planejamento e a criação de cada edição do *Aurora da Rua* (*O que pode ou não pode ser dito no jornal? Por que é mais relevante trabalhar os aspectos positivos do que abordar os aspectos negativos em relação ao morador de rua? O que orienta o jornal é o espírito da filantropia, o assistencialismo religioso, o discurso de autoajuda ou o respeito aos direitos humanos? Em que aspectos o jornal é diferente da proposta do Movimento População de Rua?*).

No terceiro tópico (*Produção do jornal*), a curiosidade estaria em saber como se processa a construção do jornal, a redação coletiva dos textos, a reunião de pautas, a leitura coletiva do jornal antes da circulação, a seleção das fotos (*Como é feita a escolha das pautas? Onde e como são feitas as oficinas de textos? Em que consiste o papel dos mediadores? O que se repete ou não se repete na criação dos textos? Por que não o registro das falas dos*

moradores de rua nos textos produzidos pelo jornal? Quem faz a arte final? O que se entende por 'o morador de rua faz o jornal Aurora da Rua'?).

No quarto tópico (*Circulação e venda do jornal*), a intenção era saber como o jornal chega às mãos do morador de rua bem como da própria sociedade (*Como é feita a escolha ou a seleção dos moradores de rua que vão vender o jornal? Em que consiste o curso de preparação e formação dos vendedores do jornal? Quem divulga o jornal pelas escolas, igrejas ou faculdades? Como o jornal contribui para o resgate da cidadania do morador de rua? Por que o jornal não faz parcerias entre empresas privadas ou órgãos públicos? Em que aspectos o Jornal Aurora da Rua é diferente de outros similares como o Jornal Boca de Rua, de Porto Alegre, ou O Trecheiro, de São Paulo?*).

No quinto tópico (*Avaliação final do jornal*), era importante conhecer como ocorre a recepção do jornal, avaliar em que aspectos o jornal acerta ou erra em relação ao público-alvo, saber como o jornal pode refazer o planejamento de ações futuras (*Como você avalia se cada edição cumpriu ou não os seus objetivos? O jornal recebe críticas por alguma publicação por parte dos moradores de rua, dos mediadores ou do público?*).

c) Entrevistas feitas com os vendedores do Jornal Aurora da Rua

Antes das entrevistas, houve o contato com o entrevistado, foi feito o convite, dizendo-lhe os objetivos da pesquisa e explicando a necessidade de assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que é um documento exigido pela Comissão de Ética em Pesquisa, no qual são discriminadas informações sobre o sigilo dos dados, o anonimato das entrevistas com nomes fictícios, a possibilidade de desistir da pesquisa, as vantagens ou desvantagens da participação e, enfim, a aceitação dos termos com a assinatura de próprio punho do entrevistado.

c.1) Entrevistado Crispim⁴²

É um rapaz de 28 anos de idade, franzino, fumante inveterado, com roupas surradas, cabelos desalinhados, boa conversa, que conheci desde o início da pesquisa, quando ainda morava na Comunidade da Trindade. Ocupava o cargo de secretário do Jornal *Aurora da Rua*, por isso tinha uma boa conversa, um raciocínio claro, pois tinha uma longa experiência de

⁴² Nome fictício do primeiro entrevistado da pesquisa.

exclusão nas ruas, e também participou ativamente do Movimento População de Rua na Bahia com Maria Lúcia, atual dirigente e coordenadora do movimento.

Depois de dois anos à frente do jornal, coordenando as reuniões de pauta, formando vendedores, foi um auxiliar importante para o trabalho de Henrique Peregrino, fundador do jornal e líder da Comunidade da Trindade. Com a ajuda de todos, ele prestou exame de vestibular para a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), em Vitória da Conquista, no curso de cinema. Logrou êxito, mas teve a maior dificuldade de conseguir residência universitária por falta de endereço fixo. Como sempre gostou de teatro, envolveu-se com as atividades do setor e lá conheceu uma menina com quem se casou e teve um filho.

Em maio de 2014, visitou a Comunidade da Trindade com esposa e o filho, o que causou muita alegria a todos que o conheceram. Em meio a tantos bate-papos, reservou alguns intervalos para a entrevista. Demonstrou um comportamento positivo durante a entrevista, falava com voz forte, asseverando firmemente os seus pontos de vista, reagindo com aceno de cabeça a coisas com o que não concordava.

Contou a sua trajetória de Mossoró (RN) para a cidade de São José dos Campos, interior de São Paulo, para trabalhar como boia-fria, juntamente com uma irmã, nas plantações de cana-de-açúcar, depois do rompimento dos laços familiares no Nordeste: “A gente vivia como as comunidades de ciganos, em acampamentos. A gente vivia de doações, de esmolas, de roubos e de assaltos às residências próximas”. O primeiro contato com as drogas aconteceu nesse contexto, porque todos os adultos eram drogados. Tinha, nessa época, apenas 12 anos. Como a irmã terminou um relacionamento com o companheiro dela, ela foi para a Capital tentar a sobrevivência. Mais tarde, ele também seguiu o mesmo rumo, vindo a encontrar-se com ela numa favela onde já estava com relacionamento afetivo com outra pessoa.

A convivência na favela era muito difícil, porque o barraco alugado onde ele morava com a irmã pertencia a um traficante que não aceitava nenhum drogado sob a sua influência. Mesmo escondido, Crispim continuava nas drogas e vivia de biscates. Depois de uma humilhação, feita na frente de todos, fato que não detalhou muito, ele resolveu abandonar o local e também as drogas, optando por viver nas ruas, nos viadutos da Cidade de São Paulo. “Algumas vezes saía da rua, conseguia uma moradia por conta do meu trabalho, uma moradia de favor, mas logo em seguida, voltava para as ruas” Ele fala também de um casal de estrangeiros que ajudava pessoas na Capital paulista, abrigando-os num albergue, mas não podia acolhê-lo por ser menor (15 anos). O casal ajudou-o a voltar para Mossoró (RN) onde ficou por algum tempo na casa de tios, mas não suportou, queria conhecer o mundo, conhecer o Rio de Janeiro.

No início, arranhou uma carona para Fortaleza, mas assim se afastava do seu objetivo. Ouvindo sua história de sofrimento, sem família, um motorista ficou sensibilizado e lhe ofereceu uma carona para Natal (RN) na condição de que lá Crispim se virasse. Com cinco reais no bolso, empreendeu a viagem. Chegando lá, a mercadoria foi descarregada e o motorista pernoitou num posto de gasolina. O andarilho aproveitou e dormiu na carroceria do caminhão. No dia seguinte, após o café da manhã, o motorista fez-lhe uma proposta, mesmo indo de encontro a uma norma da empresa que não permitia carona a andarilho. “Vou te dar uma carona, só que você não vai dormir, porque a gente precisa tocar direto, eu quero chegar logo, entendeu?”

Essa carona o levou até o cruzamento da cidade de Cachoeira (RJ), onde havia uma estrada para Macaé, outra cidade interiorana por onde seguiu o motorista e uma estrada para o Rio de Janeiro. Na Cidade Maravilhosa, queria esquecer a sua história, assumiu uma nova identidade, ficou pouco tempo nas ruas, foi recolhido para uma Casa-Abrigo onde a irmã dele terminou por localizá-lo a contragosto. Entre altos e baixos, encontrou uma pessoa que o ajudou muito com a seguinte condição: “Eu te ajudo, você vai voltar a estudar, eu te ajudo nos estudos até completar o 2º grau, depois você vai seguir o seu caminho” Voltou a estudar e a ter nova vida: “Tive mais alguma experiência de trabalho, experiências muito bacanas; nessa época, conheci o teatro, já com 18 anos, né? Comecei a me jogar no teatro, nas artes, a trabalhar a arte, queria aprender muito”. Aprendeu iluminação, estava satisfeito, mas a pessoa que o ajudou faleceu. Ficou desestruturado e começou a beber, voltou a usar drogas, enfim, voltou para as ruas.

Desiludido com a vida no Rio de Janeiro, viajou de carona até a Cidade do Salvador, atraído pela fama e pelos turistas. Passa a morar nas ruas quando é acolhido no Albergue de Roma, na Cidade Baixa. Lá toma conhecimento da Comunidade da Trindade e conhece o Jornal *Aurora da Rua*. Em 2010, passa a viver na comunidade, torna-se um vendedor do jornal em vários pontos da cidade até chegar à condição de secretário do jornal por dois anos seguidos. Essa atividade foi interrompida quando ele fez vestibular para cinema na UESB, em Conquista, obteve êxito, o que causou muita alegria a todos na comunidade.

Indagado se a proposta do Jornal *Aurora da Rua* se aproxima ou não do verdadeiro morador de rua, respondeu que nem sempre acontece porque o jornal não é sensacionalista; ao contrário, busca retratar sentimentos humanos como o amor, o que não é compreendido pelo morador de rua. Diante da pergunta se o jornal explora os aspectos positivos ou negativos do morador de rua, ele explicou que o jornal retrata aquilo que é humano, mas pontualmente toca

em assuntos como a higienização cujas ações significam expulsar o morador de rua com jatos d'água e segregá-los em galpões ou abandoná-los nas estradas.

O entrevistado Crispim diz: “Que ele não é só um drogado, ele não é só um pedinte, ele não é só um andarilho, ele não é só um maloqueiro, ele é um trabalhador que se apaixona, ele é uma pessoa que tem uma vida espiritual ativa, ele tem uma vida sexual ativa, é uma pessoa, independente de questão de gênero e tal, mas é uma pessoa que pratica atos, que se interessa pela arte, sabe que se interessa por todos os aspectos humanos que qualquer pessoa se interessa”.

Em relação à indagação se o jornal termina recriando filiações afetivas, culturais no morador de rua, ele responde que a proposta do jornal é transformadora, mas não pode ser colocada como responsável pela transformação de alguém. “O jornal colabora pra isso, mas não dá pra colocar o jornal como responsável. A responsabilidade é muito grande. Isto tem que partir do cara o desejo de inclusão” (APÊNDICE H, p. 9). Sobre as diferenças existentes entre o Jornal *Aurora da Rua* e o Movimento População de Rua onde ele também militou, a sua posição é clara: o Movimento é político, muda de acordo com as políticas públicas, enquanto o jornal é diferente, pois não está interessado se o governo vai dar oportunidade de trabalho ao morador; o jornal é uma proposta de geração de renda para a população em situação de rua, de mostrar para a população aspectos que são ignorados pela maioria como a condição de que ele é um ser humano. “O jornal tem este sentido, não lida com relações políticas, não lida com criação de políticas públicas. Isto é trabalho do Movimento População de Rua. O movimento é um movimento político. O jornal é proposta de geração de renda para a população de rua” (APÊNDICE H, p. 10).

c.2) Entrevistado Sérgio⁴³

É uma pessoa bastante conhecida, tanto pela Comunidade da Trindade como pelo Movimento População de Rua. Tem 35 anos, é solteiro, morou nas ruas por muito tempo, não reside na Trindade, mas numa casa de acolhimento em Plataforma, região do subúrbio de Salvador. Trabalha com Maria Lúcia, coordenadora do Movimento População de Rua, na rua São Francisco, s/n, no Pelourinho, no centro da cidade. Em determinados dias da semana, vende o Jornal *Aurora da Rua* na Rodoviária, em igrejas como a N. Senhora da Luz, na Pituba, e nos albergues da cidade.

⁴³ Nome fictício do entrevistado para preservação de sua identidade.

A entrevista foi marcada para 20 de maio de 2014, às 14 horas, na sede do jornal. Como tinha dificuldades financeiras, paguei o transporte porque o deslocamento do subúrbio para o centro sempre foi complicado. Depois de explicar-lhe os objetivos da pesquisa e a necessidade de ele assinar o TCLE, a entrevista foi feita nos jardins da Comunidade da Trindade, numa palhoça de piaçava, local de reflexão, portanto, sem barulhos. No fundo do recinto, havia uma Bíblia aberta, tinha no chão uma esteira de agave (sisal) e alguns bancos baixinhos. Depois da acomodação, a entrevista transcorreu durante 77 minutos.

Não notei nenhuma manifestação de ansiedade, porque a amizade e o bom relacionamento uniam o pesquisador e o pesquisado em diferentes frentes de ajuda à população em situação de rua. Não demonstrou nenhum tipo de irritação com o tipo de pergunta, mas enfatizou algumas considerações por ter conhecimento do tema em foco. Indagado por que foi morar nas ruas, ele respondeu que, por influência da sua mãe que morava em Brumado, no interior da Bahia, ele, aos nove anos, já era alcóolatra, então resolveu vir para Salvador, a Capital baiana. A família o descobriu e o retirou das ruas, mas tudo foi em vão, porque a mãe o abandonou. Sem perspectivas, retornou para as ruas para curtir a liberdade de ser livre e foi pra São Paulo.

De repente, surgiu uma oportunidade de cortar cana. “Foi a pior ‘misera’ na minha vida. Não tinha dinheiro pra voltar pra casa, o jeito foi morar nas ruas de São Paulo. Levei 16 anos nessa vida, dormindo debaixo de marquises, viadutos, bancos de praça” (APÊNDICE E, p. 1). Se, em São Paulo, ele dormia na Praça da Sé, no Minhocão, em Salvador, dormia no comércio. Duro era acordar com jato d’água, recebendo pontapés dos guardas municipais ou quando havia tiroteio da polícia, porque muitos moradores de rua morriam assim. Quanto à violência nas ruas, fora aquela descrita acima, a pior que já sofreu foi aquela que vinha das pessoas por causa do preconceito. “A sociedade olhava a gente com maus olhos, porque eles falavam pra gente que a gente poderia estar ameaçando eles, mas, graças a Deus, eu nunca ameacei ninguém” (APÊNDICE E, p. 1). Normalmente, isso resulta na expulsão da cidade, no confisco de suas roupas e mantimentos, os moradores ficam andando sem eira nem beira, só com os documentos na mão.

Em face da pergunta “Como você conheceu a Comunidade da Trindade?”, o entrevistado respondeu que estava no Albergue de Roma e um rapaz o convidou para visitar o projeto **Levanta-te e anda**, que fica perto da Comunidade. Lá conheceu Maria Lúcia, hoje coordenadora do Movimento População de Rua (Bahia), que acolhia os moradores de rua e escrevia para o *Jornal Aurora da Rua*. Foi-se engajando, participando das atividades, soube dos assassinatos, da falta de políticas públicas e “hoje eu sou fruto da família do movimento”.

A maneira como conheceu o jornal foi no próprio Albergue, distribuído por algumas meninas. Não entendia nada e não acreditava que ele pudesse dizer alguma coisa sobre o morador de rua, mas foi convidado por um vendedor que, hoje, mora em São Paulo a ser vendedor do *Aurora da Rua*. “Agradeço muito a oportunidade que eles me deram. E através deles, posso levar a informação para toda a sociedade que a mídia faz esconder, a melhoria da população de rua, como a pessoa pode se transformar [...]” (APÊNDICE E, p. 3).

Como já havia trabalhado no comércio como camelô, vendendo plástico e alumínio, a capacitação recebida foi excelente, pois aprendeu como se relacionar com as pessoas e aprendeu a ter o reconhecimento dos clientes. Quanto à experiência de vender o jornal na Rodoviária, diz que “está sendo assim uma coisa muito bacana”, porque as pessoas param para conhecer a novidade. “Poxa, nunca ouvi falar do Jornal Aurora da Rua, mas estou gostando de sua fala, porque eu também tenho comunidade [...]”, dizem alguns transeuntes. Indagado por que o jornal melhorou sua vida, respondeu com toda sinceridade: “Não tinha como me mover de um lado pro outro, às vezes faltavam coisas que eu precisava... cigarro, sapato, mas hoje, graças a Deus, eu tenho estas coisas como vale transporte, trago as coisas pessoais”. Além disso, ele ajuda outra comunidade, chamada **Comunidade Marta e Maria** em Plataforma, que também ajuda as pessoas em situação de rua.

Como ninguém vai para as ruas porque quer, ninguém vai para as ruas por opção, mas por falta de opção, por falta de oportunidade, por isso ele aceitou o convite de Maria Lúcia para participar do Movimento População de Rua que, para o entrevistado, é político, porque cuida da aquisição e moradia (Programa Minha casa, Minha vida), da capacitação para o trabalho, emprego e renda, saúde, educação e lazer, sem esquecer as políticas públicas, mas não dá abrigo, acolhimento, alimentação. A Comunidade da Trindade, ao contrário, cuida do morador de rua.

Sobre a motivação do jornal, se era o espírito de autoajuda ou influência religiosa, disse que não tinha influência religiosa, mas uma preocupação com o bem-estar do morador da rua: “Na verdade, não tem essa assistência religiosa, eu acho que não tem parte, porque o jornal não divide religião, mas um todo assim em que a pessoa se redime, procura um exercício de melhoria de vida, como aconteceu comigo” (APÊNDICE E, p. 5). Ele também acredita que o jornal dá preferência aos aspectos positivos ao invés dos negativos: “Na verdade, ele tenta melhorar a autoestima da população em situação de rua. Primeiramente, levar o conhecimento para a população e a sociedade em geral, o que é e por que o morador está nas ruas pra melhorar de vida também” (APÊNDICE E, p. 7).

c.3) Entrevistada Sueli⁴⁴

Mulher sofrida, tinha um padrão de vida, era dona de salão de Massoterapia, e, de repente, por problemas financeiros, se viu abandonada por todos e terminou com os moradores de rua no Albergue de Roma. Não chegou a dormir nas ruas, pedir esmolas ou mesmo se prostituir. Deu a volta por cima com a ajuda da Comunidade da Trindade e do Jornal *Aurora da Rua* onde ela é vendedora e escritora. Durante muito tempo, assinava a coluna *Brilho da Aurora*, fazendo o perfil de moradores de rua.

Com a ajuda do Movimento População de Rua, conseguiu a casa própria (Programa Minha casa. Minha vida) lá em São Cristóvão. É uma das vendedoras com muitos clientes fidelizados, inclusive corporações, pois chega a vender 400 a 500 jornais/mês, o que lhe garante um sustento para pagar água, luz. A entrevista foi marcada com a colaboração da jornalista, e também uma ajuda de custo lhe foi dada para o transporte e a alimentação. Depois da entrevista, pediu para deixá-la na Calçada porque ficava mais fácil pegar o transporte de volta e também comprar alguns mantimentos num supermercado que ficava perto.

A entrevista foi feita na sala da redação do jornal às 14 horas porque, neste horário, reina um silêncio total, diferente do período da manhã que é muito barulhento. A conversa durou 50 minutos, sempre entrecortada por pausas, porque, para ela, doía muito rever certas passagens de sua história de vida. Às vezes, ficava em pé, bebia água ou tomava café. Pelo grau de amizade, pelo conhecimento cotidiano no jornal, por ter feito palestras nas salas de aula onde leciono (IFBA), o clima foi de descontração, pois foram explicados os objetivos da pesquisa e ela assinou o TCLE.

Inventou de criar uma sociedade com uma amiga, ambas eram massoterapeutas. A loja estava com bons clientes, tudo estava dando certo, mas a amiga começou a gastar por conta, a fazer “mil” operações plásticas sem observar os controles contábeis. Nessa época, a entrevistada morava em Brotas, num quarto e sala alugado. As dívidas foram aumentando em descompasso com as receitas. “Quando estava neste pé, ela me abandonou com o barco cheio d’água já. Não tive como, tive que entregar a sala, tive que sair do apartamento em que morava, as minhas coisas: móveis, roupas, tive que colocar num galpão na casa desta minha amiga” (APÊNDICE I, p. 1). Passou a dormir em cima de uma maca na loja, mas teve de sair e foi parar numa triagem lá Baixa dos Sapateiros, não sabia o que era. A triagem era um local

⁴⁴ Nome fictício para preservar a identidade da entrevistada.

para “[...] pessoas que estão nas ruas, não têm condição de pagar aluguel, vieram de outras cidades. São abrigadas aqui, a gente faz uma triagem e depois manda para o Albergue de Roma”. Como estava só com a roupa do corpo, resolveu ficar e permaneceu ali durante 30 dias, depois a mandaram para o Albergue onde ficou por sete meses seguidos.

Havia coisas boas e ruins ao mesmo tempo no Albergue, mas era um lugar perigoso. As próprias assistentes sociais a aconselharam a buscar outro lugar, entretanto não tinha família em Salvador, possuía parentes em Vitória da Conquista (BA); tinha vergonha, porém, de contar-lhes a verdade. “Quando me vi na rua junto àqueles mendigos sujos [...] tendo de ficar na fila, segurando metade de uma garrafa Pet para receber um pouco de sopa para completar a janta que o Abrigo dava, a ficha caiu” (APÊNDICE I, p. 2). Tomou consciência de que não poderia descer tanto: “[...] eu sou ser humano, não importa a condição social, não importa o grau de escolaridade, não importa se tinha feito uma faculdade [...]”.

Quando questionada se já havia sofrido algum tipo de violência, respondeu que nunca sofreu violência física, mas violência verbal por questão da discriminação. Um funcionário do Albergue chamava a todos de **bando de animais**, a violência contra as pessoas era uma constante. Ela se lembra de um senhor de idade que tinha medo de lugares fechados (claustrofobia) e gritava para sair, todavia, ao invés de socorrê-lo, apareceram dois policiais que o arrastaram e jogaram-no na rua. Lembra-se também de uma menina, usuária de crack e maconha, soropositiva, por ter usado drogas à noite toda, estava em crise e pedia para não morrer. Ligaram para o SAMU, mas o SAMU disse que não podia atender o pessoal do Albergue. A entrevistada confessou que enrolou a doente num lençol e a levou até o Hospital de Irmã Dulce, que fica perto. Chegando lá, o pessoal do atendimento não queria atendê-la porque era moradora de rua. Depois de ameaçar o médico por omissão de socorro, ela, enfim, foi hospitalizada.

No próprio albergue, ela conheceu o pessoal do jornal quando havia a entrega da nova edição e ela ficou encantada com o nome **Aurora**, porque era o que tinha pedido a Deus em suas orações. Convidada para conhecer a Comunidade da Trindade, Henrique Peregrino mostrou-lhe a possibilidade da venda do jornal, mas, para isso, precisava de uma capacitação de três dias. Deu-lhe dez jornais, o que ela fez no mesmo dia, ficando com o dinheiro. “Aí até hoje, os jornais são minha única fonte de renda desde aquela época até agora a venda dos jornais é que me abriu as portas pra mim, a primeira coisa decorrente foi a autoestima que foi resgatada” (APÊNDICE I, p. 4).

A facilidade de vender o jornal decorre da sua experiência em vendas desde pequena, por isso não quis participar das atividades de reciclagem ou mesmo de artesanato, mas

reconhece que não é fácil vender o *Jornal Aurora da Rua*. “Muitas pessoas, quando eu dizia que era um jornal feito por moradores de rua viraram a cara” (APÊNDICE I, p. 5). O preconceito é tão grande, que relembra um sujeito, ao saber que o jornal era feito por moradores de rua, disse que “queria uma bomba para jogar nos moradores de rua” (APÊNDICE I, p. 5).

Em resposta à pergunta “Como participa da elaboração do jornal? ”, ela esclareceu: “A gente faz rodas (oficinas de textos), chama as pessoas que vivem debaixo de marquises, no albergue, no projeto **Levanta-te e anda** onde tem morador de rua. A gente vai lá, reúne o pessoal juntamente com Henrique Peregrino” (APÊNDICE I, p. 6). E descreveu com toda clareza: “Nós falamos, não escrevemos nada, sempre fica uma jornalista escrevendo o que a gente fala. Antes que seja impresso, todo mundo vê o que está escrito se é isto mesmo, se a gente concorda ou não com aquela exposição” (APÊNDICE I, p. 7). Enfim, todo o jornal é feito por nós, mas “é claro que existem pequenos ajustes na escolha de palavras corretas”.

Quanto à visão do jornal sobre o morador de rua, ela esclarece que ele não tem interesse em mostrar aspectos negativos como usar drogas, álcool, ser maltrapilho. Segundo a entrevistada, o objetivo do *Aurora da Rua* é “conquistar o ser humano que está na rua por seu lado humano e bonito embora ele esteja fragilizado”, por isso quem for ler o jornal, fica impactado, “porque não encontrar coisas feias: depoimentos de assaltos, de roubos, de assassinatos, mas vai mostrar o morador de rua enquanto ser humano com um olhar humano, um olhar carinhoso para com o morador de rua” (APÊNDICE I, p. 7).

Em relação à diferença entre o jornal e o Movimento População de Rua, ela enfatiza que o movimento luta por moradia, não acolhe ninguém porque não tem espaço. A Comunidade da Trindade com o jornal “enfoca mais o humano de quem está nas ruas, você precisa levantar das ruas, trabalhar, precisa voltar a viver como vivia”. Neste sentido, quando acolhe alguém, “não cobra nada, aponta os passos que a pessoa tem que seguir pacientemente, mesmo que esteja doente é encaminhado para um hospital, um posto de saúde”

c.4) Entrevistado Henrique Pelegrino

É a figura central da Comunidade da Trindade, porque ele idealizou a comunidade como a criação do jornal. De origem francesa, não é padre, nem monge, mas um religioso que, como um peregrino, anda pelo mundo, conhecendo a realidade dos moradores de rua. Formado em Engenharia de Minas, estudou Filosofia e Teologia e partiu para o Brasil em 1987 quando foi residir na favela Jardim Elisa Maria, cuidando de doentes mentais. Em 1989,

adveio o discernimento de sua **vocação de peregrino**, inspirado na sua devoção trinitária e começou, então, a conviver com os mais excluídos e, durante 11 anos, partilhou sua vida com os moradores de rua do Brasil, Bolívia e Peru. Registrou essas experiências em forma de crônicas no livro: **PEREGRINANDO AO ENCONTRO DA TRINDADE (1997)**, resgatando a mística dos peregrinos na tradição cínica grega e na tradição da Igreja cristã primitiva.

Em 2000, passando por Salvador, ocupou uma igreja abandonada, chamada *Santíssima Trindade dos Cativos*, em Água de Meninos e fundou a Comunidade da Trindade com a permissão de Dom Magela, então Cardeal da Arquidiocese de Salvador. Desde essa época, acolhe moradores de rua, drogados, doentes mentais, com intenção de indicar-lhes novos objetivos de vida, soerguendo a sua autoestima através do trabalho, da reflexão e da oração, sem fazer nenhum tipo concessão assistencialista. O jornal só vai ser fundado em 2007, por isso a comunidade fez 16 anos de existência e o *Aurora da Rua* comemorou este ano nove anos de sobrevivência.

No início, era muito difícil falar com Henrique porque ele é muito ocupado, viaja muito, mas, com o tempo, a aproximação foi ocorrendo porque estava constantemente com os alunos do IFBA na Comunidade, trazia material de reciclagem do prédio em que resido, comecei a participar das reuniões do jornal, escrever textos e apresentá-los em congressos, seminários nacionais e internacionais, sobretudo, e, também, a pesquisar a história da Igreja da Trindade, da Irmandade da Santíssima Trindade que era a antiga proprietária do templo, e também a história da Capela Santo Antônio de Velasquez, em Mar Grande, no município de Vera Cruz (Itaparica), conhecida como **Trindade do Mar**.

Solicitei a entrevista, após a exposição dos objetivos da pesquisa, porque tinha muitas dúvidas, o que aconteceu no dia 20 de novembro de 2014, numa casinha onde ficam a farmácia e os aposentos das mulheres, porque o silêncio é grande, sobretudo, durante o período da tarde. Mesmo desconfiado, ele respondeu de maneira ponderada às questões colocadas durante 32 minutos. Ele disse ao pesquisador que permitia o uso da imagem e dos textos sem necessidade de criar nome fictício, por isso assinaria o TCLE, mais o documento específico do Jornal *Aurora da Rua*.

À indagação de saber quando ele teve a ideia de fundar o jornal, respondeu que nasceu do desejo de lutar contra a estigmatização dos moradores de rua, feita pela mídia, ignorando valores vitais dessas pessoas, e da necessidade de imaginar uma atividade de geração de renda para muitos excluídos que se aglomeravam na Comunidade em 2006. Em março desse ano, em uma peregrinação no sertão, especificamente a Canudos, nasceu o poema *Aurora da Rua*,

fazendo um paralelo entre o povo de Canudos e o povo da rua. “Por que a gente não tenta um jornal de rua pra poder oferecer uma geração de renda? Por que não poder tentar partilhar este outro olhar que a gente tem sobre as ruas?” (APÊNDICE G, p. 2). E, unindo essas duas diretrizes, nasceu o *Jornal Aurora da Rua*.

Perguntado se tinha conhecido a **Pastoral de Rua** e sua relação com o *Jornal O Trecheiro* antes de fundar o *Jornal Aurora da Rua*, esclareceu que, primeiro, surgiu *O Trecheiro* com Pe. Arlindo, que foi o pioneiro, pois sentiu necessidade de um veículo de informação para unir tantos moradores de rua em São Paulo. Quando Henrique morou nas ruas da capital paulista nos anos 90, 91 e 92, foi acolhido pelo *Jornal O Trecheiro*. Só mais tarde, surgiu a **Pastoral de Rua** com Pe. Lancelotti. No Brasil, ele conheceu *O Trecheiro* como primeiro jornal de rua (*Street Paper*), antes mesmo do *Jornal Issue* de Londres, mas não tinha objetivo de geração de renda.

Em relação às diferenças entre o *Jornal O Trecheiro* e o *Jornal Aurora da Rua*, Henrique esclarece que o primeiro é mais “visto como instrumento de comunicação para a população de rua... entre eles... as informações básicas que precisa passar” (APÊNDICE G, p. 3) e, pouco a pouco, “toma um rosto mais político, se torna um instrumento de uma classe social para reivindicar os seus direitos, mas isto foi resultado de uma evolução, porque o jornal nunca foi assim no início” (APÊNDICE G, p. 3). O segundo nasceu numa dimensão profética, dimensão de geração de renda. “Desde o início, ele nasceu para a geração de renda pra pessoas que (estavam) em situação de rua, por isso ele sempre foi vendido, ele não é dirigido exclusivamente para a população de rua, é dirigido para toda a sociedade. E o conteúdo, desde o início, a gente desejou que não fosse apenas uma questão de atualidades, nem de informação, de comunicação, mas que fosse muito mais um espaço onde se definisse uma reflexão sobre a população de rua. É um jornal temático, produzido por jornalistas profissionais, mas sempre com a participação das pessoas de rua” (APÊNDICE G, p. 3).

No início, as fotos, os textos e as artes (desenho, tirinha, etc.) eram feitos por moradores de rua, depois vieram os profissionais (jornalista e diagramador) para dar o acabamento final, sobretudo, a cor do jornal: colorido, já que *O Trecheiro* e o *Jornal Boca de Rua*, naquela época, estavam em preto e branco. A matéria central saía das oficinas de textos em que o morador de rua falava sobre o tema. Na página 3, segundo o entrevistado, é a parte em que profissionais (convidados) especializados falam sobre os temas. À página 7, existe a coluna **Brilho da Aurora** que retrata a vida de uma pessoa que se relaciona com o tema proposto.

Quando perguntado se o discurso religioso ou o discurso jornalístico era a motivação do *Jornal Aurora da Rua*, o entrevistado foi bastante claro: “Não contém discurso religioso no

Jornal “Aurora da Rua”, não. Diria que é uma coisa humanística que veio da rua... eu convivi com a população de rua quando a gente começou” (APÊNDICE G, p. 4). O objetivo não era embelezar a realidade da rua que é muito dura, agressiva, mas revelar a beleza que existe nos seres humanos que vivem em situação de rua: “solidariedade, as partilhas, as experiências espirituais, a luta contra a dependência química”. A maioria das mídias sociais “apresenta o morador de rua como dependente químico, como ladrão, como maconheiro e como sacizeiro, violento e não consegue vislumbrar, através das trajetórias, uma questão tão dura, um coração de carne que se esconde” (APÊNDICE G, p. 4). Nessa visão, ele confirmou a influência da Declaração Universal dos Direitos Humanos⁴⁵, o **Levanta-te e anda** do Evangelho, mas não falou de outros discursos, como o da Constituição Federal de 1988. A sua preocupação é apresentar o jornal para um público mais largo, compreendendo “os estudantes de universidades, qualquer pessoa da cidade de Salvador para tentar reverter o preconceito que veio de trás sobre o morador de rua, só apresenta o lado negativo” (APÊNDICE G, p. 5).

Indagado em que sentido acha que o Jornal *Aurora da Rua* se difere do Movimento População de Rua, ele respondeu que o jornal não é um movimento político, “ele não quer ter uma tonalidade política. Ele é político no sentido etimológico da palavra (*polis*), porque interage com a cidade e procurar humanizar o seu olhar sobre a população de rua” (APÊNDICE G, p. 5). Ele acredita numa mudança cultural, que modifique a visão negativa sobre o homem de rua, que signifique a implantação de políticas públicas sem assistencialismos, que comece com os estudantes (escola) para que, no futuro, como empreendedores, advogados, médicos ou empresários promovam ações de resgate da cidadania, que não significam dar esmolas. Neste sentido, confia no caráter profético da proposta concreta do Jornal *Aurora da Rua*, que não concorda com ideais imediatistas e assistencialistas. “A profecia está ao lado do *Aurora da Rua* que pode justamente operar esta transformação cultural, esta humanização deste olhar para que nasçam mínimas [...] pequenas experiências que um dia possam se tornar paradigmas por toda a sociedade. Quem sabe se uma lei dependerá disto. O jornal deseja fazer uma coisa muito maior no tempo, nunca imediatista e deseja que, para o povo – a *polis* – possa pensar em termos de inclusão muito mais desta população tão desprezada” (APÊNDICE G, p.314).

⁴⁵ Adotada e proclamada pela Resolução nº 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Assinada pelo Brasil na mesma data. O art. 1 prescreve: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.”

Perguntado qual é a relação da prática discursiva da Comunidade da Trindade e aquilo que é dito nos textos do Jornal *Aurora da Rua*, ele explica que as causas que levam o homem para as ruas nem sempre são de natureza externa, como falam os estudos antropológicos ou sociológicos, dizendo que o morador de rua é vítima de um sistema econômico-social injusto. Se isso fosse verdade, os países ricos, por terem mais mecanismos de proteção ao cidadão, já teriam resolvido o problema, no entanto só conseguem atingir uma taxa pouco superior à do Brasil que é de 3 % da população carente. Para o entrevistado, não são “os fatores externos que levam a ida de uma pessoa para a situação de rua. Eles são fatores que contribuem, sim, mas existem outros fatores que nós identificamos porque a gente sente que são muito mais do interior das pessoas” (APÊNDICE G, p. 7).

Essas pessoas que estão nas ruas atravessaram muitos traumas de infância como abandono por parte da família, abusos sexuais, desprezo por causa de uma doença mental, uma deficiência física “e que não conseguiram, a partir de si, encontrar o seu lugar primeiro na família, porque, quando uma pessoa encontra o seu lugar na família, nem chega a ir às ruas” (APÊNDICE G, p. 7). Perdendo o vínculo familiar e, depois, o vínculo social dos amigos, dos tios, dos filhos, do pessoal do bairro, que podem parar essa pessoa, ela se refugia no anonimato das grandes cidades. Não existem moradores de rua em cidades pequenas, porque todos se conhecem.

A Comunidade da Trindade, incluindo aí o jornal, cuida dessa dimensão interior, procurando fazer as reconciliações com o seu passado como forma de humanizar-se, seguindo cinco banquetes: alimentar-se, acolhimento, cuidado físico e psíquico do morador de rua através de muito diálogo; os dois últimos – o trabalho, a geração de renda e a moradia – fazem parte desse cuidado com os fatores de ordem externa. “O que nós oferecemos aqui na Comunidade da Trindade é cuidar esta dimensão interior e, ao mesmo tempo, que a gente cuida da dimensão exterior, então, procuramos estágio para uma pessoa, uma formação profissional, a possibilidade de se integrar na sociedade. Devemos ajudar as pessoas a se reconciliarem com elas mesmas, mostrando os dramas do passado, os prejuízos da dependência química, a doença mental, a própria rejeição que, às vezes, a família e a sociedade exercem sobre a pessoa, a ponto de as pessoas se autorrejeitarem e rejeitarem a sociedade como resposta por ela rejeitar os outros” (APÊNDICE G, p. 7).

Diante da questão sobre o registro linguísticos das falas dos moradores de rua, que é excluído dos textos do jornal, declarou que é por imposição jornalística. A revisão é feita por vários profissionais, inclusive a revisão linguística. Lembra-se de um livro de uma professora de linguística da UFBA que fez entrevistas e as transcreveu fielmente, sem se importar com a

norma padrão. “Foi muito belo; no início, não sabíamos se ia dar certo... isto dá muita força ao texto. Se leio o livro hoje, eu me emociono, eu choro porque o fato de preservar guarda uma força muito grande daquilo que a pessoa falou” E ele concluiu dizendo: “Se a gente lesse o texto corrigindo-o, transformando para um português acadêmico, ele teria perdido muito de sua força” (APÊNDICE G, p. 10).

c.5) Entrevistada Jéssica⁴⁶

É a jornalista que dá o arcabouço final dos textos do jornal, participa das reuniões de planejamento, das oficinas de textos, das reuniões de pautas, atende os visitantes e os pesquisadores. Trabalha sempre pela manhã, não é voluntária, é uma profissional de comunicação muito competente que já conhecia da Faculdade Social da Bahia, no bairro de Ondina, em Salvador, onde ela estudava jornalismo, e eu ensinava Hermenêutica Jurídica, no curso de Direito, e Produção de Textos I, no curso de Administração de Empresas.

Logo no início, a jornalista era outra, de nome Judite, que tinha um discurso afinado sobre o funcionamento do jornal e da comunidade. Ela saiu para fazer o mestrado na UFBA e, em seguida, Jéssica assumiu o posto. Ambas são importantes para compreender a história do jornal. Jéssica, muito tímida, mas muito inteligente, depois de ser apresentada aos objetivos da pesquisa, aceitou o pedido de entrevista e o TCLE. Como falava muito rápido, tive de refazer e regravar nova entrevista, porque não conseguia transcrever. Com paciência, tivemos duas entrevistas, na sala do jornal, uma pela manhã e outra, pela tarde.

Com ela, havia abertura para discutir aspectos da pesquisa, relacionar os achados, davam-lhe conhecimentos dos textos que defendia em seminários ou congressos nacionais ou internacionais, por sua vez, pedia-me textos para publicação no jornal. Sempre dispunha o arquivo com fotos, rascunhos das oficinas, livros ou publicações sobre o *Jornal Aurora da Rua*. Na sede do jornal, há três pessoas muito importantes: Luiz, ex-morador de rua, secretário do jornal, que arquiva os jornais, separa e remete os jornais de assinatura, sempre sorrindo e oferecendo um cafezinho; Helena, funcionária da ASA, coordenadora da equipe dos vendedores do jornal, treina-os e controla o desempenho de cada um. Ela sempre me convida para a leitura com os vendedores logo que o jornal chega da gráfica. E, finalmente, Jéssica, a jornalista de quem estou falando.

⁴⁶ Nome fictício para a jornalista responsável pela criação do *Jornal Aurora da Rua*.

Indagada se as condições de produção eram favoráveis ou não para a produção de um jornal alternativo, ela respondeu que tem uma liberdade maior de texto, a linha do jornal permite isso. Também tem a questão do tempo, o jornal não é diário, mas publicado no período de dois meses (bimensal), por isso pode trabalhar com mais calma e profundidade. Sobre as vantagens ou desvantagens de se trabalhar num jornal como o *Aurora da Rua*, enfatizou que a vantagem é a liberdade de produzir um texto que ela considera de boa qualidade, mas as desvantagens são inúmeras como o orçamento apertado, porque se trata de um projeto social que não é financiado por iniciativa pública ou privada. O sustento vem das assinaturas que “a gente faz e não da venda dos vendedores propriamente dito. Essa opressão de trabalhar num limite financeiro acaba nos podendo, pois poderíamos fazer um jornal mensal e não bimensal” (APÊNDICE F, p. 1).

Passou a conhecer os movimentos sociais a partir de sua entrada no Jornal *Aurora da Rua*, embora, na faculdade, tivesse estudado temas como comunicação popular e cidadania, jornalismo alternativo, mas sempre de uma maneira superficial. Os jornais de rua (*Street Paper*) entraram em sua vida após um trabalho universitário que a obrigou a acessar informações na Internet. Ao assumir a função de jornalista do *Aurora da Rua*, começou a aprofundar o tema.

Em relação à pergunta “O que pode ou não pode ser dito no Jornal Aurora da Rua?”, ela enfatizou que o jornal jamais vai falar de morte, de coisas negativas sobre o morador de rua. Na coluna **Notícias de rua** (p. 6), fatos pontuais são informados, mas não é a orientação básica. “No geral, a nossa pasta é voltada para os aspectos positivos, pois essa é a proposta do jornal: humanizar a figura do morador de rua que é tão estigmatizada” (APÊNDICE F, p. 2). Sobre “o que seriam estes aspectos positivos do morador de rua”, a entrevistada esclarece: “É mostrar aos leitores que o morador de rua é semelhante a qualquer pessoa, ele tem sonho, ele gosta de música, tem dom, pode ser um artista que não deu certo e foi parar numa situação de rua por algum motivo” (APÊNDICE F, p. 2).

Diante da questão “A cultura do centro histórico tem alguma influência sobre o próprio jornal?”, ela afirmou que sim, porque “a maioria dos moradores de rua com os quais tenho contato, que frequenta as reuniões de pauta e participa das oficinas de textos são frequentadores deste espaço, o Centro Histórico” (APÊNDICE F, p. 3). Isso se observa, segundo a jornalista, nas entrevistas, pois ficam, nessa área, a sede do Movimento População de Rua, o Projeto Axé, que trabalha com jovens em situação de risco social, o Centro de Convivência Irmã Dulce dos Pobres; além dos eventos como o Natal dos Pobres na Praça da Piedade ou **O grito dos excluídos** no desfile do Dois de Julho e, sobretudo, na vida cotidiana,

porque é nas ruas do Centro Histórico que muitos pedem esmolas ou recebem algum tipo de ajuda das igrejas ou ordens religiosas.

Questionada sobre a influência da Comunidade da Trindade sobre o jornal, a jornalista ponderou que o jornal, embora tenha surgido como uma possibilidade de geração de renda para os moradores que compõem a comunidade, procura dissociar-se da comunidade: “A gente procura fazer esta desvinculação do jornal para que a Comunidade da Trindade seja um espaço religioso, justamente para que o jornal não fique tachado de jornal religioso, de cunho religioso que, na verdade, não é” (APÊNDICE F, p. 3). Segundo a entrevistada, o jornal acolhe a diversidade política, étnica, sexual e religiosa (espíritas, evangélicos, candomblé).

Quando se perguntou acerca das razões que movem o jornal em termos ideológicos, ela esclareceu que a única motivação é “trazer a percepção do ser humano, mostrar ao morador de rua o ser humano que ele é, com desejos, com sonhos, com problemas também, mas de uma maneira diferenciada” (APÊNDICE F, p. 4). E perguntado o que isso significa, na sua opinião, em conversas informais, ela ponderou que não há doutrinação religiosa nos moldes de um **catecismo**, mas um amplo respeito aos direitos humanos do morador de rua como um sujeito em busca de sua cidadania.

Quanto às diferenças entre o Movimento População de Rua e o Jornal *Aurora da Rua*, esclareceu que aquilo que estimula o MPR é a questão política, porque a sua proposta significa luta política, a luta por políticas públicas, por direitos que são negados ao morador de rua, enfim, é um espaço de confrontação política para que essas políticas públicas sejam efetivamente cumpridas. O jornal, ao contrário, não quer confrontação, mas não significa que “a gente não levante também esta bandeira”, porque o jornal tem outro objetivo: “espera mais a humanização mesmo, de mostrar a figura humana do morador de rua, independente da classe social ou condição econômica. Enfim, vê o morador de rua como um ser humano que tem direitos como também deveres” (APÊNDICE F, p. 4).

À indagação “Por que o jornal se chama Aurora da Rua”, disse que o nome advém de um poema de Henrique da Trindade como também do sentido de amanhecer, criar uma nova perspectiva, de referir-se a essa visão de humanização do morador de rua, já que é invisível para a sociedade. Quanto à escolha das pautas, o processo é simples: “A gente se reúne aqui na sede, convida a população de rua... a gente elenca os temas no quadro, e a gente parte p’ra votação, eliminando os temas menos votados e aí chega a um consenso do tema” (APÊNDICE F, p. 5).

4.4.1.4 Observação Participante: Uso do Diário de Campo

A observação participante é fundamentada na observação regular e repetida de pessoas ou situações em que o pesquisador se insere no interior do grupo observado, tornando-se parte dele, com a intenção de relacionar alguma questão teórica, para discutir a natureza do comportamento ou da organização social daquele agrupamento humano. Na observação participante, não há uma relação impessoal, pois o observador tem um envolvimento com aquilo que está observando, por isso ele é conhecido e reconhecido por todos. Une o objeto da pesquisa ao seu contexto, contrapondo-se ao princípio de isolamento, tão comum nas experiências positivistas.

Esse tipo de observação é uma modalidade especial, porque o pesquisador não adota uma postura passiva, mas assume diferentes funções e participa dos eventos e da situação que estão sendo observados. “O observador-pesquisador precisará ter permissão dos responsáveis para realizar o levantamento e não ser confundido com elementos que avaliam, inspecionam ou supervisionam as atividades” (MARTINS, 2007, p.85). O êxito da coleta de dados na observação participante depende da capacidade de o pesquisador integrar-se na comunidade pesquisada, apresentar previamente o problema da pesquisa para que os sujeitos-pesquisados tenham consciência da sua função no processo, estar consciente do que deseja levantar é básico. “A significância de um trabalho dessa natureza é evidenciada pela riqueza, profundidade e singularidade das descrições obtidas. Aliás, esse é o grande desafio intelectual para os pesquisadores qualitativos” (MARTINS, 2007, p. 85).

Impressões, vagas sensações, projeções psicológicas são riscos para a cientificidade da observação participante, por isso o pesquisador tem de criar condições para a coleta de informações, dados e evidências através de todos os sentidos, o que vai exigir dele desprendimento e envolvimento pessoal. A contaminação pode provocar distorções quando o investigador analisa os fenômenos em estudo pela visão ideológica de sua cultura, classe social; outras vezes, o viés emocional, em decorrência de relacionamento interpessoal, ou mesmo o viés normativo e institucional podem desqualificar a observação participante como estratégia de pesquisa.

A observação participante pode aproximar-se dos critérios de confiabilidade científica desde que apresente alguns requisitos necessários como o método da indução analítica, ou seja, a partir de dados emergentes de um campo social pesquisado, as proposições são testadas com contraexemplos e, em seguida, podem chegar a afirmações de caráter universal ou estarem fundamentadas na linguagem de alguma teoria. Importa também existir a

verossimilhança quando a “[...] descrição parece plausível, internamente coerente e reconhecível pelos leitores a partir de suas próprias experiências ou de outras coisas lidas ou ouvidas” (ANGROSINO, 2009, p. 80), por isso um trabalho de pesquisa que age assim é visto como autêntico para aqueles que o leem.

Os resultados serão críveis à medida que as conclusões resultem das informações coletadas, e não decorrentes do viés cultural e ideológico do observador, por isso é importante observar se há validade pragmática, i.e, verificar a possibilidade de aplicar os conhecimentos adquiridos em outros contextos sociais ou de envolver outros pesquisadores como outros métodos. A validade da observação depende de vários fatores, inclusive pela qualidade da descrição, pela fidelidade aos dados colhidos, como pelo comportamento ético.

a) Comunidade da Trindade: fio condutor do *Aurora da Rua*

Não há como compreender o Jornal *Aurora da Rua* sem entender o papel da Comunidade da Trindade, o que não acontece com nenhum jornal ou revista de rua no Brasil, pois *O Trecheiro* e o *Boca de Rua* são produzidos por ONGs como a Organização Associação Rede Rua (São Paulo) e ALICE (Porto Alegre).

É constituída de, aproximadamente, 40 pessoas (adultos, idosos), mantém-se através de doações e de um sistema de autossuficiência e corresponsabilidade nas decisões cotidianas. Cada membro da Comunidade contribui com quanto pode e considera suficiente através da coleta de material reciclável, o que significa coletar madeira, papel, plástico da área da Calçada até a zona do Comércio; da confecção e da comercialização do artesanato (pinturas, camisetas, esculturas, molduras, etc.) e, por fim, da venda do Jornal *Aurora da Rua*. Como a organização não se enquadra numa estrutura jurídica específica, não tem registro do Cadastro Geral dos Contribuintes (CGC) e não recebe doações do governo, de empresas privadas ou de organizações religiosas filantrópicas. Desse modo, a Comunidade da Trindade fica livre de cobranças de impostos, não aceita nenhum tipo de propaganda no jornal, não estabelece nenhum vínculo empregatício com os moradores/vendedores do jornal. “É uma rede de ressocialização por meio do acesso à alimentação, moradia e saúde, educação, lazer e qualificação profissional para ingresso no mercado formal” (CELESTINO, 2008, p.160). Assim se respeitam os direitos e as garantias da pessoa humana, como reza o artigo V da Constituição Federal de 1988.

A partir da observação participante, verificou-se que a produção de efeitos de sentidos não está só naquilo que é dito como discurso, mas, sobretudo, naquilo que não é dito, na

forma de implícitos, presentes no silêncio dos gestos, na maneira de cada um ser aquilo que é para o outro. Alguns fatos chamam atenção, pois remetem a valores que fogem à estereotipia ideológica convencional. Há uma tabela retangular em que, na coluna da esquerda, são colocadas as tarefas diárias como café da manhã, almoço, jantar, limpar banheiro, lavar os pratos, ajardinar; na parte superior, vêm os dias da semana (segunda a domingo) e o espaço restante é feito de quadrinhos em branco. Mesmo a comunidade sendo composta de pessoas tão diferentes como drogados, doentes mentais, alcoólatras, todos escolhem livremente o que podem fazer durante a semana. Cada um vai lá e coloca o seu nome, sempre mudando de atividades. Isso demonstra liberdade, respeito ao outro, sem que esta regra de conduta esteja escrita em nenhum lugar, o que significa comunidade no sentido dos primeiros cristãos, porquanto predomina a comunicação horizontal.

Um momento significativo no cotidiano da comunidade é o momento da refeição. Quando chega o horário do almoço, todos se reúnem num espaço chamado de **ocas** em alusão à casa dos índios. O alimento é recolhido das sobras da Feira São Joaquim em Água de Meninos que, depois de lavado e cortado, é cozido com o tempero da rua. A mesa é posta, os pratos empilhados, as panelas com os ingredientes. Antes da refeição, lê-se algum texto de reflexão e todos agradecem a Deus os alimentos ali presentes, o que nos faz lembrar uma tradição judaico-cristã. Os moradores da comunidade se dividem em quatro bancos de cor verde, vermelha, azul e branco na forma de um quadrado. Depois de um sorteio, a depender da cor que saiu, as pessoas passam a se levantar, pegam o prato e o respectivo talher, servem-se à vontade. Concluído um grupo, sucedem-se os outros no sentido anti-horário. A comida é simples, mas substancial, nutritiva, pois contém carboidratos, proteínas e muita salada crua. Terminada a refeição, cada um lava o seu prato e talher, deixando-os no corredor. Ninguém come sozinho, pois a refeição é um momento de união e de vida. Esse comportamento nos faz lembrar aquela frase: “Os pagãos exclamavam admirados: ‘vede como eles amam’” (Jo. 15, 12.13.17).

O Jornal *Aurora da Rua* reflete a comunidade da Trindade não no sentido histórico, pois a comunidade precedeu o jornal, já que ela passou a existir a partir do ano 2000, entretanto o jornal só vai ser fundado em 2007. A identidade se encontra nos valores vividos, por isso o jornal retrata os moradores de rua numa visão humanista, realçando os seus aspectos positivos, negando quaisquer implicações políticas ou comiseração social (**ter pena do outro**). Viver o despojamento material como uma forma de existir, a autossuficiência, a independência, dizer a verdade (**parrésia**) não significa necessariamente que isso seja religião no sentido institucional. Há uma forte espiritualidade cristã, ecumênica, sem rótulos, por isso

os católicos, os evangélicos, os espíritas ou os ateus transitam pela comunidade e pelo jornal. Esses elementos comprovam a influência das antigas comunidades cristãs cujos princípios eram baseados na filosofia cínico-judaico-cristã.

Outro fato norteador da experiência de existir na Comunidade da Trindade é a peregrinação como um encontro de pessoas de diferentes origens e personalidades, vivendo por alguns dias juntos, caminhando por estradas ou veredas em busca de si mesmos no encontro com os outros, fazendo da dificuldade de vencer a fome, o cansaço, a descrença dos estranhos e a adversidade a melhor maneira de, superando as dificuldades, encontrar a felicidade no ideal dos cínicos ou o encontro com Deus na visão dos cristãos: “Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estou ali, no meio deles” (Mt. 18,19-20).

Essa experiência tem um sentido terapêutico especial para os moradores de rua em fase de recuperação de sua autoestima e de laços afetivos e sociais, porque passam a acreditar que podem viver a vida com suas próprias mãos, sem qualquer tipo de dependência psíquica (depressão), química (drogas), social (esmolas). Como peregrinos, não levam dinheiro, levam apenas a mochila com objetos pessoais, uma sandália, chapéu de palha como fazia Jesus com seus discípulos na região da Galileia. O objetivo maior não é chegar logo ao final da jornada, mas descobrir, caminhando, a importância da vida em comunhão com o outro, num encontro com Deus e consigo mesmo.

Esta peregrinação não é uma invenção dos cristãos, mas dos cínicos gregos que inculcavam nos seus seguidores os princípios da autonomia, a capacidade de enfrentar a adversidade como forma de aprimoramento do espírito, a ênfase numa vida outra, construída como felicidade que não se coaduna com vida eterna e compensação futura no céu (cristianismo), porque se baseia na própria natureza de onde todos vieram. Eles ensinavam que o despojamento material é a condição primordial para o exercício da virtude. Jesus, como um judeu cínico, dizia que quem quisesse segui-lo teria de se desfazer dos bens materiais e distribuí-los aos pobres, igual a Antístenes, fundador do kynismo grego.

Essa energia passa para as páginas do Jornal *Aurora da Rua*, que busca mostrar a realidade do morador de rua de forma integral. Antes de se conscientizar de sua cidadania, vivendo numa determinada sociedade, ele precisa reconhecer-se como um ser humano, pois ele viveu muito tempo na condição de animal, comendo do lixo, dormindo ao relento. Não se preocupa com as suas reivindicações sociais, porque quem vai fazer isto é o Movimento População de Rua.

A Comunidade da Trindade se situa atrás da Igreja da Santíssima Trindade⁴⁷ (Figura 29) onde há um pequeno sítio com 20 casinhas, inclusive aquela que serve de sede para o Jornal *Aurora da Rua*, local de reuniões, de recepção das visitas, de distribuição das edições publicadas. Na frente da Igreja, há um brechó para venda de roupas doadas, que são vendidas por um preço simbólico aos outros moradores de rua. À esquerda, existe um galpão para o recolhimento do material reciclável que, depois de comprimido, é vendido na Ladeira da Conceição.

Figura 29 – Igreja da Santíssima Trindade dos Cativos em Água de Meninos



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

O sentido de respeitar a natureza, de viver com liberdade e independência, como princípios básicos da filosofia cínica, encontra-se presente nos espaços da Comunidade da Trindade. Existe, atrás da igreja, um horto em que se cultivam diferentes plantas e árvores cujo adubo é proveniente de reaproveitamentos de lixo orgânico. A natureza serve de exemplo para as atitudes humanas: se há um tempo de espera para que o fruto amadureça, isso também pode ser vivido nas relações humanas. A energia é elétrica, mas coexiste com a energia solar que aciona a bomba de um poço artesiano. A água da chuva é também aproveitada, o que significa mais autonomia e autossustentabilidade como outra forma de viver, como queria Diógenes de Sínope, diferente do modelo consumista da sociedade contemporânea.

No corpo da Igreja, quando não há nenhuma ação litúrgica, os bancos são afastados e o espaço se torna um grande dormitório, pois todos dormem no chão com uso de papelão e um

⁴⁷ Foi construída em 1739 pela Irmandade do Rosário e Santíssima Trindade. Em 1806,, uma bula do Papa Pio VII extinguiu a antiga Irmandade, criando em substituição a Ordem Terceira da Santíssima Trindade e Redenção dos Cativos. Em 1888, um incêndio consumiu a sacristia, o corpo da Igreja, restando apenas as paredes externas. A sua fachada possui elementos do estilo rococó e neoclássico. Embora seja uma Igreja do século XVIII, construída antes da Igreja do Bonfim (1748), o edifício se encontra em estado de ruínas, não é tombado e foi prejudicado devido à inserção de lajes de concreto nas galerias pelos remanescentes da Ordem Terceira.

pequeno cobertor. Nas partes laterais, onde havia os pequenos altares, existem muitos cubículos onde os moradores de rua guardam seus pertences pessoais. Ao lado, encontram-se materiais recicláveis, material de construção como estacas, barrotes, etc. Na parte central, onde havia o altar-mor, a igreja possuía imagens da Santíssima Trindade em madeira, N. S. dos Remédios e muitas outras, mas foram recolhidas pela Irmandade e doadas ao Museu da Arquidiocese. Os novos moradores vêm promovendo pequenos restauros e incluíram adornos, imagens e elementos religiosos de acordo com as diversas crenças que definem o sincretismo religioso. Há um quadro da **Santa Ceia** em que todos os componentes são negros.

b) Pedagogia do banquete: um modo de viver

A vida em comunidade está além dessa descrição física, porquanto os seus moradores vivem um processo de educação informal e permanente em que cada um assume um compromisso de superação, de crescimento junto a todos e de escolha entre partilhar o pão com outros, sentados em uma mesa ou comer as migalhas que dela caem.

Os passos, na direção desta ruptura com a sua vida antiga de morador de rua, caracterizam o **banquete**, que compreende cinco passos “[...] de um processo contínuo, através do qual cada um dos seus membros ajuda e é ajudado a superar as suas dificuldades, a recuperar forças, o ânimo, a autoestima, a saúde, abalados, e a conquistar a dignidade e autonomia” (GALVAO, 2013, p. 9).

O primeiro passo é do alimento: saciar a fome, alimentar, mas, para isso, olhando a comunidade, é preciso participar do preparo do alimento, de servi-lo e de comer junto, porque isso significa não mendigar por comida, não comer as sobras dos outros. A fome animaliza o homem, não repercute só no corpo, mas na construção de sua subjetividade, porque a busca pelo alimento, segundo relatos de moradores de rua, é penosa, distante e humilhante. Quando não encontra, tem de buscar no lixo.

O segundo passo se refere ao acolhimento dos recém-chegados, independente de como estão chegando, de fazê-los se sentirem bem-vindos e aceitos. Sentir-se acolhido representa uma esperança de inclusão afetiva, de ligação emocional com o outro. Ninguém é obrigado a fazer nada. O objetivo é que, vendo o outro, o morador de rua não vai querer ficar como estava: imundo, perigoso, imprestável e, daí, nasce o desejo de mudar e de reconstruir a sua vida.

O terceiro passo é o cuidar, que não significa assistencialismo filantrópico, ocasional; ao contrário, significa disponibilizar tempo acompanhando-o na regularização de sua

documentação civil, cuidar das condições de saúde, providenciando a carteira do Sistema Único de Saúde (SUS), dar os remédios prescritos pelos médicos na hora certa, providenciar retirar documentos como Carteira de Identidade, Cadastro de Pessoa Física (CPF). Enfim, o sujeito deve sentir que não está sozinho, porque sua vida foi feita sempre de abandono, de descaso e de anulação de sua subjetividade.

O quarto passo significa a capacidade de conquistar o próprio sustento via geração de renda. Na comunidade, os moradores podem reciclar material descartável, criar diferentes formas de artesanato como pequenos quadros, objetos de decoração, camisetas, etc., além de vender o próprio jornal, que é gerador de renda. Há outras formas de inserção social como trabalhar em empresas, como aconteceu na construção da Arena Fonte Nova. O significado de ter um trabalho tem repercussões profundas na vida dessas pessoas para a conquista da dignidade.

O quinto passo é o da moradia, que representa a ruptura com a situação de rua. Desaparece aquele sentimento de insegurança e passam a dar mais valor às pequenas coisas. Se os moradores de rua estão inscritos no Programa Minha Casa, Minha Vida do Governo Federal, são preparados para assumir as novas obrigações. Caso haja disponibilidade, pode alugar uma das casinhas que ficam na Comunidade da Trindade.

O Jornal *Aurora da Rua* é parte integrante da vida da comunidade, o que lhe confere uma identidade diferente daquela que não existe no Jornal *Boca de Rua* ou no Jornal *O Trecheiro*, por isso o povo de rua e o da comunidade participam ativamente das atividades do jornal desde a produção até a venda e a circulação das edições pela sociedade.

O Aurora da Rua é um exemplo de *street paper* brasileiro de sucesso porque ajuda, mesmo que uma pequena parcela de Salvador, a redirecionar a vida de pessoas que estavam fadadas ao insucesso à medida que ele propicia a intervenção da comunidade na elaboração de pautas e enquadra, no tabloide, fatos positivos e negativos das ruas; além de prestar serviços a este grupo que normalmente vive às margens da sociedade, o jornal utiliza pessoas comuns e pouco utilizadas pela grande mídia como fontes. Iniciativas situação de rua no Brasil, mas podem ser uma boa alternativa para pessoas que almejam mudar o rumo de suas vidas por meio de um trabalho digno. (ROZENDO, 2011, p. 10).

c) Cenário de observação

A minha inserção na Comunidade da Trindade aconteceu de modo gradativo, porque começou com a curiosidade de conhecer o Jornal *Aurora da Rua*, que ocupa uma das casinhas, construídas em torno da Igreja Santíssima Trindade dos Cativos, templo

abandonado e, posteriormente, cedido pela Arquidiocese de Salvador para abrigar pessoas em situação de rua. Em 2011, por ser professor do IFBA, *Campus I* (Salvador), no bairro do Barbalho, estive na localidade várias vezes, conduzindo as turmas do ensino médio profissionalizante ou alunos do curso Educação de Jovens e de Adultos (EJA). O objetivo era, sempre, viver uma interação social com grupo de exclusão e produzir textos argumentativos em sala, proporcionando aos educandos a possibilidade de construção de consciência social e um maior prazer para o ato de escrever.

Assim, passei a ser conhecido e aceito pela comunidade, porque levava muito tempo conversando com eles, procurando saber as suas histórias, acompanhando a luta de recuperação do vício das drogas de muitos. Vendo o esforço deles para recolher material reciclável pela Cidade Baixa, trazer restos de madeira descartada para queima do fogão à lenha, juntar papelão, garrafas Pet como forma de sobrevivência, isso me levou a recolher todo o material reciclável do prédio em que resido e trazê-lo para a comunidade uma ou duas vezes por semana, desde 2012. Nunca vi ninguém reclamando do trabalho duro no galpão que fica ao lado da igreja no nível da rua, recolhendo todo tipo de material, separando livros, revistas, dos objetos imprestáveis.

Após a entrada no Curso de Pós-graduação da UFBA, apresentei o projeto de pesquisa aos líderes da comunidade que, de pronto, aceitaram a proposta de trabalho e ficaram à disposição. A partir desse momento, fui convidado a participar das atividades, das festas e conhecer o cotidiano das pessoas. Não cheguei a residir, mas estava presente sempre como pesquisador. Para dar uma ideia de como era essa relação, passo a descrever algumas cenas que me marcaram como observador participante.

Cena 1 – Natal debaixo do viaduto da Via Expressa

Nas noites de Natal de 2012 e 2014, a Comunidade da Trindade se reuniu com os moradores de rua que vivem debaixo do Viaduto perto do Mercado do Peixe para comemorar o Natal (Figura 30). Normalmente, o local é escuro, mas, nesse dia, colocaram uma gambiarra com algumas lâmpadas. As pessoas simples, com roupas limpas, se aglomeravam em torno do centro iluminado de onde se erguia uma árvore de Natal, feita de ferros retorcidos e presa no teto do viaduto. Às 22 horas, foram dadas as boas-vindas a todos, cada um podia falar o que quisesse, com muitos aplausos para as histórias de superação de cada morador. Apresentei-me como pesquisador prometendo-lhes colocar a voz deles no trabalho. Depois, começaram os cânticos, um velho padre italiano começou o ritual da missa, leu o Evangelho com voz

vibrante, pregou um sermão, lembrando que Jesus sempre preferiu os mais pobres, o que deixou todos emocionados. Terminada a cerimônia, as pessoas se confraternizaram apesar da zoadada dos carros. Em seguida, foram distribuídos pratos plásticos com talheres, a ceia foi servida com muita salada, frango, arroz temperado, sobremesa e refrigerantes, sem nenhuma confusão. Se alguém de fora visse a cena, não entenderia o sentido daquelas velas acesas no chão, a reunião de tanta gente naquele lugar inóspito para uma comemoração tão significativa como Natal.

Figura 30 – Natal dos moradores de rua que vivem debaixo do viaduto perto do Mercado do Peixe



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Cena 2 – Uma manhã na Trindade do Mar

Em outubro de 2014, fui até a praia do Jaburu, em Mar Grande, no município de Vera Cruz, na Ilha de Itaparica, conhecer a **Trindade do Mar** (Figura 31), que é uma antiga capela, chamada de Santo Antônio de Velasquez. Era o nome da fazenda cujo dono se chamava Antônio Velasquez. Nesse dia, encontrei o Henrique Pelegrino e mais 5 moradores de rua, além de uma assistente social. Parte do teto era descoberta, não havia água encanada, nem luz elétrica, mas tinha um jardim bem cuidado. Para lá, são enviados os doentes mentais e drogados para um trabalho de desintoxicação, com ajuda de voluntários. Todos me receberam muito bem e passei a conhecer a história do lugar. Nessas ruínas, a capela esconde um passado valioso, pois foi um ponto de apoio na luta da Independência da Bahia, e o herói das lutas em Itaparica, Barros Galvão, dormiu com 50 soldados nesse templo e está enterrado na área do antigo cemitério. De forma semelhante, cada morador de rua ali estava com sua ruína

física e moral por causa das drogas, mas também possuía uma história a ser contada. E, assim, todos eles foram se abrindo, falando de como pescam peixe, lagosta, em frente ao mar, como viviam antes de irem para as ruas, como convivem com tantos cachorros que fazem a segurança do local. O despojamento é total, muitos dormem no chão ou em redes, mas não reclamam de nada, o que não significa dizer que, de vez em quando, não possam surgir pequenos conflitos.

Figura 31 – Trindade do Mar



Fonte: Fotografias do autor.

Cena 3 – Leitura do jornal com os vendedores

Em março de 2015, fui convidado a participar da leitura da edição nº 48 (Figura 32) cujo título da matéria principal era a frase “Quem você pensa que somos? ”. A imagem central era um círculo cheio de margaridas amarelas, entremeado de rostos de moradores de rua com uma rosa vermelha no centro. Embaixo, do lado esquerdo, havia o subtítulo: “Múltipla e diversa a população de rua surpreende e revela suas muitas faces”. Quatro vendedores, a coordenadora da equipe, de nome Vera, mais a jornalista, de nome Sueli, estavam presentes. Começamos pelo editorial, lendo em voz alta, com o objetivo de que eles dominassem o conteúdo do jornal para que pudessem discutir, argumentar e conseguir dos leitores a compra do *Aurora da Rua*. Lido o primeiro parágrafo –“Quem busca a imagem de um pedinte para representar o morador de rua comete um equívoco. Formada por diversos perfis, a população

de rua é heterogênea e multifacetada, como a própria cidade. A sua composição é um mosaico de vidas distintas: desempregados, artistas, universitários, andarilhos, dependentes químicos, catadores. Todas interligadas pelo mesmo ponto: a moradia nas ruas” –, pedimos aos vendedores que dissessem o que tinham compreendido. Um dos vendedores perguntou o que significava **equivoco**, **heterogênea**, **multifacetada**, **mosaico**, **andarilhos**. Depois das explicações, a compreensão foi ocorrendo, mas ficou evidente o baixo nível de escolaridade deles.

Figura 32 – Leitura da edição nº 48



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Na reportagem principal, o texto começava com o título: “Sem **rótulos** nem títulos: **mosaico** de vida nas ruas aponta para a diversidade”. Na primeira frase –“Carregada de **estereótipos**, como mendigos, vagabundos e drogados, a população em situação de rua, na maioria das vezes, é vista de forma **homogênea**” –, também não sabiam o significado de **rótulos**, **estereótipos**, **homogênea**. Logo me veio uma indagação: se o jornal é feito pelos moradores, como é que se usa uma linguagem que nem eles mesmos entendem? Só relaxavam quando liam os trechos de falas de moradores de rua, com os registros linguísticos da expressão coloquial e popular.

Cena 4 – Peregrinação como exercício de partilha

Outra experiência marcante são as peregrinações que acontecem várias vezes durante o ano. Em 2015, houve peregrinação pela região do Recôncavo baiano e na região de Canudos (Figura 33). A primeira aconteceu em janeiro e fevereiro, em homenagem ao eremita

Francisco Soledade, que descobriu a gruta de Bom Jesus da Lapa. A viagem começou às 9 horas no Terminal Marítimo onde um grupo de vinte pessoas embarcou num saveiro centenário, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), movido só a velas como antigamente, e parou, às 15 horas, num povoado de São Francisco do Paraguaçu, no município de Cachoeira, às margens do rio com o mesmo nome. O grupo pernitoou no Convento de Santo Antônio do Paraguaçu onde alguns nativos fizeram a acolhida e explicaram a história das ruínas da igreja, do convento e de um antigo hospital, pertencente à ordem dos franciscanos. No dia seguinte, teve início a peregrinação a pé, percorrendo estradas ou veredas entre Cachoeira, Maragogipe e Cruz das Almas durante uma semana.

Figura 33 – Peregrinação e a viagem



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Como observador, há um componente religioso muito forte de fé, e a peregrinação foi abençoada pelo bispo auxiliar de Salvador, Dom Estevan, ainda no cais do Terminal Marítimo. Não levam quase nada, comem o que encontram pelas estradas, não doutrinam ninguém, nem fazem pregações nos templos religiosos. Os moradores de rua, misturados aos religiosos, experimentam a peregrinação como exercício de superação, pois as diferenças sociais desaparecem. Isso lembra os peregrinos cínicos na Grécia, que usavam o sofrimento como aperfeiçoamento espiritual. A partilha é a tônica, o respeito ao outro é constante. Andam, conversam, descansam, cantam num espírito de irmandade e comunhão como Jesus nas terras da Palestina. Nos povoados, são recebidos pelas pessoas simples do povo que os acolhem com alimentos e dormida. É a crença de que, “quando dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles” (Mt, 18-20).

d) Achados empíricos e digressões implícitas

Ao observar a comunidade por tão longo tempo, o que chama a atenção não é o dito ou visto, mas o impermeável, o implícito que desperta curiosidade e a busca do conhecimento. No jornal, não se encontra nenhuma publicidade, não há financiamento, nem ajuda do governo ou Igreja. De onde vem essa autonomia e senso de liberdade? Três são as fontes de sobrevivência: o material reciclável (papelão, plástico, madeira, vasilhames), recolhidos pela Cidade Baixa ou doados por instituições cuja renda é revertida para a comunidade; artesanato (mosaicos, camisas, esculturas, pinturas, assentos alternativos, bonecas), construído a partir do material reciclável; venda do Jornal *Aurora da Rua* como geração de renda para aqueles que têm habilidade na comunicação interpessoal. Não existe fogão com uso de gás liquefeito, mas fogão à lenha; a água potável vem de um poço artesiano, portanto não há contrato com a empresa de fornecimento de água (Embasa⁴⁸). As doações são muitas, mas não são aceitas como esmolas, mas como parcerias voluntárias, sem fins comerciais ou publicitários. A sensação de liberdade é visível ainda que exista certa dependência dos serviços públicos de saúde para os doentes, sobretudo os doentes mentais, e os idosos.

O projeto da comunidade é acreditar que todo processo de reconstrução pessoal do morador de rua tem de nascer dentro dele, evitando as propostas de transformação social vindas de fora para dentro, como fazem muitos trabalhos acadêmicos influenciados pelo pensamento marxista (MARX, GRAMSCI). Não é uma pessoa jurídica, pois não quer ficar dependente do Estado com a obrigatoriedade de pagamentos de impostos. No *site* da Diocese de Saint Etienne na França, encontra-se uma notícia sobre Henrique Pelegrino, religioso e líder da Comunidade da Trindade, em visita a sua terra natal.

De passage pour une escale familiale et amicale en Savoie et dans la Loire, Eric témoigne de la réalité du Brésil d’aujourd’hui et partage l’expérience de la communauté de la Trinité, qu’il a fondé à Salvador de Bahia. Il ne cherche pas à “solliciter les aides ici”, car notre vocation est que les personnes là-bas se remettent debout grâce au soutien de la communauté mais par leurs propres forces.⁴⁹ (ÉGLISE, 2010).

⁴⁸ Empresa Baiana de Água e Saneamento S.A.

⁴⁹ “De passagem, para uma visita familiar e amigável em Savoia e na região do Loire, Henrique (Eric) dá testemunho da realidade do Brasil de hoje e compartilha a experiência da Comunidade da Trindade que fundou em Salvador da Bahia. Ele não procura ‘solicitar ajudas aqui’, quando nossa missão é soerguer o morador de rua graças à contribuição da comunidade, mas de suas próprias forças” (tradução livre).

Mesmo com a ajuda da comunidade, o trabalho de reconstrução da vida pessoal tem de ser uma decisão do sujeito, negando o discurso de **resgate** da cidadania dos movimentos sociais que não trabalham a individualidade e a autonomia do excluído. Essa concepção tem levado a compreender o que significa **autossustentabilidade**: as podas das plantas e sobras da alimentação se transformam em adubo; a luz elétrica, a cada dia, é substituída pela energia solar; a água da chuva é recolhida para aguar os jardins; pneus velhos são transformados em objetos de decoração.

Outro achado é a simbiose entre duas formas de pobreza: a exclusão daqueles que vivem nas ruas, impregnados de drogas, de álcool e de doenças típicas como Human Immunodeficiency Virus (HIV), tuberculose, desnutrição, provocada por um processo de desigualdade estrutural da sociedade brasileira; e outra pobreza não imposta, mas construída a partir dos ensinamentos do cristianismo antigo, à semelhança dos franciscanos, dos dominicanos, que é feita de despojamento material, de pleno convívio com a natureza, sem sobressaltos. Os visitantes estranham, quando conhecem a Comunidade da Trindade, porque a Igreja está cheia de material reciclável, de uma aparência lúgubre, mas é rodeada por um belo jardim e as pessoas não são tristes. Em conversas informais, elas dizem que, se Jesus vivia entre os pobres, ele devia estar no meio deles, porque os moradores de rua são os excluídos dos excluídos.

A partir de anotações e de entrevistas, constatou-se que o discurso religioso não é muito presente no corpo do Jornal *Aurora da Rua*, a não ser a presença da coluna **Deus na Rua**. A comunidade tem cunho religioso, não só pelos rituais específicos como missa, orações, leituras bíblicas, mas também pela companhia de padres, religiosos e religiosas, mas Henrique Pelegrino da Trindade não aceita essa colocação para o jornal, porque acredita numa influência humanística, baseada nos direitos humanos, numa visão ecumênica. Por isso, para conhecer as peculiaridades do jornal sobre o morador de rua, há a necessidade de conhecer os valores e as crenças de quem mora na comunidade.

Na preocupação com a valorização interna do homem de rua, observa-se, na comunidade, um ambiente de aprendizagem informal cujas normas não estão escritas em lugar algum, mas são seguidas a rigor.

4.5 ÉTICA E VALIDADE NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

A pesquisa etnográfica exige, além dos condicionamentos técnicos ou requisitos instrumentais que modelam o seu desenvolvimento, uma dimensão ética e moral, porque envolve a interação com pessoas com as quais o pesquisador negociou a sua entrada naquele grupo social. Não seria ético coletar informações sem dizer aos pesquisados os objetivos do trabalho de pesquisa, a modalidade de observação (aberta ou fechada), porque pode acontecer uma recusa. Portanto, a transparência, não só dos dados, mas também do comportamento interpessoal, é o melhor caminho para a validade da pesquisa. Desde a escolha do tema, a definição do viés teórico, da metodologia adotada ou da redação final envolve uma dimensão ética. Um dos aspectos mais cruciais não é o da entrada no campo, mas o da saída, porque o pesquisador convive com o grupo pesquisado e, após a conclusão do trabalho de pesquisa, não dá nenhum retorno à comunidade. Recebe aprovação dos pares, dos leitores, mas não divide com aqueles que o ajudaram nos momentos da coleta, da reflexão ou da conclusão.

As questões éticas básicas relacionadas ao processo da pesquisa qualitativa se referem ao **consentimento esclarecido**, às posturas de **privacidade e confidencialidade** e à **permanência no campo**. O consentimento esclarecido “[...] que os sujeitos da pesquisa têm o direito de ser informados que serão estudados, o direito de conhecer a natureza da pesquisa e as possíveis consequências dos estudos em que se envolvem” (SANDIN ESTEBAN, 2010, p.216). Neste sentido, os sujeitos devem aceitar, de forma, voluntária, a sua participação, sem qualquer coerção física ou psicológica e devem ter acesso à informação completa sobre o alcance, o processo da pesquisa e os seus efeitos (SANDIN ESTEBAN, 2010). Privacidade é outra garantia de preservação das fontes, por isso os nomes verdadeiros foram substituídos por outros fictícios, porque nenhum pesquisado deve sofrer danos, nem se sentir incomodado em decorrência do desenvolvimento da pesquisa. Os Comitês de Ética de Pesquisa exigem que o TCLE seja claro neste aspecto: todos os dados colhidos só devem usados para fins científicos para que se obtenha maior grau de **confidencialidade**. E a questão da permanência no campo de pesquisa deve ter a anuência dos que compõem aquela comunidade de pessoas.

Em novembro de 2013, o projeto de pesquisa deste trabalho foi apresentado à Plataforma Brasil cujo número do Certificado de Apresentação para a apreciação Ética (CAAE) foi 22372313.7.0000.5543, para ser julgado por uma Comissão de Ética de Pesquisa (CEP) e enviado para apreciação e julgamento pela Comissão de Ética da Maternidade Climério de Oliveira da UFBA que, após pequenas correções no TCLE, em obediência às

determinações da Resolução 466, de 12 de dezembro de 2012, do Ministério da Saúde, deu parecer favorável pela aprovação em janeiro de 2014 (ANEXO A).

Tanto o Jornal *Aurora da Rua* quanto o Jornal *Boca de Rua* assinaram o **Termo de Consentimento de Uso de Dados** para livre acesso aos arquivos de textos, de imagens, assumindo o pesquisador o compromisso de usá-los somente para fins científicos. Quanto aos entrevistados, todos foram informados dos objetivos da pesquisa e, após a leitura cuidadosa do TCLE, assinaram o documento em que o pesquisador lhes garante respeito à privacidade, liberdade de continuar ou desistir da pesquisa.

5 POLIFONIA DAS VOZES EM SITUAÇÃO DE RUA: ANÁLISE DE TEXTOS DOS JORNAIS DE RUA, ENTREVISTAS E OBSERVAÇÕES DA COMUNIDADE DA TRINDADE

Neste capítulo, são discutidas as materialidades linguístico-discursivas dos *corpora* da pesquisa, envolvendo textos tanto do Jornal *Aurora de Rua* como do Jornal *Boca de Rua*, as entrevistas com os vendedores e criadores do jornal baiano e as observações participantes do pesquisador sobre as pessoas, o ambiente e a atmosfera da Comunidade da Trindade. Nessa tarefa, foram apresentadas as questões norteadoras da pesquisa, o dispositivo teórico da Análise do Discurso e dos Estudos Culturais em suas diversas implicações epistemológicas com a intenção de evidenciar, nas paráfrases e sentenças do intradiscorso, aquilo que se repete (**regularização**) sob o efeito de implícitos, os quais, diante do acontecimento discursivo, podem sofrer uma “desregulação” na forma de uma absorção ou dissolução de sentidos.

Na década de 80, Pêcheux considerava, num momento de autocrítica e de reformulações da teoria da Análise do Discurso, a possibilidade de se trabalhar outras materialidades discursivas que não fossem exclusivamente o discurso político, o discurso doutrinário ligado a certos partidos políticos (França), mas outras formas discursivas “[...] aquelas dos discursos não legítimos, das ideologias dominadas, a ruminação dos discursos cotidianos, o conversacional e o carnavalesco” (MALDIDIER, [1993]2011, p.57). E, recentemente, Orlandi (2012), no artigo “Análise do Discurso e contemporaneidade científica”, critica os novos rumos da Análise do Discurso em que se substitui a ideologia pelo pragmatismo e propõe uma **virada** na práxis da análise do discurso como na teoria, dada a nova conjuntura devido às novas condições de produção de discurso e às novas formas de assujeitamento. Considerando o processo discursivo instalado historicamente na contemporaneidade, é impossível desconhecer as novas materialidades como

[...] a mundialização, as novas tecnologias de linguagem, a mídia como se apresenta hoje, as guerras ideológicas contundentes, as formas sociais, o ecologismo, a xenofobia, o racismo, a relação ressignificada do Estado com o Mercado, a reorganização de uma direita letal. (ORLANDI, 2012, p. 48).

Neste sentido, descrever o funcionamento discursivo dos textos de jornais de rua é um trabalho pertinente, porque existe, nos efeitos de sentido daquilo que é dito, uma luta de resistência de uma **ideologia dominada**, uma utopia carnavalesca de novo assujeitamento, capaz de questionar as representações negativas sobre o morador de rua e apontar, de maneira

implícita, uma globalização de baixo para cima, a partir de um modo de existir do **homem comum** cujos valores têm uma dimensão superior à da classe dominante.

5.1 DA CAVERNA SOCIAL À AURORA DAS RUAS

Nas páginas do Jornal *Aurora da Rua*, vê-se que a formação imaginária sobre o homem de rua é oposta à que a sociedade tem sobre ele. Ele não o denomina de marginal, vagabundo, mas mantém uma atitude de respeito devido ao sofrimento, à fragilidade social. Não o considera um **coitadinho**, que desperta o sentimento de compaixão como exercício de uma piedade cristã, nem o acolhe por uma visão assistencialista, filantrópica, exigindo dele obediência e passividade. O jornal não é uma instituição de caridade, apenas um veículo de informação popular e alternativo, no intuito de expor o pensamento, as contradições de quem mora nas ruas, além de ser uma fonte de geração de renda para aqueles que querem uma nova forma de viver. Não tem a pretensão de ser **a voz do povo da rua**, como se fosse uma força externa superior, capaz de resgatá-lo da miséria, como pensa certa camada acadêmica (RESENDE, 2009; SANTOS, 2013;), mas visa mostrar à sociedade que o morador de rua pode ser o senhor de sua história, sem as bengalas do Estado ou da Igreja, porque o jornal é feito por ele com a ajuda de voluntários, sob a orientação de um Conselho Editorial.

Esta opção pelos aspectos positivos do morador de rua encontra-se presente em todas as 54 edições, em temas como o amor, a moradia, a amizade, a religiosidade, o lazer, o ambiente numa ótica diferenciada de um humanismo ético que não se alinha ao pensamento essencialista e metafísico do homem de inspiração universalista, de origem aristotélica ou escolástica, mas se posiciona para uma concepção existencial que inclui a realidade histórica e social. Não questiona as razões do abandono social, que são objeto de estudo da antropologia e da sociologia, porém se interessa pelas motivações psíquicas, causas internas que levaram o indivíduo às ruas, ainda que seja socialmente marcado como um **pária** no ambiente em que vive. Mesmo assim, na condição de homem comum, um anti-herói, como os antigos cínicos gregos, ele carrega, na sua maneira de ser e viver, verdades ou posicionamentos existenciais que incomodam o paradigma hegemônico da vida moderna.

Essa realidade, metaforicamente, se assemelha ao mito da caverna de Platão⁵⁰ onde o morador de rua é condenado a viver na escuridão, na invisibilidade social, com medo da luz do sol, por isso vive como **zumbi** nas áreas urbanas. A aurora significa liberdade, conhecimento, que o Jornal *Aurora da Rua* encarna como forma de conscientizar o morador de rua de que pode ser o protagonista de sua própria história, conquanto seja classificado como **louco** ou **visionário** por aqueles que permanecem na escuridão das cavernas (Figura 34).

Figura 34 – Manchete e Editorial Puro Estilo!



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

⁵⁰ O Mito da Caverna, também conhecido como **Alegoria da Caverna** é uma passagem do livro *A República* do filósofo grego Platão. O mito fala sobre prisioneiros (desde o nascimento) que vivem presos em correntes numa caverna e que passam todo tempo olhando para a parede do fundo que é iluminada pela luz gerada por uma fogueira. Nessa parede, são projetadas sombras de estátuas representando pessoas, animais, plantas e objetos, mostrando cenas e situações do dia a dia. Os prisioneiros ficam dando nomes às imagens (sombras), analisando e julgando as situações. Quando alguém sai para ver a luz, fica encantado com as pessoas, a natureza, mas, ao retornar para contar a novidade aos outros, é rechaçado como mentiroso, pois só creem no que veem.

Vejamos o texto “Menos é mais”:

MENOS É MAIS
A FRASE ATRIBUÍDA À FAMOSA ESTILISTA CHANEL É A
PERFEITA DEFINIÇÃO DO ESTILO DE VESTIR, VIVER E
COMER DO POVO DE RUA.

De acordo com o dicionário, estilo é a maneira ou caráter particular de se expressar. Geralmente ligado ao mundo da moda e, quase sempre, associado às modelos famosas, estilo, na verdade, está presente em cada pessoa que reproduz um jeito próprio de ser e que reflete também a sua personalidade. Em oficinas de texto realizadas no Largo de Roma, no albergue da Baixa dos Sapateiros e na Comunidade da Trindade, o povo da rua revelou as suas preferências gastronômicas, as roupas que mais gostam e o jeito próprio de morar e de viver, sempre com muito estilo.

ESTILO DE VESTIR

“Não é porque estamos na rua que vamos nos entregar ao desprezo”, defende Pierre, que vive no Largo de Roma. A opinião expressa por ele está presente entre várias outras pessoas em situação de rua. Cuidados com a aparência e preferências na maneira de vestir são manifestados das mais diferentes formas.

“No barbeiro digo logo pra não bulir no meu bigode, sempre usei assim”, conta Rafael, da Comunidade da Trindade. A limpeza para muitos também é uma preocupação constante. “Quando eu morava na rua gostava de ter em minha mochila duas peças de roupas e no finalzinho da tarde tomar meu banho, ficar arrumado e limpo”, conta Gilvan. Romário também sempre esteve atento à sua aparência. A cor que mais gosta de usar é o branco. “Sujava, mas eu lavava. Um dia fui pedir numa casa e a dona disse: “Você está muito arrumado para o meu gosto”. Eu respondi: “eu moro na rua, mas gosto de andar arrumado, dona”.

“O MEU ESTILO É A MINHA DIGNIDADE”

Entre as mulheres, a vaidade fica mais evidente. “Gosto de tudo a que tenho direito: a maquiagem, me vestir bem, blusa social. Gosto de arrumar o cabelo e tenho uma tatuagem que fiz no braço”, revela Maria José. Edilene também um olhar bem feminino sobre roupas e gostos. “O primeiro dinheirinho que ganhei com a venda do jornal usei para comprar brincos”, conta ela que também é vendedora do Aurora. “Uso batom e sou muito vaidosa”, completa ela num sorriso. (ANEXO D. Puro Estilo!, p. 4).

“Fazer-se bonito e imprimir o seu jeito na maneira de vestir, comer, morar e divertir-se é revelar a sua identidade” (Editorial). Seja nas ruas, seja nos albergues, seja no trabalho diário, o morador de rua se preocupa com a roupa, os adereços, um estilo de viver que pode ter tanto marcas pessoais como influências do espaço em que vivem. Eduardo Mário da Silva, conhecido como Dudu, tem 35 anos e um estilo de vida bem próprio. Com aparência calma e sorridente, confessa que gosta de estar na moda, com roupas bonitas e bem atuais. Na matéria da capa, há uma frase de Chanel que bem resume o significado da moda para o homem da rua: **O Menos é Mais**. Em relação às moradoras de rua, são vaidosas. “Gosto de tudo a que tenho

direito: maquiagem, me vestir bem, blusa social. Gosto de arrumar o cabelo e tenho uma tatuagem no braço”, revela Maria José. Com olhar feminino, Edilene confirma: “O primeiro dinheirinho que ganhei com a venda do jornal usei para comprar brincos”

Estas enunciações não produzem sentidos na transparência dos enunciados, mas nas entrelinhas em que a linguagem, o simbólico se encontra com o histórico, pois esse discurso do morador de rua é feito a partir de uma formação imaginária que ele faz de si mesmo, considerando o aqui e o agora, mas também a realidade histórico-social em que vive e a posição social e discursiva da qual ele diz o que diz aos outros. Por isso, não existe gratuidade nas afirmações dos moradores, porque o seu discurso decorre de outros discursos, inscritos na memória (interdiscurso) ou na matriz ideológico-institucional (arquivo).

Na fala do morador de rua – “Quando eu morava na rua gostava de ter em minha mochila duas peças de roupas e no finalzinho da tarde tomar meu banho, ficar arrumado e limpo”, conta Gilvan –, as palavras não geram sentido na sua literalidade, mas no efeito **metáfora** em que o sentido de uma palavra, uma expressão ou proposição é substituída por outra palavra, expressão ou proposição. “Ficar arrumado e limpo” pode ter diferentes significados a depender da formação discursiva a que se vincula: num contexto de um albergue noturno, pode significar que a instituição cuida bem dos moradores de rua; no contexto do Jornal *Aurora da Rua*, pode significar a construção de uma representação positiva de si mesmo.

A construção dessa subjetividade do morador de rua não é homogênea para todas as comunidades de Salvador, apenas daquele que vive e convive na Comunidade da Trindade e cumpre a função de ser vendedor do jornal. Essa identidade não nasce de um sujeito metafísico ou sociológico, segundo Hall ([1992]2005), mas de um sujeito múltiplo, deslocado, que pode assumir diferentes papéis como se fosse um ator. Pela Constituição, ele é um cidadão, que vive num Estado de direito, mas, simultaneamente, é um ser excluído sem nenhum direito, que vive, na pele, o estigma da rejeição social mesmo que tenha uma fala ou um conhecimento capaz de transformá-lo num sujeito ativo e responsivo na sociedade.

Ainda que o jornal seja feito com a ajuda dos moradores de rua, nem tudo pode ser dito no nível de intradiscurso devido ao controle de uma formação ideológica que necessariamente não é religiosa (**Levanta e anda**), mas valores que refletem um **humanismo** próximo de um humanismo fenomenológico, conforme defende Henrique Pelegrino⁵¹, o Presidente do

⁵¹ Religioso que idealizou e fundou a Comunidade da Trindade em Salvador onde o Jornal *Aurora da Rua* é produzido. Foi o criador do jornal e continua como o principal orientador dessa iniciativa.

Conselho Editorial do Jornal *Aurora da Rua*, numa entrevista a mim concedida. Indagado sobre o que motiva a publicação do jornal, se era um discurso religioso ou jornalístico, assim respondeu:

Não contém discurso religioso no Jornal *Aurora da Rua* não. Diria que é uma coisa humanística, ele nasceu da população de rua durante anos e anos. Minha vida foi sete anos convivendo com a população de rua quando a gente começou. Todas as nossas experiências nos ajudaram a ter um olhar diferenciado sobre a população de rua, sabendo de todos os reveses, de todas as violências, de todas as dificuldades, mas sabendo também de todas as belezas que os homens e mulheres que atravessam a situação das ruas reservam dentro deles: a solidariedade, as partilhas, as experiências espirituais, a luta contra a dependência química. Então, o que a gente desejou profundamente é que o jornal pudesse não embelezar a realidade da rua que é muito dura, muito agressiva, muito violenta, mas que revelasse a beleza que existe nos seres humanos. (APÊNDICE G, p. 4).

Embora a Comunidade da Trindade tenha conteúdo religioso, não só pelos rituais, mas também pelas práticas discursivas, isso não ocorre no jornal. Pela pesquisa, o humanismo do jornal não é teocêntrico, nem antropocêntrico do século XVI, nem marxista, porque não é resultado de alienação, nem de luta de classe. Nasce de uma experiência coletiva de viver nas ruas, a partir da consciência de uma realidade individual, de uma pessoa que, como ex-morador de rua, teve a intuição de perceber que o drama do morador de rua ultrapassa os limites da experiência física do abandono social, pois, dentro dele, existem valores existenciais como solidariedade, espiritualidade, partilha com os quais se pode construir uma nova realidade, desconstruindo a representação negativa que a sociedade tem sobre ele e, ao mesmo tempo, imaginando como esta revolução de baixo pra cima (SANTOS, [1975]2001) pode ter um caráter profético e missionário do advir do morador de rua.

É evidente que o sujeito que constrói e divulga o Jornal *Aurora da Rua* não tem essa consciência, porque as formações ideológicas a que se vincula a formação discursiva dominante no discurso determinam o que deve ou não deve ser dito no jornal. Essa maneira de mostrar a moda popular do homem de rua não significa um discurso único e original, pois, por efeito da memória discursiva, pode refletir outros discursos inscritos no tempo (interdiscurso), como, por exemplo, os carnavais medievais quando os pobres, os camponeses, durante três meses, podiam vestir-se como reis, rainhas. O mesmo ocorria com os reis, os cardeais e os aristocratas que podiam vestir-se, nesses dias, de pobres, de campesinos sem qualquer censura

(BAKHTIN, [1946]2013 a). Essa tradição carnavalesca chegou ao Brasil e, por influência da cultura brasileira, o carnaval se tornou um acontecimento religioso da raça, síntese antropofágica da realidade nacional. O que dá sentido ao Jornal *Aurora da Rua*, no contexto de outros jornais de rua, é esse humanismo antropofágico cujo teor ideológico se encontra no seio da cultura popular. Caetano Veloso, a partir do *Manifesto Antropofágico* (1928), de Oswald de Andrade, sintetiza essa força nos versos da música *Tropicália* (Figura 35) em que o primitivismo histórico, social e cultural se impõe à construção da arte e da cultura nacionais.

Figura 35 – Tropicália

Quando Pero Vaz Caminha Descobriu que as terras brasileiras. Eram férteis e verdejantes, Escreveu uma carta ao rei: Tudo que nela se planta, Tudo cresce e floresce. E o Gauss da época gravou.	O monumento É de papel crepom e prata Os olhos veres da mulata A cabeleira esconde Atrás da verde mata O luar do sertão.
Sobre a cabeça os aviões Sob os meus pés os caminhões Aponta contra os chapadões Meu nariz	O monumento não tem porta A entrada é uma rua antiga Estreita e torta E no joelho uma criança Sorridente, feia e morta Estende a mão.
Eu organizo o movimento Eu oriento o carnaval Eu inauguro o monumento No planalto central do país	Viva a mata, tá, tá Viva a mulata, tá, tá, tá, tá Viva a mata, tá, tá Viva a mulata, tá, tá, tá, tá [...]
Viva a Bossa, sa, sa Viva a Palhoça, ça, ça, ça, ça Viva a Bossa, sa, sa Viva a Palhoça, ça, ça, ça, ça	

Fonte: VELOSO, Caetano. *Tropicália*. Disponível em: <http://letras.mus.br/caetano-veloso/4485/>. Acesso em: 12 ago. 2015.

O sujeito da canção em sua posição discursiva quando diz “Eu organizo o movimento, eu oriento o carnaval” é o mesmo que, através da formação discursiva, determina o estilo, o conteúdo, portanto o que deve ou não deve ser escrito no Jornal *Aurora da Rua*. Não teme o grotesco: “E no joelho uma criança / Sorridente, feia e morta”, mas luta pelo novo, pela aurora: “Eu inauguro o monumento / No planalto central do país”.

5.2 DA MONSTRUOSIDADE AO CINISMO NA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO

Quando Negri e Hard (2005) falam, em *Rastros da Multidão*, no mundo capitalista pós-industrial (Era do Império), percebe-se que as narrativas grandiosas, os corpos dóceis, baseados na igreja, na família e na pátria não têm mais cabimento, pois a sociedade pós-moderna é caracterizada pela dissolução dos corpos sociais tradicionais. Agora se constrói uma subjetividade diferente, que não se baseia na intencionalidade do sujeito (pragmática), no espírito agenciador (marxismo), na consciência do indivíduo (psicológico), na realidade biológica (empírico) ou por aquele que pratica ou sofre ação no enunciado (gramatical), mas que se situa numa posição discursiva que se define na realidade do comum em que a subjetividade é produzida através da cooperação e da comunicação numa forma espiral. Como em uma guerra em que o sujeito quer destruir o seu oponente, a subjetividade da multidão não quer destruir ninguém, ao contrário, comunica-se com as singularidades de outros grupos que vivem no comum (os negros, as mulheres, os moradores de rua, etc.).

Lembrando o famoso conto *A Terceira Margem*, de Guimarães Rosa, o personagem nega a realidade binária, assim como a carne da multidão nega a binaridade e assume uma potência, uma força de vida, que expande o ser social, produzindo além de qualquer medida de valor político-econômico tradicional. Do ponto de vista da ordem e do controle políticos, “[...] assim, a carne elementar da multidão é desesperadamente fugidia, pois não pode ser inteiramente enfeixada nos órgãos hierárquicos de um corpo político” (NEGRI; HARD, 2005, p. 160). Esses monstros se tornam um perigo, mas também a possibilidade de criar uma sociedade alternativa, capaz de, unindo a natureza e a história, o trabalho e a política, a arte e a invenção, demonstrar o novo poder que está nascendo na multidão.

Como a Análise do Discurso trabalha no entremeio, evidenciando que não há separação estanque entre a linguagem e sua exterioridade, é necessário, mesmo assim, “[...] poder explicitar o conjunto complexo, desigual e contraditório das formações discursivas em jogo numa situação dada sob a dominação do conjunto das formações ideológicas tal como a luta ideológica de classe” (PÊCHEUX, [1975]2009, p. 230).

O processo de significação é aberto, por isso está sujeito à determinação, à institucionalização, à estabilização e à cristalização, o que promove, no discurso, um movimento de paráfrases e de polissemias. Nessa articulação, os saberes dos **Estudos Culturais**, como fazem parte dessa **exterioridade**, não consistem em saberes laterais, mas constitutivos da linguagem, do discurso. A condição da linguagem é a incompletude, logo o

sujeito e o sentido podem ser os mesmos, mas escorregam, derivam para outros sentidos, para outras posições.

O que une essas diferentes maneiras de interpretar o mesmo objeto – o morador de rua, representado pelo Jornal *Aurora da Rua* – é o fato de, mesmo tendo matrizes ideológicas diversas, se constituírem como partes de um todo, que se pode chamar de **memória discursiva** (interdiscurso) que determina a produção de sentidos e a significação do sujeito – morador de rua – no nível das sentenças e das construções parafrásticas do intradiscurso. Neste sentido, o conceito de **multidão** pode ajudar a compreender a heterogeneidade discursiva, não só do Jornal *Aurora da Rua* como também na formulação deste trabalho de pesquisa, exigindo, para isso, observação e acuidade na leitura e na análise dos textos dos *corpora*.

Na opinião de quem experimenta a dura vida das ruas, a sociedade muitas vezes marginaliza a pessoa que está nesta condição porque enxerga o morador de rua como coitado, inapto, fora do contexto do que é considerado “sucesso” na vida. “Quando, através do jornal, e, principalmente, das nossas atitudes, mostramos que não é assim, eles começam a nos ver diferente”, opina Elizabete. Bete, como é mais conhecida, vendia em praças, escolas e igrejas. “No começo era difícil, mas sempre estava firme, com um sorriso, (ANEXO J. TRANSFORMAÇÃO, DIGNIDADE E RESPEITO, 2013, p. 5).

Após a leitura do fragmento “Atravessando barreira” (ANEXO J, 2013) devido a uma prática discursiva (cooperação e comunicação) com outros excluídos ou não, e apresentam uma possibilidade de integração social, oposta àquela que a sociedade imagina como correta (casa e emprego). São diferentes, porque acreditam numa performatividade discursiva. Tanto o vendedor do jornal como o morador da comunidade da Trindade usam a verbalização escrita (jornal) e oral (venda do jornal nos relacionamentos interpessoais) como forma de construção de uma representação positiva de si mesmos. Não acreditam na ação da guerra, da competição, da intolerância como meio de construir uma democracia ou exercer um poder. A formação discursiva a que se vincula o Jornal *Aurora da Rua* não se materializa em disputas políticas, nem em conchavos burocráticos, nem em encapsulamento religioso; valoriza apenas a comunicação entre si e a cooperação com outros grupos excluídos da sociedade, como uma forma de exercer um poder difuso a partir de práticas cotidianas do homem comum.

A comunidade da Trindade com moradores e ex-moradores de rua é autônoma, não pede esmolas, nem recebe assistencialismos eclesiais, nem governamentais. Vive do artesanato, da venda do material reciclado e do jornal. A comida é recolhida dos restos que sobram ou que estão no chão na feira de São Joaquim, em Salvador (BA). Este modo de viver

assusta, porque as pessoas não são mercadorias, não sonham com o consumo como um modo de ser feliz. A felicidade não se constrói com o excesso, pois o pouco é muito para quem vive nas ruas.

As imagens (Figura 36) contêm uma representação muito distante das imagens veiculadas pela mídia hegemônica: moradores de rua abandonados nas calçadas, imundos, famintos. Esses personagens estão bem vestidos, as cenas de enunciação primam por cores fortes. Isso não significa dizer que todos as pessoas em situação de rua de Salvador são assim. Essa representação é a que se encontra no Jornal *Aurora da Rua* decorrente de uma prática discursiva daqueles que residem na Comunidade da Trindade. A construção dessa subjetividade está em processo, não é definitiva, já que muitos deles voltam para a sarjeta. Eles sonham com um **entrelugar** em que possam ser felizes sem se preocuparem com a origem, nem com um fim metafísico e milenar. A representação do *Aurora da Rua*, apesar de todos os cuidados, não consegue esconder a monstruosidade dos corpos dessas pessoas, formando o corpo da multidão como faz o Jornal *Boca de Rua*, que denuncia as condições precárias de vida do homem em situação de rua.

Figura 36 – Moradores de rua de Salvador



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Como o sujeito não é senhor do seu dizer, porque aquilo que diz se vincula a uma determinada formação discursiva que legitima o seu discurso, o sujeito está sempre interpelado por uma ou mais formações ideológicas ou pelo inconsciente. Esta forma de dizer uma verdade através dos textos e das imagens do *Aurora da Rua* faz-nos lembrar do cinismo (*parrhesía*). Foucault ([2009]2011), em seu livro *A coragem da verdade*, define o cínico como aquele homem que vem anunciar a verdade, sem se deixar paralisar pelo medo, um profeta do falar franco, só que a sua insolência é admissível, não por causa da forma, mas pela própria verdade, na sua crueza, que é inaceitável.

O humanismo popular que brota dos textos e imagens do Jornal *Aurora da Rua*, como uma formação discursiva, nasce na Grécia e se dissemina por todo o império romano,

florescendo no humanismo cristão dos primeiros séculos da Idade Média, cujas raízes estavam na cultura judaica e na filosofia cínica dos gregos e, sobretudo, na cultura popular medieval. O despojamento material da comunidade, a autonomia, o sentido da liberdade e o respeito pelo outro não decorrem só do amor cristão, mas de uma forma cínica de viver como Diógenes em Atenas. O cinismo vai influenciar o pensamento de François Rabelais com o espírito crítico de suas obras *Gargântua e Pantagruel*, Balzac, no século XIX, e vai influenciar o cristianismo e os movimentos libertários. Estudando a obra de Rabelais, Bakhtin vai criar o conceito de **carnavalização**, evidenciando como a cultura popular medieval invertia as relações hierárquico-sociais, valorizando um novo *modus* de relações mútuas do homem com o homem.

Elimina-se toda a distância entre os homens e entra em vigor uma categoria carnavalesca específica: *o livre contato familiar entre os homens*. Esse é um momento muito importante da cosmovisão carnavalesca. Os homens, separados na vida por intransponíveis barreiras hierárquicas, entram em livre contato familiar na praça pública carnavalesca. Através dessa categoria do contato familiar, determina-se também o caráter especial da organização das ações das massas, determinando-se igualmente a livre gesticulação carnavalesca e o franco discurso carnavalesco... O carnaval aproxima, reúne, celebra os esponsais e combina o sagrado com o profano, o elevado com o baixo, o grande com o insignificante, o sábio com o tolo, etc. (BAKHTIN, [1946]2013 a, p. 140)

São Jerônimo, no *Elogio a Diógenes*, relata a existência do cinismo na vida cristã e cita o exemplo de S. Francisco, que se privou de tudo para abraçar a pobreza. Os franciscanos e os dominicanos (**cães do senhor**) reativam a doutrina na vida monástica medieval. Os monges não tinham domicílio fixo, andavam aos pares, despojados de tudo, refletindo a nudez da vida cínica, como verdade deste mundo e do *bios* (vida).

Da leitura das edições do *Jornal Aurora da Rua*, que se constituem em acontecimentos, retoma-se o pensamento carnavalesco inscrito na memória discursiva, que produz uma repetição de sentidos ou transmuta em novas significações. A memória funcionaria de outra forma: ela seria reconstruída a partir da enunciação que não advém do locutor, mas das operações que regulam o encargo, a retomada e a circulação do discurso, provocando deslocamentos interpretativos (ACHARD, 2010). Sobre essa colocação, Pêcheux (2010, p.53) diz que haveria o jogo de força na memória sob o choque do acontecimento, agindo de dupla maneira: “[...] manter uma regularização pré-existente com os implícitos que ela veicula, confortá-la como ‘boa forma’, estabilização parafrástica negociando a integração do acontecimento até absorvê-lo e eventualmente dissolvê-lo”; a outra forma seria “[...] jogo de

força de ‘desregulação’ quem vem perturbar a rede dos ‘implícitos’”. Isso ajuda a entender a construção identitária do jornal, pois não é fixa e homogênea; ao contrário, por efeito de memória, é dinâmica e permanentemente renovada num misto de estabilidade e instabilidade.

Vejamos o texto “Que tal comeremos fora?”

QUE TAL COMEREMOS FORA? MORADORES DE RUA EXIBEM AS SUAS HABILIDADES CULINÁRIAS E REVELAM SEGREDOS DE COZINHAR NAS RUAS

A imagem de pessoas reunidas à mesa para partilhar o alimento sempre foi símbolo de comunhão. Para grande parte das famílias, a refeição é o lugar de encontro que nutre o corpo e aquece os laços afetivos. Nas ruas, alimentar-se também pode receber um significado que ultrapassa a satisfação do apetite. Muitos moradores de rua assumem a liderança da culinária e conseguem proporcionar momentos de união através de uma comida peculiar feita de improvisos e reciclagens. São tantos caprichos que dá até para brincar dizendo: “Que tal jantarmos fora hoje?”.

O fogão é o fogo a lenha. A panela pode ser um latão. A água natural se consegue em qualquer posto de gasolina. Os alimentos são arrecadados com a partilha do grupo. Cada um fica responsável em conseguir um ingrediente. Eles inovam a arte de cozinhar e mostram que para um bom prato de comida nas ruas, o importante mesmo é a corporação. “A minha equipe da Baixa dos Sapateiros tinha umas 28 pessoas. Todos faziam correria. No final, dava um panelona de comida”, lembra Jailton.

Toda culinária representa parte da cultura do seu povo. O modo de cozinhar criado pelo povo de rua revela características do seu próprio estilo de vida. Nem sempre há os utensílios e os espaços necessários para se fazer boas receitas. Mas como a precariedade não é maior do que o engenho dos moradores de rua, eles sempre reaproveitam o que encontram para substituir aquilo que precisam. “Transformamos garrafas Pet em vasilhas, latas em panelas, recuperamos verduras caídas das barracas de feira. Nada se perde em nossas mãos”, explica Robson. (ANEXO F. Vamos comer fora?, p. 4).

No título da matéria, já nos chama a atenção a sentença “Que tal comeremos fora?” por sua carga de polissemia: pode significar uma representação da classe dominante, inscrita na memória de todos como sendo jantar ou almoçar em restaurantes, portanto fora de casa, do aconchego familiar. O outro sentido, carregado de ironia, se refere à realidade do morador de rua que sempre cozinha e se alimenta fora, nas calçadas, debaixo dos viadutos, nunca em casa porque não tem moradia. Essa visão antitética de pobreza absoluta diante da riqueza e do desperdício nos remete ao tom de zombaria e de escárnio dos kynistas (cínicos) às convenções e aos modos de vida da elite em Atenas, mostrando-lhe a estupidez de existência. A partir do funcionamento da memória, o jornal ressignifica todos os acontecimentos, provocando novos efeitos de sentido, como é o caso da comida de rua. Prevalece, às vezes, a imagem negativa de

que o morador de rua só se alimenta do lixo, das sobras quando, na verdade, ele possui uma gastronomia sofisticada.

Acentuam-se duas formações discursivas distintas nas colocações do primeiro parágrafo, pois, se toda refeição significa alimentar o corpo e uma troca de afeto entre as pessoas, para o morador de rua “alimentar-se também pode receber um significado que ultrapassa a satisfação do apetite”. A identidade só é percebida quando se conhece a diferença, porque, pela linguagem, o efeito de sentido da comida, feita de alimentos, de criatividade e de solidariedade pelo morador de rua, é diferente em relação aos outros que possuem outras práticas em relação à comida. Sabe-se que, por implícito, o homem moderno, devido à agitação da vida e à necessidade de sobrevivência, não tem mais tempo para almoçar em família, ele também come nas ruas em restaurantes *à la carte* ou a quilo, em lanchonetes. A cultura do *fast-food*⁵² determina uma forma de alimentação superficial em oposição à concepção alternativa de um morador de rua.

O discurso do Jornal *Aurora da Rua*, ao preferir enfatizar os aspectos positivos aos negativos da comida de rua, não significa que seja o original, pois dentro dele existem outros discursos inscritos na memória discursiva que reverberam no intradiscurso, considerando o aqui e o agora. Os efeitos de memória funcionam na construção do discurso, porque o pensamento da carnavalização atual é uma retomada da visão dos cínicos na Grécia, quando andavam nus e pediam esmolas como forma de se contrapor às elites de Atenas. Os indivíduos que fazem o jornal não têm consciência destas e outras determinações, porque ocorre o esquecimento ideológico, um silêncio constitutivo que escolhe uma forma de dizer para não dizer de outra forma, pois “[...] a partir do primado do interdiscurso, concebe-se a ideia de que todo discurso provém de já dito, de uma rede de pré-construídos, não existindo formações discursivas” (ORLANDI, [1999]2003, p. 27).

No segundo parágrafo, percebe-se como a diferença é constitutiva da língua (Saussure), quando o texto discorre sobre a forma como os alimentos são cozidos: o fogão não é a gás, mas de lenha, bem primitivo e ordinário; não existem panelas de aço inoxidável da marca Tramontina, mas latões de extrato de tomate ou de querosene; a água natural, abundante, se encontra em qualquer posto de gasolina, bem diferente da água encanada de uma pia de cozinha ou de um garrafão de água mineral de vinte litros; o alimento não é comprado em supermercado ou em feiras do bairro, mas é partilhado por cada morador de rua que o

⁵² São aqueles sanduíches rápidos vendidos pelas redes famosas como Bob’s ou Mc Donald, rotulados de refeição rápida.

encontra nas feiras livres. O que interessa aqui não é o que está sendo dito, porém o não dito, pois o morador de rua naturaliza essa realidade como inevitável, não tem consciência de que uma ideologia perversa o exclui porque não participa da relação de produção material (mercadoria) da sociedade capitalista, por isso não tem as benesses do consumo, mas este **modo de vida** como a experiência de se alimentar nas ruas traz a ele um orgulho, alimenta a consciência: “o importante é a cooperação”, “No final, dava uma panelona de comida”. A cultura não é só a reunião de livros famosos, as teses produzidas pelas universidades, os produtos requintados da classe dominante, mas os processos de significação, as experiências cotidianas do povo, formando a “estrutura de sentimento” (WILLIAMS, 2011). Numa estrutura de dominação, essa maneira de ser se constitui num instrumento de **resistência** como forma de proteger a sua identidade como morador de rua.

No terceiro parágrafo, o sujeito é interpelado pelo discurso antropológico quando se refere à comida como traço cultural: “Toda culinária representa parte da cultura do seu povo. O modo de cozinhar criado pelo povo de rua revela características do seu próprio estilo de vida”. O povo, quando faz a sopa de pé de galinha, não tem essa consciência. Além disso, o narrador do texto ocupa uma posição-sujeito (jornalista) que, devido à subordinação a uma formação ideológica específica, só apresenta positivities em relação à comida do homem de rua: “Mas como a precariedade não é maior do que o engenho dos moradores de rua, eles sempre reaproveitam o que encontram para substituir aquilo que precisam”.

É nesse ponto de vista que reside a força e a singularidade do *Jornal Aurora da Rua*, pois, diante da realidade de fome, de desnutrição dos homens de rua que eventualmente são atendidos por albergues ou instituições de caridade, esta prática discursiva evidencia uma utopia, um poder que é capaz de se contrapor a uma representação hegemônica na sociedade capitalista que considera os pobres como uma carga improdutiva. Numa sociedade que não pode dizer que desconhece os direitos humanos, os ditames da dignidade humana, escritos na Constituição de 1988 dizem que não há lugar para a naturalização da miséria, porque, se os pobres sempre existiram, essa condição não é natural, mas social e, se existe como cultura residual, não pode persistir no mesmo tratamento de outrora. Daí que a posição discursiva deste jornal se torna um traço **emergente**, criativo, que incomoda a passividade oficial, mas pode ser absorvido ou não pela classe dominante (WILLIAMS, 2011).

Não há um sujeito vazio ou um sujeito inocente neste discurso, porquanto, dentro do intradiscurso, ressoam outros discursos que constroem os sentidos do texto:

Com tanta argúcia, os cozinheiros das ruas sentem-se à vontade para preparar a suas especialidades. “Gosto mesmo é de fazer comida pesada como feijoada e sarapatel”, diz Geraldo. A confecção dos pratos fica por conta da criatividade. “Até lasanha de frango desfiado eu já fiz aqui. A gente inventa é coisa”, diz Dona Maria. Para Fabiana, cozinheira fiel da marquite da Fonte Nova, todas as receitas são possíveis: “Eu tenho o meu próprio espaço para cozinhar. Aqui, faço de tudo. É só pensar e eu já tô fazendo”. Há cozinheiros que são até profissionais e levam a experiência para as ruas. Jailton é filho de chef de cozinha e já trabalhou num restaurante. “Eu adaptei as minhas técnicas ao que a vida na rua me exigia. A comida continuou saborosa do mesmo jeito”, conta. Já Maria Luisa é especialista em comidas baianas e foi com uma barraca de acarajé que ela conseguiu deixar as ruas de Belo Horizonte. “Cozinhar é um trabalho muito bonito. Você está sempre servindo ao próximo”, ressalta.

Há um tempero especial que é típico das refeições feitas nas ruas: a solidariedade. “O prazer de quem cozinha está em servir o outro”, salienta Crispim. “Eu não gosto de café, mas canso de fazer um menorzinho para os meus colegas beberem”, conta Juracy. Onde há uma panela no fogo nas ruas há um grupo que espera o momento da partilha. A refeição evoca harmonia e, por isso, contribui tanto para sustentar os laços afetivos existentes entre eles. “Porque quando almoçamos juntos, é também uma forma de entrar em comunhão com nossos parceiros”, frisa.

[...]

Portanto, há muitos motivos para a preferência dos moradores de rua continuar sendo a comidinha feita por eles. O preparo é simples, genuíno e digno. O fogo, além de dar um sabor especial, aconchega e ainda aquece do frio da noite. “É melhor do que comida de restaurante porque rende, você se serve à vontade e sai mais barato”, diz Elias com a experiência de quem já provou muitas comidas nas ruas. (ANEXO F, p. 4).

No quarto parágrafo do texto transcrito, observa-se a regularidade daquilo que se repete, seja em relação à estrutura com o narrador em terceira pessoa e as citações aspeadas dos moradores de rua, seja em relação à linguagem com traços populares: “Aqui, faço de tudo. É só pensar e eu já tô fazendo”. A tradição, sobretudo, materializada nas comidas, significa cultura porque vem carregada de significados. Quando o morador de rua (Geraldo) diz que sabe fazer comida pesada como feijoada e sarapatel, talvez nem ele saiba que isso era comida de escravos, feita de miúdos e de sobras que os patrões não queriam (FREIRE, 2002 b), lá no Brasil Colônia. Hoje são pratos consumidos pela classe média, sobretudo, em festividades específicas, como o carnaval em Salvador, em que a feijoada é servida nos grandes hotéis como comemoração antecipada da festa. Só que, para o morador de rua, ela ainda é feita de restos e de sobras da sociedade contemporânea. Em sua maioria, os alimentos consumidos na Comunidade da Trindade, onde é feito o jornal, provêm de sobras da feira popular, conhecida como Feira de São Joaquim. A interculturalidade aparece na lasanha com

frango desfiado, de origem italiana, por isso usam a criatividade e a inventividade como ferramentas para fazer a comida mais gostosa da cidade. É nisso que reside a beleza da cultura do cotidiano (CERTEAU, 2011).

5.3 DA CARNAVALIZAÇÃO À LITERATURA DIVERGENTE: O PARADIGMA DE EXU NA CULTURA BAIANA

Das origens da filosofia cínica de Diógenes de Antuérpia, na Grécia antiga, até o conceito de **carnavalização** desenvolvido por Bakhtin, sobretudo na literatura, foi um longo caminho. Aquela postura de questionamento das convenções sociais da elite de Atenas, o desenvolvimento do espírito crítico, usando pequenas narrativas metafóricas, a preferência por viver em total despojamento material, pregando a liberdade, a autonomia e a obediência severa à natureza encantavam o povo humilde com os ensinamentos cínicos. Essa filosofia se popularizou na Grécia e em Roma, pois os estoicos romanos se tornaram seus herdeiros, retiraram os seus excessos e a transmitiram às gerações futuras.

A irreverência, a sátira aos costumes, como herança cínica, como já dissemos, vai surgir nas festas populares da Idade Média, sobretudo, no carnaval no qual tudo era invertido, as autoridades podiam aparecer como pobres, e os pobres podiam vestir-se como reis, sem esta conotação atual de espetáculo e de libertinagem. No Renascimento, a sátira e o sarcasmo apareceram em diversas obras de arte e na literatura como a obra de François Rabelais com *Pantagruel* e *Gargântua*. É baseado nessas obras que Bakhtin vai escrever sua tese de doutorado *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* em que vai expor o sentido de **carnavalização**. O contato livre e familiar era vivido nessa época como parte essencial do espírito carnavalesco do mundo. “O indivíduo parecia dotado de uma segunda vida que lhe permitia estabelecer relações novas, verdadeiramente humanas, com seus semelhantes”, por isso era comum o indivíduo sentir-se ser humano entre seus semelhantes, porque “[...] o autêntico humanismo que caracterizava essas relações não era em absoluto fruto da imaginação ou do pensamento abstrato, mas experimentava-se concretamente neste contato vivo, material e sensível” (BAKHTIN, [1946] 2013 a, p. 9).

Ao analisar a carnavalização na literatura, o autor evidencia o realismo grotesco em obras dos séculos XVII e XVIII, sobretudo, a poética de Dostoiévski, sem falar do realismo de Balzac ou a carnavalização romântica d’*Os miseráveis*, de Victor Hugo. No Brasil, o

espírito carnavalesco se materializa em obras pré-modernistas como os romances de Lima Barreto denunciando os problemas suburbanos do Rio de Janeiro, e o abandono do homem brasileiro na zona rural focado por Monteiro Lobato. De forma especial, a denúncia do genocídio cometido pela elite da República Velha contra o beato Antônio Conselheiro e o povo de Canudos foi registrada na obra *Os sertões*, de Euclides da Cunha. Na Semana de Arte Moderna, em 1922, a carnavalização explode com o poema “Ode ao Burguês” (“Eu insulto o burguês! / O burguês-níquel,/ o burguês-burguês / A digestão bem-feita de São Paulo! / O homem-curva, o homem-nádegas! / O homem que sendo francês, brasileiro, italiano/ é sempre um cauteloso pouco-a-pouco. /”), de Mário de Andrade, em que a arte e a literatura brasileira, inspiradas nos valores primitivos nacionais, criticam o modelo alienado de fazer cultura.

Mais tarde, em 1924, Oswald de Andrade, no *Manifesto Pau-Brasil* explicita esta carnavalização nacional em busca da identidade brasileira (“A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos. O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança”). Na mesma linha, em 1928, ao publicar o *Manifesto Antropofágico*, Oswald de Andrade realça o realismo grotesco, o primitivismo como forma de resgatar a alma nacional.

Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupi, or not tupi that is the question. Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. (ANDRADE apud TELES, 1976 a, p.293).

Atualmente, esta carnavalização se apresenta em vários trabalhos, sobressaindo o *Manifesto Antropofágico da Periferia* de Sérgio Vaz que busca valorizar a força e a criatividade do subúrbio que reúne todas as vertentes criativas: cinema, literatura, teatro e música como forma de visibilizar a cultura de bairros periféricos

A Periferia nos une pelo amor, pela dor e pela cor. Dos becos e vielas há de vir a voz que grita contra o silêncio que nos pune. Eis que surge das ladeiras um povo lindo e inteligente galopando contra o passado. A favor de um futuro limpo, para todos os brasileiros [...]. (VAZ, 2007, p.1).

É uma arte que busca inspiração no cotidiano, no homem comum na construção de um novo humanismo.

A favor de um subúrbio que clama por arte e cultura e universidade para a diversidade. Agogôs e tamborins acompanhados de violinos, só depois da aula. Contra a arte patrocinada pelos que corrompem a liberdade de opção. Contra a arte fabricada para destruir o senso crítico, a emoção e a sensibilidade que nasce da múltipla escolha. A Arte que liberta não pode vir da mão que escraviza. (VAZ, 2007, p.1).

Outra manifestação carnavalesca, na contemporaneidade, é o manifesto *Literatura Divergente* que emerge da alma negra baiana, irreverente sem ser vulgar, insurgente sem ser radical, como uma potência de uma via a ser significativo. Ela é um instrumento circunstancial de luta para a distinção e, portanto, para a afirmação das diferenças, sejam subjetivas, sejam materiais, porque partem de uma potência partilhada (divergência) e se consagra numa estética particular (convergência). Tanto a *Literatura Divergente*, como o trabalho do jornal *Aurora da Rua* existem potencialmente porque não são resultado de imposição de poder, ensaiam no palco do conflito fora do binarismo oficial, como arquipélagos, que, vez ou outra, se chocam, se fragmentam, redividem ou se fundem.

A literatura divergente não pretende conceituar academicamente uma estética, pois o que se busca não é uma textualidade, mas múltiplas textualidades, fundadas em posturas que assumem o conflito como fim, desprezando, no seu eterno porvir, a comodidade cristalizadora da síntese. Não almeja ocupar um centro hegemônico, mas desrespeitá-lo. O descentramento do centro é a substância de combustão que a desenvolve e impulsiona (MACA, 2012).

O contato com a *Manifestação da Literatura Divergente ou Manifesto Encruzilhador de Caminhos* (Figura 37), de Nelson Maca (2012), mesmo falando da etnicidade e de literatura, produziu um encantamento no objeto da pesquisa. O *Jornal Aurora da Rua* é carnavalesco pelo seu compromisso com o popular, por sua sátira sutil às soluções idealistas e assistencialistas ao homem de rua, por assumir as cores da Bahia periférica e também comungar das ideias da **literatura divergente**, não só porque coexistem diferentes formas de arte (poesia, desenho, música, artes plásticas), como também por não seguir paradigmas ortodoxos de criação, apostando na inventividade.

Figura 37 – Manifestação da Literatura Divergente



Fonte: Google.

Abordar a invisibilidade, a anulação, o castramento e a morte pela percepção e expressão do condenado em vida, pela cegueira social, pela diluição da diferença, pela impotência do gênero ou pelo extermínio físico é divergir das estratégias literárias consagradas historicamente de fora pra dentro e de cima pra baixo. (MACA, 2012, p. 4).

E Maca (2012) brada mais, com bastante clareza, a respeito de uma posição discursiva desconstrucionista:

Seu maior fundamento, paradoxalmente, é nunca deixar fixar leis e sempre desobedecer às cristalizações... A Literatura chamada aqui de divergente não é resultado da imposição de nenhuma hierarquia de poder, mas fruto de uma escolha direta e consciente do escritor. Querer fazer literatura, mesmo carregando um corpo físico oriundo dos bolsões da miséria e pouco letramento oficial e normativo, é um desejo social potencialmente divergente! (MACA, 2012, p. 4).

A literatura divergente está num **entrelugar**, pois não quer destruir a literatura oficial, convergente, tampouco virar um paradigma, mas emergir de **paradigmas particulares estigmatizados** (negros, moradores de rua, *gays*, etc.), bem distante dos paradigmas particulares oficializados e pretensamente universais, por isso ela critica muita retórica e pouco esclarecimento, muita ideologia e pouca historicidade, e acredita muito mais em dissimulação.

Considerando a Análise do Discurso, o sujeito, quando constrói o seu dizer (intradiscurso), não tem consciência da sua interpelação ideológica, pois não é senhor do discurso devido à presença de outros discursos anteriores (interdiscursos) que emergem na superfície da materialidade do texto sob as diferentes marcas linguísticas. Para isso, a dissimulação, a contradição e a subordinação são constitutivas do discurso e do sujeito, porque, como a linguagem não é transparente, o efeito dos sentidos só ocorre no nível do não dito (opacidade).

Lendo o *Manifesto da Literatura Divergente*, o que menos interessa é compreender o que está sendo dito, mas aquilo que está na linha da pressuposição ou subentendido, daí a dissimulação, que ocorre também na capoeira. Aparentemente, ela é manifestação lúdica para a sociedade, mas, na verdade, é luta, capacidade de resistência ao opressor, portanto, é também poder. Quem me garante que, nas palavras de Maca (2012), não estejam latejando as formulações de Foucault – *Microfísica do poder* (1979), Paul Gilroy (*Atlântico Negro*, 2001), Eduardo Oliveira (*Filosofia da Ancestralidade*, 2007), Osmundo Pinho (*O mundo negro: hermenêutica crítica da reafricanização em Salvador*, 2010) e tantos outros?

Por efeito do interdiscurso, lembro-me do Paradigma Exu que, segundo Oliveira (2007), é o princípio da individuação, que está em tudo e a tudo empresta identidade. Ao tempo em que dissolve o construído, é também aquele que quebra a regra para manter a regra. É divergente, mas também convergente, transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro. “Lá e cá, Exu interliga, comunica, maneja, manipula, simula e dissimula, revela e disfarça, mas terá sempre um código ético a que Exu estará ligado. De suas atitudes – múltiplas e multifacetadas – nascerão sempre uma nova lição” (OLIVEIRA, 2007, p. 130).

A edição **Somos iguais, somos humanos: povo de rua luta por dignidade e pelo exercício da cidadania** (ANEXO H) apresenta uma reflexão na matéria da capa em que se evidencia a importância da consciência para a transformação (Figura 38).

Figura 38 – Somos iguais, somos humanos



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

CONSCIÊNCIA PARA A TRANSFORMAÇÃO: UNIÃO E RESPEITO CARACTERIZAM BUSCA POR DIREITOS DO POVO DE RUA

Há uma década seria considerado sonho, uma utopia, pensar em reivindicação de direitos pelos moradores de rua. Entretanto, nos últimos anos, esse cenário mudou. Eles conseguiram romper as barreiras da invisibilidade social e, com a crescente organização política, fortalecer o Movimento Nacional da População de Rua, promovendo discussões em todo o país. Juntos elaboraram a Política Nacional para a inclusão social de pessoas em situação de rua, instituída, em 2009, pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

Porém, mesmo com as conquistas, ainda há inúmeros desafios a serem vencidos. Em oficinas de texto para a reflexão destes temas, pessoas em situações de rua reconheceram os avanços conseguidos, porém são unânimes em falar sobre as necessidades e as lacunas nas políticas sociais. “É preciso possibilitar o acesso do morador de rua a serviços de qualidade. Temos déficit em todas as áreas. Além disso, a maioria não sabe que existe um movimento nacional que luta pelos direitos, ou os que sabem e não se unem. É preciso buscar conhecimento para poder cobrar. Eu sempre procurei exercer o meu poder de voz”, afirma Eduardo, que, como outras pessoas de rua, tem alguma história de violação de direitos para contar.

A GENTE NÃO QUER SÓ COMIDA

Os direitos ao trabalho, moradia, saúde, educação são sempre alvos de discussão interna. A geração de renda é considerada, muitas vezes, o principal caminho de reintegração social quando consegue oferecer condições favoráveis para quem está nas ruas. “Como muitos passam muito tempo morando nas ruas, há uma necessidade de readaptação, uma reciclagem antes de entrar em um emprego com carteira assinada. Não é só dá o emprego e pronto”, avalia Francisco. “Estão se abrindo portas. A área de construção civil tem pegado muita gente. Mas, é preciso ações mais específicas para quem está em situação de rua. Nós queremos trabalho mesmo”, argumenta.

[...] Diante de todas essas questões que ainda requerem atenção e tratamento cuidadoso, os moradores de rua, por vezes, têm suas demandas de educação e lazer consideradas como menos emergenciais. “A gente não quer só comida, moradia e trabalho. Somos como todo ser humano que precisa ter acesso à educação e à cultura em geral. Devia haver uma janela que facilitasse a vida de quem está nas ruas. Educação itinerante, uma sala de aula móvel. É preciso olhar para isso com carinho”, desabafa Noely.

ENQUANTO NÃO SAI DAS RUAS

Para Vânio, a própria existência de jornais de rua é um diferencial e um avanço para quem está nas ruas. “Imagine, publicações que falam só de população de rua. Eu mesmo, antes de começar a vender o jornal, estava em um momento muito ruim. Aí, fui direcionando o meu caminho. É preciso que informações como essa sejam divulgadas”, afirma. Para Eduardo, as pessoas de rua devem ter um comprometimento consigo mesmo e com os outros. “Só somos respeitados se respeitamos os outros. Se queremos direitos temos que cumprir nossos deveres”, raciocina. “Quem faz os caminhos somos nós”, finaliza Noely. (ANEXO H. Somo iguais, somos humanos, p.4).

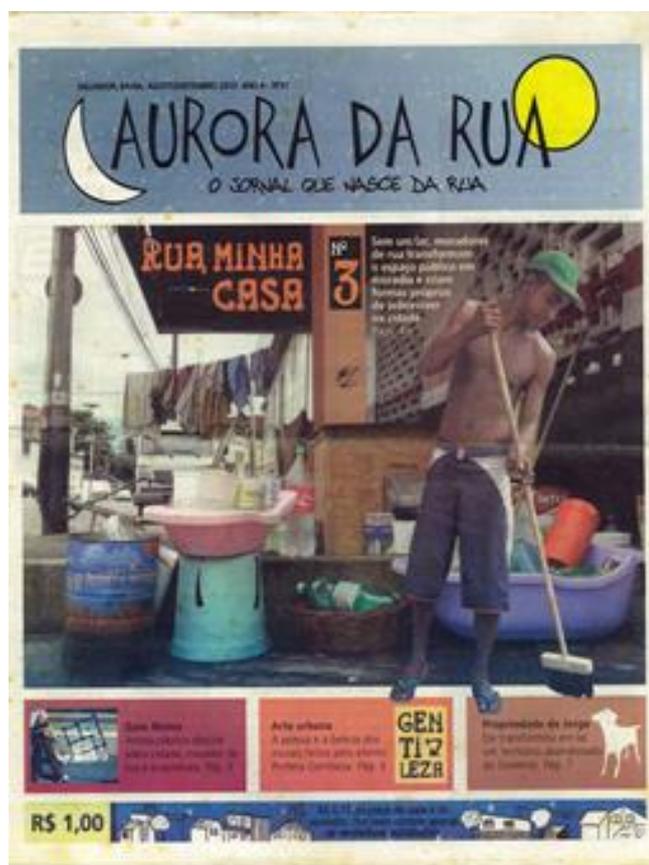
A fotografia da capa desta edição em que mãos se tocam e uma mão segura uma cartilha com os dizeres “Direitos do Morador de rua: um guia na luta pela dignidade e cidadania” e, logo abaixo, as fotografias de moradores de rua sorrindo, ilustra bem a heterogeneidade discursiva do *Jornal Aurora da Rua*. Esta luta das classes sociais subalternas, ao longo do tempo, não nasceu de movimentos da elite, mas de uma pressão das massas em busca da igualdade de direitos. Muito antes da Revolução Francesa (1789), da Declaração dos Direitos Humanos (1945), do Movimento População de Rua, havia na Grécia a filosofia cínica de Diógenes de Antuérpia, que usava a ironia, o sarcasmo, para debochar e criticar a forma de vida da elite ateniense, baseada em convenções, em hipocrisia e grande opulência, por isso propunha uma vida de total despojamento material, autonomia e liberdade como forma de alcançar a felicidade. “O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários do Séc. XIX” (FOUCAULT, [2009]2011, p. 161).

Dentre as várias formações discursivas que determinam o que pode ou não pode ser dito no Jornal *Aurora da Rua*, aquela com que mais o sujeito do jornal mais se identifica e a ela se sente livremente subordinado ou interpelado é a carnavalização da realidade cuja inspiração veio do carnaval da Idade Média, como um prolongamento do pensamento cínico no mundo ocidental e das saturnais romanas em busca do retorno efetivo, completo, mas provisório, da idade do ouro. O carnaval não era uma forma artística de espetáculo, mas outra forma de vida em que a “[...] eliminação provisória, ao mesmo tempo ideal e efetiva, das relações hierárquicas entre os indivíduos, criava, na praça pública, um tipo particular de comunicação, inconcebível em situações normais” (BAKHTIN, [1946]2013 a, p.8). Os espectadores não assistiam ao carnaval, eles o viviam, porque o carnaval era para todo o povo. Esse espírito carnavalesco se manifestava num uso de uma linguagem popular, distante das normas correntes da etiqueta e da decência, a presença do riso, que é por natureza ambivalente, porque é “[...] alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente” (BAKHTIN, [1946]2013 a, p.10), e na literatura cômica medieval, que compreendia os festejos do carnaval, mais as produções orais, debochando de valores hegemônicos, porque o “[...] princípio cômico presente nos ritos do carnaval libertava as pessoas de qualquer dogmatismo religioso ou eclesiástico, do misticismo, da piedade” (BAKHTIN, [1946]2013a, p.6), totalmente desprovidos de caráter mágico ou encantatório.

5.4 DA EMERGÊNCIA AO MICROPODER: A FORÇA DA CULTURA POPULAR

É possível encontrar na leitura dos jornais (*corpora*) alguns dispositivos de poder que são materializados por discursos que produzem subjetividades do morador de rua (Figura 39).

Figura 39 – Rua, minha casa



Fonte: Arquivo do Jornal *Aurora da Rua*.

Vejamos o texto a seguir:

RUA, MINHA CASA: Moradores de rua transformam espaços urbanos em domésticos a fim de suprir suas principais necessidades (texto coletivo)

O colchão de casal disposto em cima de latões forma a cama. Na parede, um relógio, um calendário e uns blocos servindo de estante ajudam a compor o quarto. Mais à direita, um fogão improvisado, cadeiras, água e cafezinho. Para quem passa, o local pode até parecer um conjunto de objetos sem utilidade. Mas para Josilene e seus dois irmãos representa todos os seus pertences. Eles fizeram da marquise abandonada o seu espaço, carregado de sentimentos, significados e vivências.

Situações como as da família de Josilene se repetem em diversas esquinas da cidade. Desprovidos de um teto, moradores de rua transformam o espaço público em lugares domesticados capazes de satisfazerem as suas principais necessidades. Eles reutilizam objetos, inventam abrigos e criam formas de habitação, apresentando todos os dias no palco do cenário urbano a arte da

sobrevivência. “O sofrimento faz de nós um povo criativo que surpreende quando transformamos as coisas jogadas fora”, explica Josilene.

Os moradores de rua vivem diariamente o desafio de aproveitar as sobras de uma sociedade marcada pelo desperdício. O lixo-rico de matérias reutilizáveis – propicia recursos que os ajudam a organizar a rotina e arquitetar abrigos. No cantinho da família de Josilene, há varal, vassoura, cobertores, talheres, pratos de louça e até um celular. Tudo isso encontrado no entulho urbano. Esse espaço doméstico criado no imaginário da casa oferece um sentimento de lar capaz de superar qualquer precariedade. (ANEXO G. Rua, minha Casa, p. 4).

Essa descrição de como vivem os moradores de rua – “Eles fizeram da marquise abandonada o seu espaço, carregado de sentimentos, significados e vivências” – revela um discurso em que os personagens são sujeitos de um processo de exclusão social. Nesse acontecimento discursivo, em momento algum, as vítimas, através da linguagem e dos objetos, buscam identificar a origem do seu problema, a nominalização dos culpados, nem a perspectiva de futuro. Da emergência, irrompem sentidos e significados que evidenciam a presença de um dispositivo de poder, baseado numa vontade de verdade: a lei do mercado. Como não produzem, nem consomem, não têm acesso à cidadania, nem aos benefícios da civilização.

Simultaneamente, o sujeito-enunciador descreve como os moradores de rua têm um cuidado consigo e com o meio ambiente em que se materializam um saber (conhecimentos) e um poder, advindo de uma prática social, cotidiana, de transformar o lixo em luxo – “O sofrimento faz de nós um povo criativo que surpreende quando transformamos as coisas jogadas fora” de reinventar espaços, objetos e processos de subjetivação – “Eles reutilizam objetos, inventam abrigos e criam formas de habitação, apresentando todos os dias, no palco do cenário urbano, a arte da sobrevivência”. Não se mencionam os aspectos negativos nesta relação de poder, mas apenas positividade, porque todo saber assegura um exercício de poder, no sentido de micropoder de Foucault ([1979]2012).

Vejamos o texto que segue:

Josivaldo, irmão de Josilene, prefere abrigar-se nas ruas do que em locais de acolhimento. “Aqui, não há regras, cadeados, horários. Eu faço minha rotina, cuido das minhas coisas, fico mais à vontade”, responde. De todos os pertences adotados do lixo, ele diz que o mais valioso é uma mala de viagem com sistema de codificação: “Passei uma noite quebrando a cabeça até descobrir a senha”. Como recompensa, a mala agora serve para guardar suas preciosidades: duas fotografias da filha, um jogo de dominó, documentos e algumas peças de roupa. “É todo o meu tesouro”, revela. O valor afetivo que os moradores de rua atribuem aos seus espaços de ocupação devolve um

pouco a individualidade perdida na ausência do lar e pequenas coisas passam a ter significados [...]

DESVRAVADORES DA CIDADE – “Nós andamos entre becos, ruazinhas, lugares esquecidos, antigos. Quem conhece mais Salvador do que os próprios moradores de suas ruas? O nome já diz morador de rua, moramos aqui, vivemos aqui, todos os dias”. A reflexão de Edmarcus faz sentido. Diferente da maioria dos outros países que conceituam essa população pela falta de um teto, o Brasil a define como moradores de rua – um termo que não remete a carência e ainda revela a potencialidade daquilo que são: sujeitos que vivem e experimentam a cidade.

Os habitantes das ruas preenchem os vazios urbanos com vida e criatividade. Seus modos de existência representam a própria capacidade humana de adaptar os seus espaços para suprir as necessidades mais vitais. Um exemplo é a organização dos moradores de rua que ocupam as três proteções do viaduto Aquidabã. “Temos o pátio I, II e III que correspondem à ala dos casais, dos amigos e dos solitários. Todos têm o compromisso de cuidar da comunidade”, explica Marcos Paulo que atua no local como uma espécie de síndico. Esta domesticação do meio urbano deixa marcas na cidade. A própria história do Aquidabã agora se mistura com a trajetória dessas pessoas que, há muito tempo, transformam os seus vãos em espaço de moradia.

CASA X RUA – Existe uma forte oposição entre a casa e a rua. A casa é o lugar da integridade, da moral. Enquanto a rua simboliza o anonimato, a impessoalidade. Mas quando a rua ocupa o lugar da casa, essas fronteiras se misturam. O privado passa a confundir-se com o público e espaços, antes destinados ao trânsito, são transformados em moradias. Na tentativa de preencher a ausência do lar, os moradores de rua acabam transgredindo uma ordem social. Porque a rua não é o lugar para se viver, embora se torne, muitas vezes, uma estadia temporária enquanto se busca pela moradia digna e definitiva. (ANEXO G, p. 4).

A representação de que a rua é melhor do que locais de acolhimento liberdade – “Aqui, não há regras, cadeados, horários. Eu faço minha rotina, cuido das minhas coisas, fico mais à vontade’, responde” – ou a redescoberta da afetividade pelos locais domesticados – “O valor afetivo que os moradores de rua atribuem aos seus espaços de ocupação devolve um pouco a individualidade perdida na ausência do lar e pequenas coisas passam a ter significados” – reflete a construção de uma subjetividade que a sociedade faz questão de negar. É esta insurreição de **saberes dominados** que Foucault vai chamar de **genealogia do poder**: “Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência” (FOUCAULT, [1979] 2012, p. 268).

O Jornal *Aurora da Rua* se torna uma mídia alternativa singular quando evidencia que os moradores de rua de Salvador, por terem uma vivência especial das ruas – “sujeitos que

vivem e experimentam a cidade” – e serem detentores de saberes, capazes de autodisciplina na área da estação de transbordo **Aquidabã** – “Temos o pátio I, II e III que correspondem à ala dos casais, dos amigos e dos solitários. Todos têm o compromisso de cuidar da comunidade” – são sujeitos de um discurso de poder. Essa construção discursiva de revelar aspectos positivos deste grupo social remete a uma formação discursiva que se apoia num poder de verdade, inscrita num humanismo carnavalizado em que a subjetividade dos moradores de rua se constrói a partir de um modo de vida.

Por essas colocações teóricas, constrói-se a identidade do Jornal *Aurora da Rua* em confronto com o Jornal *Boca de Rua* ao tempo em que ambos constituem manifestações vivas da nossa realidade primitiva que, embora grotesca, demonstre a nossa brasilidade, um discurso uma utopia, um poder de dizer **verdades** que muitos não gostariam de ouvir ou ler, sob o risco da censura ou da interdição, mas sempre vivenciadas nas práticas cotidianas do morador de rua.

Veamos este texto do Jornal *Boca de Rua*, publicado na edição zero, em dezembro de 2000, para comprovar que a violência ao morador de rua ainda persiste:



As pessoas que convivem nas ruas sofrem violência por parte da Polícia Civil e Militar e também da sociedade. A violência está globalizada. Isso acontece a qualquer hora, principalmente à noite. A Brigada chega, manda ir para a parede. Se estiver com bafo de cola, apanha de cassetete, leva soco e pontapé. Chamam de "pé de chinelo". Às vezes ameaçam afogar

no Guaíba, jogar de cima da ponte, dar tiro. E dão tiro mesmo. Foi assim que mataram o Dario. Nem criança escapa. Quando a polícia pega os guris que ficam cheirando ou dormindo no Centro, dá tapa antes de mandar embora.

As pessoas fazem agressão verbal, escondem a bolsa, xingam. Se o cara entra numa padaria para comprar pão, por exemplo, o comerciante não quer vender, manda ele embora. Até doutor chapado ou que tomou umas que outras espanca. Tem *boyzinhos* que batem por diversão. Jogam pedras nos mendigos. Tem uns até que tocaram fogo em um mendigo, igual àqueles de Brasília. (ANEXO L. Vozes de um agente invisível, p. 2).

O texto revela como o morador de rua é humilhado por uma formação imaginária de que todos eles são marginais e merecem ser tratados como animais. Os mecanismos repressores, a exemplo da Polícia Civil e Militar, institucionalizam a violência com a

complacência da própria sociedade. Ninguém o observa como cidadão, um ser humano que vive um drama de desajuste social e psíquico. Essa abordagem realista pode causar aos leitores do jornal um sentimento de indignação ou de asserção, a depender da ideologia de cada um. Essa formatação do texto é marca do Jornal *Boca de Rua*, bem mais realista do que o Jornal *Aurora da Rua*, que prefere realçar mais os aspectos positivos do cotidiano do morador de rua aos negativos. Isso não significa que o *Boca de Rua* também não fale de positivities.

A linguagem do texto é primitiva, coloquial (“dá tapa antes de mandar embora”) e é usada para retratar a dura realidade social de um excluído no sentido da carnavalização de olhar para ver a nossa baixeza: o herói de nossas narrativas cotidianas não tem dentes, dorme nas calçadas, rouba, mente, mas também sonha por uma oportunidade, por um trabalho, por uma vida decente. Os nossos macunaímas das ruas são primos pobres de outros macunaímas sem nenhum caráter, que roubam o povo nos palácios, nos tribunais, nos sindicatos, nos partidos, nas universidades. Só a partir de uma nova antropofagia, buscando uma reinvenção do cotidiano do povo, construindo uma cultura a partir de práticas e de saberes primitivos, é que se poderá formar uma sociedade mais justa.

Vejamos outro texto do Jornal *Boca de Rua*:

O povo da rua mora nos mocós. Ninguém que vive neles sabe quem inventou este nome e o que significa. É algo como casa. Só que quem tem casa também não sabe quem inventou a palavra casa. O mocó é a casa do povo da rua. O mocó pode ser qualquer canto onde não caia chuva e tenha pouco vento: embaixo da ponte, num bueiro, em um casarão abandonado, na calçada perto de um edifício. Tem gente que dorme direto na pedra. Mas todo mundo que mora nas ruas sonha com uma casa. Tem mocó que tem até televisão e santo na parede. Um radiozinho quase sempre tem. Uns mocós são no esgoto mesmo. A pessoa vive como rato no meio dos ratos. Rato vive procurando comida e faz ninho nas roupas.



Ninguém caga nem mijá no mocó. Tem que sair, porque senão o lugar fica com cheiro de picadinho de urubu. Para cozinhar e se aquecer, se faz fogo em latas ou no chão, com umas pedras ou tijolos em volta.

Em um mocó vivem várias pessoas. É como se fosse uma família. Uma cozinha, outro dá uma ajeitada. Alguém vai buscar água na torneira pública e já lava a roupa. Juntam grana para comprar loló. O pessoal se ajuda. Muitos mocós têm cama, como nas casas, só que a cama do povo da rua é feita só de colchão.

Mas também tem violência entre o povo da rua. Há uns anos quase não tinha violência entre os moradores dos mocós. Ninguém roubava de ninguém. Um protegia o outro. Hoje dá muita briga, principalmente por causa de droga e dinheiro. Uns botam pilha nos outros. Quem é humilde acaba apanhando. As pessoas acham que a violência aumentou só para quem tem casa, mas não é assim. Aumentou também para quem convive nas ruas. Embaixo de viadutos, pontes ou outro abrigo improvisado, qualquer colchão vira uma cama. (ANEXO N. O INVERNO É O INFERNO, 2001, p. 4).

Esse texto nos sugere um discurso em que o morador de rua como sujeito do seu dizer, embora falando na terceira pessoa, está falando de si mesmo. Na sua prática de viver na sua casa (**mocó**) que pode ser um bueiro, uma ponte ou um casarão abandonado, a cama do povo da rua é feita só de colchão, porque essa realidade é comum nas ruas de Porto Alegre. Em Salvador, o morador de rua vive nas mesmas condições, só que não tem colchão, mas papelão, os animais fazem companhia, e o fogo sempre está aceso por causa do frio. O componente cultural singulariza tanto o morador de rua de cada comunidade como o jornal que veicula as suas ideias, crenças e valores.

Há uma ética, exercida no cuidado de si e do meio ambiente em que “Ninguém caga nem mijá no mocó. Tem que sair, porque senão o lugar fica com cheiro de picadinho de urubu”. Predomina uma solidariedade nos afazeres domésticos em que desaparecem as diferenças de gênero, de etnia – “É como se fosse uma família. Uma cozinha, outro dá uma ajeitada. Alguém vai buscar água na torneira pública e já lava a roupa. Juntam grana para comprar loló”. Não se aceita o roubo entre os colegas como nenhuma forma de violência – “Há uns anos quase não tinha violência entre os moradores dos mocós. Ninguém roubava de ninguém”. Existe também uma estética na maneira de arrumar as coisas no mocó, inclusive a preocupação de pregar santo na parede – “Tem mocó que tem até televisão e santo na parede. Um radiozinho quase sempre tem”. Na opacidade dessa linguagem, coexiste um discurso de solidariedade, de respeito ao ambiente, de ética, que se encontra na sociedade como um todo, pois, na cultura capitalista, o que predomina são o individualismo, a concorrência, o assédio moral, o consumismo e a mania de querer levar vantagem em tudo. É dessa diferença que nasce uma relação de poder e de saber, capaz de questionar a pedagogia do poder dominante.

Não se percebe, no texto, um discurso favorável à naturalização da miséria, nem uma formação discursiva em que estivesse presente um discurso de autoajuda, um discurso religioso, prometendo a salvação eterna diante da fragilidade do ser humano. Há uma vontade de verdade de natureza política, para que, descrevendo a situação de abandono do povo de rua com cores negras, possa despertar naqueles que têm casa (sociedade) uma forma de consciência e de transformação dessa realidade. Do ponto de vista do morador de rua, o que interessa, a partir do texto, não é o sentimento de piedade diante da comiseração humana, nem ajudas pontuais através de programas assistencialistas de governo, mas a verdadeira inserção das pessoas na vida das pessoas em situação de rua, não para apagá-las ou higienizá-las, enfim, retirá-las do convívio social; ao contrário, para dar-lhes dignidade e cidadania, mesmo com a opção de continuarem a morar nas ruas (cultura popular).

Enfim, tudo possui a sua força porque é cultura popular que, de forma dialética, existe em contraste com a cultura letrada, mantendo suas tensões e contradições. Essa energia vem legitimar a formação discursiva que determina o que deve ou não ser escrito nos textos do *Jornal Aurora da Rua*.

5.5 DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE À TEORIA MATERIALISTA DE CULTURA

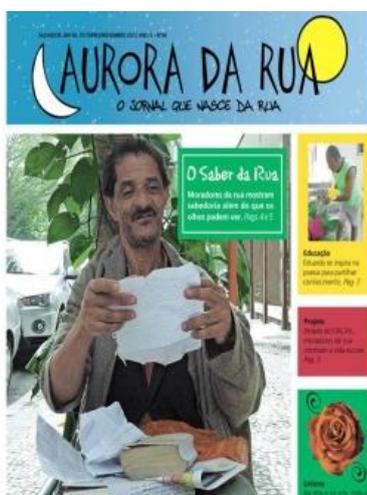
Com a chegada dos Estudos Culturais, depois da Segunda Grande Guerra, na Inglaterra, o conceito de carnavalização que proliferou no campo da literatura passa a ser um instrumento de estudos científicos. Raymond Williams, na sua obra *Culture and Society* (1950), critica o determinismo econômico das relações de produção do marxismo ortodoxo como única possibilidade de explicar as questões sociais, porque as classes trabalhadoras não eram homogêneas: havia peculiaridades étnicas, sexuais que só seriam entendidas observando as condições de produção, incluindo aí a cultura. Só que não acreditava nos conceitos existentes de cultura como produção de uma minoria que deveria preservar os valores humanos e difundí-los por meio da educação para as massas, de cultura como descrição de obras e prática de atividades artísticas ou mesmo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, mas cultura como sendo um modo de vida, baseado nas relações sociais nos bairros da classe trabalhadora, por isso “[...] cria a comunidade de cultura em que a questão central é facilitar o acesso de todos ao conhecimento e aos meios de produção cultural” (CEVASCO, 2001, p. 20), a chamada **Cultura da solidariedade**, a partir da visão de Williams, de Richard Hoggart,

que criou o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos e foi seu diretor até 1968, estudou as tradições culturais da classe trabalhadora e os impactos da cultura de massa sobre seus hábitos e costumes, mudou a forma de fazer história, pois se preocupava com a história dos de **baixo**, negando ser isso apenas apêndice da historiografia oficial e de E. P. Thompson, autor do livro *The Making of the english working class* (1956).

A contribuição de Williams ao debate é a percepção materialista da cultura que consiste em entender que os bens culturais são resultado de meios também materiais de produção, que reproduzem relações sociais complexas, envolvendo instituições, convenções e formas. Isso significa que a cultura é uma força produtiva que não só recebe influência, mas também influencia a construção de subjetividades em determinados grupos sociais. Ao lado de outros elementos como a história, as enunciações, o local, a cultura faria parte das condições de produção que determinam a produção de sentidos e a constituição do sujeito em determinadas formações sociais. A formação discursiva predominante na produção do Jornal *Aurora da Rua* depende da compreensão das condições de produção em que os textos são escritos, como a seleção de conteúdos neles expostos. Se a cultura envolve a maneira de viver de uma sociedade específica, ela valoriza a cultura popular, portanto se aproxima da carnavalização. O Jornal *Aurora da Rua* registra este modo de viver cujas raízes estão na Comunidade da Trindade como nas ruas, nos viadutos da Cidade do Salvador. Vejamos o texto do Jornal *Aurora da Rua* a seguir.

RUA: UM UNIVERSO MÚLTIPLO.

Mesmo na adversidade, moradores de rua cultivam saberes.



Quem vive a experiência de ficar em situação de rua é vítima de um profundo preconceito social. Apesar de serem vistos como um grupo homogêneo, os moradores de rua pertencem a realidades diferentes. São pessoas que têm em sua trajetória a referência de ter tido um trabalho formal, frequentado alguma instituição de ensino, uma história que foi determinante na formação de suas identidades. De acordo com a Pesquisa Nacional, realizada em 2008, aproximadamente 44.925 pessoas vivem em situação de extrema exclusão social

nas ruas do Brasil. Mesmo vivendo nas ruas, segundo levantamento, 74% das pessoas sabem ler e escrever e quase a metade completou o ensino fundamental.

Nas ruas, com a ausência do suprimento das necessidades básicas, os esforços são voltados no sentido de provê-las. “É muito difícil para a pessoa que está na rua retomar os estudos. Conciliar com outras coisas mais importantes para a sobrevivência física é quase impossível. Eu tento compreender isso lendo muito, gosto de ficar por dentro do que está acontecendo e saber meus direitos como cidadão”, afirma Pedro. Pessoas como Pedro compõem esse universo múltiplo das ruas, e surpreendem quando se colocam diante da sociedade. São indivíduos que, julgados pelo que meramente os olhos veem, não têm as suas habilidades valorizadas e, muitas vezes, são vistos como incapazes de formular ideias, expor opiniões, mostrar suas capacidades. Para muitos, essa experiência não precisa ser apenas de sofrimento, pode ser um tempo de grandes descobertas sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo. Pode ainda, ser um momento de transformação e de desvelamento de alguns preconceitos.

O VERSO DA FOLHA

Vendedores do *Aurora da Rua* costumam dar palestras em escolas e universidades, partilhando suas experiências de vida com estudantes e professores. “Na maioria das vezes, eles ficam surpresos. Imaginam que não sabemos nos expressar porque viemos da situação de rua. Para eles, é impensável que um morador de rua saiba se posicionar e ler fluentemente, diz Denivaldo que costuma vender o jornal em faculdades e, através deste contato, já foi convidado para muitos eventos acadêmicos. “A gente é capaz. Quero concluir o meu ensino médio. Vou fazer supletivo e outros cursos para me qualificar. (ANEXO I. O Saber da Rua, p. 4-5).

O título desta edição, “Rua: um universo múltiplo com muitos saberes”, é bastante sugestivo, porque coloca em discussão a heterogeneidade discursiva, depreendendo-se do discurso a existência de diferentes formações discursivas. A primeira que chama a atenção é o

saber como cultura formal, letrada (“74% das pessoas sabem ler e escrever e quase a metade completou o ensino fundamental). Reconhecer esse tipo de conhecimento entre os moradores de rua (“Eu tento compreender isso lendo muito, gosto de ficar por dentro do que está acontecendo e saber meus direitos como cidadão”, afirma Pedro”) é acreditar que o estudo e a cultura letrada possam garantir-lhes uma visibilidade social que a sociedade insiste em negar; a segunda formação discursiva, ao contrário, considera que os moradores de rua são incapazes de quaisquer conhecimentos, a não ser pedir esmolas, assaltar e ameaçar os transeuntes.

Há ainda a terceira formação discursiva como uma voz independente, que fala de outro saber informal, constituído de vivências na sua vida cotidiana, construído longe das salas de aula, mas perto da solidão das ruas que o humaniza apesar do medo e da violência (“Para muitos, essa experiência não precisa ser apenas de sofrimento, pode ser um tempo de grandes descobertas sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo. Pode, ainda, ser um momento de transformação e de desvelamento de alguns preconceitos”). Os moradores de rua têm habilidades porque muitos são artesãos, mecânicos, pedreiros, inclusive profissionais de nível superior que, por algum percalço da vida, foram parar nas ruas. Possuem outras habilidades como saber falar, cozinhar, criar amizades, fazer partilhas, desenhar, que a sociedade faz questão de ignorar (“São indivíduos que, julgados pelo que meramente os olhos veem, não têm as suas habilidades valorizadas e, muitas vezes, são vistos como incapazes de formular ideias, expor opiniões, mostrar suas capacidades”). Essa multiplicidade de vozes materializa, na manifestação do intradiscurso, a presença do interdiscurso como aquilo que está inscrito na memória ou a presença do inconsciente, produzindo os efeitos de sentido, seja do discurso, seja do sujeito. Segundo Bakhtin ([1946] 2013 a, p. 4), a polifonia seria a “[...] multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis” que se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Não seria uma heresia teórica, mas uma aproximação de fronteiras que podem ter repercussões na prática discursiva da ciência.

O Jornal *Aurora da Rua*, ao enfatizar os saberes vivenciais dos moradores de rua, quer apresentá-los, não como decorrentes de uma postura platônica, mas provenientes das condições de produção do cotidiano das ruas, como afirma Henrique Peregrino: “O que a gente desejou profundamente é que o jornal pudesse não embelezar a realidade da rua que é muito dura, mas que revelasse a beleza que existe nos seres humanos que vivem em situação de rua”⁵³. Esse pensamento coincide com a percepção materialista de cultura de Williams em

⁵³ Entrevista de Henrique dada a José Gomes Filho (APÊNDICE G).

que a cultura, como força produtiva, reflete as condições materiais em que vivem as pessoas, as instituições, coloca-se no mundo real como uma consciência tão prática quanto a linguagem em que é veiculada e interpretada (CEVASCO, 2001). Coincide também com a definição de Hall (2012, p. 284) sobre **cultura popular** como “[...] as formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas e estiverem incorporadas nas tradições e práticas populares”.

Noeli é vendedora do *Aurora da Rua*. Assim, como seu colega Denivaldo, ela observa que as pessoas ficam admiradas ao saber de sua história. “Muitos dizem, ‘mas você sabe falar, não tem perfil de morou na rua’. As pessoas ignoram completamente o fato de que nas ruas há um universo de pessoas que estudaram, trabalharam formalmente ou mesmo são habilidosos em artes manuais ou coisas assim. Nas minhas experiências nas escolas, e mesmo em outros espaços, procuro desmistificar essa concepção. Neste meu percurso, conheci muita gente inteligente que precisava de uma oportunidade”, afirma. [...]. Diante destes ricos depoimentos, percebe-se que, mesmo vivendo em uma condição social adversa, é possível sonhar, acreditar e atuar em busca de um futuro melhor. (ANEXO J. Transformação, Dignidade e Respeito, p. 4-5).

Esse conjunto de saberes, pautado pela memória discursiva, não nasce com as pessoas em situação de rua, mas é construído, ao longo do tempo, a partir de suas experiências existenciais, de sua vivência nas ruas, sobretudo, do seu contato com a Comunidade da Trindade onde o jornal é produzido. A construção da identidade do jornal *Aurora da Rua* não é feita apenas dentro do discurso, levando em conta a sua produção em locais históricos e institucionais específicos, mas também no interior de formação e práticas discursivas como diria Hall (2012). A Comunidade da Trindade é heterogênea, pois é constituída de moradores e ex-moradores de rua, entretanto fazem parte dela também voluntários, religiosos, estudiosos que vivem uma pobreza por opção como uma possibilidade de existir. Após quatro anos de observação participante, verificou-se o que se poderia chamar de **comunidade de solidariedade** entre dois tipos de pobreza: aquela da exclusão social devido a problemas estruturais da sociedade em que se incluem os moradores de rua, uma pobreza por necessidade; e esta outra pobreza, que decorre de uma experiência de vida, pois as pessoas, mesmo tendo condições excelentes de sobrevivência, preferem o despojamento material à ostentação. Não são dois segmentos isolados, ao contrário, estes dois saberes coexistem, um cuidando do outro, sem paternalismos ou assistencialismos, o que é incompreensível para a sociedade, por isso, segundo o texto anterior (ANEXO J, p.4), “[...] é possível sonhar, acreditar e atuar em busca de um futuro melhor”

Esta simbiose entre o sagrado e o profano, a realidade e o sonho, a exclusão e a inclusão significa a força da carnavalização dialética, apontando como síntese antropofágica: um humanismo holístico, muito além de uma ideologia religiosa específica. Estaria mais próxima de uma ascese cínica de origem pagã que significa dizer a verdade (*parrhesía*) ao outro, evidenciando que existe outra forma de vida não dissimulada, de total independência. Como decorrência dessa verdade, o cínico tem de ser verdadeiro consigo mesmo, por isso deve ter um conhecimento de si que implica “[...] ser capaz de estimar corretamente aquilo de que é capaz, de maneira a poder enfrentar as provas com que pode deparar-se, de maneira a evitar que, no trabalho que faz sobre si mesmo, não encontre situações nas quais poderia ser derrotado”, como se fosse um atleta se examinando antes das Olimpíadas (FOUCAULT, [2009]2011, p. 274). Esta relação com a verdade de si mesmo, daquilo que é capaz, deve acompanhar outra, que é a relação de vigilância em relação aos outros. Ele olha o que estes fazem, o que pensam e procura estar, com respeito aos outros, numa situação de perpétua vigilância. “O cínico é, por conseguinte, aquele que, cuidando dos outros para saber de que esses outros cuidam, ao mesmo tempo e, com isso, cuida de si” (FOUCAULT, [2009]2011, p.275).

Entrevistando as pessoas da comunidade, os depoimentos confirmam esta busca da paz e da felicidade como um lugar outro. Henrique Peregrino, à semelhança da *Pedagogia do Oprimido* (1987), de Paulo Freire, fala da **pedagogia do banquete**, que consiste em cumprir cinco passos: saciar a fome, ser acolhido, cuidar de si, ter capacidade de gerar renda e obter a moradia como ruptura da rua. Como os moradores de rua vivem num caminho outro em que eles perdem o tecido familiar por abusos sexuais, abandono, desprezo por doença mental, deficiência física ou desajuste psicossocial, perdem também o tecido social, há a necessidade da construção de outra vida.

Então, o que nós oferecemos aqui na Comunidade da Trindade é cuidar esta dimensão interior e, ao mesmo tempo, que a gente cuida da dimensão exterior, então procuramos estágio para uma pessoa, uma formação profissional, a possibilidade de se integrar na sociedade, a gente sempre deve ajudar as pessoas a se reconciliarem com elas mesmas, mostrando os dramas do passado, os prejuízos da dependência química, doença mental, a própria rejeição que, às vezes, a família e a sociedade exercem sobre a pessoa, a ponto de as pessoas se autorrejeitarem e rejeitar a sociedade como resposta por rejeitar os outros. Ajudar as pessoas a curar e trabalhar tudo isto, a harmonizar tudo isto. (APÊNDICE G, p.315).

Esse humanismo cínico difere muito do humanismo cristão ainda que mantenham entre si algumas semelhanças, como o despojamento material e o caráter missionário de suas ações.

Enquanto o cinismo busca uma vida outra como um devir na realidade material, crê no dizer a verdade como uma conduta humana a ser desenvolvida entre os homens e Deus (no sentido pagão) porque, na cultura grega, não havia separação entre corpo e alma, o cristianismo transformou a vida outra numa vida transcendente em que Deus é a verdade e os homens têm de se conformar com ele, porque essa visão separava a vida eterna da vida material. Segundo Foucault ([2009]2011), outras diferenças chamam a atenção como a ascese, o exercício, a prática da boa resistência, a independência, a vida diacrítica que sabe escolher o que é bom e o que é ruim, como fazem os cães, para cumprir a missão cínica. A ascese cristã, ao contrário, retira a autonomia do cristão, porque é pecador que só será salvo se tiver obediência a Deus, seu Senhor, como se ele fosse escravo ou servidor, se tiver obediência aos que servem, porque só assim terá acesso à verdadeira vida – a vida eterna.

O que influencia o Jornal *Aurora da Rua* na forma de apresentar a sua representação positiva do morador de rua, além da cultura baiana do Pelourinho, representada por diversas obras de arte de rua como a *Santa Ceia* e a *Pietà* com figuras negras, a música dos atabaques, é a filosofia cínica, e não a religião cristã. Segundo Jéssica, jornalista do *Aurora da Rua*, “A gente procura dissociar a Comunidade do jornal embora ele tenha sido um produto que nasceu na comunidade. A gente faz esta desvinculação para que a comunidade seja um espaço religioso e o jornal não seja tachado de jornal religioso” (APÊNDICE G). Crispim, ex-morador de rua e secretário do jornal, falando da função do jornal e da comunidade, enfatiza o respeito e a liberdade para com o outro.

É mostrar exatamente, sabe que existe esta pessoa, este ser humano, entendeu? Que ele não é só um drogado, não é só pedinte, andarilho, um maloqueiro; ele é um trabalhador que se apaixona, tem uma vida espiritual ativa, uma vida sexual ativa, é uma pessoa independente de questão de gênero e opções e tal, mas é uma pessoa que pratica atos, que se interessa pela arte [...] sabe que se interessa por todos os aspectos humanos como qualquer pessoa vive. (APÊNDICE H, p. 4)

O discurso do jornal enfatiza mais a espiritualidade humanística do ser humano quando realça a sua autonomia, o seu gosto pela arte, seus sentimentos, o que necessariamente não se relaciona com a espiritualidade religiosa que vai priorizar a obediência a Deus como garantia de chegar à verdade, além de humilhar-se como eterno pecador. No espaço do jornal, não vimos, em nenhum lugar, a figura do Jesus crucificado.

5.6 TÁTICAS DO HOMEM ORDINÁRIO NO COTIDIANO POPULAR DAS RUAS

De novo a carnavalização se materializa no conceito do homem **ordinário** de Certeau (2011) em que “ordinário” não carrega nenhuma semântica depreciativa, mas se refere ao herói comum, anônimo que vem de muito longe, de todo o tempo, anterior aos textos. Este homem comum que estava quase nu pedindo esmolas nos templos de Atenas, que dormia num barril de vinho, arrodado de cães, conhecido por Diógenes de Antuérpia, que estava nas máscaras do homem medieval por ocasião do carnaval, que nas democracias modernas se encarna na multidão silenciosa de consumidores, sem rosto e identidade, que está dormindo debaixo dos viadutos porque não tem onde morar, que vive desprezado e invisível nos albergues noturnos, que gozava de toda liberdade na América e foi colonizado sem pena pelos europeus que o tachavam de animal, sem alma, hoje, ele está “[...] nas representações escritas, vai progredindo. Pouco a pouco ocupa o centro de nossas cenas científicas” (CERTEAU, 2011, p. 55), como esta pesquisa, ao estudar um jornal que trabalha com o morador de rua.

O movimento deste homem comum segue uma práxis que envolve astúcia diante das **estratégias**, pois elas determinam um lugar de poder que ameaça os inimigos (clientes, cidadãos, concorrentes). Ele usa a **tática** como uma ação calculada, que é determinada pela ausência de poder, mantém-se à vista do inimigo, opera golpe por golpe, aproveita as ocasiões, trabalha nas falhas que as conjunturas particulares vão abrindo nas trincheiras do poder proprietário. A **tática**, como arte de fazer do fraco, cria surpresas, consegue estar onde ninguém espera. O uso da linguagem é a forma mais viva dessa maneira de ser, porque o saber do homem ordinário, nas suas práticas cotidianas como habitar, comer, falar, ler, ir às compras, cozinhar, usa a **arte de dizer**, que valoriza o duplo sentido, deslocamentos, aliterações – a retórica das práticas –, no intuito de seduzir, captar e inverter a posição do destinatário, ao invés da lógica cartesiana, do raciocínio abstrato do campo científico, político e jurídico. Em consequência, a linguagem de uso, “[...] diferentes modos de funcionamento cotidianos, governados por regras pragmáticas, elas mesmas dependentes de formas de vida ” (CERTEAU, 2011, p.80), sob a forma de contos, lendas, relatos populares, constitui esta arte do dizer, tão viva e perspicaz que se reconhece na boca de um camelô, de um camponês, de um operário como “arte de viver no campo do outro” (CERTEAU, 2011, p. 80).

Ao lado da arte de dizer, existe também uma **arte do fazer** diferente dos modelos advindos da cultura habilitada pelo ensino, de cima para baixo que escolhe um lugar (ciência), “[...] independente de locutores e das circunstâncias, onde possa construir um sistema de

regras que garantam a sua produção, sua repetição e verificação” (CERTEAU, 2011, p.82). O homem comum, seja operário, seja um morador de rua, trabalha com a sucata, com aquilo que no sistema industrial produtivo é resto, agregando a esse material um trabalho livre, criativo e precisamente não lucrativo. “Longe de ser uma regressão para unidades artesanais ou individuais de produção, o trabalho com sucata reintroduz no espaço industrial (ou seja, na ordem vigente), as táticas ‘populares’ de outrora ou de outros espaços” (CERTEAU, 2011, p. 82-83). O lugar de que fala Certeau (2011) não é um espaço físico, mas uma instância de poder, parecido com os dispositivos panópticos de Foucault, o *habitus*, lugar dogmático de Bourdieu, mas, para a Análise do Discurso, é a formação discursiva que determina aquilo que pode e deve ser dito pelo sujeito no discurso. Ao Certeau (2011) se referir “às táticas populares de outrora”, isso significa a retomada do interdiscurso ou memória discursiva daquilo que foi chamado de cinismo grego e que se atualiza no discurso da carnavalização, na invenção do cotidiano de Certeau, no movimento antropofágico até o humanismo holístico do *Jornal Aurora da Rua*.

Para analisar essas ideias, foi escolhido um texto cujo tema básico são os bichos⁵⁴, de modo especial, o cão⁵⁵ (Figuras 40 e 41). Como são semelhantes, deu-se preferência à primeira edição de onde foi extraído o texto abaixo:

Figura 40 – Bichos de estimação e de ação



Figura 41 – Um alento na dificuldade



Fonte: Arquivo do *Jornal Aurora da Rua*.

Fonte: Arquivo do *Jornal Aurora da Rua*.

⁵⁴ BICHOS DE ESTIMAÇÃO E DE AÇÃO. *Aurora da Rua*, ano 2, n. 6, fev. /mar.2008.

⁵⁵ *Aurora da Rua*, ano 9, n. 51, ago. /set.2015.

AMIGOS P'RA CACHORRO: GUARDIÕES E COMPANHEIROS, OS BICHINHOS DE ESTIMAÇÃO TAMBÉM ESTÃO ENTRE OS MELHORES AMIGOS DOS MORADORES DE RUA.

É certo que bichinhos de estimação elevam a autoestima e propiciam sensações de bem-estar nas pessoas. Mas no caso dos moradores de rua, estes benefícios se multiplicam. Os animais tornam-se parceiros fiéis na labuta pela sobrevivência, afugentam a solidão e, por muitas vezes, trazem alegria e dão sentido à vida. “As minhas cachorras são tudo para mim, são meu chão, meu horizonte, minha felicidade”, revela Rosângela que mora no Mercado São Miguel.

A amizade de um morador de rua com um bichinho simboliza, em grande parte, o encontro de duas trajetórias de abandono. Ambos são excluídos da sociedade e se amparam um no outro, criando uma relação de afeto e respeito mútuo. Rosângela chama as suas cadelas de amigas leais e para cada uma, ela tem Rodriguinha é a caçula, minha neta, filha de Aparecida”, explica. [...]

Para os moradores de rua, o contato com o animal vai além das sensações de bem-estar. A recuperação de Jailton no centro de reabilitação para dependentes químicos é um exemplo. As pequenas atividades, como dar milho para as galinhas, banho nos cachorros e comida para os cães, trouxeram vivacidade à rotina de Jailton e o fizeram reencontrar-se. “Minha avó me ensinou a gostar de animais”. E no centro, os bichos de que eu cuidava gostavam de mim. As galinhas vinham até pôr os ovos na minha cama.

Uma história de adoção diferente para contar. “Catroca, eu encontrei com lepra, caída e rejeitada pela família. Já Aparecida, eu a salvei quando ela tava se afogando no mar.

O REI CÃO

O cão reina na preferência das escolhas para se ter um animal doméstico. Ele é consagrado como melhor amigo do homem e pela boa fama de vigia e companheiro, torna-se, para muitos moradores de rua, a única proteção dos perigos da noite. “Ele dorme comigo e observa tudo. Se chegar alguém estranho, ele começa a rosar e latir.” conta o morador de rua Adilson, exibindo as qualidades de Lobo. Assim, os tributos do cão se desdobram para quem só tem as ruas como moradia. Mais do que parceiros, ele é um anjo de guarda. A cachorra Branca assume o papel de guardiã e defensora do seu dono, Valdo. “Se mexerem comigo, Branca morde. Essa cachorra só falta falar”, orgulha-se. [...]

Os animais incitam o riso, afastam a melancolia e engrandecem o sentido da vida. “Com Branca ao meu lado, eu não fico solitário. Ela é a minha distração”, declara Valdo. Já Adilson vibra com o casamento de Lobo “Ele se casou com a cachorra “moreninha”. E ela já tá grávida. Daqui a alguns meses, vou estar cheio de netos”, comemora. A ternura dos bichinhos dá cores e formas ao mundo dos moradores de rua e o tempo partilhado com animais garante e providencia uma vida cheia de recompensas. (ANEXO E. Bichos de Estima e de Ação, p. 4).

A linguagem do título “Amigo p’ra cachorro!” é bastante sugestiva por ser uma linguagem popular, com duplo sentido, podendo designar tanto o animal quanto a admiração pelo animal, com grafia livre, cuja enunciação está bem próxima da linguagem de uso de quem vive nas ruas. O cão, como outros animais que são amigos dos moradores de rua, não tem raça específica, não frequenta *Pet-Shop*, ninguém sai com ele para passear, é apenas um *vira-lata*, abandonado nas ruas da cidade, vive comendo do lixo, uma vida parecida com a dos moradores de rua, seus donos protetores. Os animais, mesmo sendo “os melhores amigos dos moradores”, pois “tornam-se parceiros fieis na labuta pela sobrevivência, afugentam a solidão e, por muitas vezes, trazem alegria e dão sentido à vida”, são exemplos de **sucata** da sociedade que, sob suas mãos, se reveste numa ética de tenacidade, pois é capaz de se sacrificar, mas não deixa seu cão com fome, uma economia de dom, porque a sua generosidade com animais é maior do que aquela que a sociedade tem sobre eles.

Como tática, há em todos os relatos descrição positiva do comportamento do cão – “Se chegar alguém estranho, ele começa a rosar e latir’, conta Adilson” –, pronto a salvar o seu dono – “Se mexerem comigo, Branca morde. Essa cachorra só falta falar’, orgulha-se Valdo” – com a exceção da história de Rosângela (“Catroca, eu encontrei com lepra, caída e rejeitada pela família”, quando sabemos que a realidade é outra, pois o cão de rua sofre das mesmas mazelas das pessoas em situação de rua. Essa dissimulação funciona como **máscara** do carnaval medieval, pois “[...] a máscara traduz a alegria das alternâncias e das reencarnações, a alegre negação da identidade, é a expressão das transferências, das metamorfoses [...] É na máscara que se revela com clareza a essência profunda do grotesco” (BAKHTIN, [1946] 2013 a, p. 35).

Muito mais importante do que exaltar os animais na vida dos moradores de rua é descrever as implicações humanas de solidariedade, de afeto e autoestima das pessoas que tomam conta deles – “As minhas cachorras são tudo para mim, são meu chão, meu horizonte, minha felicidade’, revela Rosângela” uma vez que a sociedade só os vê em seus aspectos negativos como a elite ateniense fazia contra Diógenes e seus discípulos por adotarem outro estilo de vida, baseado no despojamento material, na liberdade e na autonomia contra a estupidez das convenções, das mentiras e conchavos da classe dominante grega. O que fica, perante a história, um louco discurso de uma sabedoria sábia em que o homem ordinário presta ao discurso “[...] o princípio da totalização e como princípio de reconhecimento: permite dizer-lhe ‘é verdade a respeito de todos’ e ‘é a realidade da história” (CERTEAU, 2011, p. 60).

O **lugar** que Certeau (2011) menciona é a posição discursiva de onde fala o homem ordinário; Foucault, por sua vez, relaciona este lugar a **dispositivos panópticos** de controle nas sociedades como nas prisões, pois acredita que é possível, além dos procedimentos dominantes organizados por instituições normativas como o Estado, a Igreja, a existência de outras práticas silenciosas e múltiplas que compreendem desde as práticas consumistas até outras mais ordinárias, ora minúsculas, ora majoritárias, mas sempre capazes de organizar ao mesmo tempo espaços e linguagens (CERTEAU, 2011). Com esse mesmo raciocínio, creio que, entre essas práticas, aí se incluem práticas de sobrevivência dos moradores de rua, os jornais de rua, o Movimento População de Rua. Assim, o Jornal *Aurora da Rua*, por não ser produzido de acordo com as regras do mercado, subexiste como uma prática cotidiana desviacionista, porque não pensa no lucro, mas se impõe pelo poder do saber, da arte de dizer e de fazer uma escritura cujo objetivo principal é a geração de renda. Na Análise do Discurso, esse lugar seria a forma-sujeito que determina, através da formação discursiva, aquilo que deve ou não ser dito. A formação discursiva a que se subordina o Jornal *Aurora da Rua* não é aquela cuja formação ideológica é a religião, mas aquela que vem da **sucata**, do homem ordinário, da carnavalização, do cinismo de Diógenes – “Os animais incitam o riso, afastam a melancolia e engrandecem o sentido da vida”.

Ao lado da **arte de dizer** o que diz a partir de uma posição discursiva, o jornal reflete e refrata procedimentos que retratam a **arte de fazer** nas práticas cotidianas da Comunidade da Trindade. As pessoas que moram nessa comunidade ocupam uma igreja abandonada desde o ano 2000, dormem no chão, usando papelão e cobertor. Usam a **sucata** para fazer seus pequenos cubículos onde guardam seus pertences. Não existem imagens na igreja, apenas material reciclável, barrotos. Embora seja um templo do século XVIII, o poder público não tem interesse na sua recuperação, porque a antiga Irmandade Santíssima Trindade fez vigas de concreto, modificando a forma original. Isso lembra a figura de Epíteto, filósofo romano, descrevendo um homem cínico: “Já uso um manto grosseiro, então também usarei. Já durmo no chão, então dormirei também. Levarei, além disso, uma miserável mochila e um cajado, e farei minhas idas e vindas mendigando e injuriando os passantes” (FOUCAULT, [2009] 2011, p. 258).

Como a pesquisa teve caráter etnográfico, todas as cenas descritas (capítulo quarto) resultaram de intensas observações participantes, interação com os membros da comunidade por mais de quatro anos, reflexões com os mediadores do jornal, percebendo que predomina a pobreza cínica mais do que a religiosa, pois aquela é uma pobreza real, que exerce um despojamento efetivo. “A pobreza cínica deve ser uma operação que fazemos sobre nós

mesmos para obter resultados positivos de coragem e de resistência. Ela não é aceitação da pobreza, ela é uma conduta efetiva de pobreza” (FOUCAULT, [2009]2011, p.231). A pobreza se encontra em todos os espaços da igreja, com muito material reciclável recolhido das ruas e, como num discurso não escrito, orienta um modo de vida específico: as pessoas não têm vergonha de serem pobres (vida não dissimulada), acreditam na possibilidade de viver outra vida que não é aquela das ruas (entrelugar) que necessariamente não é a vida eterna *post mortem* da religião.

Embora a comunidade seja religiosa, alguns traços nos chamam a atenção nas cenas descritas, como o cuidado com a natureza, a presença da salada crua na alimentação, o cuidado com os animais, sobretudo os cães, o cuidar de si e dos outros, gosto pelas peregrinações, que eram feitas como exercício e vigor moral e, mais tarde, os cristãos vão adotá-las como encontro com Deus, porque são características da pobreza cínica. “De fato, a conformidade à qual os cínicos indexam o princípio da verdadeira vida, a vida reta, se apoia ao domínio da lei natural” (FOUCAULT, [2009]2011, p.232). Isso significa acreditar numa verdade: “Nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza” (FOUCAULT, [2009]2011, p.232). Portanto, acreditamos que essa prática discursiva influencia a construção da representação do Jornal *Aurora da Rua* sobre o homem em situação de rua, observando os seus valores positivos, como a valorização dos bichos na sua relação de lealdade aos moradores de rua.

O repúdio dos cínicos às convenções alimentares, às obrigações sociais como o casamento, a família, significava a exaltação da liberdade e da autonomia. Na Comunidade da Trindade, não se chega a esses exageros, mas nem o jornal nem a comunidade possuem inscrição no cadastro de pessoas jurídicas, porque não querem interferência do Estado cobrando impostos ou fiscalizando relações trabalhistas. No jornal, não há nenhum anúncio publicitário, mesmo que receba ajuda de empresas ou instituições parceiras. Se há algum funcionário com carteira de trabalho assinada como a jornalista profissional, o registro ocorre na ASA que cuida do projeto **Levanta-te e anda**, que ajuda também os moradores de rua sem ser uma comunidade. Ocupam outra igreja abandonada – São Francisco de Paula – na mesma Av. Jequitiaia, em Água de Meninos, mas seguem outra pedagogia: os moradores de rua lavam suas roupas, tomam banho, almoçam, fazem atividades culturais e profissionais e, em seguida, retornam às ruas.

A partir do **Diário de Pesquisa**, em algumas anotações sobre a forma como aconteciam as reuniões de pauta, as oficinas de textos com os moradores de rua, os encontros de leitura e

discussões, registrou-se que a preocupação era estimular o protagonismo do homem em situação de rua para que cada um falasse, discutisse, respeitando a opinião dos outros. A dinâmica de conduzir a discussão de temas como a saúde, a higienização, moradia, lazer e emprego lembra muito o método de **ver, julgar e agir** das antigas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja, suscitadas, no Brasil, pela Teologia da Libertação. O **ver** consistia em analisar o problema de diversos ângulos (causas, consequências, histórico, etc.); o **julgar** compreendia analisar o tema sob o aspecto dos valores morais, sociais, culturais ou religiosos, identificando o lado positivo ou negativo do foco em questão; o **agir** consistia na ação após o julgamento da questão em que se definiam ação imediata e saídas de médio e longo prazo. De qualquer maneira, esse protagonismo do morador de rua tem suas ligações com as origens cínicas. “Do ponto de vista *kynikos* tudo isso não passa de compensação por algo que um Diógenes não se deixa privar: liberdade, clareza de espírito, alegria de viver” (SLOTTERDEJK, 2012, p.230). Isso significa resistência, ao contrário da obediência cristã. Nessa irrupção, há algo da força *kyniké*, “[...] de uma inteligência hábil para a vida e do êxodo da consciência para o interior de um mundo aberto em que a vida é mais forte do que o sufocamento da tradição, da sociedade, das convenções” (SLOTTERDEJK, 2012, p. 392).

Olhando da praia do Jaburu, em Mar Grande, vê-se a Capela Santo Antônio de Velasquez, semidestruída, sem teto, sem luz ou água encanada, carcomida pelo vento, pelo salitre, embora seja um templo tombado pelo IPHAN. Atrás das ruínas, esconde-se uma história relacionada à independência da Bahia e do Brasil, pois Barros Galvão, herói de Itaparica, dormiu na capela com 50 soldados, pois foi um local de resistência: muitas mulheres ficavam com luzes acesas, orientando a navegação dos barcos nativos contra as naus portuguesas. Hoje nos orgulhamos dela, porque aí habitam dependentes químicos, doentes mentais, abandonados pelas ruas como **ruínas** humanas, mas que possuem um histórico de vida mais rico do que a proteção física do templo. Eles a chamam de **Trindade do Mar** porque, junto à natureza, buscam reconstruir suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa revelou que, na formulação intradiscursiva, presente nos textos do *Jornal Aurora da Rua* ou mesmo nas entrevistas com os moradores da Comunidade da Trindade, o interdiscurso ou a memória discursiva intervém, produzindo sentidos diferentes. Enquanto a comunidade está livremente subordinada a uma formação discursiva de cunho religioso a que as pessoas devem obediência até porque muitas delas prestaram votos de pobreza e de castidade às autoridades eclesiásticas, o jornal, mesmo nascido na comunidade, não se vincula a nenhuma filiação religiosa: muitos voluntários, moradores vendedores, membros do Conselho Editorial professam diferentes credos religiosos.

Não existe uma homogeneidade discursiva que orienta as ações e o que deve ser dito ou não nas páginas do *Jornal Aurora da Rua*; ao contrário, é visível a presença da heterogeneidade discursiva. A representação que o jornal tem sobre os moradores de rua é múltipla, pois aceita as suas diferenças étnicas, sociais, culturais sem qualquer preconceito, mas não compactua com projetos de filantropia assistencialista pública ou privada. Seja o interdiscurso compreendido como uma memória ampla, totalizante, saturada, referente ao complexo de todas as formações discursivas, seja a memória discursiva interpretada como regionalizada, circunscrita ao que pode ser dito em uma formação discursiva, o que determina a coerência interna do discurso com sua exterioridade é um humanismo solidário que não se confunde com piedade cristã, nem com o igualitarismo utópico do marxismo, nem com o niilismo anarquista.

Este humanismo solidário ou holístico se fundamenta numa formação discursiva cujos valores ideológicos remontam à época do cinismo grego, que concebia a pobreza não como uma humilhação social, mas como uma forma de vida que se contrapunha às convenções e valores da elite ateniense. A pobreza cínica, como propunha uma ética e uma práxis de superação da adversidade pela construção de vida outra (felicidade) a partir do próprio homem, influenciou o estoicismo romano com Epíteto, o cristianismo primitivo, as revoluções sociais e as manifestações artísticas do mundo ocidental. Na década de 40, por efeitos da memória discursiva, este cinismo se manifesta na obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, de Bakhtin (1946) que cria o conceito de **carnevalização** cuja essência estava na valorização na cultura popular, colocando em jogo a sátira, o riso, o grotesco como elementos cínicos na busca do novo e culminando com a análise das obras *Pantagruel* e *Gargântua*, de François Rabelais, no Renascimento.

Essa carnavalização se perpetua em diversas áreas como a literatura, pois vem do realismo europeu do século XIX até o modernismo brasileiro no século XX, nos movimentos primitivistas de Oswald de Andrade – *Pau-Brasil* (1924) e *Movimento da Antropofagia* (1928) – e, conseqüentemente, no *Manifesto da Antropofagia Periférica* (2007), de Sérgio Vaz, e *Manifesto da Literatura Divergente* (2012), de Nelson Maca; no campo científico, com o surgimento dos Estudos Culturais quando Raymond Williams, na sua obra *Culture and Society* (1950), critica o determinismo econômico das relações de produção do marxismo ortodoxo como única possibilidade de explicar as questões sociais; Richard Hoggart que criou o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos e estudou as tradições culturais da classe trabalhadora e os impactos da cultura de massa sobre seus hábitos e costumes; e E. P. Thompson, autor do livro *The Making of the english working class* (1956), que mudou a forma de fazer história, pois se preocupava com a história dos de **baixo**, negando ser isso apenas apêndice da historiografia oficial. E, nessa linha de evolução, vêm o conceito de **multidão** (2005), de Antônio Negri, o da invenção do cotidiano com o **homem ordinário**, de Certeau, a cultura do lixo em *Vidas desperdiçadas*, de Bauman (2005), ou o de uma nova globalização de baixo para cima, no livro *Por outra globalização: do pensamento único à consciência universal* (2001), de Milton Santos.

Outra área de influência da carnavalização e do cinismo é a Teologia da Libertação na América Latina quando, na década de 60, influenciada pelo Concílio Vaticano II (1965), a Igreja Católica opta por uma evangelização, fazendo opção pelos pobres. Os encontros de Medellín, de Puebla até nossos dias levaram a Igreja da América Latina a se empenhar no sentido de lograr a superação da pobreza. Apesar dos esforços, a situação dos pobres tende a ser cada vez mais grave. O abismo entre ricos e pobres só vem aumentando. No Brasil, nessa época, criam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que são grupos de cristãos leigos, geralmente pobres, que se reúnem regularmente, nas casas de famílias ou em centros comunitários, a fim de ouvir e aprofundar a Palavra de Deus, alimentar a comunhão fraterna e assumir o compromisso cristão no mundo. Dessas comunidades, surgiram vários movimentos sociais que lutam até hoje como o Movimento dos Sem-terra e o Movimento População de Rua. A Comunidade da Trindade, por sua organização e funcionamento, é forte herança das CEBs, porquanto encara os desafios da pobreza e marginalização, a complexidade da situação, com suas vertentes econômicas, culturais, raciais e de gênero, como referenciais que contribuem para a opção preferencial e solidária da Igreja pelos excluídos.

Existem diversas outras formações discursivas que, ideologicamente, controlam o que pode ser dito ou não, tanto nas páginas do jornal como nas interlocuções na Comunidade da

Trindade. Em relação ao Jornal *Aurora da Rua*, a maneira de construir os textos com um narrador em terceira pessoa conduzindo a narrativa, entremeadas com as falas dos moradores de rua em estilo direto, a maneira de diagramar as páginas ou selecionar as fotos, as *charges* ou tirinhas, revelam a influência do discurso jornalístico alternativo, anti-hegemônico, que garante uma uniformidade a todas as edições, mas as matérias publicadas jamais sairiam na mídia hegemônica da cidade. Devido ainda ao discurso jornalístico, a correção da linguagem no padrão culto é mais rígida no Jornal *Aurora da Rua* do que no Jornal *Boca de Rua*. Soa como falso dizer-se que essa escolha tem o intuito de educar o povo da rua; essa dissimulação manifesta revela a exclusão da maneira simples de o povo falar com o objetivo de não desagradar à sociedade letrada, com receio de que ela exclua o morador de rua pela linguagem que usa.

Ainda que existam, de maneira implícita, silenciamentos como a correção gramatical ou a interdição de aspectos negativos, predominam as formas de silêncio, que agem no discurso na formação dos sentidos. O Jornal *Aurora da Rua* consegue constituir os moradores de rua em sujeitos de sua história através da reconstrução de sua autoestima, que lhes dá condições de arranjar um emprego, sair do mundo das drogas, reconstituir os laços afetivos, culturais e sociais. Sem essa base psicossocial, é uma ilusão acreditar que, dando-lhe uma casa ou um emprego, o problema estará resolvido, pois o morador de rua vende o imóvel ou abandona o emprego e volta para as ruas. Falar dos aspectos positivos do morador de rua, como forma de ele se encontrar consigo mesmo e com os outros é o que se repetiu no jornal nas suas 50 edições, sem esquecer a diagramação, a quantidade de seções, como se fez nos textos “Saber da Rua” e “Vamos Comer Fora? ”. Agora, o fenômeno da desregularização se materializa a cada tema abordado, pois novos sentidos se impõem, refutando, modificando velhas concepções inscritas na memória diante de novos acontecimentos discursivos, a exemplo do **conhecimento** e da **comida de rua** nos textos analisados.

Importa reconhecer a conciliação da Análise do Discurso pêncheutiana com a metodologia da Linguística Aplicada e dos Estudos Culturais ao analisar uma mídia alternativa, vinculada aos moradores e ex-moradores de rua da Comunidade da Trindade na Cidade do Salvador (BA), pois é o único jornal de rua (*Street Paper*) do Norte e Nordeste do Brasil. Como os sentidos não são produzidos a partir somente das construções parafrásticas da língua, mas da relação da língua com sua exterioridade, compreende-se, então, que a história, a ideologia, esses diferentes saberes culturais e os processos epistemológicos e metodológicos da Linguística Aplicada pertençam a essa exterioridade. É possível que, com essas ferramentas, tenham conseguido traçar um perfil do Jornal *Aurora da Rua*, diferente das

características do Jornal *Boca de Rua*, de Porto Alegre, com que mantém grandes semelhanças, mas também outras tantas diferenças.

Neste trabalho de análise, vislumbrou-se a possibilidade de acrescentar o conceito de **formação cultural**, ao lado dos de formação social, formação discursiva, pois a cultura, sendo um conjunto de lendas, mitos, valores de um povo, está inserida nas atuais categorias como memória discursiva, interdiscurso, formação ideológica. Não adianta querer resgatar a dignidade do homem em situação de rua, ignorando as influências culturais, não só no diagnóstico do problema da exclusão, como na inclusão social e humana das pessoas sem abrigo. É impossível querer identificar a subjetividade dos sujeitos que compõem o Jornal *Aurora da Rua* ou da Comunidade da Trindade sem conhecer a realidade histórico-social de Salvador, os valores e as tradições da região do Pelourinho no centro histórico da cidade, a cultura popular medieval, a teologia da libertação, a *Pedagogia do Oprimido* (1987), de Paulo Freire, as Comunidades Eclesiais de Base. Muitos teóricos podem dizer que isso já está incluído na categoria **condições de produção** ou **formação discursiva**, mas é bom lembrar que nenhuma teoria pode ficar na inércia em seus conceitos, segundo Orlandi ([1999]2003).

Como pesquisa etnográfica, foi importante ressaltar a observação participante como técnica de busca de dados, porque, convivendo com as pessoas da comunidade, foram constatadas perspectivas diferentes que não eram encontradas na leitura e análise dos textos. Participando das atividades, conversando com as pessoas, discutindo soluções para problemas do cotidiano, viu-se, no meio daqueles escombros lúgubres, do material reciclável, o riso que não significa escárnio ou ironia, mas abertura para o outro, numa experiência de vida que contém em si uma pedagogia que encanta a todos que leem o Jornal *Aurora da Rua* ou visitam o sítio onde se encontra a comunidade. Como um raio de sol, observou-se, com toda clareza, que a legitimidade daquilo que foi visto e lido, estava num modo de vida, anterior à experiência cristã primitiva, baseado no despojamento material, na independência que era a pobreza cínica do Diógenes de Antuérpia, que se atualiza no tempo através do conceito de carnavalização, com fortes influências no mundo religioso, político e estético-literário. No mundo contemporâneo, duas figuras chamam a atenção, porque, pela memória discursiva, agem de acordo com uma formação discursiva cuja base ideológica apresenta vestígios da pobreza cínica: José Mujica, ateu, ex-presidente do Uruguai, que rejeitava os palácios como residência e vivia no seu sítio nos arredores de Montevidéu e ainda doava mais da metade de seu salário aos pobres; o outro é o Papa Francisco que, a cada dia, dá exemplo de despojamento material, acolhimento aos moradores de rua para os quais mandou construir dois banheiros na Praça de São Pedro, no Vaticano.

A validade desta pesquisa, procurando conhecer o universo dos moradores de rua na Cidade do Salvador através da representação do jornal de rua, conhecido como *Aurora da Rua*, nunca esteve relacionada à objetividade fria das estatísticas, da neutralidade ideológica, analisando as pessoas como se fossem coisas. Não teve caráter sociológico ou antropológico, tentando identificar as razões objetivas da escolha da rua como moradia, nem quantificar os seus atores sociais por renda, nível escolar, sexualidade ou crença religiosa. Como uma pesquisa qualitativa, buscou-se escutar as pessoas que faziam o jornal e aquelas que moravam na comunidade em seus próprios contextos, de maneira indutiva, sem juízos ou formulações teóricas preconcebidas. Não havia separação entre o sujeito (pesquisador) e o objeto (as pessoas no jornal), embora se adotasse sistematicidade e rigor nas técnicas e nos procedimentos de pesquisa.

Por ser pesquisa etnográfica, o objetivo foi compreender como os sentidos eram construídos nos textos do jornal para, a partir daí, descrever e compreender a subjetividade e identidade do Jornal *Aurora da Rua* em relação ao Jornal *Boca de Rua*. Pelas características sociais e culturais das pessoas no universo pesquisado, as técnicas como pesquisa-ação, estudo de caso, narrativas autobiográficas não eram exequíveis, por isso optou-se pela amostragem e pela observação participante cujos efeitos levaram a compreender, essencialmente, as razões internas, como depressão, traumas na infância, abusos sexuais, numa visão humanista e holística. O homem pode compreender um ladrão ou um morador de rua sem ser necessariamente um ladrão ou morador de rua porque se busca compreender a essência do homem como um **ser-aí**, com suas potencialidades, inseridos na história e na construção de um futuro. Assim sendo, pode-se desenvolver ciência sem sofrimento, mas com leveza e criatividade, conforme o pensamento de Ítalo Calvino.

Espera-se que os achados da pesquisa possam contribuir para a transformação de políticas públicas que sempre trabalham com as consequências e nunca com as causas em relação ao homem em situação de rua. Eles podem ter um caráter profético à medida que apontem uma alternativa de solução para a exclusão do homem de rua, porque as razões que o levam para as ruas são de ordem externa, mas, sobretudo, interna. Não adianta resolver a questão externa com emprego ou casa própria sem tratar primeiro do reequilíbrio emocional, resolvendo as mágoas do passado. Por isso, com a divulgação do projeto, em termos nacionais e internacionais, tem aumentado o número de trabalhos acadêmicos, de visitas escolares, de palestras em universidades, clubes sociais ou igrejas.

Segundo Henrique Peregrino (APENDICE G, p.4), este trabalho tem um caráter profético, pois pretende, com essa dimensão humana, sem ser necessariamente religiosa, e, ao

lado do Jornal *Aurora da Rua*, “[...] poder operar esta transformação cultural, esta humanização deste olhar para que da humanização deste olhar nasçam mínimas [...] pequenas experiências que um dia possam se tornar paradigmas por toda a sociedade”. Como a semente de mostarda, “[...] é a menor de todas as sementes da terra. Mas, quando é semeada, a mostarda cresce e torna-se maior que todas as plantas; ela dá ramos grandes, de modo que os pássaros do céu podem fazer ninhos em sua sombra”(Marcos 4,26-30).

Em relação à práxis científica desenvolvida na pesquisa, convém ressaltar a consonância do kynismo (cinismo grego), não só com o objeto deste trabalho – o Jornal *Aurora da Rua* –, como também com as reflexões epistemológicas e metodológicas na consecução dos objetivos científicos. Como o cínico tem ojeriza ao racionalismo rígido, às convenções, a pesquisa qualitativa, em oposição à pesquisa quantitativa de inspiração positivista, procura a intuição, as forças orgânicas do ser humano em busca do geral como forma de encontrar uma forma outra de pesquisa, baseada em valores, em dados subjetivos, em sistemas interpretativos, em contextos naturais, em múltiplas estratégias interativas e humanísticas. Mesmo assim, predomina a busca pela verdade que será apresentada não só pela validade dos fatos como pelo espírito satírico de suas proposições. Sloterdijk (2012, p.392), no alto da **teoria crítica**, confirma este pensamento: “Uma tradição satírica europeia ainda maior, na qual as liberdades da arte, do carnaval e da crítica se uniram em uma coluna do riso de muitas línguas; aqui se mostra certamente o fio da inteligência combativa que morde o cão *kynikos*”. A pesquisa não se preocupou só com o idealismo de evidenciar o bom e o bonito, mas também com as críticas às contradições do objeto pesquisado, porque assim exige a ética cínica.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da Memória*. Tradução e introdução: José Horta Nunes. 3. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2010. p.11-17.
- ALLES, Natália Ledur. *Boca de rua: representações sociais sobre a população de rua em um jornal comunitário*. 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação)-Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em: < <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/.../000741293.pdf> >. Acesso em: 6 fev. 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos do Estado (AIE)* [1969]. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy, and other Essays*. New York: Monthly Review, 1971.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropofágico [1928]. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 até hoje*. 3. ed. revista e atualizada. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1976 a. p. 293-300.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto Pau-Brasil [1924]. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 até hoje*. 3. ed. revista e ampliada. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1976 b. p. 266-271..
- ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARAÚJO, Emmanuel. *Vida nova à força: degredados em Salvador no século XVI*. Textos de História. Brasília: Unb, 1998. v. 6, n. 1-2. Disponível em: < <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewArticle/5876> >. Acesso em: 25 nov. 2014.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS (ABNT). *NBR 6023: informação e documentação: referências: elaboração*. Rio de Janeiro, 2002a.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade (s) enunciativa (s). *Cadernos de estudos linguísticos*, Campinas, n. 19, p. 25-42, jul. /dez.1990.
- AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador: Itapuã, 1969.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* [1946]. São Paulo: Hucitec, 2013 a.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem* [1929]. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski* [1929]. Tradução direta do russo, notas e prefácio de Paulo Bezerra. 5. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 b.
- BARONAS, Roberto Leiser. Do interdiscurso à interdiscursividade cultural: análise discursiva de charges e caricaturas políticas. In: BARONAS, Roberto Leiser; MIOTELLO, Valdemir. *Análise de discurso: teorizações e métodos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011. p. 161-180.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difusão Europeia de Livros, 1972.

- BAUMAN, Zigmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BETTO, Frei. Comunicação popular e igreja. In: FESTA, Regina; SILVA, C. E. Lins da. (Org.). *Comunicação popular e alternativa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986. p.99-117.
- BÍBLIA SAGRADA. Português. Tradução dos originais hebraico, aramaico e grego, mediante a versão francesa dos Monges Beneditinos de Maredsons (Bélgica) pelo Centro Bíblico de São Paulo. 13. ed. São Paulo: Editora “Ave Maria”, 1968.
- BOAVENTURA, Edivaldo M. Metodologia da pesquisa: monografia, dissertação, tese. 1.ed.-5. reimpr. - São Paulo: Atlas, 2011.
- BOURDIEU, P. *A miséria do mundo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. rev. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.
- BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, Senado, 1998.
- BRASIL. Governo Federal. Decreto-Lei 7.053/2009. Institui a política nacional para a população em situação de rua e seu comitê intersetorial de acompanhamento e monitoramento, e dá outras providências. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, p.16, 24 dez. 2009.
- BRASIL. Governo Federal. *Lei Complementar nº 80, de 12 de janeiro de 1994*. Organiza a Defensoria Pública da União, do Distrito Federal e dos Territórios e prescreve normas gerais para sua organização nos Estados, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/Lcp80.htm>. Acesso em: 30 maio 2014.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de Rua*. Brasília: SAGI: Meta, abril de 2008 (Sumário Executivo).
- BUARQUE, Cristovão. *O que é apartação: o apartheid social no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BURSZTYN, Marcel (Org.). *No meio da rua: nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
- BUTLER, Judith Bodies that Matter [1993]. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-171.
- CALVINO, I. *Seis propostas para o próximo milênio [1990]*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- CASTEL, R. *Les Métamorphoses de la Question Sociale: une chronique du salariat*. Paris: Fayard, 1995.
- CAZÉ, Marie Odile Goulet; BRANHAM, R. Bracht (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007.
- CELANI, Maria Antonieta Alba. Transdisciplinaridade na linguística aplicada no Brasil. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. C. (Org.). *Linguística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 1998. p.115-126.
- CELESTINO, Mônica. Imprensa de rua alvorece em Salvador (BA): breve relato da experiência do jornal *Aurora da Rua*. *Estudos em Jornalismo e Mídia*, ano 5, n. 2, jul. dez.

2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/jornalismo/article/view/1984-6924.2008v5n2p153/10193>>. Acesso em: 31 jan. 2015.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E COMUNICAÇÃO DOS MARGINALIZADOS (CDCM). *Projeto Institucional*. São Paulo, 1991.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural* [1993]. Campinas, São Paulo: Papirus, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Arte de Fazer*. 17. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CHIZZOTI, Antonio. *Pesquisas em ciências humanas e sociais*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

CONEIN, B. et al. *Matérialités Discursives*. (Colloque des 24, 25, 26 avril, 1980. Université de Paris X-Nanterre). Lille: PressesUniversitaires de Lille, 1981.

COSTA, Cloves Reis da. *Jornal O Trecheiro: uma comunicação alternativa para e sobre a população em situação de rua*. 2010. 147f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2010.

COSTA, Daniel de Lucca Reis. *Sobre o nascimento da população de rua: uma trajetória para a questão social*. [S.l: s.n], 2007. Disponível em: < [https://www.academia.edu/2711325/Sobre_o_nascimento_da_população de rua](https://www.academia.edu/2711325/Sobre_o_nascimento_da_popula%C3%A7%C3%A3o_de_rua) >. Acesso em: 15 abr. 2015.

COSTA, Fernando Braga. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.

COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos* [1981]. São Carlos, São Paulo: EdUFSCar, 2009.

COURTINE, Jean-Jacques. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langage*, Paris, Larousse, n. 62, p. 9-127, jan. 1981.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização, 1999.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. In: SANTIAGO, Salviano (Org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 2002. p. 169- 588.

Da MATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 a.

Da MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 b.

DEZ ANOS LUZ sobre a realidade nas ruas. Porto Alegre, RS, *Boca de Rua*, ano 9, n.37, edição especial de setembro, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Versión española de Julián Mariás. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

DOWNING, F. G. *Christ and Cynics*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.

DUCROT, O. *O dizer e o dito* [1984]. Tradução de Eduardo Guimarães et al. Campinas, São Paulo: Pontes, 1987.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

- ÉGLISE, Saint-Étienne. Spécial étudiants. Diocèse de Saint-Étienne, 2010. Disponível em: <<http://www.diocese-saintetienne.fr/IMG/pdf/EdSE-special-etudiants.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2015.
- SCOREL, Sarah. *Trajetória de exclusão social*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.
- ESTEVES, Phellipe Marcel da Silva. A viabilidade de um conceito de Formação Cultural. In: INDUSKY, Freda et alii (Org.). *O acontecimento do discurso no Brasil*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2013. p.63-78.
- FAIRCLHOUGH, Norman. *Language and Power*. London: Lognar, 1989.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogos: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.
- FERNANDES, Cleudimar Alves. Sujeito, poder e verdade. In: _____. *Discurso e sujeito em Michel Foucault*. Apresentação de Vanice Sargentini. São Paulo: Intermeios, 2012. p. 47-71.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva. In: INDUSKY, Freda et al. (Org.). *Memória e história na/da Análise do Discurso*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2011. p.55-66.
- FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed: Bookman, 2009.
- FONSECA-SILVA, Maria da Conceição. *Poder-Saber-Ética nos Discursos do Cuidado de si e da sexualidade*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros – II curso no Collège de France (1983-1984) [2009]*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber [1969]*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 dez. 1970 [1971]*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão [1975]*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder [1979]*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.
- FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Edufba, 1996.
- FREIRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala [1933]. In: SANTIAGO, Silviano (Org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p.121-563.
- FREIRE, Gilberto. Sobrados e mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano [1936]. In: SANTIAGO, Silviano (Org.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p. 647-1300.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GADET, F; HAK, T (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Pêcheux*. Tradução de Bethania S. Mariani et al. 3. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1997.

GADET, F; PÊCHEUX, M. *A língua inatingível*. Tradução: Bethania Mariani e Maria Elisabeth Chaves de Mello. Campinas, São Paulo: Pontes, 2004.

GALVÃO, Patrícia Carla Smith; TORRES, Marieze Rosa. *Indivíduos em situação de rua no Centro Antigo de Salvador e o projeto “Comunidade da Trindade”*: referências emocionais e o aprofundamento de questões relativas à vulnerabilidade. 2013. Disponível em: <http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT8/GT8_SmithGalvao_Torres.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2015.

GILROY, Paul. *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos; Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GIROUX, Henry. *Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem* [1988]. Apresentação de Paulo Freire e Prefácio de Peter McLaren. Trad. Daniel Bueno. Porto Alegre: Artmed, 1997.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos* [1977]. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

GOMES, Itana Maria Mota. Raymond Williams e a hipótese cultural da estrutura de sentimento. In: GOMES, Itana Maria Mota; JANOTTI Jr., Jeder (Org.). *Comunicação e estudos culturais*. Salvador: Edufba, 2011. p.29-48.

GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Tradução de Q. Hoore e G. Nowell-Smith. New York: International, 1971.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. 3. ed. revista e ampliada. São Carlos, São Paulo: Clara Luz, 2007.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas* [1996]. São Paulo: Loyola, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade* [1992]. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. Cultura popular e identidade. In: _____. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 5ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

INDURSKY, Freda. Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de formação discursiva. In: BARONAS, Roberto Leiser (Org.). *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. 2. ed. revisada e ampliada. São Carlos: Pedro&João Editores, 2011. p. 39-62.

INTERNATIONAL NETWORK STREET PAPERS (INSP). Disponível em: <<http://www.street-papers.org/about-us/>>. Acesso em: 9 fev. 2015.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. Tradução de Isidoro Blikstein e José Paulo Reis. São Paulo, SP: Cultrix, 1969.

KÉRISIT, Jean P. D. M. O delineamento da pesquisa qualitativa. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. 4. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p.127-153.

LACAN, L. *Ecrits: a selection*. London: Tavistock, 1977.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Unb, 2014.

LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. Marina Andrade Marconi, Eva Maria Lakatos. 7. Ed. – São Paulo: Atlas, 2010.

LEITE, Pe. Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950. v.X.

LUBISCO, Nádia M. L.; VIEIRA, Sônia Chagas. *Manual de estilo acadêmico: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses*. 5.ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MACA, Nelson. *Manifestação da Literatura Divergente ou Manifesto Encruzilhador de Caminhos*. Rio de Janeiro: Universidade das Quebradas, 2012. Disponível em: <<http://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/manifestacao-da-literatura-divergente-ou-manifesto-encruzilhador-de-caminhos>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

MACEDO, Roberto Sidnei. Outras luzes: um rigor intercrítico para uma etnopesquisa política. In: _____. *Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas*. Salvador: EDUFBA, 2009.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012. p.7-34.

MACHADO, Rosa Helena Blanco. *Vozes e silêncios de meninos de rua: o que os meninos de pensam sobre as nossas instituições*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACK, Burton L. *O evangelho perdido: o livro de Q & as origens cristãs* [1993]. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MALDIDIER, Denise. A inquietude do discurso: um trajeto na história da análise do discurso: o trabalho de Michel Pêcheux análise do discurso [1993]. In: PIOVEZANI, Carlos; SARGENTINI, Vanice (Org.). *Legados de Michel Pêcheux: inéditos em análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2011. p.39-62.

MALDIDIER, Denise. A inquietação do discurso: (re) ler Michel Pêcheux hoje. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas, São Paulo: Pontes, 2003.

MARTINS, Gilberto de Andrade. *Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas*. São Paulo: Atlas, 2007.

MATTOSO, Katia M. de Queiroz. *Bahia: a cidade de Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1978.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

MILNER, Jean-Claude. *O amor à língua*. Tradução e notas de Paulo Sérgio de Souza Junior; revisão técnica de Cláudia Thereza Guimarães de Lemos e Maria Rita Salzano Moraes. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: GUARESCHI; JOVCHELOVITCH. *Textos em representações sociais*. 12. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011. p.27-52.

MIRANDA, Fabiana Almeida. Defensoria Pública e os Invisíveis. *A Tarde*, Salvador, 10 ago. 2011, Caderno A, p. 2.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. Uma linguística aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguista aplicado. In: _____ (Org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006. p.121-126.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. A transdisciplinaridade é possível em linguística aplicada? In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. C (Org.). *Linguística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 1998. p.101-114.

MONTES, Maria Lúcia. População de rua: sua identidade e a questão da cidadania. In: ROSA, Cleisa M. M. *População de rua: Brasil e Canadá*. São Paulo: Hucitec, 1995. p.121-126.

MORAES, Alexandre. *Direito Constitucional*. 28. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

MORTES em Goiânia. *Aurora da Rua*, Salvador, ano 7, n. 38, jun./jul. 2013.

NASCIMENTO, E. P. Dos excluídos necessários aos excluídos desnecessários. In: BURSZTYN, Marcel (Org.). *No meio da rua: nômades, excluídos e viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000. p.56-87.

NEGRI, Antônio; HARD, Michael. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques, revisão técnica de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

NEVES, Delma Pessanha. Comentários dos assessores sobre a população de rua. In: ROSA, Cleisa M. M. *População de rua: Brasil e Canadá*, São Paulo: Hucitec, 1995. p.61-70.

OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade: o corpo de mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

ONFRAY Michel. *Cynismes: portrait du philosophe en chien*. Paris: Éditions Grasset&Frasquelle, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos* [1999]. Campinas, São Paulo: Pontes, 2003.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise do discurso e contemporaneidade científica. In: _____. *Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia*. Campinas, São Paulo: Pontes, 2012. p.37-54.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise do discurso e interpretação. In: _____. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2005. p.19-30.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Unidade e dispersão: uma questão do texto e do sujeito. In: _____. *Discurso e leitura*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008. p.53-74.

PÊCHEUX, Michel. A análise do discurso: três épocas [1983]. Tradução de Jonas de A. Romualdo. In: GADET, F; HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997 a. p. 311-318.

- PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso (AAD-69) [1969]. In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Pêcheux*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1997 b. p.61-162.
- PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento* [1983]. 4. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2006.
- PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: ACHARD et al. *Papel da Memória*. 3. ed. Campinas, São Paulo: Pontes, 2010. p.49-56.
- PÊCHEUX, Michel. Remontons de Foucault a Spinoza [1971]. In _____. *L'Inquietude du discours*. Textes choisis par D. Maldidier. Paris: Cendres, 1990. p.110-113.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio* [1975]. Campinas, São Paulo: Unicamp, 2009.
- PÊCHEUX, Michel et al. La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours. *Langages*, 6^a année, v. 6, n. 24, p. 93-106, 1971.
- PÊCHEUX, Michel; FUCS, C. [1975] A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Pêcheux*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1997. p.163-252.
- PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- PIMENTEL, Álamo. Considerações sobre autoridade e o rigor nas etnografias em educação. In: MACEDO, Roberto Sidnei. *Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas*. Salvador: EDUFBA, 2009. p.127-173.
- PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1957.
- PRÖBSTING, Heinrich Nielues. A recepção moderna do cinismo: Diógenes no Iluminismo. In: CAZÉ, Marie-Odile Goulet; BRANHAM, Bracht (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. p.359-396.
- PUNTEL, Joana T. *A igreja e a democratização da comunidade*. Tradução de Floriano Tescarolo. São Paulo: Paulinas, 1994.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola, 2003, p. 123-127
- RESENDE, Viviane de Melo. *Análise de discurso crítica e realismo crítico: implicações interdisciplinares*. Brasília: Pontes, 2009.
- RISÉRIO, Antônio. *Uma história da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.
- ROJO, Roxane Helena Rodrigues. Fazer linguística aplicada em perspectiva sócio-histórica: privação sofrida e leveza de pensamento. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006. p.253-274.
- ROSA, Cleisa Moreno Maffei. *Vidas de rua*. São Paulo: Hucitec: Associação Rede Rua, 2005.
- ROZENDO, Susana da Silva; ROZENDO, Adriano da Silva. Vida de rua: experiências, caminhos e desvios. *Revista de Psicologia da UNESP*, Assis, São Paulo, UNESP, v. 10, p. 107-118, 2011. Disponível em: < <http://www2new.assis.unesp.br/index.php/revista/article/viewFile/232/274> >. Acesso em: 20 dez. 2015.

- SANDIN ESTEBAN, Maria Paz. A ética na pesquisa qualitativa: além do método. In: _____. *Pesquisa Qualitativa em educação: fundamentos e tradições*. Porto Alegre: AMGH, 2010. p.210-219.
- SANTOS, Daiane. *O retrato do morador de rua da cidade de Salvador-BA: um estudo de caso*. 2009. 59f. Monografia (Conclusão de Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Direitos Humanos e Cidadania) -Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2009.
- SANTOS, Gersiney Pablo. *O Jornal Aurora da Rua e o protagonismo na situação de rua: um estudo discursivo crítico*. Brasília, 2013. 191f. Dissertação (Mestrado em Linguística, Português e Línguas Clássicas) -Universidade de Brasília, 2013.
- SANTOS, Milton. *Pobreza Urbana*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal* [1975]. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral* [1916]. São Paulo: Cultrix, 1990.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012. p.73-102.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 até hoje*. 3. ed. revista e ampliada. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1976.
- TRINDADE, Henrique Peregrino da. *Peregrinando ao encontro da Trindade: cartas da rua e da estrada*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- UM JORNAL diferente. Nasceu. *Aurora da Rua*, Salvador, ano 1, n. 1, mar.abr.2007.
- VAZ, Sérgio. Manifesto da Antropofagia Periférica. *Revista Raiz*, São Paulo, 4 a 10 nov. 2007. Disponível em: < http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=762&Itemid=190>. Acesso em: 17 mar. 2015.
- VELOSO, Caetano. *Tropicália*. Disponível em: <<http://letras.mus.br/caetano-veloso/44785/>>. Acesso em: 12 ago. 2015.
- VIEIRA, M. A. da Costa; BEZERRA, E. M. Ramos; ROSA, C. M. Maffei. *População de rua: quem é, como vive, como é vista*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- VILHENA, Luiz dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. v.1.
- VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- WANDERLEY, Mariangela Belfiore. Refletindo sobre a noção de exclusão. In: SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e étnica da desigualdade social*. 13. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p.17-27.
- WELLER, Wivian, PFAFF, Nicolle (Orgs.). *Metodologias da pesquisa qualitativa em educação*. 2.ed. –Petrópolis, RJ: Vozes, 2011
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade: de Coleridge a Orwell*. Tradução de Vera Joscelne. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012. p.7-72.

ZALUAR, Alba. Comentário dos assessores sobre o perfil da população de rua. In: ROSA, Cleisa M. Maffei (Org.) *População de rua: Brasil e Canadá*. São Paulo: Hucitec, 1995. p.53-61.