

TEORIA E CULTURA

REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFJF

VOLUME 7 NÚMEROS 1 e 2
JANEIRO A DEZEMBRO DE 2012
JUIZ DE FORA - MG, BRASIL

DOSSIÊ:
II JORNADA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - UFJF

Organização:
Carolina Pires Araujo
Raquel Gonçalves da Silva

ISSN 2318-101X

Teoria e Cultura	Juiz de Fora	v. 7	n. 1/2	jan./dez.	p. 1 - 122	2012
------------------	--------------	------	--------	-----------	------------	------

TEORIA E CULTURA é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, destinada à divulgação e disseminação de pesquisas na área de Ciências Sociais, estimulando o debate no campo científico-acadêmico. O projeto editorial contempla artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de trabalhos inéditos em português.

Endereço eletrônico: <http://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/>

E-mail: teoriaecultura@gmail.com

EDITOR / EDITOR

Marcella Beraldo de Oliveira

CONSELHO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Marcella Beraldo de Oliveira

Thiago Duarte Pimentel

SECRETARIA / EDITORIAL STAFF

Nara de Oliveira Salles

Janaína de Araújo Morais

Raquel Gonçalves da Silva

PROJETO GRÁFICO / GRAPHIC PROJECT

Carolina Pires Araújo

CONSELHO CONSULTIVO / EDITORIAL ADVISORY BOARD

André Moysés Gaio (UFJF)

Beatriz de Basto Teixeira (UFJF)

Eduardo Antônio Salomão Condé (UFJF)

Euler David Siqueira (UFRRJ)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)

Francisco Colom González (IFS, CSIC, Espanha)

Jessé José de Souza (UFJF)

Jorge Ruben Tapia (UNICAMP)

José Alcides Figueiredo Santos (UFJF)

Jurema Gorski Brites (UFSM)

Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/UFRJ)

Luiz Werneck Vianna (PUC/RJ)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Maria Alice Rezende de Carvalho (PUC/RJ)

Moacir Palmeira (Museu Nacional/UFRJ)

Octavio Andrés Ramon Bonet (UFRJ)

Octavio Guilherme Velho (Museu Nacional/UFRF)

Philippe Portier (EPHE, Paris-Sorbonne, França)

Raul Franciso Magalhães (UFJF)

Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo (PUC/RJ)

Créditos da capa:

Fernando de Azevedo - A Asa de Ícaro (Museu Municipal de Amarante Amadeo Souza Cardoso)

Imagem extraída do site <http://www.rtp.pt/>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Henrique Duque de Miranda Chaves

Vice-Reitor

José Luis Rezende Pereira

Pró-Reitor de Cultura

Gerson Esteves Guedes

Pró-Reitora de Pesquisa

Marta D'Agosto

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor do ICH

Eduardo A. Salomão Condé

Coordenador do PPGCSO

Dmitri Carboncini Fernandes

Chefe do Departamento de Ciências Sociais

Rogéria Dutra

Ficha catalográfica

Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF/Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. Carolina Pires Araujo e Raquel Gonçalves da Silva (organizadoras). III Jornada de Ciências Sociais da UFJF; v. 7, n 1 e 2, jan.-dez. 2012, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014.

Semestral
ISSN 2318-101X

1. Ciências Sociais - Periódicos

CDU 302.01 (05)

SUMÁRIO

Apresentação	7
A administração de conflitos familiares sob a ótica da Antropologia Jurídica	11
<i>Andréa Lúcia Horta e Silva</i>	
A busca pela presença religiosa em meio à secularização no Brasil. Diálogo entre Religião e Laicidade	21
<i>Elza Oliveira</i>	
O “pensar-duplo” na urbanidade habanero-cubana	29
<i>Heiberli Hirsberg</i>	
“Entre o baile e o templo: o pentecostalismo e funk na sociabilidade da juventude	43
<i>Réia Silvia Gonçalves Pereira</i>	
Juventude e educação cidadã: estudo sobre os impactos do Parlamento Jovem de Minas Gerais	55
<i>Raquel Gonçalves da Silva</i>	
Determinantes do sucesso educacional: um olhar sobre as trajetórias educacionais de sucesso	69
<i>Vanessa Castro</i>	
A Constituição da Metáfora do lixo social – Vidas em abrigo em Juiz de Fora: Pedro e o processo de devolução da família substituta.	81
<i>Amanda Chaves Pinheiro</i>	
Religiosidade e morte no interior de Minas Gerais	91
<i>Thiago Rodrigues Tavares</i>	
O samba de exaltação: Convergências e conflitos na construção discursiva da identidade nacional	103
<i>Maria Fernanda de França Pereira</i>	
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	121

APRESENTAÇÃO

Este dossiê é um desdobramento das atividades dos Grupos de Trabalho da *Segunda Jornada de Ciências Sociais*, realizada em junho de 2013, e organizada pelos alunos do Programa de Pós-graduação e de graduação em Ciências Sociais. Esse evento teve como objetivo criar um espaço para compartilhar experiências e trabalhos científicos e o presente dossiê visa contribuir para a divulgação de várias intervenções ali apresentadas. Assim como os Grupos de trabalhos que trataram de diversos temas nas Ciências Sociais, os artigos aqui selecionados também apresentam diferentes abordagens sem uma unidade específica.

O artigo de Andréa Lúcia Horta e Silva trata da dinâmica dos atendimentos jurídicos de conflitos familiares realizados no Núcleo de Prática Jurídica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora. Seu objetivo é analisar como o interesse das partes em conflito é transformado em uma demanda jurídica, e como esse processo de transformação é influenciado pela maneira como os significados de conjugalidade e de família são produzidos nesse contexto.

Elza Oliveira busca discutir sobre o tema a relação entre instituições públicas e religiosidade no Brasil, sua dimensão simbólica em meio às políticas públicas e à mídia, tendo como cenário a cidade do Rio de Janeiro. Seu trabalho pretende questionar até que ponto a laicidade e a secularização regem espaço no país e como as instituições religiosas vivem/convivem num país constitucionalmente regido pela laicidade.

Fugindo do contexto brasileiro Heiberle Hirsberg Horácio busca observar os comportamentos dos indivíduos em Cuba. Tendo a intenção de apresentar alternativas para se pensar as ações dos indivíduos em um contexto de regime político de partido único, apenas em termos antinômicos: favoráveis ao governo ou não favoráveis. Partindo de uma concepção do “pensar-duplo” como um imperativo de se “existir com duas imagens de si mesmo”.

Réia Silvia Gonçalves Pereira analisa a trajetória de jovens que, com relativa naturalidade, frequentam assiduamente dois espaços aparentemente díspares: o baile funk e o culto pentecostal. Tendo a intenção de analisar o peculiar trânsito efetuado por jovens das camadas populares, que transitam entre o aparente hedonismo do mundo do funk e o suposto ascetismo pentecostal, revelando uma nova forma de crer e de praticar uma religiosidade profundamente singular e individualizada.

O tema juventude também aparece no trabalho de Raquel Gonçalves, mas com outra perspectiva. A autora tem como objeto o Parlamento Jovem de Minas Gerais em Juiz de Fora, programa que objetiva proporcionar aos alunos do ensino médio aprendizado a cerca da política, da democracia e de suas instituições. Propõe a investigação dos impactos desse projeto sobre as percepções, o nível de informação, as atitudes e o comportamento dos jovens em relação a esses principais temas abordados.

O artigo de Vanessa Castro reflete sobre as desigualdades no ensino e sobre o sucesso educacional, a partir da reflexão dos sujeitos, que mesmo em circunstâncias de desvantagem social, realizam com sucesso suas trajetórias escolares, tornando-se exceções que comprovam a regra. Chamando a atenção para a importância ao fato de que mesmo a origem social exercendo forte influência sobre os destinos escolares, muitos indivíduos sobressaem-se, atingindo o sucesso educacional apesar das circunstâncias de desvantagem social.

No trabalho de Amanda Chaves Pinheiro, a autora busca compreender a metáfora do que chama “lixo social”, debatendo a realidade de crianças e adolescentes cujos direitos são violados e são abrigados em instituições de acolhimento. Nesse sentido observa o caso de Pedro, um adolescente abrigado em uma instituição como medida de proteção judicial inserida na Doutrina de Proteção Integral.

O texto de Thiago Rodrigues Tavares traz uma discussão das relações entre os vivos e seus mortos em rituais fúnebres. Observando os rituais funerários da cidade de Presidente Kubitschek, no Vale do Jequitinhonha, no estado de Minas Gerais e procura esclarecer os rituais de passagem presentes numa vivência popular do catolicismo e as possíveis transformações nas atitudes dos homens frente à morte.

Por fim, Maria Fernanda de França Pereira propõe-se analisar os diversos atores sociais que contribuíram no processo de nacionalização do samba e na sua transformação em referência identitária de *locus* discursivo da brasilidade. Com o objetivo de evidenciar a materialização ideológica do nacionalismo “estadonovista”, realiza uma análise interpretativa da composição *Aquarela do Brasil* de Ary Barroso, o mais famoso samba de exaltação, que emerge neste contexto.

Esse grupo heterogêneo de textos é uma amostragem do rico cenário acadêmico da *Segunda Jornada de Ciências Sociais* que vai se firmando como um evento no qual o diálogo entre campos diversos abre novas possibilidades teóricas e investigativas. Agradecemos à Teoria e Cultura por abrigar esse dossiê que agora disponibilizamos. Boa Leitura!

Equipe da Segunda Jornada de Ciências Sociais.

A administração de conflitos familiares sob a ótica da Antropologia Jurídica

Andreia Lucia Horta e Silva*

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar a dinâmica dos atendimentos jurídicos dos conflitos familiares realizados no Núcleo de Prática Jurídica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora. Mais especificamente, importa analisar como o interesse das partes em conflito é transformado em uma demanda jurídica e como esse processo de transformação é influenciado pela maneira como os significados de conjugalidade e família são produzidos nesse contexto. A pesquisa que orienta esse artigo foi realizada no período de agosto/2012 a março/2013, naquele ambiente jurídico, através da observação dos atendimentos, entrevistas semiestruturadas e análise de documentos produzidos pelos estudantes. A etnografia dos atendimentos demonstrou que o interesse das partes pela procura do atendimento jurídico e pelo ajuizamento das demandas não se restringia à demanda jurídica exposta, mas abarcava uma dimensão afetiva e moral, muitas vezes distinta daquele interesse verbalizado durante o atendimento.

Palavra-chave: conflitos familiares, insulto moral.

The administration of family conflict from the perspective of Legal Anthropology

Abstract

This study aims analyse the dynamic of legal attend in family conflicts perform in Núcleo de Prática Jurídica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora. More specific, analyse how the interest of both parts in conflicts is transform in a legal request and how this changing process is affected by the way how the meaning of conjugal and family are made in this context. The research that is in this article was made in the period of august/2012 until march/2013, inside that legal environment, through observation of attends, interviews semiorganized and review of documents made by the students. The ethnography of the attends shows that the interest of both parts for searching of legal attends and by wised of the demands was not limited to legal demand exposed, but cover a dimension affective and moral, often distinct of that interest told during the attend.

Key -words: family conflicts , moral insult.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo compreender como opera a administração dos conflitos familiares, exclusivamente no momento dos atendimentos jurídicos realizados no Núcleo de Prática Jurídica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora e perceber como os atores que participam de tais atendimentos organizam a dinâmica da administração daqueles conflitos familiares.

Segundo CARDOSO DE OLIVEIRA (2010), essa compreensão da dinâmica dos conflitos familiares não seria possível sem o respaldo da Antropologia, uma vez que ausente a percepção simbólica dos direitos, dificilmente se poderia perceber a maneira como esses direitos são vividos e ganham sentido para as partes. Estabelece-se um campo interdisciplinar no qual o Direito procura situar o caso particular no plano das regras, tentando restringir a interpretação dos fatos para dar sentido

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, andreahortasilva@gmail.com

normativo, e a Antropologia procura desvendar o sentido das práticas sociais em determinado recorte de tempo e espaço, trazendo voz ao ponto de vista nativo, explorando todas as alternativas interpretativas possíveis. Como bem registra o autor “*se pensarmos em uma relação padrão, que envolva interações frequentes, com um mínimo de intensidade, e que seja importante para as partes, ela deverá suscitar conflitos em algum momento*”.

É o que ocorre com as relações familiares. E o Direito não consegue abarcar todas as dimensões do conflito; mormente as demandas familiares que trazem consigo uma gama de situações conflituosas de nível psicológico, social, econômico e jurídico. Assim, não basta a singela aplicação dos códigos e normas para a administração dos conflitos familiares: é necessária uma compreensão mais ampla dos conflitos e também dessa “nova família”.

FONSECA (2012) aponta, hoje em dia, muito além da noção ocidental do senso comum, para falar sobre família, e, por conseguinte, para falar sobre conflitos familiares, é necessário pensar sobre a função simbólica da categoria família, ou seja, seu conjunto de valores que permite aos indivíduos uma identidade e um sentido. Aqueles princípios básicos, considerados “naturais” relativos, por exemplo, à procriação, privilégio anteriormente exclusivo dos casais heterossexuais, estão se modificando ao longo do tempo e das novas descobertas científicas. Assim, “*não é possível decretar nenhuma normalidade com base apenas em dados biológicos*” (FONSECA: 2012,461).

Essas modificações operadas na constituição e no reconhecimento das novas famílias ultrapassam as noções jurídicas sedimentadas nos códigos e nas decisões judiciais, daí porque a necessidade de um olhar antropológico que possa agregar elementos indispensáveis para a compreensão dessa categoria e por conseguinte os conflitos a ela inerentes. Nesse sentido, a autora registra que as relações familiares, por terem assumido novos contornos, “*obrigam os pesquisadores a ampliar o escopo de suas análises, a fim de se pensar as diversas dinâmicas familiares existentes na contemporaneidade*” (FONSECA:2012. 467).

Não se trata de compreender as formas de resolução de conflitos familiares: o foco é a

dinâmica dos atendimentos realizados pelos atores envolvidos na administração do conflito no Núcleo de Prática Jurídica, buscando perceber através da observação dos casos analisados, as construções orais e escritas que são reproduzidas no contexto pesquisado pelos atores envolvidos. É o que se pretende abordar no presente trabalho.

O interesse pela percepção da dinâmica dos atendimentos dos conflitos familiares surgiu em meu escritório de advocacia¹, quando passei a questionar o que estaria de fato acionando os pedidos que as partes buscavam em juízo nas ações que eu ajuizava. Percebi que, à vezes, por trás de ações de guarda e de regulamentação de guarda de filhos, por exemplo, o que parecia operar não era exclusivamente o interesse em ficar com a guarda do menor, mas sim questões de ordem econômica, uma vez que quando a guarda era deferida para a mãe esta angariava inevitavelmente o direito de gerir a pensão destinada aos filhos. E de modo semelhante, quando o pai ficava com a guarda dos filhos, este teria o poder de gerir a pensão, ou mesmo de deixar de pagar a pensão alimentícia. Por vezes, as ações de revisão de pensão alimentícia também resguardavam um interesse oculto, não vislumbrado nos autos processuais desvinculado das necessidades ou possibilidades materiais. Esse fato era percebido quando um namorado novo aparecia publicamente com um dos ex-cônjuges, em geral a mulher, e esses, em geral os homens, entravam em juízo com medidas para a redução da pensão. E a ciência do Direito não dava conta de me proporcionar as respostas que eu buscava em minhas indagações, pelo que busquei amparo na Antropologia para tentar compreender as dinâmicas desses conflitos.

O contexto de campo etnográfico pesquisado: O Núcleo de Prática Jurídica da Universidade Federal de Juiz de Fora

O ambiente escolhido para a pesquisa é o Núcleo de Prática Jurídica, criado há aproximadamente 25 anos, vinculado à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora e se constitui como espaço fundamental para a graduação em Direito. Nesse ambiente é oferecida assistência jurídica gratuita às pessoas

carentes² e estágio curricular obrigatório aos alunos da instituição. São ministradas aulas práticas e atendimentos às pessoas carentes, sob supervisão de professores, o que permite aos alunos o acompanhamento tanto da análise de casos no próprio Núcleo de Prática Jurídica, quanto dos processos judiciais, através da produção de peças jurídicas e comparecimento em audiências. O Núcleo conta atualmente com 320 alunos e seis professores orientadores do curso de Direito, 28 advogados recém-formados³ e dois funcionários concursados. O escritório funciona de segunda à sexta-feira, de 13:00h às 17:00h, atendendo uma média de seis pessoas por dia.

As interfaces das ciências: Antropologia e Direito

Tanto a ciência da antropologia, quanto a ciência do direito constituem ciências de interpretação: enquanto a antropologia procura desvendar a dinâmica das relações sociais, o direito procura interpretar as normas que o Estado estabelece para regular essas relações sociais. As duas ciências também se aproximam no que tange à possibilidade de dominação que esse conhecimento interpretativo pode traduzir, seja através da elaboração de teorias e laudos antropológicos, seja através da construção de sentenças e acórdãos que reconhecem ou não direitos. Para CARDOSO DE OLIVEIRA (2012) existem diferenças conceituais que distinguem o direito e a antropologia: enquanto o primeiro é uma disciplina que busca analisar os fatos que estão articulados no processo e não tem a pretensão de compreender o cotidiano dos cidadãos, preocupando-se em dar conta das regras estabelecidas pelo princípio do contraditório, a segunda é uma disciplina que objetiva apreender o ponto de vista dos atores sociais que estão envolvidos nas disputas judiciais. Ademais, enquanto o jurista se preocupa com a questão da parcialidade e com as arbitrariedades dela que podem ocorrer durante uma decisão, o antropólogo tem sua atenção voltada para a questão do etnocentrismo e com as arbitrariedades que dele podem decorrer

durante uma interpretação.

É bem verdade, como mesmo conclui CASTILHO (2012), que na esfera jurídica brasileira onde predomina o modelo *rule by Law* (direito que não está previsto na lei não pode ser concedido, ou ainda o jargão latino o que não está nos autos não está no mundo) a difusão do conhecimento antropológico pode favorecer uma quebra de paradigma no modelo vigente com a possibilidade de aplicação do modelo *rule of Law* (o direito é construído na sociedade).

Durante os anos 90, em razão de a sociedade brasileira ter atravessado profundas transformações, abriu-se um campo em que as trocas entre as duas disciplinas foi favorecida, conforme já se disse com a experiência de diálogo entre os operadores do direito e os antropólogos, inicialmente e mais precisamente para tratar das questões dos direitos dos índios e quilombolas decorridos da aplicação dos princípios constitucionais da Constituição Federal de 1988. Naquela ocasião, a preocupação com a questão da arbitrariedade tornou-se evidente tanto por parte dos juristas quanto por parte dos antropólogos o que propiciou um diálogo interessante entre as disciplinas, no sentido de se garantir direitos àqueles atores sociais. Se após a promulgação da Constituição de 1988, tornou-se mais evidente o diálogo entre antropólogos e operadores do direito, no que tange a reflexões sobre o sistema jurídico brasileiro com um todo, “*seja na realização de laudos periciais decorrentes de demandas de reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, seja em discussões sobre segurança pública, direitos de minorias e cidadania, ou na preocupação com direitos humanos em sentido amplo*” esse intercâmbio não poderia faltar no que tange aos conflitos familiares (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012, p.11).

Em razão das novas demandas trazidas ao judiciário por conta dos novos princípios constitucionais, várias questões familiares também foi objeto de estudos antropológicos: a circulação de crianças e a adoção face às novas medidas protetivas da infância, o trabalho infantil, o reconhecimento da conjugalidade sem procriação e ainda as questões relativas à violência familiar. Essas transformações atravessadas pela categoria família, desde as mais remotas, como o surgimento da pílula anticoncepcional, até as mais

recentes como as novas técnicas reprodutivas de maternidade assistida e as cirurgias transexuais que desmistificaram os princípios básicos da procriação, afetaram de modo contundente a noção ocidental de “família natural”.

De igual modo, LOREA (2012) aponta que a reflexão antropológica permite aos operadores do direito a inclusão em suas análises de perspectivas diferentes, “*abandonando uma visão que parece tender à uma padronização, em decorrência de uma leitura da legislação ainda calcada no modelo idealizado de uma unidade familiar abstrata que pudesse representar a ‘família’ brasileira*” (LOREA, 2012, p.510).

A percepção dos atendimentos no contexto pesquisado

A observação dos atendimentos dos conflitos familiares no Núcleo de Prática Jurídica ocorreu no período compreendido setembro/2012 e março/2013. Foram observados vários casos, e escolhidos oito casos mais emblemáticos que sustentaram a pesquisa e fundamentaram minha dissertação de mestrado. A análise desses atendimentos apontou uma desarticulação entre o direito que se queria ver reconhecido e a demanda judicial efetivamente proposta, ou dito em outras palavras, o interesse de agir que motivava as ações propostas não necessariamente coincidia com as demandas propostas.

O caso de número três ilustra bem essa conclusão. Após quase um ano sem receber do pai a pensão do filho, a mãe do menor resolve ajuizar uma execução de alimentos. Entretanto, percebe-se que a execução não se dá por necessidade econômica premente, mas sim porque a mulher descobriu que o pai de seu filho estava construindo uma casa nova para a nova mulher dele e contou que havia descoberto há pouco tempo o motivo da falta de pagamento das pensões: “*ele (no caso o ex-companheiro) ta construindo uma casa nova em cima da dele*”. A atendida não aponta as razões que a fizeram ficar inerte por quase um ano ante a inadimplência do ex-companheiro, mas deixa transparecer certo receio talvez por conta da divisão do patrimônio com os outros filhos, uma vez que o pai de seu filho estava construindo uma casa nova. Percebe-se que o fato gerador da demanda não

foi o interesse exclusivamente econômico típico das execuções de alimentos que, segundo o direito, visam garantir a sobrevivência imediata da prole. Também em outro caso aparece uma desarticulação entre a demanda jurídica e o interesse pelo reconhecimento de direito, uma vez que a atendida aponta que o pai de sua filha somente cogitou de requerer a guarda da menor quando a atendida ventilou para ele a possibilidade de ajuizar uma ação para cobrar as pensões atrasadas. A questão familiar, no caso o interesse pela guarda do menor, aparece no discurso do pai, não como um interesse em ter um convívio mais próximo com o menor, ou em razão de qualquer discordância em relação ao exercício da maternidade pela mãe, mas apenas como uma forma de retaliação ao interesse desta. Nesse caso, o insulto moral que o pai sofreria a se ver compelido a exercer minimamente a paternidade através do pagamento da pensão alimentícia, disparou o interesse de agir processual totalmente desarticulado do interesse real, qual seja, o de se livrar do pagamento de pensão em troca da obtenção da guarda da filha menor. Ou no relato dos próprios atendidos como observado no caso em que “Raissa contou que quando o então namorado soubera da gravidez “*deu o fora*” e lhe disse: “*Esse filho é seu! Não é meu. Eu vou dificultar sua vida ao máximo*”, ou mesmo durante a entrevista com uma atendida “Eu quero entrar com uma ação contra ele pra ele ver o que fez comigo”. Então “essa mistura” que as partes fazem entre o que está sendo pedido e o que realmente se busca no judiciário pode ser compreendida através do olhar antropológico que amplia essa visão do conflito e abre perspectivas para uma análise mais aprofundada do caso.

Os estudantes entrevistados relatam que muitas vezes percebem durante o atendimento das partes um grande desejo de se vingarem dos ex-companheiros:

“Eu vejo muitos casos em que as partes se valem do processo muito pra fazer vingança. Por exemplo, a questão da execução da pensão. A pessoa pede a prisão não só pra satisfazer o débito, mas nem sempre, porque as vezes a pessoa quer punir mesmo, entendeu? Muitas vezes usam os filhos pra resolver os problemas

*peçoais. A gente percebe isso ouvindo o relato deles, sempre falando do passado.*⁴

Durante a observação dos atendimentos, percebeu-se que ainda era praticamente recorrente o questionamento acerca da legitimidade dos arranjos conjugais, enunciando uma preocupação em distinguir os casados no papel dos demais: “*Você casou direitinho? Tem certidão de casamento?*”, o que aponta uma possível hierarquização da conjugalidade e a tentativa de enquadrar as uniões em um modelo legítimo de família. Essa valorização do estado conjugal dos indivíduos pelas sociedades é tratada por LEVI-STRAUSS (1983) ao se referir à construção das famílias, quando o autor aponta que “as sociedades atribuem um grande valor ao estado conjugal” e que o celibato “surge mesmo como repugnante e condenável, para a maior parte das sociedades. Não é exagero dizer-se que os solteiros não existem nas sociedades sem escrita, pela simples razão de que eles não poderiam sobreviver.”

Assim, é o olhar extramuros da ciência jurídica que permite refletir acerca dessa definição de *status*, porque o que a princípio poderia ter um caráter meramente jurídico, na verdade poderia estar invisibilizando outras questões, conforme bem aponta SINHORETO (2006):

“Em todos os casos observados, percebe-se a preocupação em distinguir a situação dos “casados legalmente” e outra, a dos “amigados”. (...) Esta definição de status entre dois tipos de casamento pode ter uma aparência jurídica, já que a pergunta sugere um estatuto legal (casados legalmente?), mas a distinção que ela marca não é jurídica, porém de outra natureza, uma vez que a legislação brasileira garante à união estável os mesmos direitos e responsabilidades decorrentes da oficialização do vínculo” (SINHORETO, 2006, p. 292).

Isso se torna aparente quando se verifica no caso em que a mulher procura o Judiciário para ajuizar um pedido de divórcio, que na verdade não desejava (*To tentando separar, mas não sei se é isso que eu quero to muito em dúvida*). Nesse caso, a atendida queria apenas dar uma satisfação, uma resposta, à pressão que os

vizinhos e os familiares exerciam sobre ela, em razão de seu marido estar frequentando uma casa de *strip tease*. Levanta-se aqui a possibilidade de que o que motivou a demanda foi o insulto moral sofrido, consubstanciado no vexame, na desonra, provocado pela conduta do marido, potencializada pela pressão social dos demais atores sociais, que desencadeou uma necessidade da atendida de dar uma resposta pela humilhação sofrida. Essa desarticulação entre a demanda proposta e requerida em juízo e a motivação resultante do insulto sofrido é relatada durante o depoimento dos estagiários:

“Quando tem pedido contra ex-marido, sempre tem o caso do cara que tá com outra esposa. Quando o ex-marido vem pra reclamar a ausência de contato com o filho, reclamando em processo de guarda, quando você aprofunda a estória e vai perguntar como ela tá hoje (no caso a ex-mulher) ela tem novo parceiro. Ou o contrário: a mulher procura o Escritório pra entrar com uma demanda, porque o ex-marido já tem outra pessoa. Elas vêm pra executar pensão ou pra aumentar pensão. Eles fazem essa mistura assim”⁵.

O insulto moral e a busca pelo reconhecimento de direitos

Nos casos observados, o conflito que antecede o ajuizamento das demandas está localizado muito mais na esfera do insulto moral sofrido do que na esfera jurídica propriamente dita. Entretanto, essa percepção de que o insulto moral é uma mola propulsora importante das demandas familiares não é percebida pelas partes durante o seu discurso nos atendimentos.

CARDOSO DE OLIVEIRA (2012) registra que a falta de reconhecimento a um ato que poderia ser considerado uma agressão muitas vezes não tem como ser reparado pelo direito, porque tal ato não teria elementos jurídicos que pudessem fundamentar uma demanda. Assim, o autor entende que esse “ato de desconsideração” que caracterizaria o denominado insulto moral seria caracterizado como “*um ato ou uma atitude que agride direitos de natureza ético-moral*” e que “*não pode ser traduzido, de imediato, em evidências materiais*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012, p.19). O autor aponta que

“uma das características interessantes do direito ao reconhecimento é que, se por um lado, ele pode ser definido como uma obrigação moral, por outro lado, não faria muito sentido em transformá-lo em um direito legal a ser garantido pelo sistema judiciário. Não só devido às dificuldades de legitimação que a legalização de tal direito enfrentaria, em vista da precariedade dos argumentos para a fundamentação do caráter imperativo da aceitação/atribuição do valor ou do mérito de uma identidade ou forma de vida particular em sociedades democráticas – aglutinando grupos e tradições culturais diversas -, mas, sobretudo, devido à estrutura dialógica embutida nos atos de reconhecimento, a qual deve refletir uma atitude ou intenção genuína daquele que reconhece” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012, p.20).

Quando a atendida no caso citado relata a intenção de se divorciar do marido, o que opera nesse discurso não é necessariamente o interesse de agir em busca de uma ruptura do vínculo conjugal, mas sim um meio de dar um sentido e uma satisfação à sociedade e quem sabe de tentar corrigir o companheiro. Esse comportamento que busca no atendimento jurídico uma solução para os problemas conjugais, não no sentido de extinção do vínculo conjugal esperado, mas no sentido de reordenar a conduta do cônjuge também foi observado na etnografia de GOMEZ ETAYO (2011) em delegacias:

“Por outro lado, diferentes situações que se apresentaram servem para pensar que a delegacia é quase um substituto da autoridade masculina ausente no lar. As mulheres querem que alguém repreenda os maridos sem-vergonha, desobedientes, maus maridos e que pelo menos eles “levem um susto”. A delegacia é o lugar aonde vão muitas mulheres quando não podem resolver os seus problemas em casa”.

Essa preocupação com os sentimentos “enquanto expressão de percepções ou de representações socialmente compartilhadas, conectadas com as instituições morais dos atores, abre novas perspectivas para a discussão dos direitos e da cidadania”, seja porque abre a

possibilidade de se dar mais valor ao ponto de vista do nativo, em razão de se tentar uma articulação entre as percepções simbólicas daquele com as suas experiências de vida, seja porque estimula “releituras ou redefinições das próprias noções de direitos e cidadania, frequentemente circunscritas ao olhar frio e formal do jurista (...)” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012, p. 21).

A tentativa ampliada de compreensão da dinâmica do conflito permite articular que, do mesmo modo, o pedido de divórcio ilustrado no caso em que a demanda somente chegou ao Judiciário por conta da desonra sofrida, quando a mulher soube que seus remédios estavam sendo comprados pela *amante* do marido. A conduta do marido já era conhecida de longa data pela atendida (ela contou que o marido ficava um mês em casa com ela e outro com a *amante*) que, ao que parece, convivia com a situação. CARDOSO DE OLIVEIRA (2011) aponta a importância da dimensão moral dos conflitos durante uma demanda judicial. Essa preocupação com os sentimentos e ressentimentos, no sentido de “expressão de percepções ou representações socialmente compartilhadas, conectadas com as intuições morais dos atores, abre novas perspectivas para a discussão dos direitos e da cidadania.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011, p.21).

Conclusão

A análise dos casos observados permite apontar que existe uma desarticulação entre as demandas que chegam ao Judiciário e os valores morais que consubstanciam o direito que se quer ver reconhecido. Pode-se afirmar que muitas vezes a motivação da demanda legal anda em descompasso com a natureza da demanda moral. É o caso, por exemplo, das ações de revisão de pensão alimentícia que são propostas pelo ex-companheiro, quando a ex-companheira aparece em público com um namorado novo. Ou ainda nos pedidos de modificação de guarda, para tentar uma redução no pagamento da pensão alimentícia. É evidente que a parte não poderia pedir um aumento de pensão ou prisão do ex-companheiro fundada na existência de uma nova pessoa na vida afetiva do outro, porque esse seria um direito não reconhecido e não tutelado

pela esfera jurídica. Entretanto, esse fato social no qual se encaixa a reconstrução da vida afetiva de um dos componentes do arranjo conjugal desfeito motiva nas entrelinhas o discurso aparentemente jurídico da parte, ou em outras palavras, a motivação invisibilizada da demanda está no insulto moral sofrido, e não propriamente em uma lesão que o direito dê conta de tutelar.

Percebe-se que no momento dos atendimentos jurídicos no ambiente pesquisado, não há espaço para a discussão do conflito, uma vez que a lógica operada pelo Direito obedece à tradição romano-germânica, onde quem tem efetivamente o melhor direito é aquele que consegue com mais eficácia provar o que diz. Sob essa ótica é possível compreender que o Direito utiliza uma abordagem de filtragem de ideias para a “solução” de conflitos, para tentar dar sentido normativo às demandas. Essa visão “reducionista” é necessária para que se tenha um desfecho dos casos. O foco está na decisão. Não se preocupa o Direito com a formação profissional dos operadores do Direito que irão lidar com os conflitos familiares para além do conhecimento das normas e aplicação das leis, com seus prazos e rituais processualísticos. A formação prática dos operadores do direito muitas vezes passa ao largo do exercício do entendimento e da comunicação, existindo um privilégio da razão instrumental sobre a razão comunicativa.

Essa lógica do atendimento no ambiente pesquisado permite observar como é formado na prática um aluno que pretende se infiltrar no ambiente jurídico, e quais os valores que contribuem para que ele se considere um bom profissional. E o significado de “bom atendimento”, na percepção dos estudantes é saber ouvir os atendidos, compreender o que eles estão querendo dizer, porque segundo alguns estagiários, muitas vezes os atendidos têm dificuldades de se expressar: *“Um bom atendimento é você estar aberto depende de você estar aberto a ouvir a pessoa, às vezes quase que consolar um pouco a pessoa, além de você ter que passar o seu conhecimento técnico jurídico”*.⁶

Entretanto, esse tipo de atendimento não foi observado em nenhum dos casos pesquisados, e ao contrário, o que se percebeu foi certa urgência dos estagiários em dar uma resposta pronta, certa

impaciência ante um relato demorado. É o que se viu no atendimento do caso onde a parte não teve possibilidade de continuar o relato do seu caso e os estagiários estavam já falando em prisão do ex-companheiro o que deixou a parte visivelmente constrangida. O estagiário sequer esperou ou mesmo procurou informar sobre a condução do processo, mas foi rápido em afirmar: *“Bem, se o caso é de pensão, já vamos logo avisando que se ele não pagar os últimos três meses pode ser preso. Os anteriores se ele não pagar só penhora bens, mas ele não vai preso”* deixando a parte visivelmente constrangida.

Também fica evidente durante os atendimentos, tanto no discurso dos estagiários, quanto no discurso das partes, uma referência quase que constante à legitimação do casamento o que permite uma reflexão acerca da questão da legitimação da instituição do casamento pelo discurso dos atendidos.

O trabalho etnográfico trouxe certa surpresa na análise dos dados encontrados: a análise breve dos relatórios dos alunos sobre os atendimentos demonstrou que preponderava, de um lado, a presença dos homens no polo ativo quando ajuizavam ações de divórcio (com o objetivo de realizar um novo casamento) e ações de investigação de paternidade (para se desvencilharem do pagamento de pensão alimentícia) e, de outro lado, preponderava a presença das mulheres no polo ativo quando ajuizavam ações de divórcio (para se livrarem de violência doméstica) e execução de alimentos (para manutenção e sobrevivência da prole). Esses dados apareceram na análise dos relatórios dos alunos⁷, como demonstra o relatório abaixo, quando puder perceber a distância entre que o que eu esperava encontrar no campo e o que de fato eu realmente encontrei, que aponta os homens no polo ativo das demandas de divórcio, buscando a legitimação de arranjos conjugais via casamento.

“Eu e minha dupla M. atendemos D., filha de G.G.M.. O Sr. G. deseja se divorciar de M.A.S., já que apesar de em 1998 já ter se separado, e em 2001 ter averbada na certidão de casamento a separação consensual, a ex-mulher se nega a se divorciar consensualmente. Ele tem pretensão

de se casar com a nova companheira, e para isso, precisa da concretização desse divórcio. O pedido de DIVÓRCIO LITIGIOSO foi feito conforme petição anexada, e estamos aguardando a disponibilidade do assistido par assinar a peça e então protocolarmos no fórum”⁸

Muito embora no caso acima, relatando o pedido de divórcio, seja ajuizado por um homem, há, por vezes, uma pressão da nova companheira para que a medida legal seja adotada em relação à ex-companheira. Sob essa ótica, a ideia de que as mulheres são o polo fragilizado da relação conjugal não merece acolhida, uma vez que se percebeu uma influência muito forte das mulheres, para não dizer decisiva, no encaminhamento das ações de divórcio propostas por homens o que descaracteriza, nesse caso, a posição vitimizada da figura feminina nos conflitos familiares

Segundo ZARIAS (2008)

“Alguns pedidos de divórcio, em que o homem é o autor da ação, escondem a influência das mulheres no processo judicial. É comum as mulheres exigirem de seus companheiros separados de fato, ou de direito, o divórcio por duas principais razões: primeiro porque desejam se casar; segundo porque acham que os bens do novo lar constituído podem se comunicar com o da ex-mulher” (ZARIAS, 2008, p.260).

Não se pode descartar da análise preliminar dos casos observados demais fatores menos visíveis que também podem motivar o surgimento de demandas, como é o caso da “pressão” exercida pelas novas companheiras em face dos homens para que estes demandem contra suas ex-mulheres e da “pressão” de vizinhos e familiares sobre as mulheres, no caso de “adultério” de seus companheiros. Muito embora os casos relativos a divórcio e alimentos predominem nos atendimentos, muitas vezes, os discursos das partes retratam preocupações de outra ordem tais como financeiras ou mesmo de alteração do estado civil. Questões relativas à regulamentação de guarda dos filhos e direito de visita do genitor que não detém a guarda raramente aparecem nos atendimentos, e quando

surgem geralmente decorrem da tentativa do pai de tentar reduzir o valor da pensão alimentícia pago à ex-companheira.

Além dessas impressões, transpareceu ao longo de praticamente todos os atendimentos uma desarticulação entre o interesse das partes para fazer valer o reconhecimento de seus direitos e o interesse processual que autorizou as demandas, ou mais claramente, na verdade as partes ao procurarem o Núcleo de Prática Jurídica buscavam o reconhecimento de um insulto moral sofrido. Nem sempre o verdadeiro interesse em uma execução de alimentos, por exemplo, era o interesse econômico, como o direito poderia supor. Às vezes, por trás de uma demanda de execução de alimentos escondia-se um interesse da parte de se ver ressarcida por um insulto moral sofrido.

De igual sorte, como observado em outro caso, o interesse em ajuizar um pedido de divórcio não partiu do conhecimento de uma relação extraconjugal do marido que, aliás, já era de há muito conhecida pela mulher, mas sim em função de um insulto moral sentido pela atendida, uma vez que mulher aceitava a *amante* que ainda ajudava a pagar as contas da outra, até o dia em que a atendida soube que a *amante* comprava remédio pra ela: “Comprar remédio pra mim, doutora? Isso eu não aceito não! É muita humilhação!”.

O acompanhamento dos atendimentos no Núcleo de Prática Jurídica trouxe constatações preliminares que permitiram empreender um esforço de compreensão da dinâmica da administração dos conflitos familiares, muitas vezes invisibilizadas pelos operadores do Direito. Não se teve a pretensão de oferecer respostas conclusivas ao tema proposto, uma vez que é da ordem da disciplina antropológica alargar as interpretações, mas sim apresentar reflexões sobre situações observadas no campo que podem contribuir para um olhar mais abrangente acerca da administração de conflitos familiares no ambiente pesquisado.

Referências Bibliográficas

BERALDO DE OLIVEIRA, M.(2011) “Justiças do diálogo: uma análise da mediação extrajudicial e da ‘produção de justiça’”. *DILEMAS: Revista de*

- Estudos de Conflito e Controle Social*. Disponível em <http://revistadil.dominiotemporario.com/doc/Dilemas-4-2Art1.pdf>. (Acessado em 05.01.13).
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L.R. (2012) “A dimensão simbólica dos direitos e a análise dos conflitos”. In LIMA, A.C.S. *Antropologia e Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- _____. (2011) *Direito Legal e Insulto Moral. Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CASTILHO, E.W.V. (2012) Introdução. In LIMA, A.C.S. *Antropologia e Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- CORRÊA, M. (1983) *Morte em Família: Representações Jurídicas de Papéis Sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- DEBRET, G. G.; GREGORI, M. F.(2008) “Violência e Gênero: novas propostas, velhos dilemas”. Portal das Ciências Sociais, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/11.pdf>. (Acessado em 21/01/2012).
- FONSECA, C. (2012) Introdução. *Antropologia e Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- FOUCAULT, M. (2011) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau.
- GÓMEZ ETAYO, E. “Nem anjos, nem demônios: homens comuns: narrativas sobre masculinidades e violência de gênero”. *Portal de Acesso à Informação Eletrônica, Biblioteca Digital da Unicamp Campinas*. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000783480&fd=y>. (Acessado em 07 de abril de 2013).
- LOREA, R. A.(2012) *Comentário Jurídico. Antropologia e Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- PEREIRA, R. C. (2006) *Uma Princiologia para o Direito de Família*. Anais V Congresso Brasileiro de Direito de Família: São Paulo: IOB Thomson.
- SINHORETO, J.(2006) *Ir aonde o povo está*. Tese de doutorado. USP. São Paulo. Disponível em <http://www.nevusp.org/downloads/down176.pdf>. (Acessado em 23 de março de 2013).
- SCOTT, J. (1990) *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Porto Alegre: Educação e Realidade, 1990.
- STRAUSS, L. (1980) *A família origem e evolução*. Porto Alegre: Villa Martha.
- ZARIAS, A.(2008) *Das Leis ao avesso: desigualdade social, direito de família e intervenção judicial*. Tese de doutorado. USP. São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-24072009-153717/pt-br.php>. (Acessado em 20.02.2013).

Notas

¹ Desde 1987, quando me formei em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora, venho acompanhando várias situações que envolvem conflitos familiares. O atendimento a casais e ex-casais, bem como a herdeiros envolvidos em questões hereditárias em meu escritório de advocacia aos poucos foi aguçando uma curiosidade acerca da compreensão dos conflitos familiares visto de uma forma mais ampla, porque eu sabia, pela experiência profissional, que o direito não dava conta de atender às demandas que se propunha a resolver. Muitas vezes a medida jurídica utilizada potencializava o conflito e dificultava a busca de uma solução, até mesmo pelo Poder Judiciário, que mantinha alguns casos considerados difíceis sem uma decisão, à espera que o tempo se encarregasse de contribuir de alguma forma para o deslinde do problema.

² As partes, para serem atendidas no Escritório-Escola, necessitam comprovar serem pobres na acepção legal, ou seja, fazerem jus ao benefício da assistência judiciária gratuita instituído pela Lei nº 1.060/50, que concede a todo cidadão o direito de não pagar honorários e custas processuais se declarar sua necessidade, nos termos do artigo 4º: “a parte gozará dos benefícios da assistência judiciária, mediante

simples afirmação, a própria petição inicial, de que não está em condições de pagar as custas do processo e os honorários de advogado, sem prejuízo próprio ou de sua família”.

³Advogados participantes do Programa de Apoio ao Recém Formado (PARF) que atuam voluntariamente no atendimento do Escritório-Escola em regime de plantão e denominados Parfistas.

⁴Idem.

⁵Entrevista em 15.03.12 com estagiário da PIII.

⁶Depoimento de E. no dia 15.01.13.

⁷Os relatórios dos alunos contêm a descrição das atividades realizadas no período letivo da disciplina Prática I, II, III e IV

⁸Relatório de M, relativo a atendimento realizado em 20/10/11.

⁹O adultério não é considerado tipo penal desde 2005, com a revogação do art. 240 do Código Penal, entretanto, na seara do Direito Civil ainda suscita discussões acerca da possibilidade de indenização do cônjuge *traído*.

A busca pela presença religiosa em meio à secularização no Brasil: Diálogo entre Religião e Laicidade

Elza Oliveira*

Resumo

O presente artigo busca transcorrer sobre o tema da presença religiosa, – seja em forma de símbolos, em meio às políticas públicas, na mídia, etc. – no Brasil frente a sua condição de país laico e secularizado. Muitos autores, principalmente Ricardo Mariano (2011), em seu texto intitulado “Laicidade à brasileira” discute a singularidade do Brasil em sua distinta composição de laicidade. Até que ponto a laicidade e a secularização regem espaço no país e como as instituições religiosas vivem/convivem num país constitucionalmente regido pela laicidade?

Palavras-chaves: presença religiosa, espaço público, religião, laicidade, secularização.

The search for religious presence in the midst of secularization in Brazil. Dialogue between Religion and Secularism

Abstract

This article aims to approach the religious presence in Brazil, - whether it is in the form of symbols, through public policy or media, etc. – considering the condition of this secular and secular country. Many authors, especially Ricardo Mariano (2011), in his text entitled “Brazilian secularism”, discuss the uniqueness of Brazil in the light of its distinct composition of secularism. To what extent do the concept of secular state and secularism govern space in Brazil, and how do religious institutions live/cohabit in this country which is constitutionally governed by secularism?

Keywords: religious presence, public space, religion, secular state, secularization

Introdução

O presente artigo busca discorrer sobre o tema da presença religiosa – seja em forma de símbolos, seja em meio às políticas públicas, seja na mídia, etc. – no Brasil frente à sua condição de país laico e secularizado. Muitos autores, principalmente Ricardo Mariano (2011), em seu texto intitulado “Laicidade à brasileira” discute a singularidade do Brasil em sua distinta composição de laicidade. Até que ponto a laicidade e a secularização regem espaço no país e como as instituições religiosas (con)vivem num país constitucionalmente regido pela laicidade? Como recorte metodológico me utilizarei de exemplos específicos do Estado do Rio de Janeiro, estado onde resido e observo sobre o tema, seja como objeto de pesquisa, seja

pelo explícito convívio híbrido entre instituições religiosas e comerciais, inclusive dentro de *shoppings*, os chamados templos do consumo. Quando me refiro a convívio híbrido me retenho ao convívio espacial.



*Mestranda do Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião pela da Universidade Federal de Juiz de Fora.
email:elzaoliveirabarbosa@yahoo.com.br

Achar símbolos religiosos em meio a praças públicas, igrejas ou templos em meio a polos comerciais, símbolos religiosos em instituições públicas, parecem normais quando não nos atemos as discussões sobre o assunto ou quando os lugares passam a fazer parte da nossa rotina onde uma visão mais questionadora sobre religião e Estado não se faz presente. É preciso levar em conta, no caso do Rio de Janeiro, o contexto histórico e social de como se caracterizou esses aspectos, ou seja, as próprias transformações sociais e econômicas da cidade propuseram tais manifestações como as inúmeras igrejas no centro da cidade, o Convento de Santo Antônio no Largo da Carioca, centro de toda movimentação comercial do Rio de Janeiro, descrito por Renata de Castro Menezes (MENEZES, 2004), a igreja de São Gonçalo Garcia localizada entre as ruas da Alfândega e a Rua Praça da República, parte do polo logístico do mercado da Uruguaiana no centro da Cidade, onde é celebrada, além do santo padroeiro a festa de São Jorge. A capela de N. Senhora do Parto na Rua Rodrigo Silva, situada no centro do Rio de Janeiro, próximo ao Largo da Carioca. O processo de urbanização que a cidade passou ao longo dos anos favoreceu para essa espacialidade de convívio entre Igrejas/Templos e comércio.

Contudo quando o oposto aconteceu como mostrado na figura¹, um símbolo patriótico no tapete da celebração de *Corpus Christi*² com o dizer “Deus abençoe o Brasil”, chama a atenção o tipo de relação ou intercessão da religião com/pelo o Estado, ou com o país.

O Brasil possui em seu calendário cívico diversos feriados religiosos, onde instituições públicas paralisam suas atividades para o cumprimento do mesmo. Instituições religiosas, cristãs ou não, se mobilizam frente às políticas públicas assistencialistas. O ideal de caridade se confunde com a ajuda do governo: suprimento de necessidades como roupa, comida, estética (cortes de cabelo gratuitos). Assuntos de saúde pública são confrontados com a moral e a ética religiosa (o aborto, uso de células tronco), ora, é justamente a partir desse breve panorama que vejo a possibilidade de se levantar questões sobre as características da laicidade no Brasil.

O que se tenta levantar para o debate é que todo esse fluxo de participação das religiões

em meio ao Estado/espço público se dá por uma porosidade, a meu ver, entre espaço laico e religioso, uma espécie de troca e cooperação, entre Estado (que acaba se refletindo no país) e instituições religiosas, enquanto o primeiro cede espaço e participação como forma de expressão e legitimidade do segundo, o segundo por sua vez faz jus à sua legitimidade e a utiliza principalmente como reforço do primeiro, fazendo valer sua identidade e presença. Com essas observações, acredito, mesmo que prévias e um tanto superficiais, sejam válidas pelo menos para se iniciar essas e outras discussões.

É evidente que quando iniciamos um debate entre Religião e Esfera Pública temas como secularização, laicidade, pluralismo religioso se tornam base para tal debate. A partir daí outros temas rodeiam a discussão como modernidade, mídia, política, reconhecimento de espaço ou identidade, Estado *versus* Igreja, Laicização *versus* Religiosidade, Igreja *versus* Igreja (disputas entre Católicos e Pentecostais frente a formas de presença midiática), enfim, abrimos um leque opções para o debate. Outro ponto também relevante a ser citado são os cultos e manifestações religiosas em espaços públicos – os mega *shows* e templos/capelas em *shoppings centers*. Enfim inúmeros temas acabam surgindo e proporcionando uma discussão ampla e muito interessante, todas com roupagens de uma mesma discussão Religião e Espaço/Esfera Pública.

PIERUCCI (2008) em seu texto “De olho na modernidade religiosa” afirma que uma sociologia da religião “só tem cabimento se for capaz de uma sociologia da modernidade religiosa” (2008, p.9). De fato, religião e modernidade é um debate que a tempos andam de mãos dadas, seja a favor ou contra.

Modernidade e Pluralismo Religioso

A possibilidade para esse debate deu-se na Proclamação da República em 1889, pois ali se criava toda uma atmosfera propensa para o início de um debate de uma sociedade pluralista e laica que veio a se desenvolver no século XX, com a separação do Estado republicano com a Igreja Católica e o princípio da liberdade religiosa. Claro que seria ingenuidade deste trabalho afirmar que o fato da Proclamação da República e da

Constituição, tenha de fato ocorrido à separação entre Igreja (Católica) e Estado, período em que a mesma se fez como religião oficial por quatrocentos anos – do período colonial ao fim do Segundo Império –, e que a liberdade religiosa teria de fato se estabelecido ali. Esse fato não promoveu o fim da hegemonia católica e de sua influência – até porque ela continuou a influenciar no Estado republicano e a impor os seus princípios religiosos às Constituições, como as questões de divórcio e aborto –, mas promoveu um caminhar para essa descentralização católica.

Claro que como tentativa de não perder espaço, a Igreja Católica sempre buscou, de todas as formas, permanecer e se estabelecer como vigorada instituição juntamente com o Estado, como força religiosa principal. Nos termos de Berger, (2007, p. 21 apud MARIANO, 2011, p.248), “a modernidade conduz, mais ou menos necessariamente, ao pluralismo religioso”, por isso, “na década de 1960, através do *aggiornamento* da Igreja Católica, conduzido pelo Concílio Vaticano II, a Igreja passa a reconhecer de fato o direito à liberdade religiosa princípio crucial da modernidade e da democracia” (MARIANO, 2011, p.248).

A partir da Constituição de 1988, proliferaram-se e intensificaram-se os debates e rivalidades entre igrejas cristãs e setores laicos da sociedade brasileira sobre questões relativas à ocupação religiosa do espaço público.

MONTERO (2011, p.2) e MARIANO (2011, p. 246) discorrem sobre a presença das práticas afro e espíritas no Brasil na primeira metade do XX, onde as mesmas eram recriminadas, consideradas “costumes incivilizados”, de “ameaça a moralidade pública”, discriminada e enquadrada como “crimes de feitiçaria, curanderismo e charlatanismo”. Foi quando as instituições religiosas afro e espíritas, para serem de fato reconhecidas como tal, tiveram de se registrar frente a cartórios para não mais serem reprimidas e marginalizadas, nem tidas como criminosas.

Segundo MONTERO:

Tendo sido capazes de organizar, ao longo do tempo, um corpo doutrinário escrito e uma organização litúrgica relativamente estável. Nesse mesmo processo, as forças mágicas até

então manipuladas em função de propósitos práticos e imediatos, foram transformadas em deuses transcendentais, condição necessária ao reconhecimento de uma “crença” religiosa. (MONTERO, 2012, p. 2)

Seguindo a argumento de PIERUCCI (2008), sobre a modernidade religiosa, GIUMBELI (2008, p. 48) afirma ser paradoxal “que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e Igrejas, governo civil e religião, também instituiu a ‘liberdade religiosa’ e proclamou a isonomia de todos os coletivos de culto”. E a partir disso, continua o autor “deixou-se aos indivíduos e aos grupos a tarefa de elaborar e se pronunciar sobre questões fundamentais da existência”.

Essa Pluralidade e Liberdade Religiosa somente foram possíveis a partir da demanda protestante frente a declinante hegemonia católica, juntamente com as religiões afros e kardecistas que vinham marcando presença e legitimidade no campo religioso brasileiro.

Segundo MARIANO

Proselitista e conversionista, ele [protestantismo] foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa. Rompeu, assim, com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa que prevaleceu no país até meados o século XX: o sincrético hierárquico. Esse modelo combinava uma “relação [de pertença religiosa] não exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica”, que tolerava as demais como satélites a seu redor, nos termos de Paul Freston (1993, p.6). (...) O modelo pluralista difere radicalmente do sincrético hierárquico, por ser composto de “várias opções em pugna” e ter como motor a disputa por mercado. (MARIANO, 2011, p. 248)

A partir desse panorama, fica de fato reconhecido o pluralismo no Brasil. Com essa

maior visibilidade e reconhecimento o campo religioso brasileiro torna-se mais amplo e ocorre também um maior avanço da concorrência religiosa.

Toda essa demanda por voz migra das consciências para os espaços, quanto a isso, MONTERO (2011, p.7) utiliza a metáfora do “mercado” onde a esfera pública passa a ser o palco, onde as instituições religiosas, suas imagens e seus produtos disputam espaço com seus “concorrentes” para atingir seus “consumidores”, onde “a possibilidade de sucesso de uma religião dependeria de sua capacidade de tornar-se espetáculos de chamar atenção da mídia”, principalmente pelas vertentes carismáticas e pentecostais. Todo esse processo faz com que a religião atinja patamares onde uma maior visibilidade torna-se a saída pela busca e competição de espaço e legitimidade, as disputas ultrapassam o campo do simbólico, do reconhecimento e migram para as mídias televisivas e para as bancadas políticas. Mas antes de entrarmos no assunto de política e mídia, vejo necessária, abordar de forma separada a questão da secularização e laicidade, juntamente com seus aspectos dados na cidade do Rio de Janeiro como forma de dar continuidade ao assunto da modernidade religiosa.

Laicidade e Secularização

MARIANO (2011) consegue uma definição muito satisfatória entre secularização e laicidade, contudo afirma que são conceitos que se recobrem e que a distinção entre eles são mais por disputas teóricas que propriamente usual. Em seu texto *Laicidade à brasileira* Mariano diz que o conceito de *laicidade* recobre “à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em conceitos pluralistas” resumindo, “à neutralidade confessional das instituições políticas estatais, à autonomia dos poderes políticos e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (...) à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de (incluindo a de não ter religião) e culto”. Já o termo *secularização* como algo que recobre “processos de múltiplos níveis e dimensões”, o autor refere-se a “fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se

verifica a redução da presença e influencia das organizações, crenças e práticas religiosas”, logo, é possível a percepção valorativa, normativa do conceito de secularização em relação à laicidade. Como secularização refere-se mais a questão da presença. Casanova (apud MARIANO 2011) afirma que a secularização como diferenciação funcional constitui a proposição mais plausível e que justamente essa “diferenciação entre esferas seculares e religiosas permite a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública”.

Segundo SARMENTO:

“Num país como o Brasil, em que convivem lado a lado pessoas das mais diversas religiões, além de ateus e agnósticos, a laicidade do Estado representa garantia fundamental da igualdade e da liberdade dos cidadãos. Numa sociedade democrática, o poder não-político, tal como, por exemplo, a autoridades das igrejas sobre seus membros, é livremente aceito”. (SARMENTO, 2005 apud COSTA, 2008, p.53)

O Brasil possui uma laicidade singular. Em sua Constituição Federal de 1988, no preâmbulo³, é possível encontrar a referência a Deus, as instituições religiosas se envolvem em assuntos que diz respeito ao Estado, os discursos políticos respaldados em noções morais religiosas, enfim um cenário em que se encontram elementos que em países ditos laicos não é possível encontrar. O que dizer, por exemplo, das manifestações públicas de religiosidade ou da apropriação do espaço público por grupos religiosos? De manifestações públicas de cunho religioso sobre assuntos civis, como a união homoafetiva? Ou ainda, a questão dos direitos civis e da autonomia individual, quanto à questão do aborto e da eutanásia?

A Central do Brasil⁴ é um exemplo muito característico para abordarmos a apropriação, mesmo que temporária, de espaços públicos por grupos religiosos. Um local que serve de saída e entrada do centro da cidade aos demais bairros. Caracterizado pelo comércio de ambulantes, concentração de moradores de rua e pelo grande fluxo de pessoas e veículos nas horas de pico

hora do *rush*, aos arredores da Central do Brasil acontecem diariamente espécies de louvores, grupos evangélicos se encontram, ainda de madrugada, para se manifestarem, aproveitam o movimento para buscarem adeptos ou até mesmo para oferecer, àqueles que buscam, “um minuto de conforto”, como dizia um panfleto evangélico distribuído no local.

Dentro da própria Central do Brasil possui uma capela, por poucos frequentada, onde são regidas missas e orações. Sem contar o metrô, na estação Central do Brasil a presente imagem de N. Sra. Aparecida, onde os ditos “fiéis devotos”, por sua maioria, idosos, param e tocam, por alguns instantes, contemplam a padroeira, fazem o sinal da cruz e seguem seu caminho. Essas ações modificam o espaço e as relações, mesmo que temporariamente. Mostra de forma explícita a fluidez das relações civis e religiosas.

A partir do momento que a religião passa a utilizar o espaço, dá a ele uma conotação própria, pessoal. A rua, a praça, qualquer que seja o espaço recebe uma reinterpretação com possibilidade de valores de sacralidade. Exemplo disso são as procissões católicas, eventos puramente religiosos e que se utilizam do espaço da rua como cenário. O que dizer da Marcha para Jesus promovida pela Igreja Renascer em Cristo, das grandes festas a céu aberto onde se reúnem milhares de pessoas, seja por comemoração de alguma data ou mera festividade? O espaço público torna-se um *mosaico* de relações, onde “é redefinido em função da aproximação em relação ao sagrado” (GONÇALVES; CONTINS, 2003).

O fato do conceito de secularização ser plural, polissêmico, faz com que a discussão seja ampliada, ela sai do âmbito de relação Igreja e Estado e passa a ser utilizada pelas religiões como argumentos entre si, por disputa e direitos, dando à discussão um caráter pessoal (de cada religião ou Instituição religiosa) ao invés de social. A partir do momento que o Estado propõe, dentro dos limites estabelecidos pela laicidade e pela liberdade de expressão, manifestação e participação nas questões sociais, dois ambientes se tornaram importantíssimos e propícios para essas manifestações, a *Política* e a *Mídia*.

Política e Mídia

Esses dois cenários tornam-se não só ambientes de manifestações como também de conflitos, conflitos por espaço, por identidade e para promoção das próprias religiões. Verifica-se uma função assistencialista por parte das instituições religiosas perante a sociedade, segundo Monteiro (2011, p.3) o ideal cristão da caridade juntamente com o cunho de assistência social, esse com características seculares, estão presentes nas práticas das instituições religiosas. Alguns de cunho ideológicos e outros de viés sacramental, a assistência aos mais desfavorecidos acaba se tornando um suporte para o Estado, ali ele encontra o apoio as mazelas, o que revela muitas vezes a boa convivência entre instituições religiosas e o Estado, ou seja, o primeiro supre a carência que o segundo proporciona, sendo assim verificamos a cooperação entre ambos. O que acontece é que essa ação ocasiona uma reação, se por um lado as instituições suprem a falência do Estado por outro elas reivindicam mais participação, ou como sugere Talal Asad, (apud MONTERO, 2011, p.182) “quando as religiões se tornam parte integrante da política moderna seus quadros passam a interessar-se e a participar do debate sobre os rumos da economia, da ciência e da educação”. As Igrejas se beneficiam, entre muitas coisas, com o apoio do Estado, por meio de isenção de impostos e colaboração de cunho social.

Essa busca por uma função positiva da religião (ações assistencialistas) em meio às questões sociais e essa “promoção” das instituições, tanto como processo da laicidade quanto da liberdade cedida pela mesma, expande as ações religiosas, que agora passam a assumir as esferas políticas.

Essa expansão religiosa, como forma de expressão dessa modernidade e abertura às religiões para com os assuntos sociais, promoveu um levante considerável no número das bancadas evangélicas e católicas em meio à política nacional. Seguindo as novas propostas do Vaticano, a Igreja Católica incentiva à participação de fiéis na política partidária, como forma de dissociação do desgaste político e moral dos governos e do jogo partidário, articulando o discurso sobre política a partir da fé. Segundo MARIANO (2011, p.251) essa

ligação estreita entre religião e política constitui, por certo, poderoso obstáculo à laicização da esfera pública no Brasil, principalmente quando questões, como moral, família e sexualidade, são tomadas pelas bancadas religiosas e travestidas pela roupagem moral cristã. Logo é possível verificar uma fragilidade da garantia da liberdade religiosa, uma fraqueza na preservação da laicidade e a necessidade de se criar e manter políticas públicas sem a interferência de dogmas religiosos, respeitando assim o pluralismo religioso. O tema da laicidade vai tomando vários discursos são acionados diversos sentidos ao mesmo tema, cada um (igrejas, partidos políticos, laicos) toma para si a proposta de laicidade que melhor lhe cabe e que atenta às demandas.

Templos em *Shoppings*, uma presença inusitada.

Uma proposta, muito inusitada quem vem surgindo, são as implementações de capelas em shopping centers. Com o argumento da *evangelização*, cidades como Rio de Janeiro e São Paulo vêm recebendo a presença de Igreja em seus ambientes de lazer. Aos 27 de Novembro de 2011, o Jornal Extra (RJ) publicou uma reportagem intitulada “Fé no Templo do Consumo”⁵, e segue “Shopping na Paz. Igreja em centro comercial de Irajá disputa com lojas e bares a atenção de fiéis”. Segue um trecho do artigo

“Na capela de decoração simples, um pequeno altar recebe os fiéis que entram o tempo todo. Colocam-se de joelhos em frente aos bancos de madeira, rezam em voz baixa as mesmas orações que se reza em qualquer Igreja Católica. O padre chega. Inicia a missa. Nada fora do normal, a não ser o fato de estarmos dentro de um shopping. Ali, o pecado literalmente mora ao lado. Na loja da frente, um dos barzinhos mais famosos da cidade. Ao lado, uma lotérica. No Shopping Via Brasil, em Irajá, uma porta de vidro é o que separa o templo católico do templo do consumo. Em meio a corredores de lojas de marcas famosas, redes de lanchonetes, bares e restaurantes, uma capela disputa a atenção dos visitantes.”

A Capela em questão é pertencente à

Arquidiocese de São Sebastião no Rio de Janeiro e é administrada pela comunidade Shalom. Segundo a entrevista cedida ao Jornal Extra pelo Arcebispo do Rio, Dom Orani Tempesta, o shopping é um ótimo lugar para a instalação da capela devido ao movimento de pessoas, sendo “maior até que em muitas cidades do Brasil. (...) não só com celebrações, mas também com atendimento, aconselhamento, para que essas pessoas, juntamente com suas preocupações relativas à alimentação, compras e lazer, encontrem um lugar onde possam rezar”. O Monsenhor Luiz Antônio Pereira Lopes, Vigário Episcopal do Vicariato Leopoldina, foi quem intermediou a construção da capela junto aos irmãos Araújo, proprietários do shopping. Para Monsenhor Luiz

“A cidade está crescendo e sabemos que num shopping se concentra grande parte da população. Só neste local trabalhará uma média de 3 mil pessoas, fora os consumidores e visitantes. A Igreja tem que se preocupar com essa massa de operários e de frequentadores. Quando se fala de pastoral urbana significa que devemos estar presentes nos diversos ambientes que compõem a cidade, entre eles as favelas, as indústrias, as escolas e, também, os *shoppings*.” (Jornal Extra (RJ), 27 de Novembro de 2011, “Fé no Templo do Consumo”)

Segundo Fernando Azevedo Araújo, um dos sócios da ECIA Irmãos Araújo, construtora dona do shopping, ao atender o pedido da Igreja para destinar um espaço do shopping a uma capela, pensaram na necessidade de integrar totalmente o shopping à vida daqueles que trabalharão no local e à comunidade em geral. De acordo com o argumento de Fernando, cedido ao Jornal Extra, “precisamos estar integrados com a comunidade. E um shopping desse porte, por onde passarão diariamente milhares de pessoas, é um local apropriado para uma capela. E toda a programação da capela integrará o conjunto de programação do shopping”. Octávio Fernandes de Araújo, presidente da ECIA Irmãos Araújo, explica a importância social do empreendimento.

“O *shopping* é uma obra particular, que se confunde com obra pública. Ele deve ser parte integrante do processo de desenvolvimento

ou recuperação urbana de uma região. Trazer empregos e progresso, criar uma integração total de modo que seja conhecido e adotado por uma população como o ‘seu shopping’, disse”. (grifo meu) (Jornal Extra (RJ), 27 de Novembro de 2011, “Fé no Templo do Consumo”)

Ainda no Rio de Janeiro, no Shopping Grande Rio, (na garagem) em São João de Meriti, também são realizadas missas. As celebrações acontecem sempre no dia 28 de cada mês. Em Outubro no dia de São Judas Tadeu, santo que nomeia a capela, a missa passa da garagem para o estacionamento do shopping devido ao grande número de fiéis.

Essa nova tendência da Inserção de Templos em *shoppings* não é exclusividade da Igreja católica, em São Paulo foi inaugurado no dia 11 de Setembro de 2011, a nova sede da Igreja Batista Central de Paulínia⁶ dentro do Paulínia Shopping com capacidade que varia entre 2.500 e 3.000 lugares.

Nessas realizações é possível verificarmos, nos discursos de seus interessados, um convite ao convívio mutuo entre igreja e sociedade e dão a construção ou ao feito, uma importância público-social. Faz-se uso da liberdade religiosa, do pluralismo, da secularização, mas, se de fato há uma demanda por essas religiosidades em ambientes seculares porque não foram feitas, por exemplo, capelas ecumênicas? Há sempre um peso sobre a liderança mais forte e mais presente – Católicos e Evangélicos.

A apropriação do espaço pelas instituições religiosas, principalmente as cristãs, é sempre, segundo os próprios, equivalente a uma participação necessária, ou seja, é como se o espaço precisasse ou necessitasse dessa intervenção. Isso é justamente verificável na fala do Arcebispo do Rio Dom Orani, ao abençoar as instalações do Shopping Via Brasil.

Conclusão

A abordagem aqui apresentada vem ampliar e incentivar o debate sobre modernidade, religião e laicidade, logo, mostra, confirma e reafirma como o Brasil possui uma forma particular e singular de se relacionar com as instituições religiosas,

seu diálogo conflituoso, mas na maioria das vezes passivo, se dá por sua *laicidade – à brasileira* – como já afirmava Ricardo Mariano.

O que antes era uma briga por reconhecimento da religião, hoje passa a ser um debate por identidade, por disputa de espaços e poder, tolerância religiosa, proporcionando assim, uma discussão mais ampla, no que diz respeito a laicidade, secularização, religião e identidade, principalmente com a migração da religião para a esfera pública.

A religião não mais se estabelece no âmbito do privado ou do templo, ela é vivida de forma coletiva, social. Cada vez mais ela se expande às mídias, à política, à esfera pública em geral. Ela assume modos de ser tida como moderna, não abandona a tradição, ela busca, procura nos lugares, ela se faz presente, segundo Monsenhor Luiz Antonio Pereira Lopes, “nos diversos ambientes que compõem a cidade”, e continuo, seja ela qual for!

Assim o tema da laicidade vai se transformando. São acionados diversos discursos e abordagens, se para uns *laicidade* significa a separação entre Estado e Igreja e uma ausência de poder religioso no meio público, por outro ele é usado para uma legitimação da presença religiosa na esfera pública. Nisso, religiosos e laicos, seguem suas tomadas de disputas, todos se baseando na liberdade, na pluralidade e na Lei tão distintas que se fazem no Brasil.

Diante de países como França e Inglaterra, aos quais não me ative aqui, mas que possuem um debate muito mais acirrado sobre o tema e sempre surgem como referência quando o assunto é laicidade e secularização, o Brasil nunca tomou uma postura radical, ou ao menos nunca conseguiu manter! Nunca tomou esses assuntos como valores nucleares da República, hoje se firmam e se apresentam, como o slogan do atual Governo, “um país de todos”. Mas será que realmente o é?

Ao menos esperamos que sejam, como na figura inicial, “abençoado” no sentido de manter de forma honesta, igualitária e pacífica sua pluralidade que o faz tão singular!

Referência Bibliográfica

BURITY, Joanildo A. Cultura, identidade e

inclusão social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores. Debates do NER – IFCH/UFRGS. Programa de Pós Graduação em Antropologia social. Ano 9, nº 14 (2008) Porto Alegre, ISSN 1519-843X. INSS 1982-8136

CARVALHO, José Jorge. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. Série Antropologia, 249, Depto Antropologia-UNB, 1999, (pp. 01-22)

COSTA, Maria Emília Corrêa da. O fenômeno religioso: Ideias sobre conceito tipológico de religião. Debates do NER – IFCH/UFRGS. Programa de Pós Graduação em Antropologia social. Ano 9, nº 14 (2008) Porto Alegre, ISSN 1519-843X. INSS 1982-8136

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. Estudos Avançados. 18 (52), 2004, (pp. 47-52). ISSN 0103-4014

_____. A presença do religioso no espaço público: modalidades o Brasil. Religião e Sociedade. 28/2, 2008 (pp.80-101). ISSN 0100-0507

GONÇALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Márcia. “Entre o Divino e os Homens: A arte nas festas do Divino Espírito Santo”. In: Horizontes Antropológicos vol. 14 nº 29 Porto Alegre Jan./Jun. 2008.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Cívitas. Porto Alegre, vol. 11 nº2, 2011 (pp. 238-258). ISSN 1519-6089

MENEZES, Renata. A Dinâmica do Sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MIRANDA, Ana Paula. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Anuário Antropológico. 2009-2/2010 (pp.125-152)

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Novos Estudos CEBRAP, 74, 2006 (pp. 47-65)

_____. Campo religioso, secularismo e esfera pública no Brasil. Boletim do CEDES, outubro 2011. ISSN 1982-1522

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do Sagrado. In Tempo Social. Revista de Sociologia da USP (pp. 115-132). Universidade de São Paulo, vol. 20 nº2 (novembro de 2008) São Paulo, SP. ISSN 0103-2070

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. Cívitas. Porto Alegre, vol. 11 nº2, 2011 (pp. 221-237). ISSN 1519-6089

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olha na modernidade religiosa. In Tempo Social. Revista de Sociologia da USP (pp.09-16). Universidade de São Paulo, Vol. 20 nº2 (novembro de 2008) São Paulo, SP. ISSN 0103-2070

Notas

1 Imagem de uma das pontas do Tapete de *Corpus Christi* na celebração do mesmo em Junho de 2009, na Igreja de N. Sra. Aparecida em Piabetá – Magé, no Rio de Janeiro. Foto tirada pela autora.

2 *Corpus Christi* é uma festa móvel da Igreja Católica que celebra a presença real e substancial de Cristo na Eucaristia, sendo o único dia do ano que o “*Santíssimo Sacramento*” sai em procissão pelas ruas. É um ritual católico celebrado desde a Idade Média onde um tapete é confeccionado, com serragem ou sal, ou material similar, para a passagem da procissão.

3 As constituições brasileiras de 1891 e 1937 omitiram, em seu preâmbulo, a invocação do nome de Deus. Cf. QUEIROZ, Fernando Fonseca. *Brasil: Estado laico e a inconstitucionalidade da existência de símbolos religiosos em prédios públicos*. 2005. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/8519/brasil-estado-laico-e-a-inconstitucionalidade-da-existencia-de-simbolos-religiosos-em-predios-publicos#ixzz2dlQ8j34G> Consulta em 02 de Setembro de 2013

4 Central do Brasil é a estação de trens metropolitanos, localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro é mais conhecida do Brasil. Chamada de Estação Dom Pedro II até o ano de 1998. Essa estação faz parte dos pontos turísticos da cidade do Rio de Janeiro.

5 Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/rio/igreja-em-centro-comercial-de-iraja-disputa-com-lojas-bares-atencao-dos-feis-3328659.html> Consulta em: 19 de Julho de 2013

6 Disponível em: <http://www.portaldepaulinia.com.br/home/noticias-de-paulinia/cidade/12642-igreja-batista-tem-nova-sede.html> Consulta em: 19 de Julho de 2013

O “pensar-duplo” na urbanidade habanero-cubana

Heiberle Hirsberg Horácio *

Resumo

Neste trabalho busca-se uma alternativa para apreciações que observam os comportamentos dos indivíduos na sociedade cubana, existente sob um regime político de partido único, apenas em termos antinômicos – favoráveis ao governo ou não favoráveis. Assumindo a concepção do “pensar-duplo” como um imperativo de se “existir com duas imagens de si mesmo”, sem necessariamente corresponder a uma contradição angustiante, este trabalho examina os “comportamentos urbanos habaneros” que, por um lado, convivem com um discurso governamental que explora a cultura cívica para a sua manutenção. E por outro lado, existem com um imperativo de se responder a situações de exceção e de necessidades de ajustamento sociais, como a falta de moradia e a dualidade monetária, que tem acarretado desigualdades em um regime erigido sobre o discurso de justiça social e equidade.

Palavras-chave: “pensar-duplo”, urbanidade, Havana.

The “Double-think” in urbanity habanero-cubana

Abstract

In this paper we seek an alternative to assessments that observe the behaviors of individuals in Cuban society, existing under a single-party political system, just in terms antinomical - favorable or not favorable to the government. Assuming the concept of “double-think” as an imperative to “exist with two images of himself,” without necessarily correspond to an agonizing contradiction, this paper examines the “urban behaviors habaneros” which on the one hand, living with a governmental discourse that explores civic culture for its maintenance. And on the other hand, there are a imperative of responding to exception situations and social adjustment needs such as homelessness and dual currency, which has led to inequalities in a system built on the discourse of social justice and equity.

Keywords: “Double-think”, urbanity, Havana.

INTRODUÇÃO

Este texto é formalmente um ensaio, que tem como lócus privilegiado de reflexão e análise o “pensar-duplo” na “urbanidade” de Havana¹. Este empreendimento qualifica-se como ensaio porque optou apenas por indicar apontamentos que permitam investigações mais sistemáticas, uma vez que como ensaio ele não cumpre perfeitamente esta tarefa. Além disso, os autores nele utilizados foram encarados como inspirações devido aos seus valores hermenêuticos, e não apreciados como aportes teórico-metodológico no sentido stricto. Bem como as fontes aqui empregadas, que foram utilizadas com o intuito prioritário de ilustrar as premissas das

perspectivas assumidas no trabalho.

No entanto, mesmo que consideremos as limitações de um trabalho feito nesses moldes, sua justificativa está na relevância de se buscar alternativas para apreciações que observam os comportamentos dos indivíduos na sociedade cubana (aqui especialmente os habaneros), existente sob um regime político de governo de partido único, apenas em termos antinômicos – favoráveis ao governo ou não favoráveis.

Neste empreendimento, como anunciado no título, intenta-se a perspectiva da reflexão sobre o “pensar – duplo” no exame de “comportamentos urbanos “habaneros” que, por um lado, convivem com um discurso governamental que explora a cultura cívica para a sua manutenção.

*Doutorando Programa de pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora E-mail: heiberle@hotmail.com

E por outro lado, existem com um imperativo de se responder a situações de exceção e de necessidades de ajustamento sociais, como a falta de moradia e a dualidade monetária, que tem acarretado desigualdades em um regime erigido sobre o discurso de justiça social e equidade.

A perspectiva do “pensar-duplo”

A possibilidade de utilização por este ensaio da perspectiva do “pensar-duplo” como uma espécie de categoria de análise para reflexões sobre o caso cubano, foi especialmente motivada pela leitura dos escritos do historiador francês Pierre Laborie, no artigo *Os franceses do pensar - duplo*. Ao ponto de vista aberto por esse artigo², para o exame do caso cubano foi adicionado a tese do *complexo duplo de valores* em Cuba defendida pela pesquisadora da FLACSO, a professora Velia Cecilia Bobes.

Sobre o “conceito” desenvolvido por Laborie, vale a pena lembrar que o mesmo o utiliza para analisar a difícil dinâmica do “verdadeiro sentido das escolhas coletivas” na França de Vichy e da Ocupação³. Laborie busca uma alternativa à visão antinômica colocada em vários estudos sobre esse período. Para ele,

“...as alternativas simples entre petanismo e gaullismo, resistência e vichismo ou resistência e colaboração fornecem apenas imagens redutoras da vivência dos contemporâneos. Sabe-se assim que uma maioria de franceses chorou a derrota sem deixar desejar o armistício, que foram capazes de aplaudir fervorosamente o marechal Pétain enquanto rejeitavam o regime de Vichy, que conseguiram ser irredutivelmente hostis ao ocupante sem por isso se tornarem resistentes ou ainda que alguns foram capazes de contribuir na salvação dos judeus enquanto mantinham uma lealdade ao chefe de Estado” (Laborie, 2010, p. 38).

Deste modo, Laborie vê a ambivalência como ocupante de um lugar “preponderante nas atitudes dos franceses sob Vichy”, sendo ela, “um dos espelhos menos deformantes para dar conta da plasticidade das situações attentistes e de suas aparentes contradições” (Laborie, 2010, p. 38).

A propósito do “duplo-pensar”, a definição dele diz respeito ao imperativo de se “existir com duas imagens de si mesmo”, sem necessariamente

corresponder a uma contradição angustiante. Formando, uma espécie de “cultura do duplo”, onde, por exemplo, no caso supracitado:

“A imagem dos franceses trazendo em si mesmos sentimentos opostos, mais partilhados entre dois impulsos contraditórios do que separados em campos hostis, não pode ser reduzida unicamente à expressão da duplicidade. Ela remete à ideia do homem duplo, daquele que é um e outro ao mesmo tempo, mais pelo peso da necessidade exterior do que por cálculo cínico ou interesse” (Laborie, 2010, p. 40).

Desse modo, é por essa “cultura do duplo” - onde “sem pertencer à consciência clara, e sem tampouco ser vivida como uma contradição dilacerante, mais como uma forma de aculturação, a ideia do duplo ritma as formas do pensamento ordinário...” - (Laborie, 2010, p. 40) que nos enveredamos para pensar o caso cubano, juntamente com a tese da pesquisadora Vera Cecilia Bobes, que servirá ora como fundamento da proposta do “pensar-duplo”, ora como fonte para pensarmos esse conceito.

Velia Cecilia Bobes e o complexo duplo de valores em Cuba

Está nossa análise parte de uma perspectiva que observa que existe em Cuba um regime que implementou uma narrativa institucional que explora uma cultura cívica para a sua manutenção. Este regime observa o socialismo como única opção econômica possível, e articula seu discurso em busca de “consenso e/ou consentimento” em torno do imaginário nacionalista (Ramonet, 2006) e da pátria revolucionária em construção, bem como a ideia da ameaça de agressão externa (fundamentalmente norte-americana) (Burchardt, 1998) e na legitimação através de uma noção de justiça social definida em termos de igualdade econômica⁴ (Bobes, 2010, p. 520). Para a pesquisadora Velia Cecília Bobes:

“além dos mecanismos de repressão e controle, a permanência e imutabilidade do regime cubano tem descansado e repousa na efetividade de seus mecanismos de legitimação, que em sua dimensão simbólica tem contribuído para legitimar uma ordem

política autoritária, centralizada, e verticalista que tem conduzido a opacidade, quando não a oclusão, da autonomia social” (Bobes, 2010, p. 521).

Em Cuba, na implementação dessa estrutura discursivo-simbólica levada a cabo pelo governo, o mesmo lança mão de um sistema educacional público centralizado, praticamente exclusivo, com programas e planos bem definidos e gerenciados. Lança mão também de uma estrutura midiática uniforme, porque controlada, e igualmente centralizada, embora não exclusiva.

Além disso, o regime se beneficia de um conjunto de liturgias e ritos público-político exclusivos do Estado que reforçam o discurso igualitarista, conforme supramencionamos, bem como da existência de “organizações sociais estatais”, como o Comitê de Defesa da Revolução. Onde, essas instituições mencionadas, com “objetivos semelhantes contribuem a uma socialização homogênea que favorece o desenvolvimento de aspirações e expectativas similares em uma mesma geração.” (Bobes, 2000, p. 194).

No entanto, de acordo com as premissas por nós defendidas como norte desse trabalho, mesmo a permanência desses mecanismos e a existência de valores coletivistas, não implica na geração de um consenso uníssono. Somos do parecer que “confirma a ideia de que na sociedade cubana tem existido sempre um repertório simbólico que contém valores de diversas naturezas, e que a quimera de homogeneizá-lo e impor um só de seus complexos no máximo alcançou alguns espaços e em um período breve” (Bobes, 2000, p. 233).

Atualmente, para Velia Cecilia Bobes, enquanto nos âmbitos institucionais o “complexo nacionalista revolucionário é ativo de maneira coativa. Nos espaços informais não institucionalizados existe uma ‘sociabilidade submersa cujas práticas atualizam o complexo individualista liberal” (Bobes, 2000, p. 12). Deste modo, Velia Cecilia Bobes observa então a existência de Cuba de um “duplo” relacionado ao sistema de valores, sendo um coletivista e outro liberal.

O “duplo” no duplo-espço (habanero)

Evidentemente que há a necessidade de delimitarmos os “lugares” do “duplo-pensar” de Laborie com o *duplo conjunto de valores* de Bobes, evitando aproximações indevidas. Haja vista que em Laborie o duplo sistema coabita as mentalidades e em vários momentos não é nem visto como duplo (ou visto apenas como duplo pelo observador externo), enquanto em Bobes, a autora aponta uma existência na sociedade de um duplo complexo de valores, onde cada qual é acionado de acordo com as circunstâncias.

Todavia, podemos observar em vários momentos da obra de Bobes uma noção de “duplo valores” que se aproxima muito do “duplo-pensar” do autor francês. Por isso, optamos por utilizar ambas as noções aqui, uma vez que consideramos que os dois processos podem ocorrer no cotidiano cubano, notadamente aqui o “habanero”.

Referimo-nos especialmente a Havana porque consideramos que a sua dinâmica torna-a um espaço privilegiado para a observação de alguns comportamentos peculiares aos indivíduos inseridos nesse espaço da sociedade cubana.

Havana é a capital e a maior cidade de Cuba, local de destino dos indivíduos do interior da Ilha que migram a procura de melhores condições econômicas, marcada pela combinação de religiões afro e cristãs no cotidiano popular, pela efervescência turística, pelas vicissitudes consequentes da prostituição e do tráfico de drogas, que seriam “toleradas” sem espanto, como em qualquer cidade latino-americana, se não fosse pela estrutura do regime instaurado após a Revolução de 1959. Já que o regime cubano após 1950 foi estabelecido com enunciados de não aceitação dessas práticas, relacionando-as ao passado republicano pré-revolucionário

A respeito de Havana, sobretudo a grande Havana, embora sempre tenha existido movimentos migratórios internos na Ilha, ela tem sofrido, principalmente após o Período Especial, com as consequências de uma migração significativa do campo para a cidade e entre regiões. Com relação a isso, Villaça observa que:

“após a Revolução ocorreu uma grande migração do Oriente da Ilha para Havana –

lembramos que cerca da metade da população do país se concentra, até hoje, no entorno da capital -, o que aprofundou mais a diferença entre as duas regiões⁵” (Villaça, 2010, p. 290).

Com o aumento da migração para Havana nos idos do Período Especial (início da década de 90), as proporções que antes eram “relativamente equilibradas entre cidade e campo cedem a disparidades cada vez maiores” (Burchardt, 1998). Havana se torna cada vez mais atrativa para as populações rurais que procuram melhores níveis de vida, já que, por exemplo, o abastecimento de alimentos é maior na cidade, onde, segundo pesquisas do final da década anterior, a “concentração nas cidades da oferta de viveres nos mercados agropecuários é de 80%; e 50% corresponde a cidade de Havana” (Burchardt, 1998, p. 73). Para Hans-Jürgen Burchardt:

“Uma massa importante dos camponeses da Ilha, independente das condições surgidas depois de 1959, compartilha o destino de muitos de seus análogos no ‘Terceiro Mundo’. Mediante baixos preços estatais para seus produtos, eles subvencionam indiretamente o abastecimento de viveres da população urbana, sem poder melhorar significativamente seus próprios padrões de vida. Nas cidades, pelo contrário, existem mais campos de atividades proporcionadoras de ingressos, sem olvidar que em uma grande maioria abarcam trabalhos ilegais” (Burchardt, 1998, p. 35).

Com relação à questão da migração e as consequências que ela pode trazer para a cidade, um relato, embora de uma fonte autobiográfico-literária⁶, é no mínimo ilustrativo. Como é o caso de uma mulher, comportamento ordinário na sociedade cubana, conforme nossas leituras e pesquisas, que mudou para Havana quando:

“Aos dezesseis anos viu que o café é trabalho para gente grossa e morta de fome. Uma tarde tomou seu banho, vestiu roupa limpa e sem se despedir de ninguém foi para estrada e chegou a Havana. Assim sem ter a menor ideia do que poderia ser Havana. Ouvia dizer que em Havana, sim, era possível viver bem porque havia mais dinheiro” (Gutiérrez, 2008, p. 210).

O resultado dessa situação é que essa mesma mulher não possuía moradia e superlotou, como é costume na cidade, um apartamento de um conhecido, em um prédio por sua vez também superlotado e com apenas um banheiro para todos os moradores. A pessoa, nesse caso indicado, acabou trabalhando como prostituta.

Pode-se mencionar ainda o episódio do indivíduo que saiu do interior de Cuba e foi para Havana morar de favor com uma prostituta em um prédio superlotado. Como em vários outros acontecimentos por nós observados, nesse também o indivíduo acabou preso. Mas, a peculiaridade dessa prisão foi a causa: o indivíduo que anunciara as pessoas que era açougueiro, vendia no mercado negro fígado humano como fígado de porco (Gutiérrez, 2008, p. 319).

Em fim, é constatável que as diferenças crescentes entre cidade e campo constituem outro indício de uma regressão social em Cuba. Ademais, existem outros elementos que se pode mencionar a margem, como o aumento da prostituição, a delinquência infantil, o incremento da mendicância assim como o aumento da corrupção e o regresso das crenças religiosas (Burchardt, 1998).

Do interior para Havana chegam também, embora proibidos, alguns produtos que abastecem o mercado negro. Não são poucas as situações de indivíduos que saem de Havana e buscam no interior alguns gêneros alimentícios para a comercialização na capital, mesmo com todos os riscos que há nessa atividade.

Juntam-se a essas causas de migração para a cidade, a procura por trabalho, alguns ilegais, relacionados ao turismo. Já que o turismo é hoje uma das maiores fontes de divisas de Cuba⁷. Lembrando que a situação da migração para o trabalho com o turismo se alarga após a implantação da dualidade monetária em Cuba, que aumenta a possibilidade dos trabalhadores envolvidos com o dólar e o CUC (peso convertido) possuírem uma renda superior a do trabalhador cubano que recebe em peso cubano, desvalorizado em relação ao dólar e ao CUC. Segundo Luiz Alberto Moniz Bandeira,

“No mercado negro, em que se vendiam as mercadorias desviadas, i.e., roubadas dos hotéis, lojas, fábricas e outros centros de produção, prática esta que se convertera em

rotina, bem como no mercado oficial para turistas e estrangeiros, os preços eram cobrados em dólar ou em peso convertible, nova moeda à qual o governo cubano assegurava a paridade 1:1 com o próprio dólar” (Bandeira, 2009, p. 654).

É certo que o fato de Cuba possuir hoje um forte apelo ao turismo, devido a ele ter se tornado uma fonte importante de entrada de divisas, resulta em uma procura significativa por trabalhos relacionados a essa atividade, com consequências que induzem a uma nova dinâmica na sociedade cubana.

Não são poucas as pesquisas que indicam que a existência cada vez maior de “trabalhadores do turismo” tem levado a uma desigualdade de renda na sociedade cubana. Desigualdade que como já mencionamos, é oriunda da dualidade monetária, que faz com que haja uma valorização maior do peso convertido e uma busca por dólares, moedas que apenas os estrangeiros e os cubanos que trabalham com o turismo e no mercado negro possuem⁸. Por isso,

“Os trabalhadores por conta própria, donos de pequenos restaurantes, camponeses individuais, prostitutas e atores do mercado negro são hoje em dia os cubanos que melhores níveis de vida alcançam e a diferença de seus consumos em relação aos dos trabalhadores estatais sem acesso a dólares é abismal” (Bobes, 2000, p. 237).

Inquietantes para o regime são os problemas surgidos relacionados ao turismo nas cidades, principalmente em Havana, como, por exemplo, reaparecimento da solicitação de gorjetas, que em alguns casos são também mendicância.

Para a pesquisadora Velia Cecilia Bobes, outro problema arrolado ao fortalecimento do turismo é o crescimento de “maneira veloz (d) a prostituição” (Bobes, 2000, p. 228). Pois, como disse a filha de Fidel Castro no final dos anos 90 “La Havana se convertiera en una feliz escala sexual y Varadero en el paraíso de las venéreas (Bandeira, 2009, p. 652). Sobre a prostituição habanera, a fala de um jornalista estrangeiro pode ser ilustrativa:

“...por sua vez, o jornalista Andres Oppheimer registrou que, na ausência de outras formas de

entretenimento, o sexo tornou-se o esporte nacional em Cuba e a prostituição não apenas se espalhou como se tornou crescentemente aberta, com o aparecimento das jineteras ao longo do Malecón e de outras avenidas” (Bandeira, 2009, p. 652).

Além da prostituição, à medida que aumentam os ganhos com o “mercado livre” e por conta própria “se incrementa também certo tipo de comércio ilícito” (Bobes, 2000, p.227). Economistas cubanos indicam que já há algum tempo que a maior parte das atividades econômicas de Cuba não são “absorvidas pelo Estado sim [pelo] mercado negro. [Padilla] Estima-se que quase 40% da população economicamente ativa está envolvida em um trabalho desde tipo” (Burchardt, 1998, p.72). Hans-Jürgen Burchardt expõe dados importantes sobre essa atividade e suas consequências, embora sejam informações apenas do início do período abrangido por nós, torna-se relevante no mínimo para esclarecimento:

“Dados do Centro de Estudos Demográficos CEDEM tem registrado o potencial do mercado negro em Havana. Segundo essas cifras, ‘entre 1989 e 1992, para cada trabalhador que chegou a cidade, ingressaram 29,9 pessoas inativas, predominando entre estas adultos de idade de laboral que buscavam trabalho” (Burchardt, 1998, p.72).

No entanto, vale destacar que embora tenha havido um crescimento do comércio de ilícitos e do mercado negro com o apogeu do turismo. Em cidades como Havana essas práticas, em bem menos número, parecem ser tão antigas quanto a Revolução.

Et talvez nisso incida um dos casos do complexo duplo de valores habanero, já que mesmo existindo certa coerção contra esse mercado negro e um discurso moral estatal que reprova tal atividade, ela permanece existindo. Como podemos observar na fala de um indivíduo que tem como atividade buscar produtos no interior da Ilha para levar a Havana: “no julgamento me deram uma multa de dez mil pesos. Só porque me pegaram com vinte lagostas. Se eles tivessem se adiantado um dia e me surpreendido com a carne de boi, eu pegaria três ou quatro anos de

cadeia” (Gutiérrez, 2008, p. 135).

Coerção formal e informal do Estado, (mercado negro) e o duplo

O regime cubano, como já afirmamos, procura através do seu aparato litúrgico-discursivo manter alguma coesão em torno da simbologia estatal. Ele lança mão também de uma estrutura de coerção, com sanções legais ou espontâneas, para sustentar a organização centralizada do governo, que no caso cubano se confunde com a do partido único (Partido Comunista de Cuba).

Essas características do regime cubano fizeram com que a sociedade cubana fosse construída sobre estruturas peculiarmente repressoras. Devido a quantidade de mecanismos criados pelo regime para “assistir” ao comportamento dos indivíduos, a fim de garantir as determinações estatais, como, por exemplo, as prisões preventivas.

Entre os mecanismos do regime, o “policimento” foi um expediente ininterruptamente utilizado. No entanto, esse “policimento” cubano possui uma singularidade importante. Em muitos dos casos é feito pelos próprios indivíduos cubanos. Já que o regime procurou implementar um discurso para a sociedade que a dividiu entre os cidadãos apoiadores da Revolução e os indivíduos que foram taxados pelo governo de “contra-revolucionários”. A esse respeito, as palavras de Reinaldo Arenas são categóricas: “vivíamos em um estado policial, e o mais prático para alguns foi virar polícia” (Arenas, 2009, p. 177).

No tocante aos “cidadãos-policiais”, podemos mencionar os Comitês de Defesa da Revolução. Criado em 1960 com a função de organizar e mobilizar as “massas” que apoiavam a Revolução, essa instituição tinha como objetivo fundamental “o apoio ao governo e a canalização dos esforços e ações coletivas em função das metas definidas pelo Estado” (Bobes, 2000, p. 92). No entanto, acabou se destacando também pelo papel de vigilância que sempre manteve⁹.

A “lógica” dos Comitês de Defesa da Revolução chegou a cooperar em algum momento para o surgimento de uma “aura” de desconfiança e temor no seio da população. Tendo contribuído, como diz Pedro Juan

Gutiérrez, para “colocar um sistema repressivo na cabeça de todo mundo” (Gutiérrez, 2008, p.89).

O funcionamento da coação exercida pelos Comitês e seus membros, passa pelo sistema de delação desenvolvido em razão das necessidades do governo. Como afirmara Reinaldo Arenas - em um período distinto do estudado por nós, mas não isolado- “a delação é algo que a imensa maioria dos cubanos pratica diariamente” (Arenas, 2009, p. 247,258).

A respeito do sistema de delação, dentro da mesma lógica acima, seguindo alguma precaução, podemos nos aludir a fala de Alina Fernandez, quando ela referindo-se a Cuba e aos motivos que a levaram a exilar-se, diz que cresceu em um país “rodeada de delatores que substituem os ordenadores da polícia com uma rede de denúncias” (Bandeira, 2009, p. 620). A respeito disso, podemos observar a fala de Reinaldo Arenas:

Foi uma das coisas mais horríveis que o Castrismo conseguiu: romper os laços de amizade, fazer com que desconfiássemos dos nossos melhores amigos, transformá-los em informantes, em tiras. Eu já desconfiava de muitos amigos meus (Arenas, 2009, p. 192).

A “cooptação” de indivíduos por parte do governo para a composição dessas instituições e comportamentos vigilantes talvez possa nos abrir a possibilidade de refletirmos sobre a perspectiva do “duplo”. Já que as causas da associação desses indivíduos a essas instituições¹⁰ vão desde a aceitação e compreensão do discurso e da simbologia estatal, inclusive em alguns casos até por razões práticas, até o recebimento de benesses e de privilégios dentro da estrutura governamental.

Do nosso ponto de vista de análise, separar tais “lógicas” na maneira como o indivíduo enxerga o mundo pode ser uma tarefa impraticável, indicá-las pode ser mais fecunda. Ou seja, apontar casos que nos permitam pensar o duplo e a inserção de indivíduos nas associações governamentais. Como, por exemplo, os cidadãos dos Comitês de Defesa da Revolução que outrora conseguiam TVs por serem “bons revolucionários” (Garcia, 2007, p. 153), mesmo eles próprios tendo

realizado atividades escondidas no mercado negro.

No entanto, mais evidente possa ser constatar que opera em Cuba um sistema em que as pessoas necessitam de instituições que as legitimem e as introduzam em várias instituições/estruturas sociais. Ou seja, a associação dos indivíduos às instituições governamentais serve como dispositivo para inserção dos mesmos em uma dinâmica propicia a garantir alguns privilégios e benefícios. Como o caso da blogueira cubana que diz ter sido impedida de participar de um congresso de informática porque não pertencia a nenhuma instituição governamental. A propósito, diz Sanchez¹¹ :

“Muitos de nós chega a acreditar que, se não estamos debaixo do guarda-chuva de uma entidade estatal, não existimos. Na porta de um ministério ou diante da secretária de algum funcionário público, uma pergunta sempre nos recebe: E você de onde é? Não se trata de curiosidade sobre a nossa origem regional, mas sim de uma cuidadosa investigação acerca da instituição que nos legitima”¹².

Essa lógica da necessidade de associação a essas instituições cria então um tipo de membro “figurativo”. Velia Cecilia Bobes destaca que os jovens até se associam a essas instituições, mas satisfazem suas necessidades de pertença e identificação na informalidade, já que as organizações de massa “todas são oficiais, todas estão politizadas” (Bobes, 2000, p. 40).

“Não obstante, todos são membros das organizações, e isto se explica porque é menos custoso para eles pertencer formalmente e “alienar-se” delas que declarar o rechaço ‘ou seja, poder estar dentro, porém não participar’ (Esperanza). São ‘membros figurativos das organizações porque não se sentem identificados com elas nem representados’ (Bobes, 2000, p. 240).

A propósito do caráter “figurativo” dos membros, muitos se associam a essas organizações em busca de proveitos, vinculados a uma visão individualista e utilitária, mas acabam sendo inseridos em uma lógica do próprio partido, formando assim um duplo, inesperado

em alguns momentos até pelo próprio indivíduo. Como uma jovem participante figurativa de uma organização que em uma entrevista dizia que “pessoalmente não me ocorria (...) fazer nada que estivesse contra a Revolução e que possa, sobretudo prejudicar-me a mim como pessoa” (Bobes, 2000, 241). Corroborando nossa compreensão, podemos observar as palavras de Velia Cecilia Bobes onde para ela:

“Neste caso parecem estar funcionando simultaneamente valores de ambos os complexos, por um lado, estar ‘contra a Revolução’ significa – do complexo nacionalista- colocar-se do lado do inimigo e contra os interesses da pátria e da nação, já que este sistema ético identifica a nação e o povo com a ordem estatal socialista; por outra, funciona o cálculo de custos e benefícios e o proveito pessoal central do outro complexo” (Bobes, 2000, p. 241).

A propósito das considerações acima sobre o caso da jovem participante e o seu “duplo”, Bobes explica: “neste sentido é que penso que ambos os complexos se amalgamam e começam a interpenetrar na medida em que se iniciam a perda da diferenciação radical dos espaços formais e informais” (Bobes, 2000, p. 241).

Vale destacar ainda no caso acima da jovem participante que, em um regime nos moldes do modelo cubano, a participação política toma função de controle que “garante que as atividades dos cidadãos se concentre no que o Estado considera prioritário e, dado que tanto as lideranças destas organizações como suas agendas de debates são decididas desde cima” desse modo garante que a ação conjunta da sociedade “se estabeleça em uma só direção, a dos objetivos estatais de reprodução”. (Bobes, 2000, p. 154).

Partidários duplos e o mercado negro

Essa condição de ser um “duplo” nas organizações estatais, ou seja, um membro “figurativo” (que vimos não é sem consequência, pelo menos quando se trata de adesão simbólica) pode explicar em parte a assunção e efetivação da lógica do mercado negro em Cuba, e Havana, inclusive entre os partidários formais do regime.

Já falamos em um tópico acima, da força do mercado negro na sociedade cubana, especificamente em Havana. Mencionamos também a “antiguidade” de tal comportamento. Sobre isso, alguns falam até em “cubaneo”, como, nas palavras da pesquisadora Mariana Villaça, que “seria algo similar ao ‘jeitinho brasileiro’ (Villaça, 2010, p. 371), onde entre outras características é marcado pelo oportunismo, sobretudo de indivíduos “que apesar de repetir os jargões socialistas” (Villaça, 2010, p. 371) desejam desfrutar dos prazeres materiais, em alguns casos, a qualquer custo.

A respeito da antiguidade desse comportamento, ele pode ser visto, no mínimo de modo ilustrativo, quando indivíduos vinculados as organizações estatais ou ao Partido operam no mercado negro ilegal, como em um relato logo após a Revolução:

“É assim que Cuba está dividida agora – existem os comunistas e os comunistas que são boa gente. Os que são boas pessoas são aqueles cujo trabalho é proteger a Revolução contra os americanos, mas que também vêm bater a porta para lhe oferecer porco no mercado negro” (Garcia, 2007, p. 39)

Outro relato dessa antiguidade e complexidade do comportamento de sujeitos ligados ao Partido e atuando no mercado negro pode ser visto na fala de Reinaldo Arenas: “Minha tia, que era presidente do Comitê de Defesa e, segundo ela mesma afirmava, alta informante da Segurança cubana, prometeu [a uma] velha senhora [mãe de um preso político] que providenciaria sua saída do país em troca de todos os seus móveis. A casa da senhora ficou completamente vazia” (Arenas, 2009, p. 181) e a idosa morreu sem conseguir sair de Cuba¹³.

Para Fidel as dificuldades e carências do Período Especial favoreceram os hábitos de corrupção e roubo, embora ele afirme que esses hábitos antecedem esse período, já que ele observa que “(...) alguns vícios podem estar arraigados” (Ramonet, 2006, p. 519).

Ainda segundo Fidel Castro, para ele, mesmo que haja muitos vícios na sociedade cubana, o Estado tem fechado o cerco aos corruptos de uma maneira muito mais enérgica do que

apenas com o antigo método da crítica coletiva ou autocrítica, considerado por ele ineficaz. Pois,

“... entre nós há alguns que dizem: ‘Sim, eu tenho autocrítica’. E ficam tranquilos, morrendo de rir! São felizes. E todo prejuízo que causaram? E todos os milhões que foram perdidos como consequência desse descuido ou dessa forma de agir” (Ramonet, 2006, p. 518).

Como já observamos em exames dos discursos de Castro, que seguem o tom dessa fala acima, o ex-governante reconhece esse tipo de comportamento existente no partido cubano e os compreende apenas em termos de oportunismo (Ramonet, 2006).

Para nós, embora tais situações possam parecer apenas atos oportunistas se encarados como atividades incoerentes pelos integrantes dessas instituições cubanas, optamos, pelo menos como possibilidade reflexiva, por observar esses mesmos comportamentos não só em termos de contradição, mas também em termos da “lógica do duplo”, perspectiva que interessa a esse trabalho.

Assim sendo, observamos que, talvez pelas circunstâncias das necessidades existentes ou, na tese de Bobes, sendo tomando pelo complexo de valores individualista, o indivíduo não tenha a percepção do seu comportamento como “contra-revolucionário”, para usar um termo do próprio regime, mesmo que ele saiba da ilegalidade do comportamento. Utilizando as palavras de Laborie, podemos ter aqui “as zonas cinzentas do pensar-duplo” (Laborie, 2010, p. 40), onde:

“A despeito de suas névoas e perturbações, o pensar-duplo aparece como uma maneira uma realidade que se tornou insuportável, como uma resposta de circunstância a uma situação de exceção, como elemento de um amplo processo de adaptação” (LABORIE, 2010, p. 40).

Quanto a possibilidade de considerarmos determinados comportamentos de “raciocínio do duplo” não só em termos de incoerência, uma observação nossa, relatada abaixo, feita quando fomos realizar uma etnografia de um ritual político (dia da Rebeldia Nacional, 26/07) em Cuba no ano de 2011 pode contribuir para as

reflexões relacionadas ao “duplo”.

Para fazermos a supramencionada etnografia chegamos a cidade da mencionada comemoração e mantivemos uma proximidade com um líder partidário “municipal” que nos afirmou ser um ex-combatente. Fomos levados por ele a conhecer um comitê do Partido, o indivíduo nos mostrou fotos, livros e nos contou histórias, mencionando inclusive que sua família tinha partido para Miami enquanto ele decidira permanecer em Cuba. Após horas conosco no interior da sede do Partido, nos sugeriu que ficássemos (ilegalmente) na casa de um amigo seu. Casa essa que não era registrada para o acolhimento de turistas, exigência indispensável para quem desejava acolher estrangeiros em Cuba, sobretudo na semana da Comemoração que fomos etnografar. Um fragmento da sua fala sobre irmos ilegalmente a casa foi: “precisamos sempre colaborar com Cuba, e desse modo sempre colaboramos trazendo dinheiro para cá, né? Pois, estamos precisando né.”

Outra “fonte” que pode nos dar um indicativo dessa tensão entre corrupção e “duplo” dos integrantes de instituições governamentais cubanas é o filme *Fresa y Chocolate*¹⁴ de Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío. Sobretudo o papel da personagem Nancy (Mirta Ibarra).

Nancy, vinculada ao Comitê de Defesa da Revolução em Havana, é a vigilante do prédio que mora sozinha e solitária e “pretende suicidar-se, onde o suicídio é visto como ato de covardia” (Núñez de la Paz, 2004, p.72). Nancy mesmo sendo vigilante, onde mora atua no mercado negro, em uma atmosfera que segundo a pesquisadora Núñez de la Paz (2004, p.110) a “mentira funciona como porta de escape¹⁵”. No caso de Nancy, ela “mente com seu comércio ilegal para sobreviver” (Núñez de la Paz, 2004) e possui um cargo de vigilante para a sua própria proteção. Para citarmos Laborie:

“Muito longe dos comportamentos heróicos e das rejeições declaradas, o duplo-pensar aparece como uma forma de resposta social a alternativas consideradas insuperáveis, uma resposta datada que deve ser vista como tal, como tentativa patética de ajustamento entre o desejo e o possível” (LABORIE, 2010, p. 41).

Quanto a esse subterfúgio que pode ter se tornado o mercado negro, a fala da opositora ao governo Yoani Sánchez parece acrescentar um elemento a mais à nossa perspectiva. Já que para ela:

“Com os ganhos provenientes dessas ‘maracutaías’, reforçam-se as paredes da bolha que os protege dos discursos, mas que também os dissuade de protestar publicamente. O fruto de tantas ilegalidades vai parar no balcão das lojas que vendem em moeda estrangeira e se materializa na lâmpada recarregável que neste verão iluminará algumas casas. Enquanto isso, lá fora, pouco importa se existe apagão” (Sánchez, 2009, p. 57).

A fala acima nos abre outra possibilidade de enxergarmos o “duplo” em Cuba. Isto é, nos abre a perspectiva de observarmos que o duplo se faz também consequente de um duplo-espço.

Deste modo, podemos refletir que em Cuba, notadamente em Havana, podem operar duas lógicas distintas, sendo uma no espaço público e outro no espaço privado. O que podemos chamar de tipos de práticas em diferentes espaços, onde observamos - “a assunção de duas lógicas implica aprendizagens diferentes; estes indivíduos são conscientes de que cada âmbito tem suas regras e sabem operar com ambas e distinguir perfeitamente o que funciona em um e outro para adaptar suas ações ao permitido e aprovado em cada um” (Bobes, 2000, p. 239, 241)¹⁶.

Assim sendo, há uma lógica que opera no espaço público e outra no espaço privado, sendo cada uma acionada pelo indivíduo de acordo com as necessidades do momento. Essa “lógica dupla”, que Velia Bobes chama também de formal e informal, atua ainda no que diz respeito a interações e sociabilidade. Onde, há uma sociabilidade “negra ou submersa que coexiste com a sociabilidade oficial e aberta” (Bobes, 2000, p. 43, 44). Velia Cecília Bobes chama esse fenômeno de complexos coletivista e liberal-individualista. Que, para ela, são sistemas que orientam as condutas dos indivíduos (Bobes, 2000, p. 43,44).

Para Bobes, a diferença de comportamentos de acordo com o espaço, implica inclusive no ordenamento moral do cidadão e suas relações na

sociedade, a propósito do amor, do matrimônio, da questão racial, etc. Sobre a questão racial, por exemplo, e sua dinâmica no espaço formal e informal, Bobes observa que:

“é possível falar também aqui de duas lógicas diferentes que operam simultaneamente na sociedade; no âmbito público o problema tem sido ‘resolvido’ por meio de um marco normativo e jurídico que ordena as relações a partir da igualdade e sanciona qualquer desvio a esta regra. Sem embargo, na esfera privada segue funcionando – ainda que veladamente – um sistema de valores e hierarquias que supõe a superioridade de uma raça sobre a outra” (Bobes, 2000, p. 186).

No pensamento da autora, os indivíduos “tem assumido a duplicidade de seus códigos de comunicação tanto na esfera econômica como na social” (Bobes, 2000, p. 238). E a natureza dos espaços de interação, pode se caracterizar por ser institucionalizada e não institucionalizada, formal e informal, legal ou submersa, oficial e não oficial (Bobes, 2000, p. 43).

Conclusão

Podemos observar, através dos estudos da pesquisadora da FLACSO Velia Cecilia Bobes, que em Cuba opera um “complexo duplo de valores” que atuam simultaneamente, sem necessariamente serem concorrentes, e que em determinados momentos se “embarçam”. Com relação às reflexões sobre o “duplo-pensar” de Pierre Laborie, ela nos abriu a possibilidade de vermos esse “complexo-duplo” não só em termos antinômicos, mas, em termos de reacomodações e recomposições.

Problematizando uma noção que compreende os comportamentos apenas em termos antinômicos, observamos que o ponto de vista do “duplo-pensar” de Laborie nos dá a possibilidade de notarmos de um modo alternativo o fato dos cubanos terem que aprender a existir com uma dupla imagem de si mesmos, “um rosto para mostrar publicamente a fim de subsistir e um para esconder a fim de preservar uma maneira de ser e agir” (Laborie, 2010, p. 40). A ideia do duplo nos comportamentos cubanos pode ser observada também na perspectiva da tese de

Velia Cecilia Bobes e nas fontes ilustrativas apresentadas nesse trabalho, que se não foram sistematizadas ao melhor modo, são no mínimo indicações que estimulam algumas reflexões.

Laborie aponta que esse “duplo” pode surgir em momentos de extremos problemas sociais ou em espaços de mudanças radicais. Assim sendo, essa foi a justificativa de pensarmos o caso “habanero”. Pois, se os problemas não são exclusividades dessa cidade, como vimos pela diversidade das origens das fontes, se dão nela de modo mais evidente. Corroborando a nossa opinião, Hans-Jürgen Burchardt menciona:

“As novas contradições tem tomado múltiplas formas, sobretudo na capital cubana. Havana, antes a pérola do Caribe, parece hoje uma metrópole atolada em agonia; sem embargo, realmente volta a pulsar no Caribe. Porém o movimento agitado obedece hoje a outras leis muito diferentes de dez anos atrás. Cada vez mais é expressão de uma crescente desigualdade social” (Burchardt, 1998, p. 31).

Em Havana, embora pesquisas indiquem o processo em toda a Ilha, podemos observar a “informalidade como traço da vida cotidiana, não só dos marginais” (Bobes, 2000, p. 159). Constatação apontada por Bobes de que as práticas dos sujeitos refletem a dualidade das lógicas dos espaços formais e informais, onde:

“a existência dessas lógicas e a sobrevivência do complexo censurado (mesmo quando confinado ao oculto e como moralidade privada) geram a acumulação de defasagens entre os valores que promove o discurso oficial e as práticas reais dos sujeitos; entre elas a dupla moral ou a simulação, a falta de interesse pelo trabalho, o afã pelo consumo, as diferenças não planejadas, a participação formal e a indiferença, a concentração no privado e no individual e a existência de uma sociabilidade submersa. Afirmo nesse caso que se trata de uma defasagem e não de condutas de ruptura, porque nestes primeiros anos a lógica estatal é monolítica e logra capitalizar a totalidade da atividade pública” (Bobes, 2000, p.265).

Esse “complexo duplo de valores” pode ser

visto até mesmo quando se trata de gerações distintas, onde aqueles que vivenciaram uma Cuba antes da Revolução ou nos primórdios dela tem uma percepção sobre Cuba que se diferencia da percepção da geração nascida e crescida um pouco antes do Período Especial e após ele. Tal questão geracional leva a afirmações como a emitida em 2005 pelo chanceler Felipe Pérez Roque de que a juventude possuía pouco ou nenhuma memória histórica (Latell, 2008, p.320).

Nesse caso novamente, a questão fica mais evidente em Havana, pois o aumento da urbanidade e o déficit habitacional, além do seu “engessamento imobiliário¹⁷” levaram vários jovens a morarem com seus avôs e avós (Bobes, 2000, p. 140).

A respeito desse fato, embora possa ser uma possibilidade do jovem ter contato, através dos seus avôs e avós, com outros modos de vida e de percepção do passado (Bobes, 2000). Pode fazer também que os jovens, a sua maneira, possam convencer os seus antepassados sobre os benefícios arrolados ao “conjunto de valores relacionados a individualidade”.

No entanto, o que suspeitamos é que ambos possam conviver com as suas duplicidades em um processo contínuo de resignificação e readequação permanente, de acordo com as necessidades, sendo ora percebido como deslealdade, sendo em vários momentos nem visto como contradições ao regime¹⁸.

Referências Bibliográficas

- ARENAS, R. *Antes que anoiteça*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2009.
- BANDEIRA, L.A.M. *De Martí a Fidel: A revolução cubana e a América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BOBES, V.C. *Los Laberintos de la Imaginación: repertorio simbólico, identidades y actores del cambio social em Cuba*. México: El colégio de México, 2000.
- _____. Cuba: justicia social, gobernanza e imaginário ciudadano. Presente y futuro de una compleja relación. *Revista Mexicana de Sociología*, 72, n.4 (out/dezembro. 2010).
- BURCHARDT, H. Deberían leer em Cuba a Bourdieu? Socialismo, estructura social y capital cultural. *Análisis político*, Colômbia, n.34, maio/agosto 1998.
- GARCIA, L.M. *Filho da Revolução*. São Paulo: Ed. Landscape. 2007.
- GUTIÉRREZ, P.J. *Trilogia Suja de Havana*. RJ: Objetiva, 2008.
- LABORIE, P. 1940-1944 Os franceses do pensar-duplo. In: ROLLEMBERG, D. QUADRAT, S.V. *A construção social dos regimes autoritários*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LATELL, B. *Cuba sem Fidel*. São Paulo: Novo Conceito Editora. 2008.
- NÚÑEZ DE LA PAZ, N. I. *El anquilosamiento del proceso revolucionario cubano: Una interpretación socio-teológica del cotidiano enfatizando en el filme Fresa y Chocolate*. 124 p. Dissertação de mestrado. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo. 2004.
- RAMONET, I. *Fidel Castro: biografia a duas vozes*. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.
- REIS, Daniel Araújo. Stalin, stalinismo e sociedade soviética – Literatura & História. In: ROLLEMBERG, D. QUADRAT, S.V. *A construção social dos regimes autoritários*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SÁNCHEZ, Yoani. *De Cuba com carinho*. São Paulo: Contexto, 2009. Relume Dumará, 2004.
- VILLAÇA, Mariana. *Cinema cubano: Revolução e política cultural*. São Paulo: Alameda, 2010.

Notas

1 Todas as traduções desse trabalho foram realizadas por nós.

2 Embora seja sedutora a associação do caso cubano e do “pensar-duplo” ao termo “duplipensar” desenvolvido na ficção criada pelo autor George Orwell no livro 1984, a diferença fundamental entre os dois conceitos está relacionada ao fato de que na obra de Orwell o duplipensar é uma espécie de mecanismo produzido pelo “regime-partido” para “controlar, manipular”

os indivíduos. Já o “pensar-duplo” do autor francês por nós adotado, está mais próximo de uma solução criada pelos próprios indivíduos para dar conta das situações extremas impostas por necessidades exteriores. Sobre o conceito de Orwell, ele pode ser definido como: “Duplipensar quer dizer a capacidade de guardar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias e aceitá-las ambas. O intelectual do Partido sabe em que direção suas lembranças devem ser alteradas; portanto sabe que está aplicando um truque na realidade: mas pelo exercício do duplipensar ele se convence também de que a realidade não está sendo violada. O processo tem de ser consciente, mas também deve ser inconsciente, ou provocaria uma sensação de falsidade e, portanto, de culpa” (Orwell, 2005, p. 206).

3 Regime de Vichy foi como ficou conhecido o regime instaurado em parte da França entre 1940 a 1944, após um acordo com os alemães que tinham ocupado uma parcela do território francês. Considerado por alguns estudiosos como um governo fantoche dos alemães, liderado por Pétain. Para informações mais precisas consultar bibliografia especializada.

4 Para Velia Cecilia Bobes, “o modelo de cidadania vigente em Cuba desde 1959, se erige a partir de um ideal de justiça social definido em termos de igualdade econômica (excluindo as dimensões política e civil), que induz a um modelo de governo autoritário (...) O trabalho de Bobes, “parte de uma compreensão de justiça social que não se reduz aos critérios de distribuição de bens e recursos, sim que deve incluir a equidade e a pluralidade de interesses e preferências sociais” (Bobes, 2010, p. 520).

5 A autora se refere as regiões Oeste e Leste de Cuba. Segundo ela, “costumava-se dizer que a identidade cubana era comparável a uma árvore de dois ramos, um enraizado na parte Oeste da Ilha (Havana) e outro, na região leste (Santiago de Cuba). O Oeste, ou Ocidente de Cuba sempre foi mais cosmopolita, mais desenvolvido e mais diretamente influenciado pela presença espanhola e pelos Estados Unidos que o Oriente, onde se percebe mais a presença de traços culturais africanos e o legado da imigração haitiana que ocorreu no final do século XIX (VILLAÇA, 2010, p. 290).

6 A menção da fonte como autobiográfico-literária se dá porque essa passagem foi retirada de uma obra que é considerada como a narrativa de uma vida particular, mas de um modo literário (Gutiérrez, 2008) Para compreender a literatura como fonte de pesquisa historiográfica, Daniel Arão Reis em Stalin, Stalinismo e Sociedade (In: A construção social dos regimes autoritários.) sugere SELIGMANN-SILVA, M. História, memória e literatura. O testemunho na era das catástrofes. Campinas. Unicamp. 2003.

7 Sobre o turismo como fonte de divisas, Luiz Bandeira menciona um exemplo esclarecedor de uma de suas possibilidades: “em outras palavras o Estado pagava ao trabalhador de um hotel, por exemplo, cerca de 120 a 125 pesos cubanos, o que equivalia a US\$ 4 e US\$ 5, mas cobrava da empresa privada, a quem cedia a mão de obra, cerca de US\$ 120 a US\$ 150. E, com essa

diferença cambial, promovia acumulação de capital e mantinha o funcionamento do seu aparelho, já a depender, em larga medida, dos dólares do turismo” (BANDEIRA, 2009, p. 655).

8 Essa disparidade surgida é consequência não só do dinheiro do turismo, mas também da inserção de divisas de exilados, que também tem causado desigualdades sociais em uma sociedade edificada sobre o discurso da igualdade. Para Burchardt: “Aqui se origina a primeira fonte de desigualdade social. Com a generalização do setor informal, “cuentapropista” e a existência da ilegalidade, muitas rendas deixam de depender de critérios sociais ou de rendimentos específicos. As transferências monetárias estatais se desvalorizam através da inflação, assim como os salários perdem sua antiga função como homegeneizadores sociais. O padrão de vida, pelo contrário, depende muito mais de redes, atividades privilegiadas como o turismo, ilegalidades, etc. Isto traz como consequência uma estratificação clandestina e assimétrica das rendas. (Burchardt, 1998, p. 32). É importante destacar que essa análise é do final da década de 90, e que hoje o Partido Comunista Cubano, após constatação de tais problemas, iniciou um processo de ratificação e reformas econômicas a fim de resolver tais questões. Os resultados dessas mudanças ainda carecem de análises sistemáticas.

9 Os Comitês de Defesa já foram mais efetivos em Cuba. Sua antiga efetividade pode ser vista em um relato da década de 70. “No nosso bairro, como em todos os outros, el Comité reina supremo. Como o nome diz, eles foram criados para defender a Revolução. Os vizinhos se ajuntaram para ajudar a patrulhar as ruas locais à noite, ficando de olho aberto para identificar qualquer pessoa estúpida o bastante para tentar plantar uma bomba ou grafitar slogans anticastristas nas paredes, coisa que acontecia de tempos em tempos depois do triunfo. Depois, os CDRs foram usados para organizar ruas inteiras de voluntários para cortar cana-de-açúcar ... Nada é feito sem o Comitê tenha medido o nariz. Por exemplo, se você quiser reclamar dos cachorros que latem no meio da noite, tem de ir a El Comité...Se você quer viajar a Havana, é conveniente verificar com o El Comité primeiro, já que vai precisar da permissão para se ausentar do trabalho e para comprar passagens de ônibus. (...) É a mesma coisa se você quiser delatar alguma coisa sobre seus vizinhos – ou seus pais. Você vai até a mulher do El Comité e lhe conta que seus pais andam dizendo coisas que não deveriam sobre Fidel; ela vai cumprir seu dever revolucionário e relatar tudo à polícia... (Garcia, 2007, p. 124, 125,126).

10 A despeito do fato de indivíduos escolherem o partido por interesses, Ramonet faz a seguinte pergunta a Fidel: “Em muitos países do extinto bloco socialista, ser membro do Partido era uma maneira de obter privilégios, benefícios e favores. Fazia-se isso mais por interesse que por convicção ou espírito de sacrifício. Não é o que acontece em Cuba? [resposta de Fidel]: Este Partido não concede privilégios. Se há uma obrigação qualquer a cumprir, o primeiro que tem o dever de ir é o militante do Partido. (...) O Partido não

elege os deputados, são as pessoas, repito, são todos os cidadãos que elegem os deputados. Entretanto, o Partido dirige, eu diria, de uma forma ideológica, define estratégias, mas compartilha isso com o governo do Estado, compartilha com o Parlamento da República, compartilha com as organizações de massas. É um conceito diferente do que houve em outros países socialistas, onde foi fonte de privilégios, de corrupção, e foi fonte de abuso de poder (Ramonet, 2006, p. 526).

11 A propósito da utilização dos relatos de Yoani Sánchez utilizados como fonte, relevante que destaques que a referida autora é considerada pelo governo cubano como uma contra-revolucionária financiada pelo governo norte-americano. Tendo, inclusive, o governo cubano produzido uma espécie de série televisiva (intitulada *Las Razones de Cuba*) onde em um “episódio” (*Ciberguerra*) Yoni é apontada como uma espiã norte-americana que seria paga através de premiações que seu blog tem recebido. De acordo com a narrativa, essa forma de pagamento a Yoani seria uma maneira de burlar a opinião pública e a verdadeira função da blogueira em Cuba.

12 Segundo o depoimento de Yoani: “O resultado [da não associação aos órgãos do governo] é que, embora eu caminhe, durma, ame e até me queixe, me falta a declaração de vida que me seria dada pela filiação a um reduzido – e aborrecido- número de órgãos neogovernamentais. Na prática, sou um fantasma cívico, um não-ser, alguém que não pode mostrar diante do incisivo olhar do porteiro nem uma mínima prova de que está na engrenagem oficial (Sánchez, 2009, p. 107).

13 No relato de Arenas, o escritor Lezama contava uma história que “Cintio [Vitier] e Fina foram a Porto Rico fazer uma conferência, na qual disseram maravilhas de Castro; em seguida, percorreram todo o país comprando sapatos para revendê-los no mercado negro em Havana” (Arenas, 2009, p. 278).

14 Sinopse do filme: “Relação gradativa de amizade que se estabelece entre um intelectual homossexual (Diego) e um estudante militante (David), que discutem suas visões do país, da cultura cubana e da Revolução. Ambos encaram temas polêmicos como o homossexualismo e o exílio e têm em comum a amizade da desiludida Nancy, que tenta o suicídio e depois vive uma história de amor com David”. (VILLAÇA, 2010, p. 410).

15 “A mentira transborda, desde o início do filme, até o seu final. A mentira é a porta de escape para situações delicadas, ela resolve conflitos e que parece respirar-se no cotidiano cubano. Vivian, se casa mentindo para resolver sua situação econômica. Diego, mente para conseguir que David visite sua casa. David, mente para contar a Miguel porque visitou a casa de Diego. Diego, mente para Germán – a respeito da sua relação com David – para ganhar reconhecimento. Nancy, mente para aproximar-se de David. Diego, mente para poder acompanhar Nancy na ambulância. David, mente para poder se aproximar novamente a Diego com o fim de investigá-lo. Miguel, mente para conseguir sancionar David. Nancy, mente com seu

comércio ilegal para sobreviver. Diego, mente para conseguir seus propósitos de saída do país” (Núñez de la Paz, 2004).

16 Velia Cecilia Bobes indica que algumas pesquisas comensuram níveis de interiorização de valores, como a pesquisa de M. Dominguez. Todavia, ela afirma não compartilhar com tal perspectiva, já que de acordo com a que ela defende “não tem muito sentido falar de uns valores que se interiorizam e outros não; antes, o que trato de explicar é que todos os valores do repertório cultural estão a disposição dos sujeitos simultaneamente.” (Bobes, 2000, p. 235).

17 Havia em Cuba uma determinação que proibia a venda de casas. O que se via, por isso, era inclusive matrimônios falsos, onde as pessoas se casavam, faziam a transferência do imóvel e depois se divorciavam. Com as reformas efetuadas por Raul Castro tornou-se legal a compra e venda de imóveis.

18 Das mudanças na dinâmica de percepção da sociedade cubana, podemos mencionar o caso dos Gusanos (exilados cubanos que eram chamados pelo governo de vermes, e eram estigmatizados na sociedade) que com a possibilidade dos exilados enviarem divisas a Cuba passaram a ser olhados de modo diferente (Bobes, 222).

Entre o baile e o templo: o pentecostalismo e o funk na sociabilidade das juventudes

Réia Silvia Gonçalves Pereira e Silva*

Resumo

A intenção deste texto é analisar o peculiar trânsito efetuado por jovens das camadas populares que, negociando entre visões de mundo radicalmente opostas, transitam entre o aparente hedonismo do mundo do funk e o suposto ascetismo pentecostal, revelando uma nova forma de crer e de praticar uma religiosidade profundamente singular e individualizada. Como base empírica, apresenta-se duas trajetórias de jovens que, com relativa naturalidade, freqüentam assiduamente dois espaços aparentemente díspares: o baile funk e o culto pentecostal.

Palavras-chave: pentecostalismo, juventude, sociedades complexas

Between the ball and the temple: Pentecostalism and funk in sociability youth

Abstract

The intention of this paper is analyzing the peculiar traffic carried by young people from lower classes that talks between worldviews radically opposed, move between the apparent hedonism of the world funk and the supposed Pentecostal asceticism, revealing a new way of believing and practicing a religion profoundly unique and individualized. Empirical basis, it presents two trajectories of young people, with relative ease, attend assiduously two seemingly disparate areas: the funk parties and temple Pentecostal.

Keywords: Pentecostalism, youth, complex societies

Introdução

Aos 18 anos, o garçom Uigly -morador da um bairro da periferia¹ de Vitória, capital do Espírito Santo- dedica seus sábados ao lazer. Costuma frequentar clubes famosos pela realização de bailes *funk* e se identifica com o estilo “funkeiro”, não apenas quanto ao gosto musical, mas também quanto ao corte de cabelo e às roupas. Aos domingos, Uigly participa dos cultos da “Assembléia de Deus”, localizada em seu bairro. Afirma gostar das pregações, de ouvir “a palavra”. Destaca também o prazer das amizades firmadas no contexto da igreja. Espera se batizar um dia, mas, por ora, prefere não aderir formalmente à denominação religiosa²

O exemplo de Uigly é emblemático e, para mim, surpreendente. Demonstrando peculiar desenvoltura, o jovem transita, vivencia e apreende duas visões de mundo de aparência

antagônica: o *funk*, supostamente dotado de um caráter catártico e hedonista (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1990), e o pentecostalismo, marcado, a princípio, por uma moral ascética e sectária (MARIANO, 2008).

O caso de Uigly não é único. No decorrer da minha pesquisa para dissertação ainda em andamento, conheci dezenas de outros jovens que dividem seu cotidiano em práticas sociais que conseguem abarcar o templo pentecostal e o baile *funk*. Destaco que tais questionamentos referem-se a jovens pobres, moradores das periferias urbanas, contextos, em que se ressalve o reducionismo da análise, são fortemente marcados pelas mensagens de ambas as manifestações (DAYRELL, 2005, MARIANO, 2008). Desta forma, estabeleço aqui o tema a ser abordado neste texto. Qual seja: o universo juvenil das camadas populares urbanas duplamente identificado com o *estilo de vida*

* Mestranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo. Email: pereirasilvia015@gmail.com.br

funk e com as manifestações pentecostais.

Os jovens e os jovens pobres

Ao se falar sobre jovens em contextos urbanos é preciso considerar a complexidade deste universo. São cenários moldados pela diversidade de referências simbólicas, por expressões globais e locais, por relações hierarquizadas, numa intensificação dos processos de reflexividade, como afirmara Giddens (1991).

Desta forma, pactuo com a definição de Juarez Dayrell (2007), que opta pelo termo “condição juvenil” para descrever as diversas dimensões da vivência das juventudes na sociedade contemporânea urbana. Por essa abordagem, a categoria é concebida em seu sentido plural. Há diversas formas de ser jovem. Formas essas que se efetivam a partir dos diversos sistemas de interação, como classe, família e origem social. Assim, a categoria “juventudes” é aqui entendida um construto social heterogêneo e que deve ser analisado a na perspectiva do cotidiano e do percurso individual.

No entanto, este texto, como já mencionado, se refere ao universo dos jovens das camadas populares. Destacando que tal caracterização é tributária da conceituação de Gilberto Velho (1999), que ampliou o viés puramente classista e formulou uma compreensão do conceito de “camadas” abarcando o universo simbólico, as interações sociais e os modos de vida. Em consonância, deve-se reconhecer não apenas os grandes desafios enfrentados por esse segmento social, que vivencia a precariedade dos serviços de educação pública, a ampliação da violência e a escassez de empregos, mas também entender que os limites da posição social não impedem que cada trajetória seja única. Como sujeitos, os jovens das camadas populares agem e refletem sobre a própria condição juvenil e as especificidades nas quais transcorrem suas vidas. Recorro à precisão das palavras de Dayrell:

“(…)com todos os limites dados pelo lugar social que ocupam, não podemos esquecer o aparente óbvio: eles são jovens, amam, sofrem, divertem-se, pensam a respeito das suas condições e de suas experiências de vida, posicionam-se diante dela, possuem desejos e propostas de melhorias

de vida. Na trajetória de vida desses jovens, a dimensão simbólica e expressiva tem sido cada vez mais utilizada como forma de comunicação e de um posicionamento diante de si mesmos e da sociedade”. (DAYRELL, 2007, P.1109-1111)

Sociedades complexas e teias de significado

Tendo em vista a complexidade do universo abarcado, busco amparo no viés teórico da Antropologia Interpretativa a partir da perspectiva de Clifford Geertz (1978). O autor emprega um caráter dinâmico à concepção de cultura, ao defini-la como teias de significados tecidas pelo homem às suas ações. Por essa perspectiva, a cultura seria um complexo enredo de relações simbólicas contextualizadas:

“A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”(GEERTZ, 1978, P. 24).

Observe-se que Geertz concebe a cultura como um processo aberto à transformação. A teia é formada pelos sentidos interpretados, que novamente recebem novos significados, numa conformação complexa e multidimensional. Desta forma, a cultura é inexoravelmente pública, porque sua condição depende necessariamente do compartilhamento dos sentidos e, dessa partilha de significados, se estabelece o contexto proposto pelo o autor.

Neste prisma, a cultura seria o elemento organizador da vida, uma forma de controle que possibilitaria a conformação de mecanismos que convenciam certos modos de comportamentos e de apreensão de mundo.

“Tornar-se humano é tornar-se individual e nós nos tornarmos individuais sob a direção de padrões culturais, sistemas de significado criados historicamente através dos quais damos forma, ordem objetivo e direção as nossas vidas” (GEERTZ, 1978, p.64).

Dessa relação entre indivíduo e referências simbólicas compartilhadas, produzimos diversas formas de ser e de viver, cujos sentidos só são compreensíveis por intermédio das culturas das quais fazemos parte.

Trazendo as conceituações de Geertz para o contexto contemporâneo global, é preciso destacar que este cenário-ensejado pela acentuada divisão do trabalho, pelo aumento da produção e do consumo e pela circulação de bens em escala mundial- possibilita a intensificação e a diversificação das fronteiras simbólicas.

Frederik Barth (2000), analisando a complexidade cultural da sociedade balinesa, argumenta que a diversidade cultural manifesta na multiplicidade de referências não deve ser negada em nome de uma análise focada em proclamar uma uniformização forçada. Ao contrário, para Barth (idem), esse contexto aparentemente desconexo e incoerente, marcado pelas variáveis econômicas, políticas e simbólicas geram novos significados continuamente. E é justamente nesta diversidade que reside à riqueza das sociedades complexas.

“(…)As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica”.(BARTH, 2000, p. 122-123)

Embora proclame a existência de universos heterogêneos e simultâneos em um mesmo contexto cultural, o autor não descarta a possibilidade de existência de construções conexas ou coesas. Compreende que existem múltiplas *correntes de tradição culturais* (idem, p.123) nas sociedades complexas e que estas correntes conseguem agregar um conjunto de características que demonstram certo grau de coerência e, por isso, são reconhecidas enquanto tais. Diz Barth:

“Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que mantém juntos (...) nem expectativas alguma de que todas elas tenham características homólogas

e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e que possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões” (Idem. P. 123-124).

Desta forma, a dinâmica das sociedades complexas afirma-se como um processo permanente de interações, sendo as próprias práticas interativas, um motor para múltiplas possibilidades de arranjos e de negociações.

Ulf Hannerz (1997) retoma as reflexões de Barth ao utilizar a metáfora do *fluxo de significados* para explicar a dinâmica processual da cultura. Dinâmica essa, radicalizada no contexto das sociedades complexas contemporâneas.

“(…)estava basicamente interessado na dimensão temporal, numa compreensão da cultura como processo. Queria enfatizar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la”. (HANNERZ, 1997, p. 14).

Gilberto Velho (2009) reconhece a heterogeneidade de fronteiras e das correntes de tradição presentes nos centros urbanos contemporâneos e afirma que tal pluralidade de domínios introduz novas dimensões na experiência e comportamentos humanos estimulados pelo constante e cotidiano trânsito entre os domínios. Tal mobilidade, não apenas física, mas também cognitiva e simbólica, é a razão do intenso dinamismo sócio-simbólico experimentado nas metrópoles.

“O trânsito de indivíduos e categorias, implicando o deslocamento físico e psicossocial, aponta para o permanente dinamismo da vida metropolitana. O operário que se desloca da

periferia para o centro, o estudante que percorre trilhas urbanas, o *flaneur*, os policiais e os criminosos, os funcionários indo e vindo de casa para o trabalho, os passeios, peregrinações, reuniões políticas, cultos religiosos, entre tantos outros exemplos, ilustram esse movimento contínuo e ininterrupto. Os meios de transporte como o trem e o comboio, o ônibus e o autocarro, o metrô e o metro, além de veículos particulares, viabilizam, muitas vezes, de modo aparentemente caótico, a circulação entre as diferentes áreas urbanas” (VELHO, 2009, p. 14).

Funk e pentecostalismo como províncias de significados

Ampliando a discussão, argumento que as mensagens pentecostais e do funk -entendido não apenas como estilo musical, mas também como manifestação de um estilo de vida específico- podem ser definidas como “províncias de significados”. Ou seja, domínios sociais específicos, nos quais são compartilhados significados e sentidos (SHUTZ, 1970, VELHO, 1994).

Tais províncias não são fechadas e muito menos impermeáveis ao trânsito simbólico. No entanto, conseguem agregar um conjunto de referências que adquirem coerência e, por isso, são reconhecidas e interpretadas enquanto tais. Nesse sentido, Gilberto Velho (2006) relaciona as províncias de significados a *domínios* (p.39), que embora coexistam e estejam relacionados, possuem “relativa autonomia”, operando com códigos próprios.

“(…) há diferentes códigos operando em função das diferenças de domínios. Assim, registram-se, por exemplo, a família, o parentesco, o trabalho, a amizade, a religião, a sexualidade, o lazer, etc” (VELHO, 2006, p.39).

Nessa esteira, recorro novamente a Hannerz (1997) que, utilizando metáforas espaciais como *limites* e *zonas fronteiriças*, proclama que a grande preocupação dos atores sociais envolvidos na construção das sociedades complexas diz respeito à administração desses fluxos de informações, ou, como posto aqui, a capacidade de operar entre os domínios distintos. Assim,

a “habilidade” de “gerenciamento” (“cultural management”) entre as fronteiras desses fluxos de simbólicos é que garante legitimidade, poder e prestígio aos sujeitos:

“Os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros. Se uma pessoa é capaz de sobreviver e até prosperar nelas, isso se deve à sua própria agilidade cultural, talvez mesmo agilidade física. Uma parte disso, assim nos dizem nossos intérpretes, pode ser uma questão de “deculturação”: despojar-se de uma sobrecarga de cultura para ganhar liberdade de movimento. Contudo, “deculturação” em excesso traz o risco da desumanidade, de tornar-se um animal perigoso. A liberdade da zona fronteiriça é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [*agency*] no manejo da cultura” (HANNERZ, 1997 p. 24).

Finalmente, argumento que pentecostalismo e o funk apresentam gramáticas e manifestações próprias e reconhecíveis. Assim, sugiro que no contexto das camadas populares, as representações do funk e do pentecostalismo expressariam, cada uma ao seu modo, uma província de signos, cujos sentidos são interpretados por sujeitos que compartilham seus códigos.

Mas quais seriam então os significados compartilhados pelas manifestações pentecostais e do funk? Ouso dizer aqui que ambas as expressões se estabelecem como meio de sociabilidade. Enquanto a práxis pentecostal, com a busca a um tipo específico de ascetismo moral, oferece um sentido de grupo (CÉSAR, 1992), o funk, dotado de um forte caráter sexual e catártico, se estabelece como prática privilegiada de lazer juvenil (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1990).

Sobre o pentecostalismo

Embora reconheça a força simbólica do funk e o pentecostalismo, é preciso ter em conta que as manifestações possuem representações simbólicas distintas. Para início de discussão, é preciso destacar o óbvio: o pentecostalismo

refere-se ao domínio da religião, com todas as suas especificidades e legitimidades enquanto tal. O funk é um grupo de estilo juvenil, também com peculiaridades identitárias distintas.

O pentecostalismo é manifestação da religiosidade inscrita historicamente. Como características, podemos destacar a sua origem no protestantismo histórico, mas que deste se difere por pregar a crença nos dons do espírito santo, entre os quais, os dons de cura, a concessão divina de bênçãos, a realização de milagre e a glossolalia (MARIANO, 2008).

No entanto, ressaltando suas especificidades, conceber o pentecostalismo como manifestação religiosa leva a questões mais profundas. Em Geertz (1978), a religião é um sistema de significados que estabelece uma relação fundamental entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (visão de mundo).

Percebe-se que a religião possui um caráter universal enquanto formação cultural; no entanto, seu sentido só pode ser apreendido a partir das peculiaridades de cada cultura.

“Se alguém define a religião de maneira geral e indeterminada como a orientação mais fundamental do homem quanto à realidade, por exemplo, então esse alguém não pode atribuir a essa orientação um conteúdo altamente circunstancial”. (GEERTZ, 1978, p.52)

De tal forma, a religião, assim como o senso comum, a ciência e a arte, fornece uma perspectiva de mundo que se estabelece como um sistema cultural ordenado. No entanto, a religião difere dos demais sistemas culturais coerentes de compreensão da realidade porque, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem, independente de como esta explicação se desenvolva.

Assim, a especificidade dos símbolos religiosos se estabelece por seu caráter de verdade inquestionável. O sagrado se conforma, então, em um duplo movimento. A um só tempo, se estabelece como verdade que transcende as verdades da lógica humana e como ordenador e orientador da conduta dos indivíduos.

“O símbolos religiosos modelam o mundo, induzindo o crente a um certo conjunto

distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência “ (Ibidem, 1978, p.109).

Trazendo a discussão sobre religião e a especificidade da visão de mundo e cosmologias pentecostais, observa-se no pentecostalismo uma teologia cujo imaginário é permeado por representações do Mal, sendo seu combate a maior tarefa do crente, revelando o que autores como César (1992) e Valla (2002) denominam batalha espiritual. Christina Vital da Cunha (2008) perspicazmente aproxima tal visão de mundo a um tipo específico de *ethos* guerreiro

“Um ambiente no qual a presença do “Mal” seria forte e deveria ser combatida em intensas e cotidianas “batalhas espirituais” para as quais lideranças e demais adeptos devem estar “em oração”, a fim de enfrentar o grande desafio que elas representam. (...) este ponto assume grande relevância, visto que a comunicação entre os *ethos* pentecostal e o (suposto) *ethos* de guerra presente nas favelas é assumido por alguns autores como um fator preponderante para a compreensão do grande número de igrejas evangélicas nessas localidades. Ou, em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais que compreende o “mundo” (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) como o lugar da guerra, que fala do inimigo, do chamamento ao “exército do Senhor” (CUNHA, 2008, p. 241).

Destaco ainda que a vivência pentecostal, embora deva se ressaltar as significativas mudanças ocorridas dentro deste campo religioso, implica, de um modo geral, em seguir uma rigorosa doutrina rígida na definição dos padrões de conduta

“implica em seguir padrões de conduta que remetem a uma separação da sociedade inclusiva – “do mundo secular” –, vistos como nocivos à vida cristã. Por fim, exige-se

um disciplinamento da mente e do corpo, de modo que em cada gesto, na forma de vestir e de falar”. (PAZ ALVES, 2012, p.84)

No entanto, é preciso contextualizar a associação de tal visão de mundo aos universos juvenis das camadas populares, lembrando que, nestes contextos, a socialização religiosa foi efetivada em um ambiente marcado pela força da presença simbólica e material das múltiplas manifestações pentecostais:

“Estes jovens, além de já terem encontrado um mundo em que a equação ser católico/ser brasileiro já estava desnaturalizada, também já cresceram naturalizando a presença de múltiplas igrejas evangélicas pelos quatro cantos do país, das cidades e em suas periferias. (...) É nessa paisagem que foram socializados os jovens das diferentes “periferias”. (NOVAES, 2012, p. 194)

Sobre o funk

O *funk* pode ser conceituado como um grupo de estilo juvenil, com um sentido marcado pela fruição e prazer com forte conotação sexual, cujo código mais difundido é a música (DAYRELL, 2005, VIANNA, 1987, HERSCHMANN, 2000).

Para aproximar as discussões sobre a formação de grupos juvenis, tomo a definição de José Machado Pais (1993, 2008), para quem os grupos juvenis se formam a partir de interações, nas quais se estabelece um conjunto de códigos mais ou menos coerentes de elementos simbólicos compartilhados e reconhecidos. Tais interações são importantes porque para os jovens contemporâneos, os amigos do grupo “constituem o espelho de sua própria identidade, um meio pelo qual fixam similitudes e diferenças em relação aos outros” (p.235).

“Não quer isto dizer que os jovens sejam cabides ambulantes de estilos e visuais mas, de alguma forma, estes modelam as suas sociabilidades. Os estilos juvenis marcam presença pela diferença: são as poupinhas nos penteados (*vanguardistas*), os medalhões nos casacos de couro (*heavy metal*), os cabelos encaracolados e rebeldes (*surfistas*), etc. A cara é, neste contexto, um instrumento de representação particularmente importante“

(PAIS, 2008, p.272).

Dessa forma, os símbolos estéticos aparentes de cada estilo recebem uma dupla conotação. Como máscaras, remetem a códigos de pertencimentos, cujo sentido é restrito ao grupo. Como bandeiras, os estilos revelam que são uma forma comunicativa que expressam mensagens específicas aos demais contextos sociais.

“Como vemos, os estilos aparecem frequentemente como máscaras cujo significado depende dos contextos quotidianos de uso. Os mesmos símbolos culturais podem ter significados distintos(...) No trilho interpretativo que temos vindo a seguir, as «poupinhas» ou cortes de cabelo, os medalhões, ou as vestimentas exóticas juvenis transportam significados secretos que expressam, em código, uma forma subtil de resistência à ordem dominante que, aliás não deixa de garantir a continuidade de formas de subordinação cultural”.(PAIS, 2008, p.238)

Coloca-se aqui a questão do pertencimento em perspectiva. Pela perspectiva de Pais (idem) e Dayrell (2005), o envolvimento e adesão aos grupos de estilo variam segundo as especificidades individuais. Ou seja, o envolvimento depende da relação individualizada que cada um estabelece com o estilo e “a abrangência deste na determinação dos modos de agir e na auto-identidade” (DAYRELL, 2005, p.121)

No entanto, mesmo que os vínculos estabelecidos entre os grupos de estilo sejam sutis e efêmeros, o funk consegue se estabelecer como marco identitário para uma parcela de jovens pobres nos contextos urbanos brasileiros. Assim, mais do que um meio de sociabilidade para os segmentos juvenis, o funk configura-se como mecanismo de afirmação destes jovens enquanto sujeitos:

“Essas considerações indicam que a identidade que esses jovens constroem como funkeiros é fluida e efêmera, uma imbricação com elementos simbólicos apropriados da cultura popular, da indústria cultural em geral, como manifestação cultural híbrida. Essa identidade apresenta-se como uma fronteira provisória e móvel, operando a partir de múltiplos registros

na construção mais ampla de uma identidade desses sujeitos como jovens. Podemos dizer que o funk é parte de determinado estilo de vida juvenil, um marco identitário que contribui para que esses jovens possam vivenciar e se afirmar como sujeitos numa determinada fase da vida”. (DAYRELL, 2005, p.172-173)

Que possibilidades, que campo?

Interpretar as manifestações pentecostais e do funk como províncias de significados implica em reconhecer tais expressões como parte do repertório de referências sócio-culturais de muitos jovens pobres moradores das cidades. Assim, em consonância com Shutz (1970) e Velho(1994), proponho que as manifestações do pentecostalismo e o próprio “ethos funkeiro” sejam analisadas como parte do “campo de possibilidades” de uma parcela da juventude das camadas populares.

De caráter quase auto-explicativo, campo de possibilidades pode ser descrito como as alternativas simbólicas e materiais do contexto social e cultural no qual sujeito está imerso. Nos dizeres de Velho, “campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura” (p. 28.)

Da noção de campo de possibilidades se extrai a conceituação sobre projeto individual, que é definido por Schutz (1970) como “a conduta organizada para atingir finalidades específicas” (apud Velho, 1994).

A concepção de projeto é simples e complexa ao mesmo tempo. Simples porque fala algo que nos é familiar: a capacidade de formular anseios e antecipar alguma parte do percurso individual. É uma conceituação complexa porque aborda a velha questão sobre individualidade e contexto coletivo. Embora seja circunscrito em uma conformação social específica, a elaboração de projetos implica na afirmação do self, numa deliberação consciente ante as alternativas culturais. Como diz Velho (2009), projeto é a “afirmação de uma crença no indivíduo-sujeito”(p.104), capaz de conscientemente “negociar com a realidade”

“Não me batizo porque ia ter que deixar muita coisa”

Intrigada com esse complexo trânsito realizado entre as províncias simbólicas dos funk e do pentecostalismo, durante o ano de 2013, ainda sem estruturação metodológica precisa, realizei algumas entrevistas com jovens que se encaixavam no “perfil” apresentado neste texto. Na verdade, foram conversas informais, das quais apenas quatro foram gravadas. A primeira inquirição foi com o Uigly, retratado no início do texto. Abaixo, transcrevo trecho de duas outras entrevistas, ambas realizadas no primeiro semestre de 2013. Nos trechos que seguem, a fala do pesquisador é indicada por P e a do entrevistado é E

TAL, Tiago Entrevista I. [fevereiro, 2013]. Entrevistador: Réia Silvia Gonçalves Pereira. Vitória, 2013.

OBS: Tiago, 16 anos, morador de Vila Nova de Colares, Serra, Região Metropolitana da Grande Vitória:

P: Você é evangélico

E1(...) *Freqüento a Assembléia de Deus, mas ainda, não me batizei...Porque eu ia ter que deixar muita coisa, tem muita responsabilidade...Ah, não ia poder ir ao baile, ouvir minhas músicas. (...)*

P:Mas você também gosta da igreja?

E1:(Obs: abre um grande sorriso) Gosto... Tem muitos amigos. O pastor dá uns conselhos pra gente... Todo domingo eu vou ao culto...

P: Que conselhos?

*E1: (...)**Ah, a palavra de Deus...Pra gente não entrar no mundo, essas coisas...*

P1:Você tem amigos que se converteram?

E1:Tem. Tem sim. Mas a maioria entra pra não levar tiro... Quando tão jurados...

(grifos meus)

TAL, Rafaela. Entrevista II: (março, 2013) Entrevistador: Réia Silvia Gonçalves Pereira. Vitória, 2013.

OBS: 16 anos, moradora de São Pedro I, Vitória:

P: Você gosta de sair à noite?

EII: É, mais pra festa. “Roquezinho”(risos)

P:Roquezinho, como assim?

EII: É tipo um baile, mas não é um baile.

P:Como assim?

EII: Ah, por exemplo, tem aniversário de quinze anos. Aí a gente coloca as luzes, coloca o funk. Mas não é um baile. A gente aluga o salão. Aí a gente fala que é um roquezinho.

P:E só dá funk?

EII: Só dá funk. (risos)... Tem pagode às vezes, mas é mais funk. Muito mais(risos)

P: (...) E em relação à igreja. Você disse que é da Assembléia, né?

EII: Não. Deus é amor. Mas não sou batizada. Eu vou à igreja. Faço campanha

P1:Espera se batizar?

*EII: Eu espero me batizar, **mas quando for pra entrar pra igreja, quero entrar de vez. Não pra entrar e sair.** (grifos meus)*

Dos depoimentos de Rafela e Thiago poderíamos discutir muitos aspectos. A afirmação da autonomia, o conceito de si. Mas por ora, destaco o peso das práticas relacionadas ao funk e à religião como fatores de sociabilidade. Ambos transitam pelos dois universos afirmam apreciar os dois contextos.

Enfatizo também que esse trânsito se efetiva de forma consciente e autônoma. Percebendo-se a “negociação” promovida por Thiago e Rafaela, observa-se que os dois jovens projetam e adiam a conversão formal por meio do batismo. O fazem talvez porque conheçam os dois contextos e saibam que a conduta que agora praticam, “ir ao baile e “ouvir suas músicas” (EI) ou participar dos roquezinhas” (EII) com os vizinhos do bairro, são condenados pelos preceitos da igreja.

De acordo com o Regimento interno da igreja Assembléia de Deus³, denominação freqüentada pelo entrevistado I, são consideradas falhas quantos aos costumes da igreja, usar bebida alcoólica ou outros produtos que causem dependência e freqüentar bares, casas de jogos, casas de diversões mundanas.

Quanto à Igreja “Deus é Amor”, freqüentada pela entrevistada II, o conjunto de condutas exigidas de seus membros é ainda mais rígido. De acordo com a credencial do membro, folheto que contém a sistematização da regras da igreja, são proibidos o uso de calça por parte das mulheres, a freqüência a piscinas e o uso de maquiagem e sapatos de saltos (MENDONÇA, 2009, p.84).

Por transitarem pelas fronteiras simbólicas da igreja e da funk, os dois entrevistados demonstram possuir a habilidade de “gerenciamento dos fluxos de informações”, tal como definiu Hannerz, (1997, p. 14). Assim, Thiago e Rafaela sabem que participar dos bailes funk ou das festas com os amigos é considerado pecado. Sabem porque também frequentam a igreja. Adiam a adesão para o momento propício, numa afirmação de autonomia e de questionamento. Como sujeitos com referências, valores e trajetórias singulares, Thiago e Rafaela racionalmente escolhem entre as alternativas de um campo de possibilidades específico.

Durante as entrevistas, me causou surpresa o fato dos jovens projetarem a adesão. Até então, concebia a “conversão” religiosa como um momento de forte impacto, resultando numa implacável reestruturação cognitiva. Parece-me, no entanto, que, para alguns, a conversão é um processo, em certa medida, planejado: “Eu espero me batizar, mas quando for pra entrar pra igreja, quero entrar de vez. Não pra entrar e sair”(EII) ou “ia ter que deixar muita coisa, tem muita responsabilidade”(EII). Entendo tais posturas como uma antecipação da trajetória em consonância com a noção de projeto individual, em toda sua complexidade.

Nesse sentido, é possível aproximar as práticas de ambos os entrevistados à dos “evangélicos genéricos”, expressão cunhada por Regina Novaes (2012) para descrever a postura de pessoas que, mesmo usufruindo dos rituais e serviços das religiões evangélicas, optam por uma vivência religiosa mais “livre”, sem o

vínculo formal às denominações.

“O importante é levantar a hipótese de que essa possibilidade – ser evangélico genérico – deve ser levada em conta nas avaliações do lugar do pertencimento religioso na configuração do espaço público. Afinal, **trata-se também de uma possibilidade que modifica o peso da autoridade religiosa em decisões que dizem respeito à participação social.**(...) Assim como há relatos de pastores que criam obstáculos para a inserção de jovens em espaços em que se valoriza a diversidade sexual ou onde se questiona a proibição do aborto. Alguns desistem de “participar” e outros mudam de pastor ou de denominação. Nesse cenário, definir-se apenas como “evangélicos” pode ser também uma outra maneira para contornar conflitos e proibições. Reafirmando elos com este universo religioso, mas não se sentindo presos a denominações, **jovens evangélicos (genéricos) inserem mais uma possibilidade no repertório dos modos de estar e se movimentar no espaço público**.”(NOVAES, 2012, P.194, grifos meus)

A constatação da existência dos “evangélicos genéricos” ou de trajetórias religiosas tais como são vivenciadas pelos jovens Tiago e Rafaela ao circularem *entre duas fronteiras simbólicas aparentemente díspares, coloca em evidência um complexo e intrigante processo de subjetivação e ao mesmo tempo de construção social da realidade*. Recorrendo novamente às palavras de Gilberto Velho (2009), argumento que “o trânsito entre as províncias significativas é uma questão crucial para a compreensão antropológica e sociológica” (2009, p.28)

Considerações finais

Analisar trajetórias que cruzam as manifestações do funk e do pentecostalismo é analisar a trajetória de sujeitos que conseguem transitar por discursos radicalmente opostos. Desta forma, a proposta analisa-se em última instância, as relações entre o sagrado e profano. Talvez, tenha razão a interpretação de Evans-Pritchard (1978, p. 93), que advoga que o profano e o sagrado entrecruzam-se.

Deve-se levar em conta também o contexto

atual, marcado por trajetórias não-lineares e por vínculos de pertencimento efêmeros. Tal fato, quando analisado no contexto da juventude radicaliza-se. Pelo caráter de transitoriedade do período, os próprios pertencimentos podem ser antagônicos, mas não ser excludentes. O fato é que o funk e o pentecostalismo inserem-se como parte do “campo de possibilidades” de uma parcela da juventude das camadas populares.

Tais expressões são interpretadas de modo distinto por cada sujeito. A maneira pela qual cada sujeito transita por ambas as províncias é única e revela especificidades de cada percurso individual.

Referências bibliográficas

Barth, Fredrik.(2000) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BOURDIEU, P. (1983) *A “juventude” é apenas uma palavra*. In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero.

CÉSAR, W.(1992) “Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo”. *Religião Soc.*, Rio de Janeiro, v.16, n. 1-2, p.46-59.

CUNHA, Christina Vital da. (2008) *Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas*. Plural, São Paulo, v.15.

DAYRELL, Juarez.(2005) *A música entra em cena: o Rap e o Funk na socialização da Juventude em Belo Horizonte*. Belo Horizonte, Editora UFMG, IBASE

_____ (1999) “Juventude, grupos de estilo e identidade”. *Educação em Revista*. Belo Horizonte, nº.18.

_____ (2003) *O jovem como sujeito social*. *Revista Brasileira de Educação*; 40-52. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp>.

_____ (2001) “Múltiplos olhares sobre educação e cultura”. Belo Horizonte: UFMG, p.

136-161.

_____. (2007) *A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil*. Educ. Soc., Campinas, v. 28, n. 100. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010173302007000300022&lng=pt&nrm=iso>

ESSINGER, S. (2005) *Batidão. Uma História do Funk*. Rio de Janeiro: Record.

GEERTZ, Clifford. (1978) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

GIDDENS, Anthony. (1991) *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora

UNESP.

_____. (1995) *Modernidad e identidad del yo; El yo y la sociedad en la época contemporânea*. Barcelona: Ediciones Península.

HALL, Stuart. (2003) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HANNERZ, Ulf. (1997) “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana [online]*. 1997, vol.3, n.1, pp. 7-39.

HERSCHMANN, Micael. (2000) *O funk e o hip-hop invadem a cena* (Rio de Janeiro: Ed. UFRJ).

HERVIEU-LÉGER, Daniele. (2008) *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.

MACHADO, M. D. C. (1992) “Identidade religiosa e moralidade sexual entre católicos e evangélicos”. *Religião Soc*, Rio de Janeiro, v.16, n. 1-2, p.46-59, 1992.

MARIANO, Ricardo. (1998) “Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos”. *Revista de Estudos da Religião*, REVER/PUC-SP, pp. 48-58.

MARIANO, Ricardo. (2004) “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”. *Estudos avançados*, vol.18, n.52, pp. 121-138.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. (1992) “O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 34, p. 92-106

MENDONÇA, Emilio Zambon. (2009) *Igreja pentecostal “Deus é Amor”: origens,*

características e expansão. Dissertação de mestrado, UMESP.

NOVAES, Regina. (2012) “Juventude, Religião e Espaço Público: Examples “bons parágrafo Pensar” tempos e Sinais”. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v 32, n. 1. Disponível a partir do <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872012000100009&lng=en&nrm=iso>

PAIS, José Machado. (2003). *Culturas Juvenis*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

_____. (2008) “Culturas de grupo”, in : Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos (Coordenação), Portugal. *Recursos de Interculturalidade. Contextos e Dinâmicas, Lisboa, Alto-Comissário para a Imigração e Diálogo Intercultural*.

Pinezi, Ana Keila Mosca. (2010) “Sagrado e profano em contextos particulares”. disponível em : <http://revista.antropos.com.br/downloads/out2010/Artigo%204%20-%20Ana%20Keila%20Mosca%20Pinezi.pdf>

PAZ ALVES, Fátima Maria. (2012) “Religião e sexualidade: Permanências e Transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 13, n. 15, p. 83-113.

SPOSITO, Marília P. (1993) “A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade”. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, v.5, n.1-2.

_____. (1991) “O centro e as formas de expressão da centralidade urbana”. *Revista de Geografia*, São Paulo, v. 10, p.1-18.

STEIL, Carlos Alberto. (1996) *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes.

VALLA, Victor Vincent.(2002) “Pobreza, emoção e saúde: uma discussão sobre pentecostalismo e saúde no Brasil”. *Rev. Bras. Educ.* [online].

VARGAS GIL SOUZA, Carmem Zeli. (2004) “Juventude e contemporaneidade: possibilidades e limites. *Ultima décad.*, Santiago, v. 12, n. 20. Disponível em <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362004000100003&lng=es&nrm=iso>

VELHO, Gilberto. (2013) *Um Antropólogo na Cidade: Ensaio de Antropologia Urbana*. Seleção e Apresentação: Hermano Vianna, Karina Kuschnir e Celso Castro. Zahar: Rio de Janeiro.

_____ (2006) *Subjetividade e Sociedade - Uma Experiência de Geração*. Zahar, Rio de Janeiro.

_____ (1999) *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da*

Sociedade Contemporânea. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1994) *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Jorge Zahar.

_____ (2009) “Antropologia Urbana: Encontro de tradições e novas perspectivas”. *Sociologia, Problemas e Práticas, Oeiras*, n. 59. Disponível em <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292009000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 01 jul. 2013.

VIANNA, Hermano, (1990). “O mundo funk carioca”. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. *Funk e cultura popular carioca*. Estudos históricos, v. 2, n. 6, p. 244–53. < <http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2304/1443>>.

Notas

1 Utilizo a conceituação de *periferia* a partir da interpretação de Spósito (1991), para quem a concepção do conceito revela a dualidade entre a cidade “formal”, marcada pelas grandes corporações imobiliárias e modelada pelo Estado, e a cidade informal que preenche as lacunas existentes na cidade

formal.

2 Informações obtidas em depoimento realizado em fevereiro de 2013.

3 Disponível em : <http://www.adbrasilcampinas.com.br/reg.pdf>.

Juventude e educação cidadã: estudo sobre os impactos do Parlamento Jovem de Minas Gerais

Raquel Gonçalves da Silva*

Resumo

O presente trabalho tem como objeto o Parlamento Jovem de Minas Gerais em Juiz de Fora. Esse programa é destinado a alunos do ensino médio de escolas públicas e particulares e objetiva proporcionar aos participantes aprendizado a cerca da política, da democracia e de suas instituições. Nesta pesquisa buscou-se investigar os impactos desse projeto sobre as percepções, o nível de informação, as atitudes e o comportamento dos jovens em relação a esses principais temas abordados. Para isso foram realizadas entrevistas entre jovens que participaram e jovens que não participaram do projeto no ano de 2012. A análise revela a existência de importantes diferenças entre os participantes e os não participantes do Parlamento Jovem em relação a várias dimensões analisadas. Mas não permite assegurar, de forma inequívoca, que tais diferenças devem-se à participação no projeto e não a outros fatores.

Palavras Chave: Parlamento Jovem, juventude, educação para a democracia.

Youth and citizenship education: a study on the impacts of the Youth Parliament of Minas Gerais

Abstract

This work aims the Youth Parliament of Minas Gerais in Juiz de Fora. This program is aimed at high school students from public and private schools and aims to provide participants learning about politics, democracy and its institutions. This study aimed to investigate the impacts of this project on the perceptions, the level of information, attitudes and behavior of young people in relation to these main themes. For that interviews were conducted among young people who participated and young people who participated in the project in 2012. The analysis reveals the existence of significant differences between participants and non-participants of the Youth Parliament in relation to various dimensions analyzed. But does not ensure, unequivocally, that these differences are due to the participation in the project and not to other factors.

Keywords: Youth Parliament, youth, education for democracy.

Introdução

O fim da Ditadura Militar e a promulgação da Constituição de 1988 marcaram o processo de redemocratização do país. Observou-se, então, o início de uma nova fase no cenário político brasileiro, com a abertura política e o reconhecimento dos direitos civis. Restabelecidos os direitos e a liberdade política multiplicaram-se as formas e os canais de participação e novos atores foram incorporados ao sistema político. Com isso, observou-se uma maior preocupação com o nível de engajamento dos cidadãos na política, incluindo os jovens,

resultando na criação de programas e projetos cujo objetivo, em linhas gerais, tem sido promover a educação cidadã e, assim, ampliar a disposição para participar da política. Neste trabalho pretende-se investigar o impacto de uma dessas iniciativas direcionadas aos jovens, mais especificamente, o Projeto Parlamento Jovem de Minas. E responder à questão: projetos voltados para a educação cidadã, como o Parlamento Jovem (PJ) impactam as percepções, o nível de conhecimento, as atitudes e o comportamento dos jovens em relação à política, à democracia e suas instituições básicas?

O Parlamento Jovem existe em Minas Gerais

* Mestranda em Ciências Sociais pela Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: ra.goncalves3@gmail.com

desde 2004 e é promovido pela Assembleia Legislativa de Minas (ALMG), através da Escola do Legislativo em parceria com a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e as Câmaras Municipais do Estado. A escolha pelo PJ justifica-se por se tratar de um projeto que está em vigor há nove anos que se destaca pela sua inovação e abrangência. No ano de 2012, o projeto foi desenvolvido em 16 municípios de Minas Gerais – Belo Horizonte, Carandaí, Caratinga, Espera Feliz, Iturama, João Monlevade, Juiz de Fora, Leopoldina, Montes Claros, Nova Serrana, Ouro Preto, Poços de Caldas, Pouso Alegre, Santos Dumont, Viçosa e Visconde de Rio Branco. O município escolhido para a pesquisa é Juiz de Fora, onde o projeto é realizado desde 2010.

O Parlamento Jovem tem como objetivo proporcionar formação política e a vivência prática do processo legislativo aos jovens do ensino médio do estado. Dessa maneira, visa contribuir para promover a educação cívica e preparar os jovens para a participação política como cidadãos. A dinâmica de realização do projeto consiste em três etapas: na primeira, os participantes passam por uma preparação oferecida por monitores envolvendo a discussão e o debate de temas relacionados à política, à democracia e ao exercício da cidadania. Essa etapa é finalizada com a elaboração de projetos de leis pelos alunos a partir de temas pré-definidos. A segunda etapa consiste na realização dos grupos de trabalho e na votação das propostas na Plenária Municipal. A terceira etapa corresponde à realização da Plenária Estadual em Belo Horizonte quando jovens de vários municípios e regiões do estado debatem e escolhem os projetos de leis que serão levados à Assembleia de Minas.

Para investigar o problema central da pesquisa, relativo aos impactos do Parlamento Jovem, pretende-se comparar as percepções, as atitudes, o comportamento e o nível de conhecimento de adolescentes que participaram do projeto com os de adolescentes que não participaram. Foram realizadas dezesseis entrevistas em profundidade com alunos do município de Juiz de Fora, oito com alunos que participaram do PJ edição 2012 e oito com alunos que não participaram do projeto.

Participação política e juventude

Recentemente o tema da participação política dos jovens passou a despertar maior interesse de pesquisadores e cientistas sociais. Até então era comum que os estudiosos baseassem suas investigações em dois mitos sobre a relação dos jovens com a política. O primeiro baseia-se na ideia de que os jovens da atualidade são apáticos e possuem pouco interesse pela política quando comparados aos jovens das gerações anteriores, sobretudo da década de 1960. O segundo mito, no sentido contrário, propaga uma visão dos jovens como agentes de mudança, atores responsáveis por liderar as transformações sociais (CARDOSO, 2005; FLORENTINO, 2008). Pesquisas recentes mostram, entretanto, que ambas as visões são projeções sobre o papel que os jovens desempenham ou deveriam desempenhar que carecem de base empírica e não consideram as especificidades do contexto atual, muito diferente das décadas anteriores (FLORENTINO, 2008; CASTRO, 2008).

Baseando-se em resultados de pesquisas empíricas, estudos recentes questionam a visão dos jovens como apáticos mostrando que, em realidade, houve uma mudança no contexto político, hoje, formalmente democrático e mais aberto à participação, o que vem incentivando a emergência de novas formas de relacionamento dos jovens com a política. Não se trataria de apatia ou alienação, mas de um deslocamento dos objetos de interesse dos jovens, marcado pela negação da política tradicional e das formas tradicionais de participação, como sindicatos e partidos, e por um maior interesse pelas formas mais espontâneas de participação como os movimentos sociais, culturais, esportivos, artísticos, recreativos, etc. (FLORENTINO, 2008; CASTRO, 2008).

Essa última visão é corroborada por uma das mais abrangentes pesquisas já realizadas com jovens brasileiros. A pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE), com 1750 jovens de 18 a 29 anos de todas as regiões do país mostra que a maioria das experiências participativas dos jovens se dá em grupos com fins religiosos, esportivos ou recreativos. A participação nesses grupos é a única que apresenta uma porcentagem maior

de 10%. Em relação a associações comunitárias, partidos políticos e sindicatos apenas 5% dizem apresentar algum envolvimento. Nas associações estudantis a participação é ainda menor, apenas 1,8% dos jovens afirmam participar. Os dados ainda apontam que o nível de escolaridade e de renda faz aumentar a participação nessas modalidades. O mesmo acontece com o grau de informação dos jovens entrevistados. A porcentagem daqueles que participam de grupos (recreativos, religiosos ou políticos) é quase sempre maior entre os que usam computador e internet em relação àqueles que não usam, principalmente quando se trata do envolvimento em associações estudantis, esportivas e partidos políticos.

É um consenso entre os estudiosos do tema que as atitudes, conhecimentos e habilidades políticas são adquiridos por meio do processo de socialização. A visão clássica afirma que a formação do núcleo de atitudes políticas ocorre na infância, sob a influência predominante dos pais e permanece estável por anos. Já os estudos mais recentes mostram que outros agentes são tão importantes quanto à família, que parte do processo de socialização ocorre depois da infância e, ainda, que muitas atitudes e crenças formadas na infância são maleáveis e sujeitas à mudança ao longo da vida (FUKS, 2012). Tais estudos, portanto, apontam a necessidade de pesquisas empíricas mais aprofundadas em torno do papel de outras variáveis, que operam no curto, médio e no longo prazo, na socialização política dos jovens.

A pesquisa realizada por Fuks no ano de 2008 a partir dos dados de um *survey* com jovens do ensino médio da cidade de Belo Horizonte corrobora a tese de que ambientes familiares e escolares distintos contribuem, de forma expressiva, para compreender as diferenças nas atitudes, na habilidade cognitiva e no engajamento político dos jovens. Segundo o autor, o tipo de escola seria a variável com maior poder explicativo: seria, sobretudo, no ambiente escolar e não no âmbito da família que o jovem adquire aprendizados sobre a política.

Segundo o autor, jovens com pais com alta escolaridade e que participam de alguma atividade política e/ou que frequentam uma escola com recursos que permitem o acesso à

informação e que estimulam o interesse por política, teriam uma maior tendência a serem participativos:

“Mas, como já identificado, a escolaridade e a participação dos pais e a escola são os meios específicos ativados pelo processo de transmissão do conhecimento sobre política. Portanto, se tiver a sorte de ter pais escolarizados e que fomentem um ambiente politicamente estimulante na família e nos seus círculos mais próximos, o jovem terá enormes chances de ser politicamente bem informado. Se, além disso, ele frequentar as escolas mais bem servidas pelos recursos que permitem o acesso à informação e que estimulam o interesse por política, o jovem tem a seu favor todas as condições sociais que distinguem o seletivo grupo da população considerado politicamente sofisticado”. (FUKS, 2012, p.6).

Entretanto, esse autor ressalta que a influência da família e da escola não gera somente efeitos imediatos. A maioria dos efeitos de socialização só aparece na vida adulta, principalmente quando se refere à participação política, pois muitas das atividades políticas tradicionais não são atraentes e nem facultadas aos jovens, como, por exemplo, o voto. É relevante o fato de que os jovens do PJ têm entre 15 a 17 anos, por isso pretende verificar através dessa pesquisa se eles expressam uma disposição a participar da política na vida adulta. Para isso interessa aqui observar suas tendências subjetivas através: de seu interesse por assuntos políticos, das suas expectativas em relação aos políticos e às instituições democráticas, da presença de atitudes críticas e ativas em relação a atos praticados por autoridades ou na escola e da disposição para participar ativamente de debates escolares, grupos recreativos, religiosos e projetos na área de educação cidadã, em geral.

Embora haja consenso de que os ambientes familiar e escolar impactam a socialização política dos jovens, ainda não se sabe com precisão os efeitos produzidos por outras experiências e eventos de curta duração, como os programas e projetos de educação cidadã. Tais projetos, de fato, produzem impactos na forma como os jovens veem e se relacionam com a política e as instituições de modo a torná-los cidadãos

mais informados sobre política, mais propensos a se engajarem em atividades políticas e serem mais democráticos em suas atitudes? A presente pesquisa objetiva contribuir para responder a essa questão.

O debate em torno da participação política dos jovens remete, na verdade, a uma questão anterior e mais ampla sobre em que medida a operação e a consolidação da democracia depende do maior engajamento e participação política dos indivíduos. Ao longo do século XX tornaram-se evidentes os limites do governo representativo como forma de operacionalizar a participação política e permitir a vocalização das demandas e interesses dos diferentes grupos. Uma série de autores passou, então, a reivindicar um formato mais participativo para a democracia de modo a ampliar sua capacidade de dar voz e espaço para uma maior multiplicidade de atores, interesses e identidades. Santos e Avritzer (2005) argumentam que as instituições tradicionais da democracia representativa liberal, parlamento e partidos, principalmente, operam a partir de uma série de filtros que tornam mais difícil para alguns atores obter representação e incluir temas na agenda pública. Segundo os autores, teria ocorrido uma supervalorização da representação como mecanismo de participação desconsiderando seus limites para expressar identidades minoritárias e de grupos historicamente subalternos e excluídos.

A concepção de uma democracia mais participativa, como a reivindicada por Santos e Avritzer foi, em grande medida, consagrada na Constituição Federal de 1988 que afirmou o princípio da participação direta dos cidadãos como pode ser observado em seu Parágrafo Único, Título 1: “ Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou *diretamente* (grifos nossos), nos termos desta Constituição”. Como destacam vários autores (AVRITZER, 2006; FARIA, 2006) a Constituição de 1988 abriu espaço para uma série de inovações institucionais e mecanismos de participação direta como o Orçamento Participativo, os conselhos setoriais de políticas públicas, as audiências públicas de comissões, referendos, plebiscitos e as comissões parlamentares de participação popular, entre outros.

Uma vez restabelecidos os direitos políticos

e abertos novos canais de participação, uma questão importante passou a ser a de como formar cidadãos mais participativos, mais informados e com disposições e atitudes positivas em relação à democracia e, dessa forma, dotá-los das capacidades requeridas para o exercício da cidadania e para tomarem parte efetiva nos processos decisórios. Passou-se a enfatizar a importância da educação cidadã e do maior engajamento político dos cidadãos como meio de ampliar a qualidade da democracia. Os projetos voltados para a formação de jovens cidadãos pretendem dar um passo nesse sentido. Esta pesquisa pretende avaliar em que medida eles podem se converter em alternativas viáveis para o alcance desses objetivos.

Metodologia

A pergunta central que orientou a pesquisa foi: projetos voltados para a educação cidadã, como o Parlamento Jovem, impactam as percepções, o nível de conhecimento, as atitudes e o comportamento dos jovens em relação à política, à democracia e suas instituições básicas? Aventou-se a hipótese de que a participação no PJ contribui para ampliar o nível de informação dos jovens sobre a política e para difundir entre eles percepções e atitudes mais positivas sobre a política, a democracia e suas instituições, ampliando sua disposição em se engajar e participar da política.

Assim, considerou-se como variável independente a participação ou não no PJ edição de 2012 e como variáveis dependentes as categorias: percepções, nível de informação, atitudes e comportamento dos jovens em relação à política. Cada uma dessas categorias possui especificidades que justificam tratá-las de forma separada. Percepção é a categoria mais geral entre as quatro e corresponde às ideias, imagens e impressões dos indivíduos sobre temas, instituições, pessoas e acontecimentos. O nível de informação remete ao conjunto de dados e informações que uma pessoa possui sobre um fenômeno ou evento, sendo a categoria de mais fácil mensuração. As atitudes correspondem às pré-disposições aprendidas/adquiridas para responder de forma consistente a um fenômeno, pessoa ou aspectos da realidade. E

por fim, o comportamento está relacionado com a maneira de se comportar (reagir, portar-se) das pessoas perante estímulos e em relação aos acontecimentos ao seu redor de acordo com seus hábitos e costumes¹.

Esperava-se que a participação no PJ produziria os seguintes impactos:

1- Contribuir para dar um sentido mais concreto, complexo e menos estereotipado em torno da política, dos políticos, da democracia e das instituições democráticas e melhorar a imagem que os jovens possuem sobre esses temas, agentes e instituições.

2- Melhorar a visão em torno do sistema político, ampliar o sentido da eficácia política de suas ações e aumentar o interesse do jovem pela política².

3- Ampliar o grau de informação dos adolescentes, dando a eles uma visão mais concreta sobre como a democracia se realiza na prática, como se dá o processo de tomada de decisões e como os cidadãos e grupos podem influenciá-lo.

4- Aumentar a disposição dos jovens para participar de projetos coletivos e se envolver com a política.

Foram comparados os dados colhidos entres esses dois primeiros grupos (alunos participantes do PJ 2012 e alunos não participantes) com o objetivo de investigar os impactos da participação no projeto. Com base em resultados de pesquisas sobre o tema optou-se por manter constante a variável “tipo de escola”. Segundo Fuks (2012), um ambiente escolar com estrutura e recursos informacionais é um fator fulcral para que o adolescente se interesse por política e queira participar desta, sendo as escolas particulares aquelas que reúnem com mais frequência tais condições. Por isso optou-se por incluir na análise somente alunos de escolas públicas e excluir a única escola particular participante do projeto no ano de 2012.

A investigação foi realizada por meio de uma pesquisa qualitativa. Foram realizadas dezesseis entrevistas em profundidade com alunos do 1º e do 2º ano do Ensino Médio, sendo oito com alunos que participaram do Parlamento Jovem em 2012³ e oito junto aos alunos dessas mesmas séries em uma escola que nunca participou do projeto. As entrevistas foram

presenciais, realizadas de forma individualizada e personalizada. Para não enviesar a resposta dos entrevistados, as entrevistas com os participantes do PJ foram realizadas por outro pesquisador e não pelo autor deste trabalho, pelo motivo deste ter atuado como monitor do projeto no ano de 2012. As marcações das entrevistas foram feitas previamente, de acordo com a disponibilidade dos jovens. Foi garantido o total anonimato das informações pessoais dos entrevistados e somente as respostas foram utilizadas para efeito de análise.

Análise dos dados

Nesta seção são apresentados os resultados da análise das entrevistas realizadas junto a oito alunos participantes do Parlamento Jovem (grupo de tratamento) e a oito alunos não participantes (grupo de controle). De forma a resguardar o sigilo das entrevistas as referências aos entrevistados serão feitas pelas siglas GT (para os entrevistados do grupo de tratamento, participantes do PJ) e GC (para os entrevistados do grupo de controle, não participantes do PJ). A sessão inicia-se com uma descrição do perfil dos entrevistados, seguida da análise das categorias anteriormente citadas – percepções, atitude, nível de conhecimento e comportamento – e das considerações dos entrevistados sobre o Parlamento Jovem.

Perfil dos entrevistados

Os 16 entrevistados possuem idade entre 15 e 17 anos sendo oito respondentes do sexo feminino e oito do masculino. A região onde cada entrevistado mora é variada, assim como a proximidade com o centro, mas nenhum deles mora em bairro nobre da cidade. Foi investigada a trajetória escolar dos pais, sua profissão e a sua participação ou não em algum empreendimento coletivo. Quase todos os pais estudaram até o ensino médio, com a exceção de uma mãe, em cada grupo, com ensino superior. Observou-se o predomínio de trabalhos de baixa remuneração que não exigem muitos anos de escolaridade nos pais em ambos os grupos. Dentre as mães, no grupo de controle, as profissões prevalecem as mesmas características citadas dos pais. Já

em relação às mães do grupo de tratamento, as profissões são mais variadas, com presença de alguns trabalhos técnicos. Não houve muita diferença entre os grupos em relação à participação dos pais: em ambos, a metade dos entrevistados afirmou que o pai ou a mãe não participavam de nenhum grupo ou empreendimento coletivo; a outra metade apontou os grupos religiosos como forma de participação dos pais. Todos os entrevistados afirmaram possuir religião e a maioria assegura participar dos eventos, ritos e reuniões religiosas. Sobre o hábito de se informar sobre os acontecimentos do país, do estado e da cidade, nos dois grupos quase todos afirmaram que procuram se informar frequentemente. Em relação ao meio que utilizam para buscar informação, em ambos os grupos a internet aparece como o mais citado seguido da televisão.

Pode-se perceber uma grande homogeneidade entre os grupos em todos os aspectos do perfil investigados. Isso significa que foram mantidas constantes as variáveis que, segundo a literatura, mais impactam o processo de socialização política dos jovens. Essa homogeneidade no perfil favorece o esforço para apreender o impacto de outras variáveis sobre as percepções e atitudes dos entrevistados, no caso deste trabalho, interessa apreender o impacto da participação no PJ.

Conversar sobre política, participação e interesse em participar

Foi perguntado se o entrevistado conversava sobre política em casa. Praticamente todos os entrevistados responderam negativamente à questão. No grupo de controle, quem afirmou que conversava sobre política, disse que isso ocorre no período das eleições.

No grupo de tratamento, a maioria daqueles que afirmaram possuir esse hábito o relacionam com a influência do Parlamento Jovem e da Câmara Mirim.⁴

“A partir do momento que eu comecei a criar maturidade pra discutir isso, e se tornou mais comum por causa da minha participação no parlamento ano passado”. (GT)

“Desde que me tornei vereador mirim de Belo Horizonte”. (GT)

A explicação de por que não conversarem sobre política foi diferente em cada grupo. No grupo de tratamento alguns não souberam explicar e os outros apontaram como motivo a falta de tempo.

“Porque assim que saio da escola venho pro trabalho e só chego em casa quase 22h ai sempre to cansada, então a gente conversa pouco, e só comentamos sobre isso quando tá passando algum noticiário sobre política e tal.” (GT)

“Olha, eu acho que é falta de interesse mesmo, meu pai sempre está conversando, mas eu nunca fico por perto.” (GC)

Esperava-se que o hábito de conversar sobre política em casa fosse maior entre os participantes do PJ do que o verificado. Mas quando se observam as justificativas, percebem-se indícios do impacto positivo do Parlamento Jovem que é apontado, espontaneamente, por um entrevistado, como motivo do citado hábito.

Foram observadas diferenças importantes entre os grupos quando se perguntou se o entrevistado já havia participado de algum empreendimento coletivo. No grupo de tratamento todos já haviam se envolvido em alguma forma de participação coletiva e a maioria já tinha participado de outros grupos e projetos, além do Parlamento Jovem. As formas de participação e projetos citados foram o Parlamento Jovem, a Câmara Mirim, grupos religiosos e estudantis. No grupo de controle a maioria nunca tinha participado ou tinham participado apenas de grupos religiosos.

Entre os cinco entrevistados do grupo de controle que afirmaram que nunca participaram de empreendimentos coletivos as razões apontadas combinavam falta de interesse com falta de conhecimento.

“Nunca fiquei sabendo de nada, mas também é um pouco de falta de interesse”. (GC)

“Porque eu não conheço nenhum e também nunca procurei saber”. (GC)

As diferenças entre os grupos no que se refere à participação presente ou passada corroboram uma suspeita presente desde o início da pesquisa

de que aqueles que se interessavam em se inscrever no PJ (a inscrição é voluntária) já apresentavam um diferencial em relação a outros jovens.

Ainda na temática sobre participação, foi perguntado se os entrevistados gostariam de participar de algum grupo esportivo, cultural, estudantil, político, religioso ou outros. Verificou-se, junto à maioria dos participantes dos dois grupos interesse em participar. Contudo, quando se trata de se filiar em partido político, quase todos afirmaram não ter interesse.

No grupo de tratamento quase todos justificam seu interesse em participar de grupos a partir de atributos pessoais: “vem de mim querer aprender, ler, saber de outras coisas”, “vem mais da minha personalidade”, “gosto de conhecer as coisas”, “sempre fui focada em querer fazer alguma coisa”, “gosto de me interagir com as pessoas”. Em relação a essa questão, em nenhum momento, os entrevistados apontaram a participação no PJ como uma razão para o interesse. Tem-se aí, mais uma vez, indícios de que a própria participação no PJ seja resultado de outras variáveis que podem remeter a atributos e características pessoais.

“Ele vem mais da minha personalidade, quando eu tenho tempo e posso eu adoro ajudar a organizar, montar projetos, gosto de administrar, pensar em algo pelo bem de todos, fico animado com isso”. (GT)

“De mim mesmo. Eu tenho vontade de mudar o país. Eu sofro muito preconceito pelo meu estilo e outras coisas. Acho que eu me infiltrando nesse meio, eu posso diminuir isso. As pessoas vão me escutar e parar pra pensar no que eu disse. Quanto mais informações as pessoas tiverem menos preconceito terão. Como a maioria diz, preconceito é coisa de quem pensa pequeno”. (GT)

No grupo de controle as razões que explicam a vontade de participar são variadas e remetem à vontade de aprender coisas e ajudar os outros: “ajudar a melhorar alguma coisa”, “me informar mais sobre certas coisas”, “ajudar a colaborar com a sociedade”, “gosto de aprender coisas novas e conhecer gente nova”. No geral, os dois grupos não apresentam muitas diferenças em relação ao

interesse em participar de grupos, com exceção de uma ênfase maior em “participar para ajudar” no grupo de controle.

“Surge das pessoas, eu vejo as dificuldades das pessoas no meu bairro assim. Tem um asilo aqui, onde as pessoas ficam jogadas lá. Eu acho que deveria ter um projeto que visitasse essas pessoas e levasse carinho para elas”. (GC)

Percepções sobre a democracia e suas instituições básicas

Solicitou-se aos entrevistados que falassem a primeira palavra que viesse a mente ao ouvir as palavras/expressões: política, políticos, democracia, cidadão, partido político e Poder Legislativo. As respostas foram classificadas com base no Quadro 1 como positivas, negativas, neutras, visão estereotipada, visão mais complexa.

Em relação ao termo “**política**” observaram-se diferenças entre os grupos. No grupo de tratamento observou-se um equilíbrio entre percepções positivas (“desenvolvimento”, “inovação”), negativas (“corrupção”, “lixo”) e neutras (“democracia” e “governo”), enquanto no grupo de controle predominaram as percepções negativas (“corrupção” e “sujeira”), quase todas remetendo à ideia de corrupção.

Em relação à palavra “**político**” predominam as percepções negativas (associação com a corrupção), mais frequentes no grupo de controle. Também foram apresentadas percepções neutras relacionadas à ocupação de cargos (“quem governa”, “cargo da política”). Somente no grupo de tratamento apareceu alguma percepção positiva:

Em relação ao termo “**democracia**”, entre os participantes do grupo de tratamento observou-se apenas uma percepção negativa (“democracia não existe”). Todas as demais foram positivas e remetiam as ideias de igualdade, liberdade e direitos. No grupo de controle houve mais equilíbrio entre percepções positivas (“igualdade”, “direitos”), neutras (“governo”) e negativas:

Em relação à palavra “**cidadão**” quase todos no grupo de tratamento demonstrou entendimento do conceito ao enfatizar as ideias de igualdade, direitos, deveres e sentimento

de pertencimento. Observou-se apenas uma percepção negativa. No grupo de controle aparece nas respostas a menção ao sentimento de pertencimento (“aquele que faz parte da sociedade”), aos direitos e deveres, porém, foram mais comuns as percepções negativas.

Ao ouvirem a palavra “**Poder Legislativo**”, metade dos entrevistados do grupo de tratamento não soube o que dizer. Aqueles que comentaram algo destacaram noções como “advogados” (possível confusão com o Poder Judiciário), “responsabilidades”, “vereadores e senadores”. No grupo de controle quase todos não souberam o que dizer. Apenas dois souberam afirmaram “que faz as leis” e “um bando de filho da puta”.

Por fim, em relação aos “**partidos políticos**”, entre os participantes do grupo de tratamento alguns não souberam comentar, outros foram muito vagos ou ambíguos (percepções, ao mesmo tempo, positivas e negativas). Ainda assim, os comentários revelam algum entendimento em torno de que sejam os partidos. Entre os participantes do grupo de controle metade não soube fazer qualquer comentário e metade demonstrou percepções negativas que remetiam, principalmente, à corrupção.

Em relação a esse primeiro bloco de percepções sobre a democracia e suas instituições básicas, pode-se afirmar que a frequência de percepções positivas e mais complexas foi maior entre os participantes do grupo de tratamento, isto é, entre os que haviam participado do PJ do que entre os entrevistados do grupo de controle em conformidade com o que se esperava. Apenas em relação ao “Poder Legislativo” observou-se incompreensão em ambos os grupos. Este foi um dado surpreendente, afinal, o projeto Parlamento Jovem permite e promove a aproximação dos participantes com o parlamento (com simulação do processo legislativo e várias atividades sendo desenvolvidas nas dependências da câmara municipal e da Assembleia Legislativa).

Foi perguntado aos entrevistados se eles estavam satisfeitos com a democracia no Brasil e se achavam que ela deveria ser substituída por algum outro regime. Nas respostas não se observou diferenças entre os grupos. Em ambos quase todos afirmaram que estão insatisfeitos com a democracia. Mas, no grupo de tratamento,

a despeito da insatisfação, os participantes não foram favoráveis à substituição da democracia por outro regime. Ao invés disso, demandam mais participação e mudança no perfil dos que estão no poder.

“Não, apenas novos governantes que ajudem mais a população mais necessitada”. (GT)

“Todos deveriam ter um acesso mais fácil. Todos os cidadãos deveriam ter uma participação maior, além de apenas votar”. (GT)

No grupo de controle quase todos são a favor da substituição, mas ninguém apontou uma alternativa. Quem não é a favor da substituição destaca que a democracia ainda é a melhor alternativa e que pode ser melhorada.

“Não, dos que eu já ouvi falar, acho que a democracia é o melhor”. (GC)

“Acho que não, porque é melhor que outros aí que a gente houve falar”. (GC)

Perguntou-se aos entrevistados se eles consideravam que existe espaço para a participação política dos jovens. Esperava-se que no grupo de tratamento seria maior o sentimento de abertura do sistema para a participação da juventude comparativamente ao outro grupo. E foi, de fato, o que se observou. Um dado importante foi a menção espontânea ao PJ como um exemplo de espaço para esse tipo de participação. Todos os seis respondentes do grupo de tratamento que afirmaram a existência de espaço para a participação dos jovens citaram o PJ como exemplo.

“... Antes do Parlamento Jovem eu nem sabia que os jovens podiam ter participação além da votação”. (GT)

“Tem aqui, que eu já participei, o vereador mirim, do Parlamento Jovem, que criamos leis que poderiam ser aprovadas”. (GT)

No grupo de controle somente dois entrevistados acreditam que existe espaço. Aqueles que responderam negativamente à questão apresentam certo pessimismo sugerindo

que não haja qualquer abertura política para os jovens.

“Acho que não. A gente nunca é ouvido. Nem aqui na escola tem espaço, imagina na política”. (GC)

“Não tem espaço. A gente também nem sabe como pode participar direito, não tem incentivo para isso”. (GC)

Perguntados se os jovens se interessavam por política, observou-se maior frequência de respostas positivas no grupo de tratamento. Em contrapartida, no grupo de controle quase todos responderam de forma negativa. Destacam-se as respostas de dois participantes. Um deles afirma que a falta de interesse está relacionada com a falta de espaço; o outro atribui ao PJ o papel de despertar esse interesse, em uma menção espontânea ao projeto.

“Não, acho que é porque tem pouco espaço pra eles na política”. (GC)

“Muitos jovens são analfabetos políticos né. Eles só veem a parte corrupta... e eu também era até entrar no Parlamento, e foi através disso que me interessei, mas antes não ligava não. Assim como todos”. (GT)

Em ambos os grupos apareceu com bastante frequência e destaque a ideia de que a escola é o espaço mais adequado para aproximar os jovens da política. A diferença é que no grupo de tratamento foram feitas várias referências a iniciativas concretas que poderiam ser desenvolvidas na escola (formação política no currículo escolar, mais programas e projetos), enquanto no grupo de controle as respostas foram mais vagas (“incentivos”, “fazer alguma coisa”). Nesse grupo, alguns participantes destacam a necessidade de tornar o assunto mais acessível e menos chato.

“Teria que ter mais projetos na escola para discutir esses assuntos de política. O que cada cargo faz, e eu acho que os jovens não sabem dessas coisas”. (GT)

“Poderia se ter alguma coisa na escola. Só na

aula de sociologia aqui na escola que a gente pode fala de assuntos da atualidade”. (GC)

Pode ser que a participação no PJ esteja relacionada à maior capacidade dos jovens do grupo de tratamento para dar exemplos concretos de formas como a escola pode contribuir para aproximar jovens e política. Afinal, foi na escola que eles tiveram contato com o PJ que, no ano de 2012, tinha como um de seus subtemas “a participação no espaço da escola”. De toda forma, é interessante destacar a percepção bastante generalizada de que a escola é um espaço estratégico para alcançar aquele objetivo.

Nível de conhecimento e informação

Com a finalidade de avaliar o nível de informação e de conhecimento dos entrevistados perguntou-se quais as formas de participação e programas voltados para a juventude eles conheciam. Acerca das formas de participação aventou-se a hipótese de que os participantes do PJ teriam uma ideia mais ampla da participação política para além das formas institucionalizadas, incorporando uma gama mais ampla e variada de canais e mecanismos. Mas, não se observaram diferenças marcantes entre os grupos. No grupo de controle foram apontadas cinco formas de participação (voto, sindicatos, manifestações, greve e associação de moradores); no grupo de tratamento foram sete (voto, protesto, manifestações, greve, passeata, sindicato, ocupação de cargos eletivos).

Percebeu-se um equilíbrio nas citações entre formas mais institucionalizadas (voto e sindicato) e formas menos institucionalizadas (manifestações e associação de moradores). Alguns entrevistados fizeram breves comentários sobre a eficácia de alguns tipos de participação.

Esperava-se que aqueles que tinham participado do PJ fossem capazes de citar mais programas voltados para a juventude em relação aos que não participaram. Mas não se encontrou diferença em relação à quantidade de projetos citados. No grupo de tratamento foram assinalados cinco projetos (Poupança Família, Curumim, Poupança Jovem, Parlamento Jovem, Câmara Mirim), e no grupo de controle seis

(grêmio, Filhos da Paz, grupo de teatro da escola, Levante Popular da UFJF e Segundo Tempo). A diferença está em que todos os projetos citados pelos participantes do grupo de tratamento, com exceção do Curumim, são promovidos por instituições governamentais.

“Poupança Família, que a minha mãe recebe, o Curumim, que eu já fui uma vez, Poupança Jovem e outros negócios que não lembro o nome”. (GT)

“Tipo, antigamente tinha os Filhos da Paz, tem um grupo de teatro na minha antiga escola que até hoje eu vou”. (GC)

Ainda se realizou um bloco de questões com o objetivo de verificar o grau de conhecimento dos entrevistados sobre o funcionamento e a dinâmica do sistema político com perguntas sobre as funções dos vereadores e prefeitos e sobre ocupantes de cargos públicos em Juiz de Fora ou ligados à região. Surpreendentemente não foram observadas diferenças importantes entre os grupos, embora se esperasse que no grupo de tratamento o nível de conhecimento e informação fosse maior.

Nos dois grupos, observou-se maior facilidade em explicar as funções do prefeito do que as do vereador. Poucos souberam citar nomes de vereadores da cidade (os citados foram Noraldino Júnior, Tico-Tico, Carlos Cesar Bonifácio) ou de deputados mineiros. Entre os que foram capazes de citar nomes de vereadores, apenas dois citaram mais de um, mas, alguns foram somente candidatos. Apenas dois entrevistados conseguiram lembrar nomes de deputados (Paulo Lamac, Júlio Delgado e Leonardo Monteiro).

Devido à proximidade com as últimas eleições municipais perguntou-se se os entrevistados sabiam o nome dos candidatos a prefeito, seus respectivos partidos e se assistiram ao horário eleitoral gratuito. Quase todos os entrevistados souberam citar pelo menos um candidato e o partido de pelo menos um, sem grandes diferenças entre os grupos. A maior facilidade em responder de forma correta a questão pode estar relacionada à proximidade das eleições, ao alto grau de exposição a assuntos relacionados à política durante a campanha, à maior

visibilidade da eleição para o Executivo e a uma maior facilidade para acompanhar a disputa que envolve um número menor de competidores. A maioria dos entrevistados afirmou ter assistido à propaganda eleitoral gratuita, sem muitas diferenças entre os grupos.

Atitudes e comportamento

Com o objetivo de apreender o apreço dos entrevistados pelos valores da igualdade e da liberdade, assim como suas atitudes perante as minorias, os entrevistados foram confrontados com situações e questões-problemas. Esperava-se que os participantes do grupo de tratamento apresentariam uma postura mais ativa, crítica e democrática comparativamente aos entrevistados do grupo de controle.

Primeiramente, foi apresentada a eles uma situação hipotética na qual a diretora da escola censura uma matéria do jornal dos alunos que fazia uma crítica à escola. Nos dois grupos, praticamente todos os entrevistados afirmaram que seriam contrários à atitude da diretora e que reagiriam. Entretanto, enquanto no grupo de controle as respostas foram vagas no que tange às formas de reação (ênfase vaga à necessidade de ação conjunta, união), entre os membros do grupo de tratamento percebeu-se maior conhecimento e propostas mais concretas: recorrendo ao grêmio, protestando, mobilizando outros alunos, fazendo abaixo-assinado, divulgando o problema na internet, recorrendo à superintendência, conversando com a direção. Importante destacar que pelas suas falas, os jovens do grupo de tratamento demonstraram confiança na eficácia desse tipo de ação e nenhum medo de retaliação.

“Iria conversar com a direção para saber o porquê de querer a retirada, e iria atrás do grêmio para averiguar e se a crítica for verdadeira levaria a superintendência. Iria conversar com os alunos sobre a crítica”. (GT)

“A isso acontece direto no Brasil. A meio que fazer um protesto. Iria juntar um grupo e ir brigar pela mudança”. (GC)

Duas perguntas versaram sobre as

atitudes dos entrevistados a respeito das diversidades de gênero, sexualidade, cultura, etnia etc. A primeira explorou a questão do papel das mulheres na sociedade e não foram constatadas muitas diferenças entre os grupos. Todos afirmaram discordar da atribuição de posições e papéis rígidos a homens e mulheres e defenderam a liberdade e a capacidade da mulher para desempenhar os papéis e profissões que lhe interessavam. Em ambos os grupos foram feitas referências à existência de preconceito contra as mulheres na atualidade e, mais importante, à forma como as diferenças físicas impõem limitações à plena igualdade entre os sexos.

A segunda interrogação se referia à forma como os e entrevistados consideravam que minorias como negros, gays, ateus e todos que possuem opiniões e estilos de vida diferentes da maioria deveriam ser tratados na sociedade. Aqui, também, não houve diferença importante entre os dois grupos. Todos os entrevistados defenderam o tratamento igual e respeitoso a partir das ideais “de que todos são iguais” (“igualdade perante a lei”), são “normais”, “merecem respeito” e “têm os mesmos direitos”. Percebe-se o forte apelo da ideia de igualdade entre os jovens. Interessante notar que nenhuma menção foi feita a políticas afirmativas ou à necessidade de oferecer vantagens aos que se encontram em posição de desvantagem.

A homogeneidade nas respostas dos dois grupos pode indicar que “ser jovem” pode ser mais importante para explicar as percepções e atitudes mais tolerantes e abertas do que a participação prévia no PJ. Corrobora essa ideia a maior pesquisa já realizada no Brasil sobre a juventude, segundo a qual os jovens demonstram tolerância e abertura em relação a temas como liberdade de expressão, distribuição igualitária de tarefas entre os sexos, legalização da maconha, entre outros. Em relação aos dois primeiros itens observa-se o maior percentual de aprovação, 94% e 96% respectivamente.

“Nota-se que a igualdade de gênero, no que diz respeito à contribuição dos homens nas tarefas domésticas e familiares, é a que conta com maior aprovação, seguida pela liberdade de expressão. Essas duas questões contam com percentuais de concordância de 96%

e 95% respectivamente, sendo que mais da metade dos entrevistados disseram concordar totalmente com as afirmações”. (IBASE, 2008, p.54)

Participação no Parlamento Jovem

O último aspecto investigado foi a avaliação dos entrevistados do grupo de tratamento sobre os impactos do Parlamento Jovem. Todos os participantes asseguraram que o projeto contribuiu positivamente para a sua formação. Na visão dos participantes, o PJ contribuiu para o aprendizado de conceitos, “ver o outro lado da política”, melhorar a imagem sobre a política e os políticos, ter contato com pessoas de outras escolas, incentivar maior participação e aumentar seu interesse pelas questões coletivas.

“(...) Foi uma experiência muito boa. Aprendi muitas coisas, conceitos dos quais eu não sabia. Não fazia ideia perceber vários erros que não sabia que existia no sistema de política do Brasil. Mas também percebi o que alguns tentavam fazer pra melhorar essa situação”. (GT)

“Bom, muitas coisas. Principalmente na parte em que começamos a discutir com outras pessoas de outros colégios. Estar em um lugar toda semana discutindo sobre vários assuntos sobre política (...)”. (GT)

“Me incentivou a participar mais da política e tentar mudar as coisas”. (GT)

Apesar de todos reconhecerem que a participação foi importante, gerou novos conhecimentos e aprendizados, somente quatro dentre os oito entrevistados afirmaram que seu interesse por política aumentou depois de participar do PJ.

“Meu interesse aumentou, eu tive uma reafirmação que política é importante e meu país precisa de pessoas assim para crescer”. (GT)

“Pode ter aumentado em quanto eu participava, mas depois esfriou”. (GT)

Essa aparente contradição será explorada na próxima seção reservada às considerações finais.

Considerações Finais

A análise das entrevistas revelou que o grupo de tratamento e o grupo de controle apresentam diferenças relevantes em grande parte das dimensões avaliadas. Em relação ao primeiro bloco de percepções sobre a democracia e suas instituições básicas observou-se, no grupo de tratamento, mais equilíbrio entre as percepções positivas e negativas do que no grupo de controle no qual as últimas predominaram claramente. Isso em relação a quase todas as dimensões (política, políticos, democracia, cidadãos, partidos políticos).

Observou-se que apesar da insatisfação generalizada com a democracia no Brasil, aqueles que participaram do PJ são menos favoráveis a substituí-la. Ao invés disso, demandam mais participação e mudança no perfil dos que estão no poder e acreditam na possibilidade de aperfeiçoamento. De modo geral, os participantes do grupo de tratamento revelaram maior otimismo no que se refere à relação dos jovens com a política (espaço para participar da política, interesse em participar e formas de participação) em comparação com o outro grupo.

Entretanto, como garantir que essas diferenças devem-se à participação de uns e a não participação de outros no Parlamento Jovem? Ou, simplesmente, como assegurar que o PJ é um fator importante na explicação dessas diferenças? Podem-se citar alguns indícios de que sim, o PJ, ajuda a explicar as variações observadas. O primeiro desses indícios é o fato de que todos os entrevistados do grupo de tratamento fizeram menção espontânea ao projeto nas entrevistas, vinte e uma vezes no total. Dessas, doze citações aparece como exemplo de grupo que já fizeram parte e de projetos voltados para a juventude. As outras nove citações fazem alusão positiva ao PJ apontado como uma explicação para o hábito de se conversar sobre política em casa, como exemplo de espaço para os jovens terem acesso à política, fator que estimulou o interesse pela política, exemplo de solução para aproximar os jovens da política.

“A partir do momento que eu comecei a criar maturidade pra discutir isso, e se tornou mais comum por causa da minha participação no Parlamento ano passado”. (GT)

“Muitos jovens são analfabetos políticos né. Eles só veem a parte corrupta... e eu também era até entrar no parlamento, e foi através disse que me interessei, mas antes não ligava não. Assim como todos”. (GT)

“Não, mas teria que ter mais orientações na escola. Tipo imagina um Parlamento Jovem obrigatório, todos teriam que participar, todos receberiam informações e ajudariam os pais na hora das escolhas”. (GT)

Todos os entrevistados quando estimulados a falar sobre o aprendizado que obtiveram no projeto, mencionam variadas contribuições positivas do Parlamento Jovem, como destacado na última parte da seção anterior.

Há fortes razões para crer que o Parlamento Jovem, apesar de sua curta duração, consegue impactar os seus participantes em relação a algumas das categorias investigadas, de forma diferente em cada uma, dependendo das características pessoais e da maior ou menor influencia de fatores externos. Uma dessas razões é a grande homogeneidade observada entre os entrevistados de ambos os grupos no tocante a algumas variáveis centrais no processo de socialização política. Aqui, cabem duas advertências. Primeiro, de que para sustentar uma relação de causalidade mais consistente, o ideal teria sido comparar as percepções, disposições, atitudes e comportamentos dos adolescentes antes e depois da participação no projeto. Não foi possível fazê-lo uma vez que a delimitação do objeto e dos objetivos da pesquisa ocorreu durante o PJ. Segundo, como já afirmado, é necessário considerar que o próprio interesse em participar do PJ pode revelar um diferencial desses adolescentes no tocante às suas percepções e ao seu envolvimento com a política. Nesse caso não seria a participação no programa que explicaria as diferenças observadas, mas variáveis anteriores.

Por outro lado, apesar dos impactos

positivos que a participação no PJ parece ter, é importante destacar algumas de suas limitações. Aqui merecem destaque a percepção em torno do Poder Legislativo e o bloco sobre nível de informação e conhecimento. Em relação ao “Poder Legislativo” observou-se incompreensão em ambos os grupos. Como já afirmando, trata-se de um dado curioso já que o Parlamento Jovem permite e promove a aproximação dos participantes com o parlamento (com simulação do processo legislativo e várias atividades sendo desenvolvidas nas dependências da câmara municipal e da Assembleia Legislativa). Também em relação ao nível de conhecimento e informação o resultado foi muito diferente do esperado. Esperava-se bem mais dos que participaram do PJ.

Essas semelhanças entre os dois grupos e as dimensões em relação às quais não se observaram as percepções e/ou os comportamentos esperados podem indicar que a participação isolada em projetos e programas de educação cidadã de curta duração é muito pouco para promover uma mudança de peso. Pode-se aventar que a mudança ocorreria no curto prazo, durante e logo após a participação nos projetos, mas não teria efeitos e consequências depois que os participantes retornassem a confinamento na esfera privada. Pode-se questionar também se outras variáveis, influências e fatos não teriam mais peso e contribuiriam para forjar e/ou reafirmar uma imagem negativa da política e dos políticos. Entre essas, cabe citar a mídia e o tratamento que dá ao tema – muitas vezes, negativo, esquemático, superficial, estereotipado – e o sistema de ensino caracterizado pelo tecnicismo e pela pequena preocupação com uma educação cidadã e de caráter humanista.

Finalmente, a análise aponta a importância estratégica da escola como espaço privilegiado para a formação cidadã, na percepção dos jovens como uma dimensão que pode vir a fazer parte de uma agenda de pesquisa sobre o tema futuramente.

Referencias Bibliográficas

AVRITZER, Leonardo, SANTOS Boaventura de Sousa.(2003) “Para ampliar o cânone democrático”. *in: www.eurozine.com/*

[articles/2003-11-03-santos-pt.html](http://www.eurozine.com/articles/2003-11-03-santos-pt.html)

AVRITZER, Leonardo.(2006) “Reforma Política e Participação no Brasil”. In: AVRITZER, Leonardo ANASTASIA, Fátima (org). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte. Editora UFMG. p.35-44.

CARDOSO, Irene. (2005) “A geração dos anos de 1960: o peso de uma herança”. *Tempo Social*. São Paulo, vol. 17, n.º2.

CARVALHO, Alexandre Ventura Caçador. (2009) *O Parlamento Jovem e a experiência das Escolas do Legislativo mineiro e da Câmara dos Deputados: O Desenvolvimento da Cultura Cívica, propícia à Democracia*. Biblioteca Digital Câmara.

CASALECHI, Gabriel Avila. (2011) “O Parlamento Jovem Mineiro e a socialização política: reduzindo ou reproduzindo as diferenças?” Seminário de Sociologia e política, anais do evento online. Volume 9. http://www.seminariosociologiapolitica.ufpr.br/anais2011/9_252.pdf

CASTRO, Lucia Rabello.(2008). “Participação política e juventude: do mal-estar à responsabilização frente ao destino comum”. *Sociologia Política*. Vol. 16 nº30, June,.

COSSON, Rildo.(2009) ”Dois modelos de Parlamento Jovem : uma leitura de seu funcionamento como letramento político”. *Revista Estudos Legislativos*. [online] Nº3

FARIA, Claudia Feres.(2006) “Plebiscito e Referendum”. In: AVRITZER, Leonardo ANASTASIA, Fátima (org). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte. Editora UFMG. p.99-102.

FUKS, Mario.(2012) “Atitudes, cognição e participação política: padrões de influência dos ambientes de socialização sobre o perfil político dos jovens”. *Opinião pública*, vol.18 nº1 Campinas.

_____. (2011) “Efeitos diretos, indiretos e tardios: trajetórias da transmissão intergeracional da participação política”. *Lua Nova*, nº.83.

FLORENTINO, Renata.(2008) *Democracia*

Liberal: uma novidade já desbotada entre jovens.
Opinião Pública [online], vol.14, nº1 2008.

IBASE/ PÓLIS. (2008) *Pesquisa sobre juventude no Brasil*. Relatório Nacional.

RIOS, Camila; PEDROSA, Daniela; GOMES, Matheus, ASSIS, Willian; MACIEL, Ricardo, RODRIGUES, Thalita Machado.(2011) “PARLAMENTO JOVEM 2010: EDUCAÇÃO POLÍTICA EM PERSPECTIVA” . *CSONline, Revista eletrônica das Ciências Sociais*. <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/view/1184>

Notas

1 Disponível em: <http://conceito.de/>. Acessado em: outubro de 2012

2 Eficácia política, conceito usado por Fuks (2012), corresponde ao sentimento do indivíduo de que suas ações fazem diferença.

3 As escolas participantes do Parlamento Jovem de Juiz Fora 2012 são: Instituto Estadual de Educação, Escola Estadual Antonio Carlos, Colégio dos Jesuítas (particular), Escola Estadual Marechal Mascarenhas de Moraes, Escola Estadual Henrique Burnier. A quantidade de alunos por escola foi definida com base em informações sobre o número de alunos que efetivamente participou das atividades do início ao fim do projeto. As entrevistas foram realizadas nos dias 26/02/2013, 28/03/2013, 04/03/2013 e 08/03/2013, nas dependências das escolas, no intervalo das aulas.

4 A Câmara Mirim é um projeto que tem como objetivo promover a interação entre a Câmara dos Vereadores e a comunidade através das escolas, com a simulação da atividade parlamentar. Sendo promovida pela própria Câmara

Determinantes do sucesso educacional: um olhar sobre as trajetórias educacionais de sucesso

Vanessa Castro*

Resumo

Este artigo busca refletir sobre o perfil e as características do background familiar dos indivíduos que mesmo em circunstâncias de desvantagem social, realizam com sucesso suas trajetórias escolares, tornando-se exceções que comprovam a regra. Ou seja, mesmo a origem social exercendo forte influência sobre os destinos escolares, muitos indivíduos sobressaem-se, atingindo o sucesso educacional apesar das circunstâncias de desvantagem social. Merecendo uma análise mais apurada. A posição social tornou-se um importante indicador nas pesquisas em sociologia da educação a partir dos anos sessenta, quando diversas pesquisas nos Estados Unidos e Europa revelaram incontestáveis associações estatísticas entre os níveis de acesso à escola e os grupos sociais. Assim, o objetivo deste artigo é refletir brevemente, com base nas teorias do capital humano, teorias reprodutivistas, teorias neoweberianas e pesquisas empíricas realizadas no Brasil, sobre as desigualdades perante o ensino e o sucesso educacional.

Palavras-chave: sucesso educacional, desigualdade, educação, posição social.

Determinants of school success: a look at the educational trajectories of success

Abstract

This article seeks to reflect on the profile and characteristics of the family background of individuals of the lower classes that perform successfully their school trajectory. The social position became an important indicator in research in sociology of education from the sixties, when several studies in the United States and Europe revealed indisputable statistical associations between levels of access to schools and social groups. Thus, the aim of this article is to reflect based on the theories of human capital, reproductivist theories, theories neoweberianas and empirical researches conducted in Brazil, on inequalities before teaching and the scholar success the popular classes.

Keywords: school success, inequality, education, social position.

Introdução

O sucesso educacional apresenta diferentes dimensões e atores, conseqüentemente adquirindo distintos significados. Na dimensão do indivíduo, por exemplo, o sucesso educacional pode compreender o conhecimento adquirido na escola, em geral medido por notas em exames padronizados, o tempo gasto para concluir a escolaridade básica, o maior grau de escolaridade atingido ou até mesmo a conversão de suas credenciais educacionais em oportunidades no mercado de trabalho. Neste artigo buscaremos refletir sobre os possíveis determinantes do sucesso educacional na dimensão do indivíduo e sua família, principalmente dos indivíduos em

posições sociais desprivilegiadas que realizam com sucesso suas trajetórias escolares. Atentamos para o sucesso educacional enquanto a chegada do indivíduo ao terceiro (e último) ano do ensino médio sem distorção idade/série. Ou seja, seu alcance educacional. A conclusão do ensino médio é condição indispensável à cidadania, ao ingresso no ensino superior, além de potencializar a obtenção de melhores colocações no mercado de trabalho. Segundo Schwartzman (2004) a distorção idade/série relaciona-se a uma tradição de má qualidade no ensino, a qual limita a capacidade de aprendizagem do aluno, juntamente com as elevadas taxas de evasão escolar, que ocorrem principalmente quando os jovens chegam à adolescência. As distorções

* Mestranda em Ciências Sociais, no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGCSO/UFJF. Email: vadecastro@hotmail.com

criadas pela má qualidade e pela repetência levam a um imenso desperdício de recursos, ao manter nas escolas alunos mais velhos que já não deveriam mais estar lá.

Segundo Nogueira (2005) a influência do *background* familiar sobre a experiência educacional do indivíduo ocupa um lugar de destaque no campo da sociologia da educação. Com instrumentos metodológicos cada vez mais sofisticados, os cientistas sociais estariam trabalhando para documentar, elaborar e comprovar a influência do *background* familiar sobre os destinos escolares, embora até recentemente as pesquisas sobre esta categoria focalizassem principalmente os resultados educacionais, dando pouca atenção aos processos. No Brasil, especialmente desde as últimas duas décadas do século XX, mudanças importantes estariam afetando a instituição familiar, sua relação com sistema escolar e o sucesso educacional do indivíduo. Um rápido balanço demográfico de suas principais mutações inclui o decréscimo do número de casamentos, as elevações constantes da idade de casamento e taxa de divórcios, além da diversificação dos arranjos familiares devido à difusão de novos tipos de famílias (como monoparentais, recompostas, monossexuais) e as mudanças nas mentalidades. Soma-se a isto uma conjunção de fatores, dentre os quais a proibição do trabalho infantil, a extensão do período de escolaridade obrigatória e a criação dos sistemas de seguridade social. Sendo entregue à família, em maior ou menor grau conforme o meio social, a tarefa de escolher entre diferentes perfis de estabelecimentos de ensino, os quais variam segundo múltiplos aspectos, desde localização, infraestrutura, clientela, grau de tradição, qualidade do ensino, clima disciplinar, proposta pedagógica, etc., (NOGUEIRA, 2005). Assim, dentre as exceções que comprovam a regra, nos interessa qual a correlação entre o comportamento do indivíduo, sua família e o êxito escolar?

Esta reflexão será contextualizada a partir das teorias do capital humano, teorias reprodutivistas e teorias neoweberianas, relacionando-as com o contexto brasileiro. Por um lado, a educação enquanto capital humano aumentaria a produtividade, geraria riquezas e a ampliação do acesso à educação proporcionaria

mais oportunidades aos indivíduos, reduzindo as desigualdades sociais e promovendo um ambiente mais favorável ao mercado e ao desenvolvimento econômico, juntamente com a crença da população sobre os benefícios privados da educação em termos de renda, emprego e prestígio social. Por outro lado, a educação por si mesma não geraria riquezas, a não ser quando combinada com outros fatores, funcionando como um mecanismo de filtragem e consolidação das desigualdades sociais, controlando o acesso a posições de autoridade, prestígio e riqueza, atuando como um mecanismo de distribuição e controle de credenciais, que permitem ou não, o acesso a posições sociais vantajosas, determinadas pelas condições anteriores - ou capital cultural - das famílias dos indivíduos (SCHWARTZMAN, 2004). Todavia, muitos indivíduos mesmo em circunstâncias de desvantagem social, realizam com sucesso suas trajetórias escolares, merecendo uma análise mais detalhada que permita identificar os diferenciais destas trajetórias, principalmente nos quesitos acesso e permanência.

Desigualdades perante o ensino

Ao longo do século XX, predominou sobre a sociedade moderna um otimismo, atribuindo a escolarização um papel fundamental na nova sociedade moderna, justa e democrática, onde a educação realizaria transformações sociais, culturais, tecnológicas e produtivas. A economia moderna, orientada pelos ideais iluministas, premiaria os indivíduos por sua educação, treinamentos e outras fontes de conhecimentos e informações adicionais, adquiridos principalmente no sistema de ensino. A escola pública e gratuita potencialmente resolveria os problemas de acesso à educação, garantindo os princípios de igualdade de oportunidade a todos os cidadãos. Os indivíduos concorreriam em condições igualitárias, prevalecendo a meritocracia, que por sua vez levaria ao bom posicionamento social (NOGUEIRA, 1990); (NOGUEIRA E NOGUEIRA, 2002).

Nesta perspectiva, ao final da década de cinquenta e início da década de sessenta, Schultz elaborou seu conceito de capital humano, considerando-o como os investimentos privados

em educação. Pontuando que a maioria dos trabalhos analíticos sobre o capital humano refere-se principalmente às propriedades econômicas da educação. Seu conceito foi construído na fase áurea do modo de regulação fordista. O modo de regulação fordista transcendeu o âmbito econômico, constituindo-se em uma matriz cultural, centrada nas ideias de produção em massa, consumo em massa, plena busca por emprego e diminuição das desigualdades sociais, com pressupostos de desenvolvimento harmônico, progressivo e ilimitado. O impacto de sua formulação sobre o capital humano lhe rendeu o Prêmio Nobel de Economia de 1979 (FRIGOTTO, 2000).

Em *The Reckoning of Education as Human Capital*, Schultz (1970) argumenta sobre os avanços na teoria do capital humano, principalmente enquanto produtos de um conjunto de análises teóricas e empíricas. Os avanços relativos às teorias do capital humano seriam em partes resultados de microanálises. No entanto, a relação entre educação e renda embora situada em nível individual, expandiu-se e extrapolou-se a níveis macrosociológicos. Quanto maior o nível educacional de um país, maior seu potencial em elevar a produtividade, a competitividade e a capacidade de geração de emprego e renda, reduzindo assim as desigualdades sociais. Schultz observa que em se tratando de investimentos privados em capital humano as pessoas pobres seriam as mais prejudicadas na aquisição deste tipo de capital.

Becker (1964) ao investigar os retornos privados da educação nos Estados Unidos, observou que os investimentos relacionados à educação eram semelhantes a outros investimentos que as pessoas faziam. Tais investimentos, para além do contexto monetário, estender-se-iam a tipos diferentes como escolaridade, formação integral, treinamentos, habilidades, conhecimentos, saúde, dentre outros ativos. O investimento e estoque destes ativos constituiriam o capital humano do indivíduo. O investimento em capital humano proporcionaria qualidade de vida, ganhos mais elevados e uma melhor socialização. O sucesso individual e social dependeria principalmente dos investimentos das pessoas em si mesmas. A escolaridade aumentaria os lucros e a produtividade através

do conhecimento e o desenvolvimento de habilidades. Os rendimentos dos mais educados mostravam-se quase sempre acima da média, embora os ganhos fossem geralmente maiores em países menos desenvolvidos (BECKER, 1964).

Para Becker (1964) as discussões sobre o capital humano não poderiam omitir a influência da família sobre os conhecimentos, habilidades, valores e hábitos de seus filhos. As pequenas diferenças entre as crianças na preparação fornecida por suas famílias se multiplicariam frequentemente ao longo da vida, transformando-se em grandes diferenças na adolescência. Ao chegar à vida adulta, estes indivíduos despreparados apresentariam dificuldades em serem absorvidos pelo mercado de trabalho. O abandono escolar e a falta de preparo para o trabalho comprometeriam e dificultariam a elaboração de políticas públicas voltadas a estes grupos. Famílias em melhores condições sociais e com menor número de filhos tenderiam a mantê-los na escola por mais tempo. As altas taxas de natalidade comprometeriam o desenvolvimento econômico de um país, havendo estreita e geralmente negativa correlação, entre o nível de crescimento populacional e o investimento em capital humano.

Todavia, alguns contrapontos sobre a teoria do capital humano sugerem que os dados individuais responsáveis pela configuração da teoria não necessariamente permitiriam a extrapolação para contextos maiores. Ou ainda, que há necessidade de se investigar mais a fundo os limites sociais da educação, uma vez que esta sozinha não realizaria seus efeitos diretos, sendo auxiliada por outras estruturas como a ocupacional e a tecnológica a fim de garantir seus retornos sociais. Além disto, o mercado de trabalho de acordo com a relação entre oferta e procura, e influenciado pelas taxas de desemprego, reduziria as médias salariais e aumentaria as exigências de seleção. Os teóricos do capital humano tenderiam a omitir estas condições (TAVARES JR., 2004).

Neste mesmo período, pesquisas patrocinadas pelos governos Americano, Francês e Inglês, (*Relatório Coleman, Estudos do INED e Aritmética Política Inglesa*, respectivamente), apontaram claramente o peso da origem social

sobre os destinos escolares, revelando as falhas do *Welfare States* e o fracasso da promessa liberal de igualdade de oportunidade. O Relatório Coleman (1966), por exemplo, foi uma pesquisa nacional em larga escala, realizada com alunos norte-americanos, no intuito de investigar as diferenças sociais, econômicas e culturais, convertidas em diferenças de desempenho e interferentes no sucesso educacional destes alunos. Suas conclusões apontaram o peso do *background* familiar e das condições socioeconômicas dos alunos em seu sucesso educacional. A partir destes estudos, houve certo reconhecimento que o desempenho escolar não dependia somente dos dons individuais, mas da origem social dos alunos. Neste contexto, emergiram novos movimentos sociais de protestos e novas teorias explicativas sobre a verdadeira relação entre a escola e a estrutura social. A interpretação do sistema educacional na sociedade tornava-se fundamental para o entendimento dos diferentes benefícios proporcionados pela educação aos distintos grupos sociais (NOGUEIRA, 1990); (NOGUEIRA E NOGUEIRA, 2002); (NOGUEIRA, 2005).

As crises econômicas que se estenderam sobre as sociedades modernas causaram sérios impactos no sistema produtivo, exigindo novas interpretações da sociedade e a dinâmica de suas instituições. O esgotamento dos sistemas de câmbio, as crises do petróleo e as altas taxas de inflação, provocaram a redução do crescimento econômico e o desemprego progressivo, além de cultivar visões apocalípticas nas sociedades de capitalismo avançado. Neste cenário, o desmoronamento das expectativas de crescimento, e das possibilidades teóricas e empíricas de distribuição democrática dos frutos do desenvolvimento, impactou sobre o campo educacional, desarticulando a promessa integradora e econômica da educação, ao mesmo tempo revalorizando sua importância em uma “sociedade de conhecimentos” (GENTILI, 2000).

Na década de sessenta e setenta, a sociologia da educação destaca-se pelas significativas mudanças do enfoque e a abertura de novas tendências teóricas e metodológicas. A educação passa a ser encarada principalmente, como um instrumento de manutenção das desigualdades sociais. Neste período a perspectiva teórica

que se sobressaltou para investigar a atuação da educação na sociedade designou-a como reprodutivista. As correntes reprodutivistas, inspiradas nas teorias marxistas, consideram o sistema de ensino um espaço reprodutor, legitimador e pouco efetivo na mudança da estrutura social, mesmo em períodos de expansão econômica e democratização das oportunidades. O sistema de ensino atuaria como um mecanismo de internalização de valores, normas e comportamentos, ditados pela classe dominante, além de um produtor de certo tipo de trabalhador para o mundo capitalista. Nesta corrente, encontramos autores como Bourdieu e Passeron (1970), os quais caracterizam a educação como um mecanismo de reprodução cultural, ao investigarem sobre os processos de reprodução social e os meios através dos quais as classes dominantes efetivamente se apropriam e monopolizam os distintos recursos em benefício próprio, principalmente a preservação de sua posição social de vantagem em relação às classes dominadas (NOGUEIRA, 1990).

Bourdieu e Passeron realizaram na França um conjunto de investigações teóricas e empíricas sobre o papel da escola e da educação na sociedade. No livro *A Reprodução* (1970), suas investigações concluíram sobre a necessidade de se repensar a prática educacional. Onde se esperava a igualdade de oportunidades, a meritocracia e a justiça social via escola, estes autores enxergavam a reprodução e a legitimação das desigualdades sociais. A escola deixa de ser uma instância transformadora e democratizadora, passando a ser encarada como uma das principais instituições por meio das quais se mantêm e se legitimam os privilégios sociais e as desigualdades. Os alunos não seriam indivíduos abstratos competindo em condições relativamente igualitárias, mas sim atores socialmente constituídos, que trazem em alguma medida uma bagagem de atributos diferenciados adquiridos no ambiente familiar, rentáveis ou não ao mercado escolar. Neste contexto, os filhos da classe dominante seriam extremamente favorecidos em relação aos filhos das classes dominadas, na medida em que entrariam para o sistema de ensino melhor preparados para se suceder. Estas crianças compartilhariam de um modo comum de expressão, estilo de interação

social e orientação estética com os professores, que nem mesmo o conteúdo ensinado e a forma como é ensinado seriam susceptíveis de serem estranhos a elas, os quais Bourdieu classifica como *habitus* (NOGUEIRA, 1990).

O *habitus* refere-se às características das diferentes classes e frações de classe. Sendo um princípio de diferenças não somente nas competências adquiridas, mas também nas maneiras de implementá-las. Um conjunto de propriedades secundárias que revelam diferentes condições de aquisição, predispostas a receberem valores muito diferentes nos distintos mercados. Aversões, simpatias, antipatias, fantasias e fobias de uma classe. Princípio gerador de práticas que classificam, ao mesmo tempo sendo objetivamente classificáveis. Capacidade de diferenciar e apreciar práticas, que constituem o mundo social representado. Gosto, propensão e aptidão. Apropriação material ou simbólica que encontra origem no estilo de vida. Conjunto unitário de preferências distintivas. Interiorização de representações e práticas, que apesar das aparências, são sempre ajustadas às condições objetivas das quais são produtos (BOURDIEU, 2006). Assim, enquanto os filhos da classe dominante progressivamente se beneficiariam de uma interação positiva entre as influências de casa e da escola, as crianças menos favorecidos encontrariam dificuldades, provavelmente crescentes, de ajuste. Estas últimas falhariam em alcançar os níveis mais elevados do sistema educacional, ou porque seriam excluídos pelo desempenho inadequado, ou porque na verdade se autoexcluiriam (BOURDIEU, 1982).

Na perspectiva reprodutivista de Bourdieu e Passeron (2006), a ideia de capital compreende um recurso social, o qual a posse é privilégio de poucos. O capital econômico seria referente ao capital na forma de riqueza material, fundamental na manutenção da posição social de vantagem e no investimento em educação (mensalidades escolares, material didático, transporte, aulas de reforço, etc.). O capital social seria expresso pela participação em redes formais e informais de convivência, que proporcionam retornos por meio de contatos, apoios e representações (como por exemplo, redes sociais, grupos da elite ou outros grupos bem sucedidos, que viabilizam oportunidades e criam aspirações sociais em

seus membros). O capital cultural seria o conjunto de disposições, valores e estratégias promovidos principalmente pela família e outras instituições sociais, além das competências individuais institucionalizadas em critérios culturais (como qualificações educacionais que proporcionam retornos aos seus titulares). E o capital simbólico, seria referente ao prestígio social e ao status. Estas formas de capital seriam assim institucionalizadas para melhor servirem aos interesses das classes dominantes, principalmente na promoção de vantagens para seus filhos na competição escolar. A conversão e a transmissão destes tipos de capitais seriam cruciais na capacidade das classes dominantes manterem sua posição social de vantagem. Estas formas de capital seriam imputadas sobre a escola, no intuito de garantir a reprodução das classes dominantes, culminando na violência simbólica. A violência simbólica seria um mecanismo gerador, legitimador e reproduzidor das desigualdades sociais. Seu uso por um indivíduo ou grupo de indivíduos que controlam o poder simbólico sobre os outros geraria crenças no processo de socialização, induzindo os dominados a enxergarem e a avaliarem o mundo de acordo com os critérios e padrões definidos pelos dominantes (NOGUEIRA, 1990).

No entanto, as teorias de Bourdieu e Passeron não abrangem as variações perante o ensino no tempo e espaço, bem como a resistência dos que a ela estão sujeitos, não considerando parte da mobilidade social consequente da escolarização dos indivíduos. Na perspectiva destes autores, o contexto de reprodução cultural das classes passaria pelo sistema educacional, configurado em favor da manutenção da classe dominante. Desta forma, o sistema educacional não seria visto como um meio de utilizar o talento de forma mais eficaz ou a ampliação de oportunidades através da meritocracia, mas sim como uma agência de controle social necessária à manutenção das estruturas de classes na sociedade, principalmente a fim de garantir os interesses particulares das classes dominantes. Prejudicando o sucesso escolar dos filhos originários das classes trabalhadoras, que acabariam sendo levados a cúmplices de sua própria desvantagem, seja através de uma aceitação passiva de seu «fracasso», ou através

do envolvimento em subculturas contraescolares para expressar sua resistência a ordem estabelecida, ao mesmo tempo reforçando sua posição de subordinação dentro do sistema. Goldthorpe adverte sobre os cuidados necessários quanto à manipulação e apropriação das teorias reprodutivistas, ressaltando que a expansão educacional e a mobilidade social consequente deixaram tais teorias limitadas. Apresentando evidências empiricamente contraditórias, contudo, fornecedoras de um debate produtivo (GOLDTHORPE, 2007).

Em suas investigações sobre classes e mobilidade social, Goldthorpe segue na esteira das investigações Boudon (1981), o qual desenvolveu um modelo teórico para analisar as desigualdades de oportunidades educacionais, investigando a relação entre os sistemas que influenciariam nestas desigualdades. A família, a escola e outras instâncias de orientação às quais o indivíduo está conectado, seriam fundamentais em suas expectativas e mobilidade social. Boudon associa em seu modelo teórico elementos da macro e microsociologia, buscando demonstrar suas recíprocas influências nos parâmetros e campos decisórios dos indivíduos. Ao adotar o individualismo metodológico, Boudon não nega a existência de entidades coletivas em contraposição a entidades individuais, reconhecendo as propriedades estruturais, no entanto sem que tais propriedades atuem como leis de ferro. O individualismo metodológico teria status epistemológico para a explicação sociológica de fenômenos sociais a partir da relação entre razão e ação (HAMLIN, 1999).

No livro *A Desigualdade de Oportunidades*, Boudon (1981) investiga a desigual distribuição das oportunidades perante o ensino e a mobilidade social nas sociedades industriais avançadas do tipo liberal - Europa Ocidental e América do Norte - visando construir um modelo teórico sobre as desigualdades, na medida em que estas sociedades dispõem de um maior conjunto de estatísticas sociais e escolares. No que concerne ao ensino às diferentes origens sociais possibilitam ou dificultam o indivíduo em relação ao acesso, permanência e conclusão. No que tange a mobilidade social, a distribuição desigual de oportunidades em função da origem social dificulta a ascensão dos indivíduos a

níveis sócio-profissionais mais elevados. O desenvolvimento das sociedades industriais não teria sido acompanhado de mobilidade social, ocorrendo sob considerável diferenciação na distribuição das oportunidades, especialmente as econômicas, principalmente desde o fim da Segunda Guerra Mundial (BOUDON, 1981).

Para Boudon (1981) a mobilidade social acontece posteriormente à aquisição de grau educacional que possibilite o indivíduo se direcionar para determinadas profissões, consequentemente influenciando em seu nível de renda e sua posição social. Diante disto, o autor investiga em que momento o grau educacional e a posição social do pai influenciam no grau educacional e posição social do filho. E a influência do grau educacional do filho em relação à sua própria posição social. Presumindo que o pai pode influenciar na posição social do filho ao proporcionar-lhe níveis mais elevados de instrução. Por outro lado, em sociedades industriais o nível de instrução não influenciaria sensivelmente nas possibilidades de mobilidade, exercendo menos influência sobre a posição social do que se crê em geral. As origens sociais influenciam, contudo não determinam exclusivamente a posição social do indivíduo. Um indivíduo que tem um nível de instrução superior ao de seu pai possui quase tantas oportunidades de manter ou melhorar sua posição de origem, quanto o indivíduo que tem o nível inferior ao de seu pai (BOUDON, 1981).

Além dos fatores supracitados, Boudon também investiga outros aspectos sobre a estrutura familiar como a origem social dos pais e o comportamento escolar dos filhos, a posição social da família e suas expectativas sobre o indivíduo, a estrutura das relações familiares e o clima familiar. O nível de aspiração escolar seria diferenciado de acordo com a história e a imagem social que a família tem de si. Além disto, para este autor uma teoria completa sobre desigualdades perante o ensino deve considerar aspectos como a taxa de fecundidade em função das classes sociais e sua influência no comportamento e nas expectativas escolares dos indivíduos. Ao realizar exercícios hipotéticos sobre o tipo ideal de sociedade, relacionando as desigualdades de oportunidades perante o ensino com a importância da instrução para

a classificação social, e a adequação entre as estruturas sociais e escolares, Boudon propõe um conjunto de axiomas que combinam efeitos estruturais através de um modelo experimental. Concluindo que embora a educação exerça um forte papel sobre a posição social, não se deve esperar sua participação elevada na mobilidade, uma vez que também é condicionada por outros fatores.

Boudon subsidia-se pelos estudos de Kahl e Hyman da década de 50, onde a hipótese é que o conjunto de valores aderidos pelos indivíduos depende da classe social à qual pertencem, influenciando nas taxas de sobrevivência, êxito no sistema escolar e na percepção sobre a importância e finalidade do ensino para segurança material, realização pessoal e ascensão social. De Merton (1957), onde os indivíduos adotam ambições e atitudes a partir do meio social que os cercam e com referências aos grupos sociais a que pertencem ou sentem-se próximos. E Keller e Zavalloni, nos quais se encontrariam negativas as afirmações de que os valores variam em função da classe social. Ao passo que indivíduos de distintas classes podem atribuir semelhante importância ou valor aos diplomas escolares (BOUDON, 1981).

Partindo destas análises, Boudon segue para um esquema teórico do processo de decisão escolar em função da posição social, no que concerne aos custos, benefícios e riscos, chegando às seguintes proposições: o indivíduo e/ou sua família são chamados a tomar decisões de continuidade ou não ao longo do curso escolar, achando-se associados para cada posição social um determinado risco, custo e benefício, podendo-se distinguir antecipadamente e em graus ordenados. Nos riscos intervêm elementos como idade ou êxito escolar, o custo corresponde a dois graus consecutivos do sistema escolar, mostrando-se elevado quanto menos privilegiada for a posição de um indivíduo no sistema de estratificação. E o benefício, corresponderia a dois graus consecutivos do sistema escolar, sendo maior quanto mais próximo estivesse um indivíduo dos níveis mais elevados de estratificação social. Dado um risco, o benefício pode não ser recuperado em função dos altos custos. O interesse subjetivo do indivíduo em alcançar determinada posição social, dependeria

da posição social de sua família. A posição social confere distintos significados aos riscos, custos e benefícios, correspondentes à aquisição de um dado nível de estudo (BOUDON, 1981).

Boudon (1981) conclui que a herança cultural apresenta fortes efeitos em certas etapas do curso escolar. O valor da educação decresceria com a posição social da família. O meio familiar produziria desigualdades culturais cujos efeitos seriam observáveis desde a infância e principalmente na adolescência. O autor também verifica que mesmo suprimindo o fator herança cultural as disparidades permanecem muito marcadas. Mesmo que medidas eficazes atenuem as desigualdades culturais, seus efeitos seriam muito moderados sobre as desigualdades sociais perante o ensino. A origem das desigualdades perante o ensino se relacionaria muito mais com as diferenças dos campos decisórios em função da posição social, principalmente nos níveis mais elevados do curso escolar, que com a herança cultural. Nos resultados encontrados Boudon verificou que os mecanismos de repetição das decisões tomadas em difíceis condições causadas pela posição social, desempenham papel fundamental na explicação das desigualdades perante o ensino. Seu modelo demonstra as consequências da composição social da escola, revelando que as classes mais privilegiadas chegariam mais facilmente ao nível superior de ensino que as classes menos privilegiadas. Concluindo que as sociedades analisadas apresentaram uma lenta tendência à mobilidade social e a redução das desigualdades sociais, embora tal redução tenha sido pouco significativa e as desigualdades tendenciosas caso medidas assertivas não sejam tomadas. A expansão do sistema educacional pode ter sido uma das causas da redução das desigualdades sociais. O autor destaca que no ensino superior realizam-se as maiores desigualdades, uma vez que este nível demanda recursos econômicos, temporais e cognitivos, os quais favorecem as classes mais privilegiadas, consequentemente reduzindo as chances dos indivíduos das classes inferiores (BOUDON, 1981).

Em suas investigações sobre a desigualdade de oportunidades perante o ensino, Boudon (1981) destaca que os efeitos primários gerariam diferenças, a partir da capacidade demonstrada

pela criança no início de sua vida escolar. Reconhecendo neste nível a importância das influências culturais de classe, em relação às possibilidades reais de desempenho. Goldthorpe (2010) desenvolve a abordagem teórica de Boudon, evidenciando que estaria nos efeitos secundários o centro das atenções em relação às diferenças de classe. Os efeitos secundários operariam através das decisões tomadas pelas crianças e seus pais sobre as opções educacionais, a partir da análise das possibilidades da conversão educacional em realização socioeconômica. Onde a expansão educacional deveria ser tratada de forma eficaz.

Com a expansão da oferta educativa nas sociedades economicamente avançadas, a educação primária e secundária tornou-se universal, obrigatória e gratuita, especialmente a partir de meados do século XX. O nível médio de escolaridade veio aumentando substancialmente nestas sociedades, embora muitas investigações empíricas revelassem que os efeitos desta expansão teriam sido relativos e limitados, na medida em que compreenderam uma série de transições ou ramificação em certos pontos do sistema de ensino, principalmente configurados e direcionados às crianças das classes menos favorecidas. Mesmo com a expansão do sistema de ensino e as reformas educacionais, o balanço geral dos custos e benefícios associados às opções educacionais mais ambiciosas ainda apresentavam-se altos e pouco acessíveis às classes menos favorecidas. Indicando a persistência das diferenças entre as classes no contexto da escolaridade (GOLDTHORPE, 2010).

Nos argumentos liberais, uma das principais expectativas é que os diferenciais de classe a nível educacional diminuam através de provisões públicas direcionadas ao ensino gratuito em todos os seus níveis. Contudo, os subsídios públicos para a educação não estariam focados principalmente nas famílias com maior necessidade, na medida em que o princípio da educação universal, obrigatória e gratuita, acaba favorecendo aqueles que já se apresentam em uma posição social de vantagem e potencialmente conseguem fluir no sistema de ensino até chegar ao nível superior. Assim, na medida em que apoio do Estado para a educação não consegue reduzir as diferenças de classe no

início dos pontos de ramificação do sistema, ele tende a ajudar as famílias das classes favorecidas a manterem uma maior aceitação que é de fato o tipo mais caro de oferta educativa. O otimismo liberal sobre a redução dos diferenciais de classes advém da suposição de que ao reduzir os custos da educação para o indivíduo, seus benefícios serão mais percebidos. Os critérios de atribuição darão lugar aos critérios de desempenho na seleção social e a educação se tornaria a chave para o sucesso econômico, sendo reconhecida como tal. Assim, a tendência entre as crianças de todas as origens sociais seria continuar na educação, na medida em que suas habilidades levem-nos à ascensão. No entanto, embora o argumento liberal seja relevante para explicar a expansão educacional, negligenciaria o fato de que a tomada de decisão educacional permanece condicionada pelas situações de classe em que ela ocorre (GOLDTHORPE, 2010).

Goldthorpe (2010) presume que o desenvolvimento de uma população melhor instruída pode significar que as famílias mais favorecidas estão sob a constante pressão de realizarem maiores investimentos na educação de seus filhos como uma forma “defensiva”, isto é, como um consumo necessário apenas para manter sua posição social de vantagem. Considerada como um bom investimento, a educação seria em larga medida “posicional”. Desta forma, dentre as famílias das classes privilegiadas a importância da qualificação adequada seria a manutenção da estabilidade da classe, juntamente com capacidade dos pais absorverem os custos envolvidos, incentivando suas crianças a tentarem ingressar no ensino superior. A este respeito, Fred Hirsch (1979) em *Limites Sociais do Crescimento*, argumenta sobre o “escore social zero”, no qual a educação geraria efeitos perversos através do consumo defensivo, que por si é dispendioso e não agrega benefícios, sendo utilizada principalmente para competição posicional.

Partindo destas premissas, Goldthorpe (2010) levanta proposições sobre as diferenças entre as classes na aceitação de uma opção educacional mais ambiciosa. As condições e os possíveis custos e benefícios destas opções levariam à desistência das crianças de famílias menos favorecidas a perseguirem estes objetivos.

As persistências destas diferentes tendências ao longo do tempo poderiam ser vistas a partir de uma base racional, onde as implicações dos recursos, oportunidades e as restrições continuam a caracterizar diferentes situações, consideradas no momento da escolha de continuidade educacional. A interpretação adicional proposta por Goldthorpe sugere que as crianças menos favorecidas precisariam demonstrar previamente a seus pais suas capacidades e habilidades, para que estes considerem as opções educacionais mais ambiciosas. Ao investigar as regularidades macrosociais resistentes às mudanças nas relações de classes, o autor observa que os diferenciais entre as classes em geral persistem, porque poucas mudanças ocorrem nas relatividades custos-benefícios da educação, que favoreçam opções racionais ambiciosas em diferentes situações de classes. Contudo, não presume que tais regularidades sejam determinísticas, salientando a importância da análise dos contextos desviantes.

Supondo-se que ao ver a educação como um bom investimento, a principal preocupação das famílias em posições sociais privilegiadas é que seus filhos obtenham qualificações suficientes para preservar uma estabilidade intergeracional da posição de classe, ou no mínimo evitar qualquer mobilidade descendente, incentivando seus filhos a graus educacionais mais elevados (GOLDTHORPE, 2010). Já dentre as famílias da classe trabalhadora, ao invés do nível superior, a tendência seria o investimento em cursos profissionais ligados à formação on-the-job de seus filhos (metodologia orientada para a melhoria das qualificações e competências dos indivíduos em contexto de trabalho), no intuito de reduzir suas chances de rebaixamento para as fileiras dos não qualificados ou desempregados. Entre as crianças de origens menos favorecidas prevaleceria uma tendência exatamente oposta as dos filhos das classes mais favorecidas, os quais recorreriam principalmente ao nível superior de ensino (ARUM E SHAVIT, 1995).

Por outro lado, também é possível observar que muitos indivíduos mesmo pertencentes às camadas menos favorecidas da sociedade, almejam os níveis educacionais mais elevados e principalmente seus benefícios. Os indivíduos têm objetivos e meios para persegui-los,

avaliando em certa medida os prováveis custos e benefícios. Orientando-se por normas sociais e pela expressão de valores culturais, os indivíduos conheceriam em certa medida sua sociedade e os constrangimentos que caracterizam sua situação. Sendo capazes de agir de forma autônoma em favor dos seus interesses e de maneira mais ou menos adequada em relação à situação social em que se encontram, apesar de não serem totalmente esclarecidos e perfeitamente conscientes dos seus objetivos e dos meios ideais para persegui-los. Nestes contextos, a teoria da ação racional poderia auxiliar na compreensão sobre como os atores sociais escolhem e buscam seus objetivos, adaptando-se às oportunidades e constrangimentos que caracterizam sua situação social (GOLDTHORPE, 2010).

Nos últimos anos, o Brasil tem realizado grandes esforços no sentido de aumentar o atendimento escolar para jovens e adolescentes. De acordo com o Censo Demográfico de 2010, o ensino fundamental está universalizado: 96,9 % das crianças entre 07 e 14 anos frequentam a escola. O grande desafio é a cobertura do ensino médio entre jovens de 15 a 17 anos. Nesta faixa etária, 83,3% frequentam a escola, mas apenas 50,9% concluem esta etapa da escolarização. A meta nacional para 2022, é que pelo menos 90% dos jovens nesta faixa etária estejam matriculados no ensino médio, condição necessária para progressão rumo ao ensino superior (SOUZA et al., 2012). Observa-se o aumento da escolaridade média da população e a diminuição das desigualdades educacionais entre as regiões, grupos de cor, gênero e estratos de renda. A decomposição em fatores explicativos indica que esta redução pode estar associada às melhorias nas condições de vida da população, na urbanização e no sistema de ensino (SILVA E HASENBALG 2000).

Silva (2003) ao examinar as evidências relativas à expansão educacional no Brasil na década de noventa, observou que ocorreu de maneira particularmente acentuada na segunda metade do ensino básico e no ensino médio. Tal expansão seria resultado da redução dos custos diretos da educação, de políticas públicas na área educacional e do aumento da acessibilidade à educação, dentre os segmentos em situação de desvantagem social. No entanto, quando o

sistema educacional se expande, as desigualdades entre grupos sociais tendem a permanecer estáveis e até mesmo a se ampliarem, uma vez que os grupos em posição social de vantagem estariam em melhores condições de aproveitarem as novas oportunidades abertas pela expansão. Somente quando os grupos em vantagem social atingirem seus níveis de saturação nas chances de completar uma transição educacional, as desigualdades começarão a declinar, conforme postulados da Desigualdade Maximamente Mantida – MMI, segundo (SILVA, 2003).

Menezes-Filho (2007) ao examinar o desempenho dos alunos da 4ª e 8ª séries do ensino fundamental e da 3ª série do ensino médio em testes de proficiência em Matemática, utilizando os dados do Sistema de Avaliação do Ensino Básico (SAEB), observou grande heterogeneidade nas notas dentro de cada estado brasileiro, com escolas muito boas e muito ruins. Os dados revelaram que entre 10% e 30% das diferenças de notas obtidas pelos alunos da rede pública, ocorrem devido a diferenças entre escolas. O restante da variação ocorre em razão das diferenças entre os alunos e suas famílias. Seus exercícios econométricos revelaram que as variáveis mais explicativas no desempenho escolar seriam as características do aluno e sua família (tais como educação da mãe, cor, atraso escolar, reprovação, número de livros, presença de computador em casa e trabalho fora de casa). Outra variável importante seria a idade de entrada no sistema escolar: os alunos que fizeram pré-escola apresentaram um melhor desempenho em todas as séries. Variáveis relativas à escola, como o número de computadores, o processo de seleção do diretor e dos alunos, além da escolaridade, idade e salário dos professores, apresentaram efeitos muito reduzidos sobre o desempenho dos alunos. A variável escolar que parece afetar consistentemente o desempenho do aluno é o número de horas-aula, ou seja, o tempo que o aluno permanece na escola.

Ao investigar a estratificação educacional no Brasil, Mont’Alvão (2011) realiza uma síntese do processo de expansão educacional, oferecendo um quadro analítico do país, na primeira década do século XXI. A estratificação educacional verifica o funcionamento do sistema escolar em relação às características socioeconômicas

dos alunos na entrada e na saída do sistema de ensino. Um sistema de ensino seria mais democrático quanto menor for a correlação entre a origem social familiar dos alunos e o desempenho no processo de escolarização, seja em termos de aprendizagem ou em termos de realização escolar (SILVA, 2003). Mont’Alvão (2011) ao testar hipóteses sobre os efeitos da origem social nas possibilidades de alcance educacional, conclui que a transmissão das desigualdades seria mediada pela influência das origens sociais nas possibilidades de alcance educacional. Mesmo diante à visível expansão, o baixo rendimento interno do sistema escolar ainda dificultaria o acesso da maior parte da população, revelando-se um sistema marcado por alto grau de seletividade social.

Souza e colaboradores (2012) ao estimarem fluxos escolares do ensino fundamental para o médio e os fluxos ao longo do ensino médio, observando variáveis associadas às características do aluno e sua família, do mercado de trabalho e das condições de oferta escolar, evidenciam em seus resultados a relevância do *background* familiar para a aprovação no ensino fundamental e médio, bem como na probabilidade do indivíduo progredir ao longo do ciclo escolar. A qualidade da educação revela-se como um importante fator associado a maiores chances de aprovação e continuidade dos estudos. Quanto ao mercado de trabalho, os salários e empregabilidade influenciam na continuidade dos estudos, embora não seja possível afirmar que estariam diretamente associados às chances de aprovação. Suas conclusões indicam que a não aprovação ainda é uma barreira para o ingresso no ensino médio e sua progressão ideal, embora tenha perdido a importância nos últimos anos para explicar a evasão escolar. A educação dos pais ainda é um fator relevante tanto para a aprovação, quanto para a continuação dos estudos. A aprovação seria um fator importante na explicação das probabilidades de progressão ao longo do ciclo educacional, contudo torna-se menos significativa para a continuidade dos estudos ao longo do ensino médio (SOUZA et al., 2012).

Considerações finais

Com base nos estudos apresentados, buscamos refletir brevemente sobre os possíveis determinantes do sucesso educacional, na dimensão do indivíduo e sua família, principalmente o sucesso educacional dentre os indivíduos provenientes das camadas menos favorecidas da sociedade. A literatura científica nos aponta variadas evidências teóricas e empíricas sobre as interferências das desigualdades sociais no acesso e trajetória escolar dos indivíduos em posições sociais desfavorecidas. A permanência no sistema educacional nestas circunstâncias é condicionada por vários fatores, que vão desde a falta de recursos econômicos e culturais, passando por inúmeras desigualdades sociais e perante o ensino. Contudo, muitos indivíduos mesmo sob tais circunstâncias, se mantêm na escola e realizam com sucesso sua trajetória educacional, tornando-se imprescindível a investigação dos possíveis determinantes do sucesso educacional dentre estes indivíduos nestes contextos.

Referências Bibliográficas

- ARUM, R. and SHAVIT, Y. (1995) "Secondary Vocational Education and the Transition from School to Work". *Sociology of Education*, nº68 P. 187-204.
- BARBOSA, M. L. O. (2009) *Desigualdade e Desempenho: Uma introdução à sociologia da escola brasileira*. Editora Argumentvm, Belo Horizonte.
- BECKER, Gary. (1964) *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Nova York: Columbia University Press.
- BOUDON, Raymond. (1981) *A desigualdade de oportunidades*. Brasília: Ed. UnB.
- BOURDIEU, P. (2006) *A Distinção: Crítica social do julgamento*. Editora Zouk, São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. (1982) *A Reprodução - Elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Livraria Francisco Alves Ed, Rio de Janeiro, 2a.
- FRIGOTTO, G. (Org.) (2000) *Educação e Crise do Trabalho: Perspectivas de final de século*. Editora Vozes, 4ª edição, Petrópolis.
- GENTILI, P. (2000) "Educar para o desemprego: A desintegração da promessa integradora". In: *Educação e Crise do Trabalho: Perspectivas de final de século*. (Org.) FRIGOTTO, G. Editora Vozes, 4ª edição, Petrópolis.
- GOLDTHORPE, J. H. (2007) "Cultural Capital: Some Critical Observations". *Sociológica*.
- GOLDTHORPE, J. H. (2010) "Class Analysis and the Reorientation of Class Theory: The Case of Persisting Differentials in Educational Attainment". *The British Journal of Sociology: London School of Economics and Political Science*.
- HAMLIN, C. L. (1999) "Boudon: Agência, Estrutura e Individualismo Metodológico". *Lua Nova*, nº 48.
- HASENBALG, C. e SILVA, N. V. (Org.) (2003) *Origens e Destinos: Desigualdades sociais ao longo da vida*. Ed. Topbooks, Rio de Janeiro.
- HENRIQUES, Ricardo (Org.). (2000) *Desigualdades e Pobreza no Brasil*. IPEA.
- HIRSCH, Fred. (1979) *Limites Sociais do Crescimento*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- MENEZES-FILHO, N. (2007) "Os Determinantes do Desempenho Escolar do Brasil". Instituto Futuro Brasil, Ibmecc-SP e FEA-USP.
- MONT'ALVÃO, A. (2011) "Estratificação Educacional no Brasil do Século XXI". *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, vol. 54, nº 02, Rio de Janeiro.
- NOGUEIRA, MARIA, A. (1990) "A Sociologia da Educação do final dos anos 60 / início dos anos 70: O Nascimento do Paradigma da Reprodução". *Em aberto*, ano 09, n. 46.
- NOGUEIRA, CLÁUDIO, M. M. e NOGUEIRA, MARIA, A. (2002) "A sociologia da educação de Pierre Bourdieu: Limites e Contribuições". *Educação & Sociedade*, ano XXIII, nº 78.

NOGUEIRA, MARIA, A. (2005) “A relação família-escola na contemporaneidade: fenômeno social e interrogações sociológicas”. *Análise Social*, vol. XL, nº 176, p. 563-578.

SCHULTZ, Theodore.(1970) “The Reckoning of Education as Human Capital”. In: *Education, Income and Human Capital*. (Org.) HANSEN, L. W.

SCHWARTZMAN, S. (2004) “Educação: a nova geração de reformas”. In: *Reformas no Brasil: Balanço e Agenda*, (Org.) GIAMBIAGI, F., REIS, J. G., e URANI, A. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, p. 481-504.

SOUZA, A. P., PONCZEK, P. V., OLIVA, B. T., TAVARES, P. A. (2012) “Fatores associados ao fluxo escolar no ingresso e ao longo do ensino médio no Brasil”. *Pesquisa e Planejamento Econômico*, vol. 42, nº 01.

TAVARES, Fernando Jr. (2007) *Limites Sociais da Educação no Brasil: Estratificação, Mobilidade Social e Ensino Superior*. Tese de Doutorado em Sociologia, Rio de Janeiro: IUPERJ.

Notas

1 O background é composto por características socioeconômicas mensuráveis, as quais proporcionam aos indivíduos um melhor aproveitamento dos recursos disponíveis, além de referir-se a elementos presentes no conjunto familiar, que se ajustam aos indivíduos a fim de produzir melhores resultados.

2 Pesquisas como O Relatório Coleman (1966), nos EUA; Estudos do INED - Instituto Nacional de Estudos Demográficos (1962), na França; A Aritmética Política Inglesa, desenvolvida na London School of Economics nos anos 50, na Inglaterra; dentre outros.

A Constituição da Metáfora do lixo social – Vidas em abrigo em Juiz de Fora: Pedro e o processo de devolução da família substituta.

Amanda Chaves Pinheiro*

Resumo

O presente estudo busca compreender aquilo que designamos por “lixo social”. Utilizamos a expressão lixo social como uma metáfora que desembaraça o caminho que revela tal perversidade. Especificamente neste estudo, observamos Pedro, um adolescente abrigado em uma instituição de acolhimento como medida de proteção judicial inserida na Doutrina de Proteção Integral. Pedro foi adotado, contudo, devido ao seu comportamento inapropriado, e por vezes violento, foi devolvido pela família substituta para a instituição de acolhimento. Neste estudo observamos o processo de devolução de Pedro como similar ao lixo que é descartado quando compreendido como inútil e torna-se, portanto, inadequado.

Palavras chaves: Lixo social, devolução, instituições de acolhimento.

The Constitution of Metaphor of Social Garbage - Lifes in shelter in Juiz de Fora city: Peter and the returning process of the substitute family.

Abstract

The present study search an understanding of constitution of that we call by “social garbage”. To construct this research, were looked for a metaphor that could reveals something about that social wickedness. Specifically at this study, we found Pedro, a teenager that is housed in a host institution as a standard of legal protection inserted in the Doctrine of Integral Protection. Peter was adopted, however, due his “inappropriate” behavior, that sometimes could be violent, was returned by the substitute family to the host institution. In this study, the Peter’s return process was observed as similar at trash discard process, that it’s understood as useless, something that turned inappropriate.

Keywords: social garbage; returning; host institutions.

Introdução

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

O presente estudo é um fragmento da pesquisa de doutorado que analisa quatro instituições de acolhimento no município de Juiz de Fora. Neste artigo observa-se a trajetória de Pedro, um adolescente abrigado em uma das instituições de acolhimento do município, como medida de Proteção Judicial inserida na Doutrina de Proteção Integral. O uso metafórico deste conceito parte da diligência de interpretação da realidade de crianças e adolescentes, em situação de direitos violados e abrigadas em instituições de acolhimento.

Há aqui a busca por uma compreensão da constituição daquilo que designamos por “lixo social”. Procurou-se uma metáfora que desembaraçasse o caminho que revela tal

* Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Docente de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sudeste de Minas Gerais – Campus Juiz de Fora. e-mail: amandacso@yahoo.com.br

perversidade, uma metáfora que captasse precisamente a inquietação e a imprevisibilidade do que se concebe como “lixo social”. Na verdade, busca-se compreender a produção de uma variedade de lixo dentro de instituições de abrigo para crianças e adolescentes.

Inicialmente, cabe ressaltar, que a aproximação entre os conceitos criança-infância e lixo deram-se no contexto de entrevistas para a dissertação de mestrado da autora. A partir da aproximação desta pesquisadora com um grupo de crianças oriundas de escolas municipais e filhas de catadores de materiais recicláveis. Na fala de uma das crianças foi expresso que não só os materiais poderiam ser considerados lixo, mas que elas também. Reproduz-se aqui sua fala: “sou lixo também!”. Esta expressão não pôde ser ignorada e, constitui-se, portanto na motivação para compreender o que são indivíduos dispostos como refugio, ou seja, que tipo de características e localização espacial essa singularidade de resíduos apresenta.

No que tange ao abrigamento, percebe-se que são instituições que funcionam nas capilaridades do Estado, e a extensão do seu poder abrange suas capilaridades institucionais, ao mesmo tempo alcançando as práticas políticas e os discursos científicos extraídos dos sujeitos apropriados pelo Estado. Trata-se de uma demarcação do poder aplicado à própria vida, compreendendo e perpassando o domínio familiar – a casa – à sua extensão – a cidade, ou seja, do exercício de um poder que se aplica sobre o indivíduo e, simultaneamente, sobre a população. A exclusão e a inclusão estruturam o poder do Estado, questiona-se como o exercício desse poder aplica-se sobre a sociedade quando se refere à institucionalização do abandono da infância e adolescência, em “instituições de sequestro”.

Foucault (1996) define as “instituições de sequestro” como uma série de estabelecimentos, não somente a fábrica, mas também os estabelecimentos penais, pedagógicos e médicos, nos quais a existência se encontra aprisionada. No correr do século XIX, esses estabelecimentos se multiplicaram e têm como objetivos o sequestro e o controle de três funções: do tempo, do corpo e do saber dos sujeitos a eles submetidos; “fazendo com que o tempo dos homens, o tempo de sua vida, se transforme

em tempo de trabalho” e “fazendo com que o corpo dos homens se torne força de trabalho” (p. 119). Tem-se ainda a produção de verdades ou o sequestro do saber dos sujeitos. Denominado por Foucault de “poder epistemológico” tem-se a função de extrair os saberes produzidos por certas práticas. Há um saber/poder que nasce da observação dos sujeitos, da sua classificação, do registro e da análise dos seus comportamentos, da sua comparação. São extraídos dos próprios sujeitos seus saberes, produzidos por eles em suas práticas, e este conhecimento será retranscrito e acumulado segundo novas normas.

Ressalta-se, por um lado, que o abrigamento de crianças e adolescentes no Brasil é uma medida de proteção judicial para situação de vulnerabilidade social. Por outro lado, as políticas de funcionamento e gestão de abrigos são paradoxais, ou seja, ao mesmo tempo em que protegem, segregam e excluem seus abrigados do contexto social. A violência cometida contra as crianças e os adolescentes não acontece somente nas famílias pobres, mas também naquelas que pertencem às classes sociais mais privilegiadas. Os abrigos são, às vezes, a única opção de amparo encontrada pelos pais para minorar o sofrimento dos filhos em determinados momentos da vida de uma família. Em geral, a precária formação intelectual e o despreparo emocional dos técnicos e funcionários que trabalham em algumas dessas instituições comprometem uma ação mais efetiva, pois estes raramente contam com algum incentivo por parte da instituição, para que possam realizar algum tipo de aprimoramento profissional que permita contribuir para a melhoria de seu trabalho com as crianças. O abrigamento da criança, por vezes, é uma forma de abuso infantil. A exclusão é característica intrínseca dessa prática, que denuncia e ressalta a desigualdade social, a dimensão ética da injustiça e a dimensão subjetiva do sofrimento.

Vale lembrar, no entanto, que o abrigamento é definido pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) como medida de proteção (BRASIL, 1990) para crianças e adolescentes que precisam ser temporariamente afastados da família, até que possam retornar ao seio familiar, ou até mesmo obter inserção em famílias substitutas. Não resta dúvida que o abrigo acaba privando a criança do convívio familiar por

algum tempo, todavia, sabe-se que as políticas públicas voltadas para a família poderiam evitar esse afastamento (SILVA, 2004).

Se os abrigos do Estado Brasileiro não se responsabilizam pelos danos causados em abrigados, decorrentes da estadia por períodos extensos, então o abrigado pode ser esquecido na instituição e, com efeito, não haverá prazos conclusivos para os estudos que objetivam a sua reintegração familiar ou sua recolocação em família substituta. Similar ao que Agamben (2003) designou por estado de exceção. O estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro, numa relação de dentro/fora, de inclusão/exclusão, de anomia/nomos. Não há lugar para essa singularidade de indivíduos. Promove-se uma inclusão daquilo que é, simultaneamente, expulso, logo, não apenas relegado ao internamento ou através de uma interdição, mas suspendendo a validade deste ordenamento. Em geral, o abrigado perde a noção de pertencimento e a impessoalidade impregna estes abrigos, desencadeada por atendimentos coletivos em grandes grupos e por tempo demasiado longo, incluindo a frustrante espera por adoção.

Ressalta-se assim, que os abrigos são instituições responsáveis por zelar pela integridade física e emocional de crianças e adolescentes que tiveram seus direitos desatendidos ou violados, seja por uma situação de abandono social, seja pelo risco pessoal a que foram expostos pela negligência de seus responsáveis. A aplicação desse tipo de medida implica a suspensão do poder familiar sobre as crianças e os adolescentes em situação de risco, e se dá apenas por decisão do Conselho Tutelar e por determinação judicial. Isso significa que, durante o período em que permanecem abrigados, esses meninos e meninas ficam legalmente sob a guarda do responsável pelo abrigo, devendo seu atendimento ser acompanhado pelas autoridades competentes, com atenção especial para a garantia de todos os direitos que lhes são assegurados na legislação brasileira, inclusive aquele referente à convivência familiar e comunitária.

Embora a atribuição de promover o direito à convivência familiar e comunitária não seja exclusiva das instituições de abrigo, mas compartilhada por toda a rede de atendimento

à criança e ao adolescente – que inclui ainda o Judiciário, o Ministério Público, os conselhos tutelares e de direitos e o próprio Poder Executivo nos níveis federal, estadual e municipal –, essas instituições têm um importante papel na área. É preciso ter claro que a medida de abrigo, além de excepcional, também tem caráter provisório, o que significa que se tem como objetivo último o retorno do abrigado para sua família de origem, no prazo mais breve possível. Isso requer que, enquanto durar a aplicação da medida, os abrigos contribuam com os demais atores da rede de atendimento no sentido de buscar manter os vínculos familiares das crianças e adolescentes abrigados, e de apoiar as famílias a receber seus filhos de volta, além de exercer adequadamente suas funções. Além disso, essas instituições devem empreender outros esforços, no sentido de propiciar o direito à convivência familiar e comunitária na rotina do atendimento, tendo em vista especialmente aqueles casos em que o retorno à família se mostra inviável e as crianças e os adolescentes tenham que permanecer nos abrigos por um tempo considerável até se integrarem à outra família.

Desenvolvimento

Para compreendermos a constituição da metáfora do “lixo social”, optou-se pela realização de uma análise como um diagrama que articula a visibilidade institucional e a enunciação deste “lixo social” como um mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos, ou melhor, em toda a relação de um ponto a outro. Ao mesmo tempo, locais, instáveis e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central (Estado), mas passam de um ponto a outro no interior de um campo de forças (*continuum* institucional). Busca-se apreender através da “fala” impressões e concepções que acarretam na produção de dados de cunho essencialmente qualitativo, especificamente, as vivências e os modos de vida destes indivíduos sujeitos da institucionalização.

Bourdieu (1997) assinala a necessidade de proteção daqueles que nos confiaram seu tempo, uma parte das suas existências, e acrescenta que

é preciso “não deplorar, não rir, não detestar, mas compreender” (p.9). É preciso entender as pessoas como elas são e evitar os diagnósticos classificatórios, pois os lugares ditos difíceis são, em primeiro lugar, difíceis de descrever e pensar. Também é preciso substituir as explicações simplistas por uma representação complexa e múltipla, abandonar o ponto de vista único, central, dominante. Isso representa especificamente, na observação das culturas infantis: fugir das obviedades na apreensão da forma de pesquisar e definir as infâncias, as crianças e os adolescentes em suas culturas.

Ao mesmo tempo, assim, como em Foucault (1999a) busca-se aqui não a pretensa caminhada por um método de estudos, mas por “uma atividade”, uma “maneira de entender”, um “modo de ver as coisas”. Foucault utiliza-se de uma “perspectiva de trabalho”. Falar em “uma atividade”, uma “maneira de entender”, um “modo de ver as coisas” remete à noção de *techné*, isto é, um modo de ver as coisas que estão em determinadas práticas e suas relações com outras práticas - sejam elas discursivas ou não discursivas.

Trata-se de uma *techné* que consiste numa forma muito singular de escutar as histórias, neste caso, especificamente as histórias das crianças e adolescentes das instituições aqui retratadas. Para o autor, em suas investigações, há a existência de uma rede de micropoderes ao Estado articulados e que atravessam toda a estrutura social. Portanto, trata-se de buscar analisar o poder partindo não do seu centro (Estado) e ver como ele se exerce em níveis mais baixos da sociedade (análise descendente), mas sim o inverso, isto é, partir desses micro-poderes que atravessam a estrutura social e ver como eles se relacionam com a estrutura mais geral do poder que seria o Estado. Trata-se de captar o poder em suas extremidades. Isto significa “captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos” (FOUCAULT, 1999b, p.182).

Isto indica que o poder não existe, mas

práticas ou relações de poder. Logo, o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona em rede e que, portanto, deve ser entendido antes como uma tática, manobra ou estratégia. Assim, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos. Esse poder se exerce mais do que se possui, que não é ‘privilegio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes, reconduzido pela posição dos que são dominados (FOUCAULT, 1979, p.29).

O poder funciona como uma maquinaria que não está localizado em um lugar específico, mas que se dissemina por toda a estrutura social e a perpassa. Trata-se de relações de poder que constituem um sistema de poder, a partir de instituições que mantêm uma ligação social, política entre si. Ao mesmo tempo em que um indivíduo é vigiado e modelado por tecnologias disciplinares, produz-se um campo documentário que ele captura e fixa, comparando-o com os demais, também o classificando e objetivando-o:

A criança, o doente, o louco, o condenado se tornaram, cada vez mais facilmente a partir do século XVIII e segundo uma via que é a da disciplina, objeto de descrições individuais e de relatos biográficos. Esta transcrição por escrito das existências reais ... funciona como processo de objetivação e de sujeição. (FOUCAULT, 1999, p.159).

O discurso compõe o sistema de poder, isto é, a importância do entendimento sobre os modos de objetivação de tais formas de sujeição. Neste sentido, Foucault (2000) define como condição prioritária de materialização o “falar”, que emerge e se configura através das práticas discursivas:

(...) falar é fazer alguma coisa – algo diferente de exprimir o que se pensa, de traduzir o que se sabe e, também, de colocar em ação as estruturas de uma língua; mostrar que somar um enunciado a uma série preexistente de enunciados é fazer um gesto complicado e

custoso que implica condições (...) e comporta regras (...) (p. 237).

Assim, as práticas discursivas atravessam e são atravessadas por um saber que perpassa os diversos níveis e estruturas institucionais, criando possibilidades de readequação ao/do contexto, através da atualização do discurso, partindo das condições abertas no campo.

Há ainda, o ato de observar que é um dos meios mais frequentemente utilizados pelo ser humano para conhecer e compreender as pessoas, as coisas, os acontecimentos e as situações. Observar é aplicar os sentidos a fim de obter uma determinada informação sobre algum aspecto da realidade. É mediante o ato intelectual de observar o fenômeno estudado que se concebe uma noção real do ser ou ambiente natural, como fonte direta dos dados. Observar significa aplicar atentamente os sentidos a um objeto para então, a partir dele adquirir um conhecimento claro e preciso. A observação torna-se uma técnica científica a partir do momento em que passa por sistematização, planejamento e controle da objetividade. O pesquisador não está simplesmente olhando o que está acontecendo, mas observando com um olho treinado em busca de certos acontecimentos específicos. A observação ajuda muito o pesquisador e sua maior vantagem está relacionada com a possibilidade de se obter a informação na ocorrência espontânea do fato (RICHARDSON, 1999).

A observação constitui elemento fundamental para a pesquisa, principalmente com enfoque qualitativo, porque está presente desde a formulação do problema, passando pela construção de hipóteses, coleta, análise e interpretação dos dados, ou seja, ela desempenha papel imprescindível no processo de pesquisa. Não se pode observar, no entanto, tudo ao mesmo tempo, nem mesmo podem ser observadas muitas coisas ao mesmo tempo. De acordo com Chizzotti (1995) a observação participante foi introduzida pela Escola de Chicago, nos anos 1920, tendo sido duramente contestada pelos pesquisadores experimentais, e abandonada por décadas. Seu resgate atual, no entanto, auxilia nas descrições e interpretações de situações cada vez mais globais. Malinowski (1976) revolucionou

a Antropologia nas três primeiras décadas do século XX, quando fez propostas referentes aos métodos de trabalho de campo, principalmente em relação à observação participante. Malinowski fundamenta sua descrição na necessidade de bagagem científica do estudioso, dos valores da observação participante, das técnicas de coleta, ordenação e apresentação do que denomina de evidências. Segundo o autor, toda a estrutura de uma sociedade encontra-se incorporada no mais evasivo de todos os materiais, ou seja, o ser humano.

Na observação participante, tem-se a oportunidade de unir o objeto ao seu contexto, contrapondo-se ao princípio de isolamento no qual fomos formados. Para Morin (1997), o conhecimento é pertinente quando se é capaz de dar significado ao seu contexto global, complexo. Assim, a pesquisa participante que valoriza a interação social deve ser compreendida como o exercício de conhecimento de uma parte com o todo e vice-versa que produz linguagem, cultura, regras e assim o efeito é ao mesmo tempo a causa.

A observação participante foi adotada como método de pesquisa, principalmente devido à possibilidade de se captar uma variedade de situações as quais não se teria acesso apenas através de métodos quantitativos. Considera-se que a realidade social é construída na prática do dia-a-dia pelos atores sociais em interação. O mundo social é constituído de ações interacionais entre os agentes, que são desenvolvidas pelo uso da linguagem. As intenções, ações, pedidos, ordenamentos, ensinamentos, trocas de auxílio são comunicadas através da linguagem estabelecida entre os atores, uma linguagem que não é ordenada e radicalmente fixa, mas que é flexível e adaptável, conforme o grupo de agentes que a desenvolve. Compreender o mundo social, antes de tudo, é compreender a linguagem que este mundo se utiliza para se fazer compreensível e transmissível (BOURDIEU, 1997). As ações sociais somente adquirem sentido neste contexto, ou seja, somente possuem significação quando são compreendidas pelos atores que interagem no mundo social. Portanto, para se capturar o mundo social nas análises sociológicas, é necessário estar atento e levar em conta as redes de significações que são estabelecidas pelo uso da linguagem.

Compreende-se que o membro do grupo não é apenas um ente que pertence a um determinado grupo, mas ao contrário, é um ente que compartilha a construção social daquele determinado grupo. Em outras palavras, é membro o indivíduo que domina a linguagem comum do grupo, que interage com os demais a partir de redes de significação estabelecidas nos processos interacionais, que compreende o mundo social em que está inserido sem grandes esforços racionais, mas apenas pela pertença natural de sua socialização.

Neste sentido, para Bourdieu (1996), há uma cumplicidade ontológica entre os indivíduos (ou “agentes”) e o mundo social. Para o autor os agentes são guiados por um conjunto de disposições (*habitus*) adquiridas da estrutura objetiva e incorporadas desde a primeira infância, que funciona como princípios de visão e de divisão do mundo social. Considerou-se que para analisar uma disposição há que se realizar um trabalho interpretativo que dê conta de comportamentos, práticas, opiniões. Para Lahire (2004) uma disposição é o produto incorporado de uma socialização, seja explícita ou implícita, e se constitui através da duração, isto é, mediante a repetição sistemática e cotidiana de experiências relativamente semelhantes. O autor propõe um dispositivo metodológico de uma série de longas entrevistas realizadas com a mesma pessoa sobre suas práticas, comportamentos, maneiras de ver, sentir, agir em diferentes domínios de prática. As disposições e as variações intra-individual dos comportamentos, gostos, temos de ter acesso à pluralidade de contextos nos quais os “atores” estão inseridos e os momentos de “ruptura biográfica” nas suas trajetórias.

Ressaltam-se duas propriedades essenciais a este estudo, por um lado às expressões verbais e faciais emitidas pelas crianças e adolescentes, por outro lado, o tempo e o lugar em que foram explicitadas. Cada expressão constitui uma palavra e se refere a uma determinada pessoa, tempo ou lugar, nomeia algo e o seu uso depende da relação do usuário com o objeto do qual a palavra trata. O tempo e o lugar, por sua vez, são relevantes para aquilo que nomeia e atua na concepção de localização da elocução. Para Bourdieu (1996) há um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as

estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social, referindo a ligação entre sujeitos e campo de ação. “O que é vivido como evidência na *illusio* parece ilusório para quem não participa dessa evidência” (BOURDIEU, 1996, p.142). A *illusio* é uma espécie de relação de “encantamento” com um jogo; fruto da cumplicidade ontológica entre as estruturas subjetivas e as objetivas. Deste modo, o autor propõe que o espaço social se reconstrói, gerando instrumentos para a ‘naturalização’ e a reflexão, isto é, configuramos como estruturas estruturadas e estruturantes das relações sociais: seríamos em parte, resultado das relações objetivas que vivemos, compartilhando socialmente práticas e interesses.

Portanto, a entrevista-conversa e o registro etnográfico no diário de campo foram às opções que melhor se adequaram ao contexto de nossas observações participantes. Corsaro (1997, p. 29) destacou que, “(...) na minha investigação etnográfica o meu objetivo é sempre descobrir as perspectivas das crianças. Em termos simples, eu entrava em zonas de brincadeiras, sentava-me e esperava que as crianças reagissem a mim. Após algum tempo as crianças começam a pôr-me questões, põem-me a par das suas atividades e definem-me gradualmente como um adulto atípico”.

Adotamos metodologicamente a entrevista-conversa por compreender que ela não é um sinônimo de uma técnica de entrevista menos baseada nos princípios do rigor científico da investigação empírica sociológica. Ao contrário, uma técnica que implica um conjunto de preocupações adicionais na sua preparação, desenvolvimento e aplicação. A entrevista-conversa é um momento de interação por excelência. O bloco temático inicial e, sobretudo, a questão de abertura da entrevista, podem delinear o modo como irá decorrer todo o processo. As crianças e adolescentes são geralmente bons interlocutores de conversa, se o entrevistador souber propor temas interessantes aos olhos destas, entretanto, quando os assuntos não interessam, são considerados aborrecidos, tratados com insistência e durante demasiado tempo consecutivo, a criança começa a ficar impaciente, irrequieta, e procura terminar a conversa o mais rapidamente possível.

Nossa investigação estabeleceu-se por

aproximadamente quatro anos, sendo que, cada uma das quatro instituições pesquisadas foi frequentada por seis meses, com visitas semanais ao campo. As entrevistas-conversas foram realizadas na instituição com pequenos grupos de crianças e adolescentes. Cada criança e adolescente foi entrevistado durante este período por, pelo menos, seis vezes. Consideramos relevante ater-nos a trajetória de Pedro por sua similaridade à nossa compreensão daquilo que ponderamos representar a metáfora do lixo social. Ressalta-se, todavia, que a tese de doutorado produzida através desta pesquisa constitui-se de histórias de vida de outras crianças e adolescentes, retratadas e fragmentadas a partir de eixos temáticos específicos. No presente estudo analisaremos a história de Pedro como um dos fragmentos para a compreensão da constituição do lixo social.

Relata-se aqui, portanto, a história de Pedro, nome fictício dado para preservar a identidade do adolescente. Pedro é pardo, tem quatorze anos e é um dos internos de um dos abrigos em Juiz de Fora caracterizado pela coordenadora como a instituição dos “filhos do crack”. A coordenadora da instituição, uma assistente social, nos contou gentilmente algumas histórias das vidas e de suas vivências na instituição.

Pedro não é o único, existe mais um caso como o dele, em que um adolescente foi “devolvido” pelos pais adotivos. O adolescente vive abrigado pelo menos a seis anos, em situação de vulnerabilidade social com os pais biológicos usuários de drogas e moradores de rua. Pedro vive em uma instituição de acolhimento, como medida de proteção judicial inserida na Doutrina de Proteção Integral. Na tentativa de inseri-lo em uma família substituta, e transcorridos todos os procedimentos legais (entrevistas, entrega de documentos que comprovem a sanidade mental, idoneidade moral, entre outros) os pais foram considerados aptos para adoção.

Ressalta-se que a adoção de crianças e adolescentes é regida pela lei 8069/90, isto é, o Estatuto da Criança e do Adolescente e atribui a condição de filho ao adotado, com os mesmos direitos e deveres, inclusive sucessórios, desligando-o de qualquer vínculo com seus pais e parentes biológicos, salvo os impedimentos matrimoniais. A adoção é medida irrevogável.

No entanto, desistências posteriores à entrega da criança à família adotiva só se tornam juridicamente possíveis caso o processo ainda esteja em andamento, ou seja, em período anterior à sentença definitiva de adoção. Neste sentido, a adoção é uma maneira legítima existente para consolidar os vínculos familiares e assegurar à criança qualidade de vida, pois a partir do Estatuto a reinserção das crianças e adolescentes é fundamental para o desenvolvimento e que estes possuam uma base familiar.

Pedro foi adotado por uma família substituta apta para adoção. Na convivência com a família substituta o adolescente apresentou um comportamento “inapropriado”, isto é, agressivo, violento e com desempenho escolar ruim. O adolescente muitas vezes foi ríspido ao nos relatar sua convivência com a família substituta. Ficou claro que ele não apresentava um bom comportamento na escola, sendo por vezes agressivo com seus docentes. Pedro reclamou muito da falta de intimidade com os pais substitutos e com o novo lar, principalmente em relação à conversa entre eles, bem como ao seu uso dos objetos dentro da casa: “não podia mexer em nada, não tinha as minhas coisas e eles me cobravam muito. Não deu certo, não teve jeito. Ainda por cima me colocaram numa escola em que todo mundo brigava comigo”.

Por sua vez, a família substituta insatisfeita com a agressividade demonstrada pelo adolescente durante a convivência com Pedro considerou, portanto, pertinente devolvê-lo a instituição de acolhimento. Deste modo, Pedro vive acolhido institucionalmente sem perspectivas de uma nova adoção, ao contrário, o adolescente inclusive repudia ser adotado por uma nova família substituta.

Na convivência com Pedro, ele nos pareceu sempre calmo e muito afeito a tecnologia. É ele quem coordena a televisão no abrigo, o *videogame* e as músicas de *funk* no celular. Um adolescente quieto e muito querido por todos, tanto pelo corpo dos funcionários da instituição quanto pelas meninas que dividem a casa com ele. Em seu silêncio, muitas vezes ela falava-nos através dos amigos e amigas. Como, por exemplo, ao serem questionados acerca da adoção uma das meninas amiga de Pedro disse-nos: “Não quero viver na casa dos outros, passa muita humilhação.

A gente não pode fazer nada na casa, não pode abrir a geladeira, nem fazer o que a gente quer. A casa não é nossa, sempre é dos outros, não tem jeito”. Observamos, por muitas vezes, que o assunto é evitado dentro da instituição, ou seja, os adolescentes evitam falar sobre a adoção, bem como os funcionários da instituição. Há um grande silêncio em torno deste assunto, e entre os adolescentes não é incomum observar certo repúdio a adoção. Nesta perspectiva, aquele que é adotado sempre será um estranho dentro do novo lar, e existirão dificuldades de convivência com a família substituta. Observa-se que esta perspectiva seja resultado das experiências negativas de adoção dentro desta instituição.

Acerca da Vara da Infância e Juventude, cabe ressaltar que, a família que “devolve” uma criança ou adolescente é banida da lista de adoção. E de acordo com a coordenadora do abrigo: “a juíza é muito séria e responsável com as crianças e adolescentes daqui. A juíza fica horrorizada e com raiva dessas famílias que devolvem as crianças”.

Ressalta-se aqui, se uma criança cresce em situação irregular, ou seja, afastada da vida familiar, pressupõe-se que sua base de segurança tende a desaparecer, o que pode prejudicar suas relações com os outros, havendo sim, prejuízos nas demais funções de seu desenvolvimento. Para Levy (2009) há uma imagem da criança ideal, aquela que o casal sonha para si antes de adotar de fato. Todavia, esta imagem deve ser desvinculada da criança real, senão os pais adotivos não poderão suportar os conflitos que esta criança irá trazer. É importante ter a dimensão que qualquer crise não será diferente das vividas em famílias com filhos biológicos. Nos casos de devolução, o fracasso atinge a todos os envolvidos no processo, principalmente as crianças e adolescentes, que são responsabilizadas e ou culpabilizadas pela decisão tomada pelos adultos.

Os requerentes que passaram pelo procedimento de habilitação expressaram, na ocasião, o desejo de exercer a parentalidade. Ocorre, porém, que não conseguiram desconectar a imagem do filho ideal daquela apresentada pela criança real. Uma requerente chegou a declarar que não admitia conviver com uma criança malcriada. As crianças foram

descritas como demoníacas, sexualmente precoces, mentirosas, hiperativas, com problemas de comportamento, enfim, com características a elas inerentes. Os adultos as percebiam como seres marcados por uma peculiar estranheza. Não eram os filhos sonhados, portanto, não se disponibilizaram a acolhê-las (LEVI, 2009, p.62).

Levy (2009, p. 63) destaca ainda:

As crianças ou teriam que corresponder exatamente ao “produto encomendado” ou representariam um corpo estranho incapaz de ser assimilado no interior daquelas famílias. A dificuldade em lidar com o diferente e suportar frustrações, a falta de vínculo, a incapacidade de conter a agressividade da criança e dar-lhe um sentido, foram características que estiveram presentes em todas as situações apresentadas. Um novo abandono, uma nova decepção, uma descrença nos adultos e profundas sequelas impressas na vida destas crianças.

A filiação e a adoção funcionam como uma ficção legal estruturante, inaugurando para a criança a via da sua identidade. O desejo do adulto de exercer a parentalidade é fundamental para que se instale uma reciprocidade nas relações construídas. Um projeto de adoção revela paralelamente o desejo explicitado de ter um filho, necessidades específicas de cada requerente, reflexos de suas histórias psíquicas, que repercutirão na relação a ser estabelecida com a criança. Neste sentido, ao reeditar vivências anteriores ligadas ao desamparo, a devolução provoca intenso sofrimento psíquico tanto nas crianças quanto nos adotantes.

Por um lado, na adoção a origem das crianças e adolescentes é uma fonte de enigmas e desperta fantasias específicas nos adotantes, uma vez que a criança foi procriada por outra dupla de pais, sobre quem muitas vezes nada se conhece. Há fantasias e o medo de que um dia a criança e ou o adolescente saia em busca da família original e, assim, os abandone. Por outro lado, para a criança o conhecimento de sua condição de adotada é um processo fundamental, construído ao longo da relação com seus pais e necessário para a construção de sua história como sujeito inserido no mundo.

Quando esta é a vivência subjetiva dos adotantes, os conflitos com a criança – dificuldades intrínsecas a qualquer relação humana – poderão ser experimentados como imensa frustração, gerando ódio e nova rejeição. Desse modo, fortaleceria uma convicção de que a criança não lhes pertence e de que nunca se constituiu como filho. Estas fantasias, que se dão fundamentalmente de forma inconsciente, podem ser consideradas substitutas do sentimento depreciativo dos adotantes, fruto da impossibilidade de conceber seus próprios filhos. Neste sentido, o filho adotivo permanecerá como um objeto ambíguo para os pais como aquele que representa uma tentativa de sutura da ferida narcísica, mas também a ruptura da transcendência como observa Levy (2009, p. 63):

“A construção de uma filiação depende de sujeitos que desejem exercer a parentalidade. Na filiação adotiva, assim como na biológica, espera-se que um vínculo seja construído e que a criança seja introduzida numa história familiar, sentindo-se parte dela. Espera-se, ainda, que os pais adotivos ou biológicos possam redimensionar a criança por eles imaginada, a partir da história que construirão com o filho; alguém que deverá ser percebido não como objeto adquirido para tamponar uma falta, mas como outro ser do qual advirão gratificações e frustrações”.

Muitas vezes, a partir da impossibilidade da geração dos filhos biológicos os adotantes querem ter a sensação de experimentar a criança, como um produto. Desta forma, diante um produto há a possibilidade de devolução. Todavia, estabelece-se a partir da adoção um compromisso ético e afetivo com os envolvidos, nem sempre percebido por todos.

Para Pedro o que houve foi uma rejeição dupla, primeiro pela família biológica, incapacitada do seu cuidado. Posteriormente, pela família substituta que se viu insatisfeita com o comportamento inadequado do adolescente. Como um produto, foi devolvido por não atender as demandas daqueles que deveriam cuidá-lo. Pedro vivencia esta experiência repudiando a adoção e em seu silêncio sente-se inapropriado.

Interessa ressaltar que neste caso a vítima

tornou-se a maior culpada, sem ao menos compreender as razões pelas quais vivenciou a dupla rejeição. Similar em sentido metafórico, análogo ao da compra de um material da prateleira de um supermercado que ao perder suas características primárias torna-se lixo. Lixo será aquilo que não possui utilidade, neste momento haverá uma semelhança com Pedro que será devolvido por não ser como os pais adotivos gostariam que ele fosse. Pedro será assim, de algum modo, o reflexo da política pública vista através de um espelho invertido?

Considerações finais

Como considerações finais deste trabalho observamos que, ao culpar a vítima instaura-se uma violência, não a física, mas aquela descrita por Bourdieu (1996) como uma violência simbólica. A violência simbólica apoia-se em uma teoria da crença ou, melhor, em uma teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados de esquemas de percepção e de avaliação que lhes farão perceber as injunções inscritas em uma situação ou em um discurso e obedecê-las. A violência sofrida pelas crianças e adolescentes devolvidos, como no caso de Pedro, diz respeito aquilo que ele não tem, isto é, lhe falta, sendo assim, ele não pode pertencer a família substituta.

Naturaliza-se assim, a rejeição e o abandono, pelo simples fato de o produto – o adolescente – ser despossuído de qualidades fundamentais – um habitus primário referente a comportamentos e disposições – que a própria família substituta é quem deveria fornecer. Assim, um tipo de violência simbólica impregna todo esse processo, uma vez abandonado, Pedro agora rejeitado por não apresentar as disposições que precisava oferecer. Questiona-se, portanto, se serão o abandono e agora a devolução institucional que criarão as condições perversas e impõem uma vida marginal à sociedade incluída? A ausência de pré-condições, em alguma medida significativa, implica na constituição de um *habitus* marcado pela precariedade, formado de todo um segmento de inadaptados, que passa a ser percebida, tanto pela sociedade incluída

como também pelas próprias vítimas, como um “fracasso pessoal”. Assim, Pedro ao atribuir a si mesmo a responsabilidade pelo fracasso da adoção impede de enxergar a própria ordem social como principal responsável por todo esse processo de perpetuação da desigualdade social que se estabelece na institucionalização da infância e adolescência. Aqui, o aparente fracasso individual impede a perspectiva de um fracasso histórico e institucional.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Bointempo, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.

_____. *A miséria do mundo*. Petropolis: Vozes, 1997.

CHIZZOTTI, A. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC/NAU, 1996.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *Vigiar e punir: a história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1999b.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

LEVY, L; PINHO, P. G. FARIA, M. M. Família é muito sofrimento: um estudo de casos de “devolução de crianças”. PSICO, Rio de Janeiro, n. 1, v. 40, p.58-63, jan./mar, 2009.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental* - São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MORIN, E. Complexidade e ética da solidariedade. In: Castro G, Carvalho EA, Almeida MC. *Ensaio da complexidade*. Porto

Alegre: Sulina, 1997.

RICHARDSON, R. J. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo:Atlas, 1999.

SILVA, E. R. A (Coordenador). *O direito à convivência familiar comunitária: abrigos para crianças e adolescentes no Brasil*. Brasília: IPEA/ CONANDA, 2004.

Religiosidade e morte no interior de Minas Gerais

Thiago Rodrigues Tavares*

Resumo

O artigo a seguir se enquadra no atual momento de efervescência dos estudos mortuários nas áreas das Ciências Sociais e Ciência da Religião. A partir da reflexão sobre a relação da sociedade com a sua religiosidade e a questão da finitude do homem, irei abordar as atitudes dos vivos diante da morte, a partir da observação dos rituais funerários no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, assim esse trabalho deverá esclarecer os rituais de passagem presentes numa vivência popular do catolicismo e as possíveis transformações nas atitudes dos homens frente a morte – estas se referem as relações estabelecidas entre os vivos e destes com os mortos, durante os rituais fúnebres. A morte no catolicismo é concebida como uma passagem de um mundo para outro havendo obrigações entre vivos e mortos, estes últimos estando num momento de liminaridade. O indivíduo deve se preparar para a morte e, após o seu acontecimento, cabe aos vivos a preparação do ritual de passagem que proporcione a transição tranquila do morto, que em espírito deverá seguir em direção ao seu destino final: para uma outra vida. Dessa forma o momento da morte se destaca na vivência popular do catolicismo onde o rito coletivo tem extrema importância pois é o elo entre familiares, vizinhos e amigos. São nesses momentos em que todos estão juntos que fazem com que qualquer ritual coletivo seja um momento de sociabilidade e festa.

Palavras-chave: Morte. Religiosidade. Catolicismo.

Religiosity and Death in the interior of Minas Gerais

Abstract

The following paper fits in the framework of current effervescency on the mortuary studies in the fields of Social and Religion Sciences. Starting from a reflection about the society's relationship with its religion and the finiteness of men, it approaches the attitudes of the living in face of death based on the observation of funerary rituals in Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Thereby, this paper intends to shed more light on the passage rites in a popular catholicism experience and the possible transformations in the attitudes of men in front of death - the latter referred to the relationships established among the living and between them and the dead, during the funereal rituals. Death in catholicism is conceived as a passage from a world into another, creating obligations between the living and the dead, the latter going through a liminality moment. The individual must be prepared to death and, after its fulfillment, it is up to the living to provide the proper transition to the dead, who must proceed in spirit to its final destination, another life. Thus, The moment of death outstands in a popular catholicism experience where the collective rite is extremely important as a bond among family, neighbours and friends. These gatherings are precisely what makes the collective rites a moment of sociability.

Key-words: Death. Religiosity. Catholicism.

Introdução

Este artigo apresenta resultados parciais da pesquisa de mestrado, ainda em curso, onde busca-se observar as atitudes dos vivos diante da morte e a importância do ritual fúnebre para a consolidação da religiosidade e da solidariedade entre católicos da cidade de Presidente Kubitschek

no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais.

A pesquisa está na sua fase inicial e pretende-se comprovar os argumentos levantados aqui, a partir de duas fontes metodológicas – História oral e etnografia, estas serão utilizadas mutuamente. A História oral será usada a partir da realização de entrevistas abertas sobre o tema, ela possibilitará o acesso de histórias dentro da

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora

história, a partir de testemunhos de moradores e frequentadores dos rituais funerários e a partir da realização da etnografia – nos moldes de Geertz (1989)¹¹. Porém para este artigo utilizarei o material bibliográfico levantado até o momento, que prioriza as discussões em torno dos rituais funerários e suas transformações, além da relação entre a morte no catolicismo e ritos de passagem.

Antes de tudo é importante familiarizar o leitor com o objeto de pesquisa. Muitos são os autores que retratam a morte nas mais diversas sociedades – tradicionais, pré-industriais ou modernas –, dentre eles podemos destacar historiadores, antropólogos e sociólogos tanto no exterior como no Brasil²². Em seus livros apresentam a preocupação das pessoas em buscar uma forma de “bem morrer” ou apontam as atitudes dos vivos frente aos mortos, apresentando as maneiras nas quais eles cultuam e ritualizam a morte, na preocupação de que o morto, sendo ele um parente ou um amigo, conclua seu caminho e chegue ao seu destino final, realizando para isso rituais ricos em signos e símbolos coletivos. No catolicismo, por exemplo, a morte é concebida como uma passagem de um mundo para outro havendo obrigações entre vivos e mortos, estes últimos estando num momento de liminaridade. O indivíduo deve se preparar para a morte e, após o seu acontecimento, cabe aos vivos a preparação do ritual de passagem que proporcione a transição tranquila do morto, que em espírito deverá seguir em direção ao seu destino final: para uma outra vida.

Durante a Idade Média e meados do século XVIII, havia uma relação de proximidade entre vivos e mortos na Europa. A morte era pública e o morrer em casa, próximo a familiares e amigos, era o essencial. No Brasil colonial acontecia da mesma forma, uma boa morte era sempre acompanhada por especialistas em bem morrer e solidários espectadores –, ela não podia ser vivida na solidão (REIS, 1991, p. 110). As pessoas eram veladas em casa e enterradas nas cercanias das igrejas em solo sagrado pertencente as suas irmandades, estando assim mais próximas de Deus e da salvação eterna. Os cortejos fúnebres cortavam a cidade e quanto mais influente e rico o defunto, maior a pompa e o número de pessoas no seu funeral.

A Igreja Católica no século XVIII e XIX fornecia manuais com as formas de “bem morrer”, que tinham como objetivo organizar um imaginário social fundamentado pelo temor acerca da morte. Desta forma, o medo da morte era uma aprendizagem diária, sendo que a Igreja transmitia aos seus fiéis a possibilidade de salvarem ou não suas almas, de acordo com certas atitudes. O padre português Bernardo Queirós recomendava em seu manual que os católicos na hora da morte não se esquecessem de seus parentes mais necessitados e aconselhava que não morresse deixando qualquer bem indevidamente adquirido (REIS, 1991).

Com o passar dos anos as atitudes diante da morte e do morto foram mudando. A partir do desenvolvimento da medicina, do processo de modernização e racionalização da sociedade a visão sobre a morte foi se transformando, saindo do público em direção ao privado e ganhando uma forma mais individualista. Como lembra Elias (2001), o tratamento dado aos cadáveres e o cuidado com as sepulturas eram atividades realizadas pelas famílias e agora passaram a ser realizadas por especialistas remunerados. As mudanças na sociedade moderna sob influência da secularização dos valores, dos costumes e dos sentimentos são possivelmente as grandes responsáveis pelas mudanças do culto ao morto. É necessário compreender que a distribuição dessas mudanças não é uniforme sendo menos acentuada nos meios mais conservadores das zonas rurais e das camadas modestas e menos modernizadas da sociedade assim como em famílias mais religiosas (AZEVEDO, 1987).

Para atingir o objetivo proposto por este trabalho torna-se necessário pensar como se deram as transformações em torno dos rituais funerários e como são as relações entre os indivíduos e o morto numa concepção católica popular sobre a morte. Empiricamente, o estudo será conduzido no município de Presidente Kubitschek, que fica localizado entre duas das principais cidades da região – Diamantina³³ e Serro⁴⁴ –, no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais. Graças a essas cidades deu-se o início do povoamento e o desenvolvimento da região e da localidade a ser estudada. O número de moradores da cidade sofreu poucas alterações no decorrer dos anos, segundo dados do IBGE em 2012

tinha a população estimada em 2.961 pessoas⁵⁵, mas a cidade alterou-se consideravelmente. Motivada por maiores investimentos do governo federal, acompanhada por boa administração pública local, a cidade desenvolveu-se, havendo a construção de novas casas – bem diferentes das construções mais antigas, que normalmente eram pequenas e simples – além de contar hoje com duas unidades de saúde, creche e escola. Dentre essa população 2017 pessoas vivem na zona urbana e 942 na zona rural. Sendo deste total, 1493 homens e 1466 mulheres. Os moradores estão divididos em 760 domicílios, sendo que em 453 destes a população vive com até 2 salários mínimos⁶⁶.

Primeiramente será exposto através das obras de Ariès(1977) e Rodrigues(1983), a compreensão sobre os rituais funerários e as transformações na morte no morrer. Em seguida, a vivência da morte no catolicismo tendo como tema central o momento liminar, para assim, ao fim desse artigo, chegarmos às primeiras conclusões sobre o questionamento da possibilidade do ritual funerário, conciliado a uma religiosidade popular, ativar uma memória coletiva que reafirma a solidariedade e a religiosidade entre os participantes do ritual.

Perspectivas em torno da morte e do morrer

A consciência da morte está ligada à domesticação, à vida em sociedade humanamente organizada. O homem tem consciência de que sua estada sobre a Terra é precária, efêmera. Assim a consciência da morte é uma marca da humanidade, um produto das relações sociais. As imagens que os cristãos se fizeram da morte, da vida e da imortalidade variaram no tempo (RODRIGUES, 1983, p. 116).

O momento da morte é carregado por um rico e complexo ritual, que remete a vida coletiva e suas transformações. A “boa morte” e os sentimentos ao seu redor são ritualizados e socialmente propostos. (ARIÈS, 1977, RODRIGUES, 1983).

A morte é um produto da história, contendo mudanças que embora lentas sempre existiram. Inicialmente as cerimônias funerárias apresentavam um caráter mais civil,

eminentemente leigo e com elementos pagãos. Com o passar dos séculos a Igreja Católica definiu maior participação nas cerimônias fúnebres e os funerários se tornaram cada vez menos civis e mais religiosos. Mudanças mais drásticas se darão no advento da modernidade, levando a uma laicização dos funerários.

Ariès traça o processo histórico das atitudes diante da morte, começando na Idade Média chegando até ao século XX. Ele observa que durante esse período as atitudes diante da morte foram se modificando. De acordo com tais mudanças, Ariès denominou as atitudes diante da morte da seguinte forma: morte domada, morte de si mesmo, morte do outro e morte interdita.

Na primeira fase da Idade Média é um período marcado pelo que Ariès chamou de morte domada. O autor observa que a morte era simples, uma cerimônia pública e organizada. As pessoas tinham consciência de quando iam morrer, seja por signos naturais ou por convicções íntimas. Para que ocorresse uma “boa morte” era necessário esperar a morte no leito, de modo que as pessoas se preparavam para recebê-la como se preparavam para dormir. No quarto do enfermo era importante a presença de parentes, amigos e vizinhos. O detestável nessa época era morrer em segredo, sozinho, inesperadamente e sem cerimonial. O próprio moribundo organizava a cerimônia, não havia caráter dramático ou gestos de emoção excessivos. Após a morte começavam as exéquias⁷⁷, que eram compostas de quatro partes:

- 1) luto – as manifestações de dor apareciam logo após a morte, o único momento dramático do ritual;
- 2) absolvição geral dos pecados – reduzia-se a uma repetição da absolvição dada em vida;
- 3) cortejo – submetido a algumas regras com certo itinerário, certas paradas ou pequenas demoras, acompanhado por parentes e amigos;
- 4) enterro – muito breve e sem solenidade, era necessário ter uma nova absolvição geral. Os corpos eram confiados à igreja e deveriam ser mantidos dentro dos limites sagrados (dentro das igrejas, próximo ao altar ou das imagens dos santos e nos cemitérios que ficavam nos arredores das igrejas).

Já na segunda fase da Idade Média, a partir do

século XI e XII, começam a surgir modificações sutis nas atitudes diante da morte. As cerimônias são basicamente as mesmas, mas existe a preocupação do que irá acontecer após a morte. Ninguém mais estava seguro da salvação e o episódio da morte se transforma na encenação de um tribunal onde o céu e o inferno desceram ao quarto do moribundo, de modo que cada acontecimento da vida será pesado na balança do bem e do mal (RODRIGUES, 1983). Durante o velório, monges recitam o ofício dos mortos e passam a ocorrer missas de corpo presente – antes do enterro o corpo passa a ser colocado diante o altar das igrejas, ali ocorrem missas cantadas em intenção do falecido. O cortejo tem a presença não só de amigos e parentes, mas de figurantes, clérigos, religiosos e leigos. A partir desse momento é preciso prevenir-se para o “Além” com garantias espirituais e, ademais, são necessários rituais de absolvição e orações. Os testamentos se tornam um meio religioso no qual o homem pode garantir missas, preces e atos de caridade, doando seus bens. Esse período é denominado a morte de si mesmo.

Nesse mesmo período começaram a ocorrer diferenciações entre os funerais de ricos e pobres. Quanto mais rico e poderoso o defunto, mais padres, monges e pobres havia em seu cortejo. A partir do século XVI as confrarias, que tinham como objetivo praticar todos os tipos de caridade, passam também a dar assistência nas exéquias, onde os associados passam a contar com as preces feitas pelos confrades e a ter um cortejo fúnebre com um maior número de pessoas.

O período entre o início do século XVIII a meados do século XIX recebeu o nome de a morte do outro. A morte passa a ser exaltada e dramatizada, não desejável, mas admirável por sua beleza – a morte romântica. Aqui iremos encontrar um ritual agitado pela emoção. Deve-se suplicar, gesticular e chorar pelo morto. A cena da morte deixa de apresentar a serenidade dos séculos anteriores. Os últimos adeuses são agora dilacerantes, uma emoção

quase incontrolável aflige os espectadores. Neles existe a necessidade de exibir a dor (RODRIGUES, 1983).

Nos períodos anteriores, a morte provocava tristeza, mas esta era perfeitamente controlada. O luto romântico remete a dificuldade dos que

sobrevivem em aceitar a morte do próximo. Em meados do século XVIII surge a preocupação dos médicos higienistas quanto à proximidade física de vivos em relação aos (corpos/cadáveres dos) mortos. Nesse momento começa a ocorrer a “medicalização” da morte, os médicos passam a substituir os homens da igreja na cabeceira dos moribundos, ficando junto deles apenas familiares mais próximos e amigos íntimos. A morte no leito é menos pública. Outra mudança se dá no local dos enterros quando, sob impulso de uma ideologia higienista inicia-se a laicização dos cemitérios e sua separação das igrejas. Nesse momento os mortos passam a ser retirados das igrejas e transferidos para cemitérios fora dos centros urbanos.

A medicalização é um dos fatores que vai provocar as maiores mudanças das atitudes em torno da morte. Veremos que, na segunda metade do século XIX, muda-se a imagem da morte. A partir de então o decoro proíbe toda referência à morte. Ela é consequência, faz-se de conta que não existe, existem apenas pessoas que desaparecem e das quais não se fala mais – talvez se fale um dia, bem depois do acontecido, quando se tiver esquecido que morreram (ARIËS, 1977).

A partir da metade do século XIX até os dias atuais o ritual em torno da morte é chamado de morte interdita. As imagens da morte são cada vez mais raras. Um fato familiar no passado começa a desaparecer. Inicialmente a proximidade da morte já não é mais contada ao enfermo ou moribundo, que passa a ser poupado de tal dor. A morte em casa passa a ser rara, morre-se no hospital local onde são prestados os cuidados que já não podem ser prestados em casa. O hospital esconde os aspectos repugnantes da enfermidade. Se antes a presença de familiares e amigos no leito do moribundo era imprescindível, hoje em dia já não é mais possível, devendo-se respeitar o silêncio e evitar a contaminação nos hospitais, um local para especialistas.

O tratamento dos moribundos e dos cadáveres e o cuidado com as sepulturas saíram das mãos da família, parentes e amigos e passaram para especialistas remunerados. A morte se profissionalizou. A família transferiu o moribundo para o hospital, que por sua vez transferiu o morto para as empresas funerárias (RODRIGUES, 1983). O defunto passa a ser

tratado como mercadoria. Hospitais e funerárias trabalham juntas e os familiares já não sabem como lidar com o corpo, não sabem quais providências devem tomar, e veem nas empresas funerárias uma maneira rápida e fácil de resolver o seu “problema”.

Nos costumes modernos cada vez menos se tolera a presença do corpo (doente ou morto) em casa, seja por motivos de ordem higiênica, seja por falta de condições psicológicas para enfrentar a realidade. Tudo isso contribui para empurrar a agonia e a morte mais que nunca para longe do olhar dos vivos e para os bastidores da vida. Nunca antes as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente como hoje nessas sociedades, e, nunca em condições tão propícias à solidão (ELIAS, 2001).

O corpo morto já não vai para a igreja para que aconteça a missa de corpo presente como também não é velado em casa. Ele é levado para um salão funerário, conhecido nos Estados Unidos por *funeral home*. Ali é criado um novo ambiente, com regras a serem seguidas. A emoção e o choro em excesso são deixados de lado, podendo aparecer nos semblantes dos amigos e familiares mais próximos. O morto acolhe seus convidados após todo o traço da morte ter sido eliminado do seu corpo - ele já foi lavado, embalsamado, cuidadosamente vestido e maquiado. Os funcionários desses *funeral homes*, cuidam da restauração do defunto, para apagar qualquer traço de agonia e sofrimento, poupando assim os vivos e “respeitando a imagem dos mortos”.

O ritual católico em torno da morte também se modificou, devido aos processos de secularização e modernidade vividos pela sociedade. Na seção a seguir observaremos que o ritual fúnebre católico continua mantendo parte das suas tradições principalmente nas regiões rurais que podem ser consideradas “bolsões” de uma vivência popular do catolicismo⁸⁸ e que tem uma forte preocupação com o destino das almas.

Morte no catolicismo: período liminar

As expressões populares do catolicismo apresentam uma relação íntima com a morte e as almas, estas são lembradas nas orações, promessas e até mesmo no culto aos santos⁹⁹.

Segundo Brandão (1987), o imaginário católico popular estabelece relações de interferência entre vivos e mortos, sendo que esses últimos dependem mais do que interferem sobre os primeiros.

A morte representa um período liminar, onde existem obrigações entre vivos e mortos. O indivíduo deve se preparar para a morte, e cabe aos vivos a preparação do ritual de passagem que proporcione a alma do morto chegar ao seu destino final. Mas a posição social e o futuro do morto são incertos e causam dúvidas, pois:

“O morto tem posição ambígua: ao mesmo tempo que está entre os vivos – iguala-se aos mortais em presença – está partindo para ser diferente dos que ficam (na qualidade de ancestral). O cadáver está em uma situação marginal, deslocado e excluído do padrão social; seu status é indefinível. Seu futuro também é ambíguo (lugares misteriosos), tanto ‘céu’ quanto ‘inferno’ são lugares que não existem concretamente”. (DOUGLAS apud SURERUS, 1997, p. 23).

Para entender a posição social do morto e o seu estado liminar, é necessário compreender o que são momentos de liminaridade. O período de liminaridade (“antiestrutura”) faz parte dos rituais de crise de vida ou dramas sociais, são momentos de grande importância para o desenvolvimento social do indivíduo. O nascimento, a puberdade, a morte e cerimônias como o casamento e o batismo, são exemplos desses rituais que marcam a transição de uma fase da vida ou de um status social para outro, desta forma, podem ser também chamados de rituais de passagem. Os momentos de dramas sociais não dizem respeito somente ao indivíduo que ocupa o lugar central no ritual, mas também acarreta mudanças nas relações das pessoas que estão fortemente ligadas a ele por algum tipo de vínculo, seja ele sanguíneo, matrimonial ou político (TURNER, 2005).

Para compreender o ritual de passagem é obrigatória a leitura de Arnold Van Gennep (1978) e Victor Turner (1974). Para o primeiro, rituais de passagem seriam todos “os ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade”. Tais rituais de

“transição” apresentariam três fases:

1) separação ou ruptura – fase inicial, compreende o comportamento simbólico que se refere ao afastamento do indivíduo ou do grupo;

2) margem ou liminar – durante esse período o estado do indivíduo é ambíguo, um espaço de trânsito, ocorrendo a suspensão de papéis;

3) agregação ou reintegração – o indivíduo volta a estar na condição estável, com direitos e deveres definidos.

Van Gennep foi referência para Turner, que desenvolveu um novo modelo de dramas sociais/rituais de passagem, composto por quatro fases:

1) separação ou ruptura – quebra de algum relacionamento considerado crucial por parte do grupo social;

2) crise e intensificação da crise – aponta para a fragmentação do grupo;

3) ação remediadora – consiste na tentativa de reconciliação ou ajustes entre os grupos envolvidos e

4) reintegração – desfecho final, que pode ser trágico (levando à total divisão social), ou fortalecer a estrutura (SILVA, 2005, p. 37).

Dessa forma, segundo a teoria de Turner a sociedade está dividida em dois momentos: a estrutura (realidade cotidiana, modelo básico de sociedade) e a “antiestrutura” (momentos extraordinários). A estrutura institui a “antiestrutura”. A sociedade na tentativa de lidar com suas crises estabelece as “communitas”, período liminar, no qual as pessoas e até mesmo grupos representam, simbolicamente, papéis que correspondem a uma posição invertida em relação ao status que habitualmente possuem, é o momento no qual se situam em *betwixt and between*¹⁰¹⁰. Segundo Silva (2005), posteriormente a “antiestrutura” tende a contribuir para a revitalização da própria estrutura social.

Nesse contexto, as cerimônias funerárias fazem parte de ritos de separação entre vivos e mortos, e ritos de incorporação destes últimos a seu destino no “Além”. Os rituais funerários são mais elaborados e adquirem significados expressivos em sociedades onde a morte é vista como momento de transição, onde o morto é agregado ao mundo dos mortos:

“As pessoas para quem não se observam os ritos funerários são condenadas a uma penosa

existência, pois nunca podem entrar no mundo dos mortos ou se incorporar a sociedade lá estabelecida. Estes são os mais perigosos dos mortos. Eles desejam ser reincorporados ao mundo dos vivos, e, porque não podem sê-lo, se comportam em relação a eles como forasteiros hostis. Eles carecem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu próprio mundo e conseqüentemente devem obtê-los à custa dos vivos. Ademais, estes mortos sem lugar ou casa às vezes possuem um desejo intenso de vingança”. (GENNEP apud REIS, 1991, p.89).

Nesse momento de liminaridade, deve haver preocupações tais como a cerimônias de purificação, sepultamento, garantia da unção dos enfermos e missas pela alma (como as missas de 7º dia, de 30 dias e de 1 ano). Também é importante lembrarmos-nos do dia de finados, dia instituído para visitar e rezar pelas almas dos mortos, sobretudo as almas do purgatório, sublinhando simultaneamente sua posição hierárquica mais baixa do que a das almas no céu, e a ativa “communitas” dos vivos, que pede aos santos para intercederem por aqueles que sofrem a aprovação liminar no purgatório (TURNER, 1974). O purgatório é o local para purificação das almas dos que morreram em estado de graça¹¹¹¹. Para dele escapar mais rapidamente, além do arrependimento na hora da morte, os mortos precisavam da ajuda dos vivos na forma de missas e promessas a santos (REIS, 1997).

Pelo exposto até aqui podemos destacar que a morte é uma preocupação para os católicos. O indivíduo em vida deve se preparar para morrer, e após o seu acontecimento o homem-morto passa a se encontrar num momento de liminaridade, sua transição para o seu destino final vai depender das suas atitudes em vida, dos rituais de passagem e das celebrações desempenhadas pelos vivos em sua memória.

Metodologia

No segundo semestre de 2012 foi realizado o primeiro contato com os habitantes, estes contribuíram para que fosse possível conhecer um pouco mais sobre a religiosidade e o ritual funerário, nessas conversas três pontos se

destacaram: o culto aos santos, o local do velório e a solidariedade entre os participantes do funeral.

O estudo que está em fase inicial é realizado a partir de três fontes principais: levantamento bibliográfico, entrevistas e etnografia. A pesquisa bibliográfica tem como objetivo auxiliar no levantamento de informações sobre o assunto, colaborando para entender melhor o objeto de pesquisa. O levantamento bibliográfico passará pelos campos das Ciências Sociais (Antropologia e Sociologia), História e Ciência da Religião, na busca de encontrar dados relevantes sobre o catolicismo, morte, rituais de passagem, cultura popular, modernidade e questões gerais sobre o Vale do Jequitinhonha. A partir das informações colhidas terá início a segunda fase da pesquisa: as entrevistas.

A entrevista deverá ser dirigida ao tema, tendo como apoio a bibliografia levantada. Esta será mista: livre e orientada, a partir de uma entrevista semi-estruturada, com a utilização de câmera e gravador. Estas entrevistas se pautarão na História oral, metodologia presente nas Ciências Humanas desde meados do século XX, sendo uma fonte rica de informação que permite o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais. A História oral é útil para compreensão da história do cotidiano, permitindo o estudo de diferentes formas de articulação de atores e grupos de interesse, das mais diversas camadas sociais, gerações e sexos (ALBERTI, 2008).

Serão selecionados moradores da cidade a ser pesquisada - Presidente Kubitschek - pessoas que tenham vivido experiências referentes ao culto ao morto e que se enquadrem no que aqui foi chamado de vivência popular do catolicismo, o recorte inicial será mais amplo porém os mais velhos serão os primeiros a serem ouvidos. Através de suas narrativas será possível compreender como se dava o rito funerário e assim conhecer as possíveis mudanças. Além de poder saber como são criados os laços de sociabilidade e as formas de solidariedade existentes entre os participantes do ritual.

O trabalho com a História oral pode mostrar como a constituição da memória é objeto de contínua negociação. Ela [a memória] é

essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. A memória é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. (POLLAK apud ALBERTI, 2008, p.167).

Por sua vez a etnografia também acontecerá na medida em que ocorram funerais e estes possam ser acompanhados. Dessa forma, será possível a realização de uma descrição densa, onde todos os detalhes do ritual serão observados e interpretados. Esse momento da pesquisa se dará seguindo os moldes de Geertz (1989), a etnografia não é apenas descrever os atos e fatos, mas interpretar os significados que compõem as ações e desvendar quais são suas relações e as suas consequências. Inicialmente terei que aprender sobre o ritual funerário para só depois poder apresentá-lo.

O trabalho etnográfico é uma atividade decididamente perspectiva, fundada no despertar do olhar e na surpresa que provoca a visão, buscando, numa abordagem deliberadamente micro-sociológica, observar o mais atentamente possível tudo que encontramos, incluindo mesmo, e talvez, sobretudo, os comportamentos aparentemente mais anódino. (LAPLATINE, 2004 p. 15).

Após o levantamento bibliográfico, realização das entrevistas e da etnografia se faz necessário uma análise conjunta de todos os dados colhidos, para assim chegar as respostas dos questionamentos elaborados nesse artigo e no projeto de Mestrado.

O panorama local: a morte no Vale do Jequitinhonha

A partir das exposições feitas durante esse artigo, apresento os dados iniciais que foram colhidos na primeira inserção no campo, podendo assim dialogar o trabalho de campo com o material bibliográfico levantado até o momento.

A pesquisa se concentra na cidade de Presidente Kubitschek¹²¹², cuja formação está relacionada com o ciclo do ouro e diamante

durante os séculos XVII e XIX. A cidade é pequena e acolhedora, nela é comum ver as pessoas sentadas em frente a porta de suas casas tomando sol e observando o movimento. A cidade conta com algumas praças – em torno de sete – não são grandes, mas são arborizadas e muito bem cuidadas, duas delas contam com equipamentos de ginástica. No centro do município estão instalados o correio, a câmara municipal, a prefeitura, o posto de saúde, o colégio e uma farmácia. E próximo a entrada da cidade também na região central está a Igreja de Nossa Senhora das Dores, padroeira da cidade, representa a religiosidade da população já que muitos dos moradores são devotos da padroeira – ainda segundo dados do IBGE, 2720 moradores se declaram católicos¹³¹³. Esse é um dado de extrema importância, segundo esses dados 91% da população da cidade referida é composta por católicos, essa é a proporção de católicos que existia no Brasil nos anos 1970. É importante ressaltar que o quadro nacional aponta para ascensão do número de evangélicos contra uma decadência do número de católicos. De forma que esse mesmo quadro não se comprova na cidade referida.

Em meio as conversas e ao observar as casas foi possível notar a grande devoção aos santos. A concepção popular sobre os santos vai além da noção pregada pela Igreja, os santos são pessoas – isto é, seres individuais, dotados de liberdade, vontade, qualidades próprias e uma biografia – que habitam o céu, estando junto de Deus e, por isso, têm poderes sobrenaturais. Mas ao mesmo tempo também estão presentes na terra através de suas imagens, que equivalem a própria pessoa do santo. É como se a imagem estivesse viva (OLIVEIRA, 1983). Na experiência popular se busca uma figura humana capaz de ouvir seus apelos e resolver seus problemas (PASSOS, 2002). Por isso a relação pessoal entre o fiel e a imagem do santo: com ela se conversa, se enfeita, acendem-se velas e são agradecidos os milagres alcançados. A imagem sai à rua, participa de procissões, recebe e faz visitas. A imagem do santo tem um lugar de evidência no culto popular.

Segundo Freitas (2003), o culto de santos no Ocidente teve início como uma espécie de culto funerário. Também conhecido como o culto aos mártires, pessoas que morriam de um modo tão

sofrido que causava comoção na opinião pública local. Isso os tornava “mortos especiais”, sagrados, santificados e redimidos.

Outro dado a ser ressaltado se refere a morte e aos funerais, estes representam o reflexo de uma população unida, o rito fúnebre é um momento de efervescência, primeiramente por gerar movimento em uma localidade de vida pacata, os velórios atraem amigos e parentes vindos de outras cidades. A morte e o funeral são espaços de expressão e de ressignificação dos laços sociais (LEMOS, et al., 2011). Praticamente toda a população da cidade vai participar do velório, é o momento que não existem diferenças, o morto é velado em casa, lugar escolhido para as despedidas. O corpo fica exposto na sala, este é o local de maior respeito, onde as emoções de tristeza são mais nítidas. No lado externo da casa é o local de descontração, são feitas uma ou mais fogueiras, as pessoas bebem cachaça e comem tira-gosto, falam coisas boas ou ruins – num tom jocoso – sobre o morto.

De forma solidária e solícita as pessoas dividem tarefas, seja para vestir o morto¹⁴¹⁴, preparar as comidas ou para realizar as orações. A população busca visitar e prestar sua últimas homenagens, aqueles que não o fazem durante o funeral, visitam os familiares mais próximos do morto no período de luto que se insere entre o dia da morte e a missa de sétimo dia. O ritual é considerado também um momento de reencontro, pois muitas vezes é a única possibilidade de parentes distantes se encontrarem. Segundo Lemos, et al., (2011) a solidariedade se destaca nos espaços de morte e de funerais no meio rural, porque

“A morte envolve contingentes de testemunhos solidários. No decorrer do funeral aglomeram-se em torno do morto pessoas envolvidas num sentimento de solidariedade e pungente contrição, onde a tessitura de laços presentes de parentesco e de amizade é reforçada no sentimento de solidariedade espontânea e através do próprio ritual”. (LEMOS, et al., 2011, p.99)

Considerações Finais

Neste artigo, buscou-se apresentar o

material bibliográfico levantado até o momento, destacando as discussões que priorizam o debate em torno dos rituais funerários e suas transformações, além da relação entre a morte no catolicismo e ritos de passagem. O ritual funerário vem sofrendo diversas transformações com o passar dos séculos, a morte, tanto como processo quanto como imagem mnemônica, é empurrada mais e mais para os bastidores da vida social durante o impulso civilizador (ELIAS, 2001). Devido ao processo de modernização e o desenvolvimento da medicina higienista os mortos começam a parecer perigosos para a saúde dos vivos. Porém deve-se notar que os rituais religiosos de morte podem provocar nos crentes sentimentos de que as pessoas estão pessoalmente preocupadas com eles, o que é sem dúvida a função real desses rituais. Fora deles, morrer é no presente uma situação amorfa, uma área vazia no social (ELIAS, 2001).

O trabalho segue no caminho de observar as cerimônias funerárias – enquanto ritos de separação entre vivos e mortos, e ritos de incorporação destes últimos a seu destino no “Além” – destacando sempre que esse ritual está conciliado com uma cultura rural, que tem como traço a necessidade de estar juntos. A vida no meio rural é organizada em torno da família, vizinho e grupos de interesse, o estar com outro é a situação culturalmente natural de ser e estar (LE MOS, et al., 2011).

Ainda é necessária uma inserção maior no campo de pesquisa e a realização de novas leituras, que devem se concentrar em autores como Turner, Schechner, DaMatta, Brandão, Martins e Geertz. Os três primeiros para a compreensão do ritual e das performances ali presentes; Brandão e Martins, pois trabalham em algumas de suas obras a dinâmica entre a religiosidade e o meio rural; e Geertz, principal referência teórica na realização da etnografia para a compreensão do ritual de passagem. Lembrando que as obras de Ariès e Rodrigues serão sempre retomadas, pois são obras densas com uma ampla concepção sobre o tema da morte.

Bibliografia

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História, In: PINSKY, Karla (Org.) *Fontes históricas*, São

Paulo: Contexto, 2008

ARIÈS, Philippe.(1987) *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves EDITORA S.A.

AZEVEDO, Thales de. (1987) *Ciclos da Vida: Ritos e ritmos*. São Paulo: Editora Ática.

AZZI, Riolando.(1977) “Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil”. In: *Religião e Sociedade* nº 1, Rio de Janeiro: ISER, p. 125-149.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1980) *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. (1987) *O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Editora Ícone, 1987.

CASCUDO, Luís da Câmara.(1985) “Anúbis e Outros Ensaio”. In: *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

CRUZ, J. E.(2010) *Frei Damião: a figura do conselheiro no Catolicismo Popular do nordeste brasileiro*. Dissertação(Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DAMATTA, Roberto. (1987) “ A Morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro”. In: *A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara.

_____. (1986) “Uma religião democrática”. In: *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Graal, p. 139-147.

DURKHEIM, Émile. (2006) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

ELIAS, Nobert.(2001) *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares: Uma visão parcial da literatura recente”. *BIB*, Rio de Janeiro, n18, p. 3-26, 1984.

FREITAS, Eliane Tânia Martins. Mortes banais, mortos especiais: devoções populares no Nordeste. Estudos sobre la Religion. N15, Newsletter de la asociacion de Cientistas Sociales de la Religiónen el Mercosur, 2003, p09-13.

LAPLATINE, François, A descrição etnográfica. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

MENEZES, Renata Castro.(2003) “A benção de Santo Antônio e a religiosidade popular. Estudos sobre la Religion”. N15, Newsletter de la asociacion de Cientistas Sociales de la Religiónen el Mercosur, 2003, p01-06

GEERTZ, Clifford. (1989) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA JÚNIOR, João; RODRIGUES, Leila Ribeiro. “Morte: um espaço de (re)significação da vida e das relações sociais no meio rural”. Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura. Edição nº 35 – Ano VII – Julho/Agosto/Setembro 2011. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2011/06/Artigo9.pdf> >. Acesso em: 13 outubro 2011

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro.(1983) “Expressões religiosas populares e liturgia”. Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 43, fasc. 72.

_____. “Adeus à sociologia da Religião Popular”. Religião e Sociedade, vol. 18, Rio de Janeiro. 1997, p. 43-62.

PASSOS, Mauro. “O catolicismo popular”. In: PASSOS, Mauro (Org.) *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.

REIS, João José. (1991) *A morte é uma festa: ritos funerários e revolta popular no Brasil do século XX*. São Paulo: Cia. das Letras.

_____.(1997) “O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). *História da Vida privada no Brasil* – vol. 1 – São Paulo: Cia. das Letras, p. 96-141.

RODRIGUES, José Carlos. (1983) *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Achiamé.

SCHECHNER, Richard. (2012) “Ritual (do Introduction to Performance Studies)”. In: LIGIÉRO, Zeca (org.). *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X.

SILVA, Rubens Alves da. (2005) “Entre “Artes” e “Ciências”: A noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais”. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, nº. 24 p35-65.

SURERUS, Christiane Hargreaves.(1997) *Ritual Fúnebre: A presença da Ausência. Dissertação* (mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

TURNER, Victor. (1974) *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2005) *Floresta de Símbolos*. Niterói: EdUFF.

_____. (2008) *Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

Disponível em: <http://www.ibge.gov.br> – acessado em: 10/04/2013 20:20

Notas

1 A etnografia não é apenas descrever os atos e fatos, mas interpretar os significados que compõem as ações e desvendar quais são suas relações e as suas consequências.

2 Ariès(1977); Reis(1991,1997); Rodrigues(1983); Elias(2001).

3 Em 1831 a localidade até então conhecida como Arraial do Tijuco é elevada a categoria de vila, com o nome de Diamantina. Passando a ser cidade com o mesmo nome em 1838.

4 A comarca de Serro Frio, foi criada em 17 de fevereiro de 1720. Foi elevada a cidade – Serro – em 6 de março de 1838.

5 Evolução populacional: Ano População

1991	2.932
1996	2.549
2000	2.951
2007	2.978
2010	2.959

6 Rendimento mensal domiciliar:

Até ½ salário mínimo: 32 domicílios

De ½ a 1 salário mínimo: 180 domicílios

De 1 a 2 salários mínimos: 241 domicílios

7 Cerimônias fúnebres pomposas.

8 Existe uma série de relativizações sobre o conceito de religiosidade popular, tanto em relação ao seu alcance, quanto à sua ambiguidade (MENEZES, 2003).

Fernandes (1984) analisa a bibliografia sobre as religiões populares produzidas no Brasil até os anos 80. O autor observa que o conceito de popular aparece com pelo menos três sentidos diferentes:

1º A maioria da população, em oposição à minoria.

2º Pertencente a estratos inferiores da população, por oposição a práticas da elite.

3º Extra oficial, no sentido de estar fora do controle ou da regulamentação da autoridade instituída, oposição a uma religião oficial.

9 O catolicismo popular ou tradicional é aquele que se entrelaça com a formação cultural do brasileiro. Sistema religioso marcado pelo culto aos santos, tendo características festivas e “milagreiras”, sendo os leigos seus principais agentes religiosos. O catolicismo popular se define pela autoprodução religiosa, segundo Cruz (2010) a compreensão do catolicismo popular é uma empreitada ampla e inesgotável, não é um fato coisificado, mas um processo histórico, onde se desenvolvem expressões de fé e de organização, agregando assim, expressões características específicas e elementos universais do Catolicismo.

10 Termo utilizado por Victor Turner, podendo significar “aquém e além de dois pontos fixos”, “entre dois mundos”, “entre entrementes” e no coloquial “nem lá nem cá”.

11 A graça representaria um dom universal dado por Deus, para as pessoas satisfazerem suas necessidades espirituais ou materiais e também para tornassem filhos de Deus e “participantes da natureza divina, da vida eterna”.

12 ²Está situada no Centro Norte de Minas Gerais, na Serra do Espinhaço. Faz parte da microrregião de Diamantina e está localizada no Alto do Vale do Jequitinhonha.

13 ³Religião Evangélica: 203 pessoas.

14 Segundo Cascudo (1985), não são todas as pessoas têm o direito de tocar, vestir o cadáver. Somente pessoas de boa vida, especializadas, com a seriedade e compostura de uma exposição de ofício religioso. É necessário rezar e depois quando se veste a roupa é preciso conversar com o morto, pedindo para que ele dobre o braço, levante a perna, até que esteja todo vestido.

O samba de exaltação: Convergências e conflitos na construção discursiva da identidade nacional

Maria Fernanda de França Pereira*

Resumo

A proposta deste artigo é analisar de que maneira diversos atores sociais contribuíram no processo de nacionalização do samba e na sua transformação em referência identitária e locus discursivo da brasilidade. Este gênero musical nasce regional, carioca, através de negociações, trocas e interesses entre as classes hegemônicas e subalternas, vai transfigurando-se em nacional-popular. Os intelectuais, como Gilberto Freyre, o Estado Novo (1937-1945), o rádio e as classes populares participaram ativamente na invenção do samba enquanto tradição da cultura brasileira. O samba cívico ou samba de exaltação faz uma representação sonora da Brasil neste momento de preocupação da construção e consolidação da identidade brasileira durante o Estado Novo. A fim de evidenciarmos a materialização ideológica do nacionalismo estadonovista, realizaremos uma análise interpretativa da composição *Aquarela do Brasil* de Ary Barroso, o mais famoso samba de exaltação, que emerge neste contexto, especificamente, para exaltar o país e narrar a brasilidade.

Palavras chave: Identidade Nacional; Samba; Rádio e Estado Novo.

The samba of exaltation: Convergences and conflicts in the discursive construction of national identity

Abstract

The purpose of this article is to analyze how various social actors contributed to the process of nationalization of samba and its transformation in identity reference and discursive locus of Brazilianess. This musical genre was born regional, carioca, through negotiations, exchanges and interests between the hegemonic and subaltern classes, but it gradually became a national-popular genre. Intellectuals such as Gilberto Freyre, the New State regime (1937-1945), the radio and the popular classes participated actively in the invention of samba as a Brazilian cultural tradition. The Civic samba or samba of exaltation makes a sound representation of Brazil in this time of concern about constructing and consolidating the Brazilian identity during the Estado Novo regime. In order to highlight the ideological materialization of the New State nationalism, we will hold an interpretative analysis of Ary Barroso's "Aquarela do Brasil", the most famous samba of exaltation, which emerges in this context, specifically, to exalt the country and illustrate the Brazilianess.

Key words: National Identity; Samba; Radio and the New State regime.

Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar o processo de transformação do samba em referência identitária nacional e *locus* discursivo da brasilidade, a partir da ação de diversos atores sociais. Através de negociações entre as classes populares, intelectuais, Estado Novo (1937-1945) e o rádio, o samba se constrói como música nacional. Este estudo se dedica, sobretudo, a investigar a relação entre o discurso identitário engendrado em *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, a sua apropriação pelo

Estado Novo e o reflexo na produção do *samba exaltação*, também chamado de *samba cívico*.

A transmutação do samba de música popular e regional em nacional nasce de uma demanda histórica e de negociações entre múltiplos atores sociais. A busca pela definição do "genuíno" e "verdadeiramente" nacional era uma preocupação do Estado Novo e de seus intelectuais, mas também de um despertar do sentimento de brasilidade que não é possível fora da cultura popular. Por isso era necessário transformar elementos culturais das classes populares em nacional-popular em um processo

* Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: fernandinha_fp@yahoo.com.br

de amalgamação em que distintas culturas se sentissem representadas em uma identidade cultural maior, a nacional. Defendemos que a valorização de certos aspectos culturais afros, viabilizados por *Casa-Grande & Senzala*, contribuiu para o processo de nacionalização do samba¹, juntamente com ação do Estado-Novo e do poderoso meio de comunicação que se estabelecia naquela época, o rádio.

Entendemos que o *samba cívico* faz uma representação sonora da nação neste momento de preocupação da construção e consolidação da identidade brasileira e que sua eficácia ainda perdura hodiernamente funcionando como hino e referência da brasilidade. A *comunidade imaginada*² brasileira passa a ser narrada nestas composições e o samba, como cultura nacional, vai se solidificando enquanto construção discursiva da tradição.

A escolha do *samba de exaltação* como objeto de análise caracteriza-se por ser fruto desta tríade, ele é feito sob a égide da política estado-novista e para o rádio, sua dimensão já é massificante e espetacular. Ao narrar a brasilidade, entendemos que o *samba de exaltação* opera como elemento constituidor de identidades, sobre o qual discursivamente nos definimos enquanto brasileiros.

A metodologia de análise de discurso foi empregada na composição *Aquarela do Brasil* de Ary Barroso, com a finalidade de evidenciar o conteúdo ideológico do Estado Novo nesta canção. Entendemos que a música comporta uma capacidade comunicativa capaz de funcionar como “indicadores culturais” que “mensuram elementos da vida cultural e que refletem nossos valores e nosso mundo vivencial” (BAUER, 2004, p.366). Essa ferramenta metodológica rejeita a concepção da linguagem como um meio neutro de refletir ou descrever o mundo e tem convicção da centralidade do discurso na construção social da realidade. A linguagem e o discurso se fazem na interação, também são construções não-neutras e antinaturais, lugar privilegiado para os confrontos ideológicos.

Diante desses fatos, estudar a partir de um contexto histórico datado, a construção discursiva da identidade brasileira, por meio de um projeto político mediado pelo rádio e pelo samba, torna-se relevante índice para

compreendermos a artificialidade dos processos identitários nacionais. Segundo Thompson (1998, p.53), “a análise cultural requer uma sensibilidade que busque discernir padrões de significado e discriminar nuances de sentido em um contexto socialmente estruturado, inserido em um momento histórico específico”.

Na próxima seção deste artigo, faremos uma discussão sobre as contribuições da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, para mudança discursiva a respeito da identidade nacional, edificada sobre a cosmogonia das três raças. Para isso, também traremos as reflexões do sociólogo Renato Ortiz em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (2003), que traça um importante panorama histórico sobre o pensamento social brasileiro no que tange a questão da identidade nacional.

Em seguida, travaremos um debate com distintos autores que se dedicam aos estudos sobre samba e cultura brasileira tencionando as tramas, negociações e conflitos entre o popular, o Estado, a elite e o mercado cultural. O comunicólogo Muniz Sodré (1998), o antropólogo Hermano Vianna (2007) e a antropóloga Santuza Cambraia Naves (2006) são as nossas principais referências para a construção de um entendimento sobre o tema.

Apresentaremos brevemente a descrição da ferramenta metodológica empregada, a análise do discurso, cuja finalidade é desvelar os diversos estratos ideológicos presente em um texto. E, por fim, realizaremos uma análise das marcas ideológicas do Estado Novo e de sua materialização presentes na composição *Aquarela do Brasil* para evidenciarmos e ilustrarmos a confluência entre o discurso identitário nacional de Gilberto Freyre, os interesses do Estado vigente e a produção musical da época.

Gilberto Freyre e a mudança discursiva sobre a identidade nacional

De imediato o popular se configurou como ferramenta de leitura para o pensamento intelectual sobre a identidade brasileira. Segundo Ortiz (2003, p.8) “a identidade nacional está profundamente ligada a uma reinterpretação do popular pelos grupos sociais e à própria construção do Estado brasileiro”. Alguns dos

primeiros intelectuais a se debruçarem sobre estas questões foram Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues; suas produções intelectuais datam entre fins do século XIX e início XX. Estes autores estavam sob a influência das teorias raciológicas, como o evolucionismo e o darwinismo social, o que nos colocou em um impasse, uma vez que segundo estes preceitos o Brasil é um país miscigenado e degenerado e conseqüentemente atrasado. Ao mesmo tempo em que elogiam as misturas étnicas por ter gerado o brasileiro, criticam a presença de elementos culturais afros ou indígenas, considerados inferiores à raça branca e pregam o embranquecimento social.

O mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais, encerra, para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a inconstância seriam dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro. A mestiçagem simbólica traduz, assim, a realidade inferiorizada do elemento mestiço concreto. Dentro dessa perspectiva a miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro só pode existir enquanto possibilidade. O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na cadeia da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças inferiores”, o que politicamente coloca a construção de um Estado nacional como meta e não como realidade presente. (ORTIZ, 2003, p.21)

Com isso, percebemos que o nacional se coloca como um projeto a longo prazo e o popular na verdade se constituiria como entrave para o “avanço” da sociedade brasileira por carregar a mestiçagem como uma de suas mais enraizada e marcante características. Com o advento do movimento modernista e os estudos sobre o folclore e a cultura popular feito por Mário de Andrade e Câmara Cascudo, o popular é resgatado como *locus* e *ethos* da identidade brasileira. Este último elogia a miscelânea étnico-cultural brasileira e a tradição popular, contrapondo-a a modernidade, sem

oferecer perspectivas para um projeto nacional. Os modernistas Mário e Oswald de Andrade, com narrativas antropofágicas, propuseram a devoração de diversas culturas e produção de novas, abrindo caminho para a construção do mito das três raças.

A consagração do mestiço-popular em nacional por excelência ocorreu a partir do deslocamento do conceito de raça para cultura, feito por Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande & Senzala*, no ano de 1933. O sociólogo detalha minuciosamente as contribuições de cada uma das etnias que fecundaram o solo brasileiro; os indígenas, os negros e os brancos para a formação do povo brasileiro. A miscigenação até então criticada passa a ser enaltecida como peculiar e autêntica característica diferenciadora do Brasil em relação as demais nações.

Gilberto Freyre transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Só que as condições sociais eram agora diferentes, a sociedade brasileira já não mais se encontrava em um período de transição, os rumos do desenvolvimento eram claros e até um novo Estado procurava orientar essas mudanças. O mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual. A ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao serem reelaboradas pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional. (ORTIZ, 2003, p.41).

Será com as obras de Gilberto Freyre que se efetivará o discurso positivo da miscigenação étnico-racial e, conseqüentemente, da ideologia da democracia racial e da harmonia como narrativa integrante da identidade brasileira, também respaldado pelos interesses do novo Estado que se impunha naquele momento. Isto foi possibilitado pelo deslocamento de ferramenta de leitura da nossa identidade, até então a raça, para a cultura, feito por Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala*, em 1933.

Influenciado pela antropologia de Franz Boas, Freyre estabelece a diferença entre raça e cultura, separando, de certa forma, os traços de raças dos efeitos do ambiente e da experiência cultural; discriminando os efeitos de relações puramente genéticas de influências sociais, de herança cultural e do meio e assim permitindo a valorização de outros elementos culturais além do branco.

Ao reconhecer o valor da influência dos negros e dos índios, Gilberto Freyre parecia lançar, finalmente, “as bases de uma verdadeira identidade coletiva, capaz de estimular a criação de um inédito sentimento de comunidade pela explicitação de laços, até então insuspeitos, entre os diferentes grupos que compunham a nação” (BENZAQUEN, 1994, p.28).

Renato Ortiz (2003, p.40), avalia que com a Revolução de 1930, “as mudanças que vinham ocorrendo são orientadas politicamente, o Estado procurando consolidar o próprio desenvolvimento social”. Logo, as teorias raciológicas, preconceituosas e segregatórias, tornam-se obsoletas, era necessário superá-las, pois a realidade social impunha um outro tipo de interpretação do Brasil, uma que congregasse as distantes classes sociais e amalgamasse as diversidades culturais em prol do Estado e do mercado e o trabalho de Gilberto Freyre vem atender esta “demanda social”.

Os intelectuais do final do século XIX e XX associavam ao mestiço características como preguiça, indolência e inferioridade intelectual e moral, o que se tornou incompatível com o processo de desenvolvimento econômico e social do país, uma vez que era necessário a incorporação de mão-de-obra no mercado de trabalho e, ao mesmo tempo, a integração nacional para assegurar a unidade da pátria e a soberania do Estado, conseguidos com o apoio popular. Por isso, é sintomático na década de 1930, os esforços para transformar o “conceito de homem brasileiro”, que a partir de então deveria estar associada aos valores nacionais e à ideologia do trabalho.

Neste sentido, a formação cultural brasileira passa a ser concebida pelo intercâmbio, pela troca e pelo hibridismo. Sob o domínio de Portugal e do cristianismo, a cultura brasileira seria resultado da confraternização de raças e povos, de valores

morais e materiais diversos, e justamente neste traço que residiria a originalidade do Brasil. De acordo com Ricardo Souza (2007, p. 172), Freyre pensa por meio de antagonismo, mas sempre tendo em mente uma unidade que os englobe e os resolva, com o polo positivo agindo no sentido de atenuar ou eliminar os efeitos nefastos do polo negativo.

Apesar de CGS³ ser um elogio à mestiçagem e à confraternização entre negros e brancos, em vários momentos do livro detectamos a violência inerente ao sistema escravocrata e patriarcal. A apologia à mestiçagem empreendida por Gilberto Freyre não consegue mascarar os momentos de violência e perversão exercidos por um segmento social sobre o outro. As relações de poderes assimétricas, de modo algum estabelecem igualdade entre as culturas e raças. Longe de uma visão pacífica e idílica de mestiçagem, as relações sociais estavam tensionadas pelo domínio e subordinação, muitas vezes sádicas.

Para Gilberto Freyre (2001), o cerne da formação social brasileira ocorreu na casa-grande, sob o sistema de organização social patriarcal, tendo como unidade produtiva o engenho de cana-de-açúcar e como modo de produção a escravidão. A casa-grande e a senzala congregariam o espaço de negociações identitárias, do qual resultou o mestiço brasileiro. Em CGS, o autor, através de pesquisa e do relato da vida íntima deste ambiente, vai delineando as características e particularidades de seus componentes até desembocar nos traços que iriam compor a brasilidade. O sociólogo parte do microcosmo da sociedade agrária, escravista e patriarcal dos engenhos de cana para esboçar o caráter nacional.

Gilberto Freyre delega aos ameríndios o desenvolvimento de hábitos de asseio pessoal e higiene do corpo que foram incorporados à sociedade brasileira, também atribuiu-lhes a dádiva da rede do sono e da volúpia. A índia será o elemento cultural mais decisivo para a formação do povo brasileiro, atuando como “mãe-gentil” para a fecundação “dos filhos deste solo”. “Organizou-se uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas das tradições, experiências e utensílios da gente

autóctone” (FREYRE, 2001, p.163).

Em CGS, o índio é exaltado por suas características desbravadoras e guerreiras; ao lado dos bandeirantes foi o guia, o canoeiro, o guerreiro, o caçador e pescador que se embrenhou pelas matas e pelo sertão “descobrimo” nossas potencialidades e nosso território. “Índios e mamelucos formaram uma muralha movediça, viva, que foi alargando em sentido ocidental as fronteiras coloniais do Brasil ao mesmo tempo que defenderam, na região açucareira, os estabelecimentos agrários dos ataques piratas estrangeiros” (FREYRE, 2001, p.166). Entretanto, o nomadismo indígena e seu ardor guerreiro não permitiu-lhes que se fixassem no engenho e se adaptassem ao trabalho escravo e a nova técnica econômica, contraindo-se cada vez mais no processo de formação da sociedade brasileira e, ao nosso ver, sendo dizimados pela mesma.

Coube ao negro a tarefa de assumir o árduo trabalho no engenho de cana-de-açúcar. Em contrapartida a introversão ameríndia, os africanos e seus descendentes extrovertidos, “tipo do homem fácil, plástico, adaptável” (FREYRE, 2001, p. 347), se adequaram, forçosamente, a estas condições. Segundo Freyre (2001), herdamos dos negros o gosto pelo sol dos trópicos, a disposição para o trabalho, a energia renovada, a maneira criativa, quase submissa, de lidar com a rotina adversa, seja na alimentação, nas festas e rituais religiosos ou nas relações de trabalho. As africanidades, segundo Freyre, podem ser sentidas no menor gesto cotidiano:

Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da velha negra que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do muleque que foi nosso primeiro de brinquedo.

(FREYRE, 2001, p. 343)

As contribuições negras são mais decisivas do que as indígenas para a formação social brasileira, contudo é o branco português o principal condutor deste processo. Resumidas na ideia de plasticidade, três características lusas elencadas por Gilberto Freyre, foram responsáveis por este desempenho: a *miscibilidade*, a *mobilidade* e a *aclimatabilidade*. A fácil capacidade de adaptação às intempéries climáticas, a “vontade” e a fluidez para se deslocar, conhecer e se instalar em outros lugares e flexibilidade cultural foram responsáveis pelo “sucesso” da colonização portuguesa no Brasil.

A plasticidade e a predisposição para a colonização híbrida foram herdadas do passado étnico-cultural, do lugar que Portugal ocupava entre as fronteiras culturais africana e europeia, com a ocupação moura que ocorreu neste pequeno país no século VIII. De acordo com Freyre (2001, p.82), convivem antagonicamente e complementarmente no português as culturas europeia e africana, a católica e maometana, a dinâmica e a fatalista, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam.

Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo as instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao Cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África. (FREYRE, 2001, p.80)

A “bicontinentalidade” portuguesa teria reverberado na formação social brasileira. Os portugueses já familiarizados com a “Vênus fosca” ou com a “Moura-encantada” estariam aptos a

intercursos sociais e sexuais com “mulheres de cor”, deste modo multiplicando-se em filhos mestiços e se espalhando Brasil adentro. Para Freyre (2001, p.81), “a miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas”.

A sexualidade é outro ponto-chave para o entendimento de CGS, uma vez que se tornou via de acesso ao contato cultural entre brancos, índios e negros. Como vimos anteriormente, a herança moura e a permissividade do catolicismo aqui difundido permitiu a miscibilidade entre estas raças “sem o preconceito cor” e “sem a culpa cristã”. Adocicados pelo açúcar, estas diversas questões tratadas no nosso trabalho, para Gilberto Freyre compõem a identidade cultural brasileira, embora apresente pontos críticos, CGS é uma celebração deste encontro cultural do qual resultou o povo brasileiro.

(...) transformando a miscigenação e a questão racial de problema em solução e fazendo o elogio do patriarcalismo e da colonização portuguesa, Freyre traça um retrato do país – do seu passado, do seu presente, de suas perspectivas futuras – bem diverso do pessimismo imperante até então. Valorizando a colonização portuguesa e a herança racial brasileira, Freyre enaltece o passado nacional. Este não é mais marcado pelo atraso e pela nefasta dominação lusitana. (...) é uma herança a ser valorizada e recuperada. A formação étnica brasileira não é mais apenas um óbice no caminho do branqueamento: é um valor cultural a ser preservado justamente desse branqueamento. (SOUZA, 2007, p.174)

A mestiçagem foi o cerne para a definição dos traços identitários do brasileiro desde fins do século XIX até meados da década de 1930. Todavia, será com *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre que esta cosmogonia adquirirá aderência narrativa suficiente para se incorporar como discurso constitutivo da nossa identidade cultural.

Como veremos a seguir, com o Estado Novo (1937-1945) e necessidade da criação e do fortalecimento dos laços da *comunidade*

imaginada Brasil, o nacionalismo trabalhado pela máquina de propaganda da ditadura Vargas transformará o elogio à mestiçagem em ideologia. “O mito é encarnado pelo grupo restrito, enquanto a ideologia se estende à sociedade como o todo” (ORTIZ, 2003, p.136). Não por acaso neste momento, apoiado pela potencialidade comunicativa e pela popularidade do rádio, o samba, mestiço, mas predominantemente composto pela matriz negra, passa pelo processo de nacionalização e transformação em referência identitária brasileira, assim como *locus* narrativo da brasilidade, inventando-se como tradição.

A nacionalização do samba: negociações entre a cultura popular, Estado, elite e o mercado cultural

Com a diáspora africana nos solos brasileiros, várias práticas culturais foram se estabelecendo e se reinventando, a partir das negociações com elementos culturais provenientes de outras matrizes. Desde o final do século XIX, já existiam importantes esforços de valorização e resgate da música popular, acompanhando de perto as polêmicas criações sobre o caráter nacional brasileiro. De acordo com o antropólogo Hermano Vianna (2007, p.33), a música é consagrada a partir das décadas de 30 e 40 por Mário de Andrade e Gilberto Freyre respectivamente como “a criação mais forte e a caracterização mais bela de nossa raça” e “arte por excelência brasileira”.

O estudo da música popular brasileira está urdido ao processo de construção discursiva da identidade brasileira, o delineamento da cultura popular e do folclore permite que apropriações sejam feitas pela cultura nacional, no sentido de integrá-las e fazer com que seus membros se imaginem como integrantes da cultura nacional, assim tradições são inventadas.

Neste artigo, nos dedicamos especificamente ao estudo do processo de transformação do *samba urbano carioca* em referência identitária nacional-popular, sobretudo as produções do chamado samba de meio ano. Este modelo destina-se a alimentar o gênero musical no universo radiofônico e na indústria fonográfica fora do período pré e carnavalesco. Diante deste recorte, nos encaminharemos para a análise do

samba de exaltação.

No que tange a formação musical do samba, temos como principal matriz a negra africana, seguida da branca europeia. “Da Europa herdamos o sistema tonal. (...) Herdamos também o instrumental de cordas usado como base: violão, cavaquinho, viola caipira” (CAZES, 2005, p.10). Da influência africana dois aspectos são muito característicos no samba:

a abundância de instrumentos de percussão e a malícia rítmica. Essa malícia, desenvolve sempre como sentido de provocar a dança, tem como elementos musicais mais usuais as trocas de acentuação, sínopes e antecipações do tempo forte. A tradição religiosa do candomblé vai estar intimamente ligada ao nascimento do samba no século XX. (CAZES, 2005, p.10)

Esse é um traço mestiço que merece destaque, pelo exemplo de miscigenação étnica e cultural na música. Ainda que com predominância da africanidade no samba, através do ritmo e da dança, o europeu nos forneceu os instrumentos de corda, que complementam a estrutura melódica do samba. Estes elementos vão ao encontro a apologia da mestiçagem realizada por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* e apropriado discursivamente pelo Estado Novo pela política de integração nacional.

Com o fortalecimento da indústria fonográfica e o amadurecimento da estruturação e da programação radiofônica, o rádio já atingia alta popularidade nos mais variados setores da sociedade, em meados da década de 1930. O governo de Getúlio Vargas (1930-1945) concatenado com esses avanços passa a utilizar este veículo como um dos principais instrumentos de propaganda política, seja de forma direta com a criação do Departamento de Radiodifusão que além de administrar as emissoras estatais e produzir conteúdos para as comerciais, como o programa *Hora do Brasil*, também controlava e censurava materiais que contrariasse os ideais da política Vargas; e indiretamente com Rádio Nacional⁴, que era a principal fonte difusora do discurso da brasilidade que se engendrava naquele momento.

Com o golpe e o estabelecimento do Estado Novo (1937-1945), todas essas ações

ficam mais incisivas. A política de integração nacional, visando à unidade da pátria, passa a suturar distintos elementos culturais para a construção, discursiva e imagética, da identidade nacional, para desse modo fortalecer os laços da *comunidade imaginada* brasileira. A *intelligentisia* estadonovista se apropria de várias manifestações culturais étnicas ou regionais e no processo de invenção da tradição da brasilidade.

Pelo fato do governo federal estar localizado no Rio de Janeiro e os meio de comunicação também estarem mais concentrados nesta região, a cultura local teve vários dos seus componentes nacionalizados. Para Hermano Vianna (2007, p. 146), “a escolha do Rio é política: não significa que essa cidade se aproxime, mais que as outras, da verdadeira brasilidade, ou das raízes da nacionalidade. A Unidade, o Nacional e o Brasil são inventados todos os dias, são plebiscitos diários”.

O *samba urbano carioca* tem disponibilizado em sua própria cidade as rádios, as gravadoras e a indústria fonográfica, mais o interesse e a vontade política que facilitariam sua transformação em referência da brasilidade e em estilo musical nacional e o terreno no nível do discurso, já havia sido preparado por Gilberto Freyre. Diante deste quadro, o samba sofre uma reconfiguração. Se antes era um produto tipicamente urbano-carioca, com essas mudanças, atingia outras cidades, estabelecendo-se como gênero musical nacional.

É justamente na década de 1930, marcada pela ascensão de Vargas ao poder e pela afirmação do modernismo, que o samba se transformou em símbolo nacional. (...) a inteligência dos anos 1930 optou por concentrar no Rio de Janeiro a escolha dos ingredientes básicos para a construção da identidade nacional, entre os quais o samba se destaca por seu valor emblemático. (NAVES, 2006, p.26)

Nos anos de 1930, o samba faz o movimento inverso, desce o morro e ocupa novamente o asfalto e as rádios. Inicialmente, a mediação entre música e público era feita por um cantor branco, enquanto o negro compositor era descartado desse processo. *Rio Zona Norte* (1957), filme de Nelson Pereira dos Santos, ilustra muito

bem essa realidade. Muitos compositores de samba vendiam suas canções, às vezes por uma quantia irrisória, aos “cantores do rádio”. Mas essa realidade foi mudando com o tempo; os compositores e cantores negros conseguiram com seu talento se inserirem no mercado musical.

O samba passa habitar as rádios, o que foi decisivo para sua popularização. Agora o Brasil realmente tinha um meio de comunicação de massa que atingia boa parte do país, já que o cinema tinha suas restrições. A velocidade, a amplitude, a oralidade e a sensorialidade permitiam que o rádio propiciasse a experimentação discursiva da brasilidade por meio da *comunidade imaginada* sonora que se estabelecia e, assim, formatasse a identidade nacional.

Diante deste cenário, o Estado Novo acionou sua *intelligentia* para atuar no processo de transformação do samba em referência identitária nacional, bem como na censura e coibição do que que desagradasse ou contradissesse a ideologia do governo. Inúmeras músicas foram censuradas pelo DIP e tiveram que se adaptar as novas aspirações da ditadura, como é o caso da música *O Bonde de São Januário* de Wilson Batista que ilustra os ideais trabalhistas do Estado Novo, mas teve sua versão inicial alterada, o verso que era composto “leva mais um otário”, foi substituído por “operário”, atendendo assim a ideologia trabalhista de Vargas.

Ao subir os morros com as reformas urbanas o samba “amalandrou-se”, mas para ser incorporado neste momento pela sociedade brasileira, teve que diminuir esse traço, contrário aos ideais trabalhistas do Estado Novo. Este processo de “domesticação” do samba à serviço do Estado combateu a figura do malandro, a vadiagem e a orgia. O lenço no pescoço, chapéu panamá, tamanco e navalha costumamente mencionados nas letras foram censurados, agora o sambista só podia ser um trabalhador.

Todavia, até hoje a malandragem é temática de vários compositores, como Bezerra da Silva, e serve como referência ao estilo de vida e figura de sambistas. No contexto do Estado Novo, esta questão é controversa. Em *Acertei no Milhar*, a pesquisadora Cláudia Matos se dedica ao estudo do samba e malandragem nos tempos de Getúlio Vargas. A autora descreve o malandro como uma figura dúbia e deslizando, o que ao mesmo tempo

lhe confere admiração por saber sobreviver diante das adversidades, porém sem se vender ao trabalho capitalista. “Nem como operário bem comportado nem como criminoso comum: não é honesto mas também não é ladrão, é malandro. Sua mobilidade é permanente, dela depende para escapar, ainda que passageiramente, às pressões do sistema” (MATOS, 1982, p. 54). Mas, justamente, por não se curvar ao sistema capitalista, o malandro deveria ser combatido, uma vez que servia de mal exemplo a classe trabalhadora. Com isso, “incentivavam-se os compositores a louvar os méritos e recompensas do trabalhador, ao mesmo tempo que se interditam e censuram os casos e façanhas do malandro” (MATOS, 1982, p. 14).

De acordo com Caldeira (2007, p.99), “a proibição do tema da malandragem foi a primeira e visível operação direta de uma agência central, no caso governamental, de manipulação do material simbólico”. No que tange a censura do Estado Novo, o sociólogo Waldenyr Caldas traça um quadro crítico da situação, chegando até mesmo a compará-lo com a violência da Ditadura Militar (1964-1985).

A música popular brasileira e a política autoritária do Estado Novo estavam de mãos dadas. A repressão policial era implacável. Instalou-se no Brasil um autêntico clima de terror, muito semelhante àquele vivido no final da década 60 e início de 70, com a criação do Ato Institucional nº 5 em 1968. O combate ao homem alijado da produção, ao camêlo, à prostituição, ao menor abandonado, era violento. Em nome da “grandeza do Brasil”. Da “austeridade” e da “honra”, os desempregados e subempregados eram reprimidos física e moralmente. (CALDAS, 1985, p. 41)

O governo também passou a controlar o carnaval e o desfile das escolas de samba, incentivando as narrativas nacionalistas nos sambas-enredos. “Em 1937, por decreto, obrigava-se as escolas de samba a imprimir ao seu enredo um caráter didático, patriótico e histórico: cristalizava-se o samba-enredo; entrava-se no Estado Novo” (KRAUSCHE, 1983, p.21). Esta obrigação acabou por torna-se uma característica dos sambas-enredos, é recorrente

a narração de eventos históricos e hinos de exaltação as dádivas do país.

Perante as exigências do Estado Novo, coube ao narrador do samba cantar de outra forma a identidade entre a música e o país. O nacionalismo da ditadura Vargas estimulou o aparecimento do *samba cívico*, também chamado de *samba de exaltação*, característico por seus temas patrióticos e ufanistas, estética monumental e grandiloquente, essas canções ressaltam as maravilhas do país e tem um acompanhamento orquestral pomposo. O mais famoso samba dessa época é *Aquarela do Brasil*, composto por Ary Barroso. Segundo seu biógrafo:

Ary Barroso queria encerrar, na “Aquarela”, tudo de bom e belo que existe em nosso país. Estava cansado de ouvir músicas que falavam em tragédia, malandragem, sarjeta, morro, cachaça. O Brasil, para Ary Barroso, não era aquilo. Ele via seu país como “Terra de Nosso Senhor”, “criada para o mundo admirar”. (MORAES, 1979, p.71)

Como veremos mais detalhadamente a seguir, Ary Barroso funda uma tradição discursiva de exaltação no samba de meio de ano; o Brasil, a brasilidade, a miscigenação étnica, a dádiva da natureza e a apologia ao trabalhismo passam a ser os principais assuntos deste subgênero musical. O *samba de exaltação* sofre mudanças estruturais para se adequar ao nacionalismo estadonovista e aos ideais de progresso e civilidade da nação. A utilização da orquestra tornava o samba mais adequado ao rádio e ao civismo idealizado pelo Estado Novo, percebemos que com a nacionalização do samba, também ocorre uma “domesticação” do gênero para que ele possa ser aceito pelas elites e até por outros países como ícone da identidade nacional:

O samba vestia-se pelo figurino humilde dos regionais simplórios – flauta e cavaquinho e violão – das serestas dos bairros pacíficos, ou pelo porte das escolas – coro, tamborins, pandeiros e cuícas. Ary Barroso começou a vestir o samba. Tirou-o da esquina e dos terreiros para levá-lo ao Municipal. Ary Barroso vestiu a primeira casaca no samba. O samba ganhou *smoking* da orquestra. Radamés Gnattali deu uma orquestra ao samba, a

Orquestra Brasileira. Nunca o samba chegara a sonhar como uma orquestra assim. E tratado pela cultura e bom gosto de Radamés, o samba começou a viajar mundo afora, através das ondas curtas da Rádio Nacional. Agora o samba já possuía seu lugar definitivo entre as músicas populares dos povos civilizados, digno e elegante representante do espírito musical de nossa gente, indo visitar, pelas emissoras de ondas curtas da Rádio Nacional, os lares do mundo inteiro, entrando neles de casaca e cartola, *gentleman*, rapaz de tratamento. (ANÍSIO apud MOREIRA, 1984, p.49-50)

A modelar Rádio Nacional, com seus *staf* de músicos e sob a batuta de Radamés Gnattali, procurava padronizar alguns detalhes e fixar um compasso mais rígido para a orquestração do samba. “O tratamento sinfônico optou pela deliberada substituição da percussão por metais, despersonalizando o fator mais importante da nossa música: o ritmo” (FRANCESCHI, 2002, p. 294). Assistimos ao longo da história do samba, a africanização e desafricanização do ritmo, respectivamente com a ostensividade dos instrumentos de percussão e sua diminuição dentro do gênero, como se fosse um movimento cíclico.

Outro importante elemento que possibilita o processo de nacionalização de samba é o seu caráter congregatório não só de classes sociais, mas principalmente étnico-cultural. Definitivamente, com a obra *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, a questão da mestiçagem passa a ser tratada como elemento cultural positivo e também foi incorporada como parte da ideologia estadonovista. “A tendência em valorizar a mestiçagem é uma opção pela ‘unidade da pátria’ e pela homogeneização” (VIANNA, 2007, p.71). O Brasil apresentava um grande contingente de negros alijados da sociedade e de imigrantes que não se sentiam brasileiros, logo a miscigenação se mostrava como possível forma de integração dessas pessoas ao país.

O samba propicia a incorporação dos descendentes de escravos à sociedade brasileira, ao apropriar-se de um traço cultural negro, miscigená-lo e transformando-o em música nacional, o Estado cria a ilusão de uma igualdade social e étnica, como se todos realmente fizessem

parte do país. O que está por detrás disso é a necessidade da mão de obra dos negros nos setores industriais, que cresciam aceleradamente. Ao imaginar-se brasileiro, negros e imigrantes poderiam contribuir para o desenvolvimento da nação.

As operações da *intelligentsia* estadonovista contribuíram para a consolidação do samba como símbolo da identidade nacional, o ritmo cai não só no gosto popular, como também no da elite, que passa a consumir o samba. Mas é importante ressaltarmos que o processo de nacionalização do samba envolveu a ação e movimentação de diversos atores sociais: desde os intelectuais e construções discursivas sobre a identidade nacional; a política, a ideologia e a máquina de propaganda do Estado Novo; o rádio e Rádio Nacional e as classes populares, berço do samba e *locus* discursivo dessa gente, de onde falam os pobres, os negros, enfim o povo.

O samba não se transformou em música nacional através dos esforços de um grupo social ou étnico específico, atuando dentro de um território específico (o “morro”). Muitos grupos e indivíduos (negros, ciganos, baianos, cariocas, intelectuais, políticos, folcloristas, compositores eruditos, franceses, milionários e poetas) participaram, com maior ou menor tenacidade, de sua “fixação” como gênero musical e de sua nacionalização. Os dois processos não podem ser separados. Nunca existiu um samba pronto, “autêntico”, depois transformado em música nacional. O samba, como estilo musical, vai sendo criado concomitante à sua nacionalização. (VIANNA, 2007, p.151)

Assim o samba passa a ser consumido do mercado cultural. Muniz Sodré (1998, p.39) afirma que foi através do disco e do rádio, que o samba fez seu ingresso no sistema capitalista. Para o autor, a música negra, que tinha preservado as suas matrizes rítmicas através de um processo de continuidade e resistências culturais, passou a ser fonte geradora de significações nacionalistas. Para o autor, o que ocorria era a “expropriação paulatina de instrumento expressivo de um segmento populacional (pobre, negro) por outro (médio, branco)” (SODRÉ, 1998, p.50).

À medida que se nacionaliza, o samba se insere na lógica de mercado, mas sambas fora deste sistema e contra-hegemônicos nunca deixaram de ser produzidos. O samba não perdeu seu caráter narrativo do cotidiano das classes populares, seja de suas mazelas, de sua revolta ou de sua resignação e de seus amores. Logo, a plurivocalização do samba, uma vez transformado em nacional-popular e inserido no mercado cultural, este gênero musical, além ter um alcance representativo, também funciona como espaço de fala dos mais diversos segmentos sociais, de seu contexto histórico e de sua ideologia. Neste artigo, optamos por dar voz ao *samba de exaltação*, a fim de evidenciarmos, especificamente, no período do Estado Novo, como se deu a construção discursiva da brasilidade, por meio deste subgênero musical, uma vez que este emergiu da demanda de se narrar a identidade nacional e de glorificar o país, sob a égide da ideologia deste governo.

Ferramenta metodológica de análise

O samba, assim como outros tipos de canção, são fontes históricas, que nos possibilitam acessar e lançar um olhar sobre o passado e nos esclarecer relações e diálogos entre atributos sonoros, textuais e narrativos com o contexto histórico, político e social. Seja por meio das letras ou pelo ritmo e melodia, a música, enquanto linguagem, ganha significado no interior de uma dada cultura. Logo, podemos apreender que o samba realiza um discurso que dá sentido a atos histórico-sociais. O processo da formação discursiva coloca em jogo forças ideológicas antagônicas, materializadas em versos. Assim, os discursos indiciam modos de pensar, de sentir e interpretar fatos histórico-sociais que formam uma memória.

A linguagem e sociedade coexistem, são interdependentes e indissociáveis. Os estudos de ambas, a linguística e a sociologia operam no mesmo plano analítico: o dos sistemas e instituições sociais. Em *A Linguagem e seu Funcionamento*, a linguista Eni Puccinelli Orlandi (1996, p.98) argumenta que “um determinado tipo de estrutura social acompanharia um determinado tipo de estrutura linguística”. Para a teórica isto implicaria em dois condicionamentos

recíprocos: o linguístico da sociedade – a língua cria identidades; e o social da língua – a estrutura da sociedade está “refletida” na estrutura linguística. Neste momento da nossa pesquisa, estamos mais interessados em percebermos como a linguagem cria identidades culturais.

Este índice ainda se torna mais pertinente para os nossos estudos se levarmos em consideração o fato de que “as línguas só existem na medida em que se acham associadas a grupos humanos, portanto, podemos chegar à concepção de que, na língua, o social e o histórico se coincidem. Trata-se sempre de ação (trabalho) humano” (ORLANDI, 1996, p.99).

Ao articular a língua e o social, Bakhtin resvala na vinculação entre linguagem e ideologia. De acordo com Brandão (1998, p.10), Bakhtin concebe a linguagem como sistema de significação da realidade e um distanciamento entre a coisa representada e o signo que a representa e será justamente nessa distância e nesse interstício entre a coisa e a sua representação sógnica que reside o ideológico. Para Bakhtin, a palavra é signo ideológico, pois retrata as distintas formas de significar a realidade, de acordo com as vozes e os pontos de vista de quem as emprega “Dialógica por natureza, a palavra se transforma em arena de luta de vozes que, situadas em diferentes posições, querem ser ouvidas por outras vozes” (BRANDÃO, 1998, p.10). Logo, a linguagem é lugar de conflito e confronto ideológico.

Dessa forma, a nossa artigo se encaminha para o ponto de articulação entre os fenômenos linguísticos e os processos ideológicos que consiste no nível discursivo, já que o discurso é a interação entre o linguístico e o extralinguístico, ou seja, entre o sistema estrutural de funcionamento da linguagem e as suas condições sócio-históricas de produção e constituição das próprias significações. Nosso objetivo agora é evidenciar como estas negociações foram absorvidas no plano discursivo das composições de samba, uma vez que este gênero musical comporta capacidade comunicativa e narrativa sobre uma gama variada de assuntos, e a brasilidade durante este período histórico tornou-se um dos principais conteúdos deste gênero musical.

As marcas ideológicas da política nacionalista

de Getúlio Vargas podem ser analisadas a partir das composições de samba feitas neste contexto sócio-histórico. Para isso, iremos recorrer à ferramenta metodológica da análise do discurso, buscando orientar este trabalho, especificamente para o estudo dos “efeitos ideológicos e políticos do discurso”. A análise de discurso permite abordagens múltiplas e concomitantes, mas o nosso foco recairá na relação entre discurso e ideologia, conforme fomos nos encaminhando.

Ao nos debruçarmos pelo interesse das marcas ideológicas do Estado Novo nas composições de samba, nos aproximamos da análise de discurso francesa cujo principal enfoque se dedica justamente a articulação entre o texto e sua exterioridade, isto é, fatores externos que influenciaram sua produção. Em seu texto *Discurso e Análise do Discurso*, o linguista Dominique Maingueneau concebe o discurso como a relação do texto com seu contexto, embora afirme que esta concepção seja criticada por gerar comodismo e reducionismo na sua aplicação metodológica. Com isso, o autor busca complexificar este conceito:

No meu entender, o interesse específico que governa a disciplina “análise do discurso” é de apreender o discurso como entrecruzamento de um texto e de um lugar social, quer dizer que seu objeto não é nem a organização textual nem a situação de comunicação, mas aquilo que os une através de um dispositivo de enunciação específico que provém ao mesmo tempo do verbal e do institucional. Aqui, a noção de “lugar social” não deve ser apreendida de maneira imediata: pode se tratar de um posicionamento num campo discursivo. (...) pensar os lugares independentemente das palavras que autorizam (redução sociológica), ou pensar as palavras independentemente dos quais elas são partes beneficiária (redução lingüística), isso seria ficar aquém das exigências que fundam a análise do discurso. (MAINGUENEAU, 2008, p.143)

Orlandi (1996, p.110) defende que AD⁵ tem como fonte básica de constituição as *condições de produção* do discurso. O que a diferenciaria de outras teorias e métodos é que ela procura estabelecer de forma mais imanente, a relação

entre a exterioridade, materialidade e contexto histórico-social (as condições de produção) e a linguagem. Estas esferas são igualmente constitutivas do discurso. A AD procura tipificar os discursos das diferentes formações discursivas, almeja apontar constantes no lugar em que o linguístico e o social se articulam (no discurso), trata-se de sistemas de signos que são tomados no jogo das formações discursivas que são reflexos e condições das práticas sociais.

Seguindo as trilhas de Michel Pêcheux, Brandão (1998, p.37) defende o discurso como *locus* da concretização da materialidade ideológica ou ainda como um dos aspectos materiais da ideologia. “Só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos” (PÊCHEUX, 1997, p. 149). Logo o discurso pertenceria ao gênero ideológico. A *formação ideológica* é sintomática e característica de um dado momento de uma formação social, ela é fundamentalmente composta por uma ou várias *formações discursivas* interligadas, isto nos leva a crer que os discursos são governados por *formações ideológicas*.

A *formação discursiva* não é um espaço estrutural fechado, é instável e heterogênea, constantemente invadida e constituída por elementos que vêm de outro lugar, isto é, de outras formações que se repetem nela, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais. Nesse sentido é que Pêcheux pôde formular a ideia de que o sujeito é interpelado pela ideologia que o constitui, ou seja, o assujeitamento; mostrando que, ao enunciar, todo sujeito fala a partir de uma formação discursiva e, assim, marca uma posição de sujeito.

Entendemos que o *samba de exaltação* é produto do contexto histórico e ideológico em que estava inserido. Este subgênero musical surge especificamente para atender uma demanda: exaltar o Brasil, as virtudes da terra e do povo brasileiro, assim como definir alguns traços da brasilidade; dessa forma atendendo às aspirações da propaganda ideológica do Estado Novo. O arranjo orquestral era pomposo e grandiloquente, o conteúdo das letras era patriótico e ufanista, caracterizado por composições “meta-regionais”, o ufanismo observado nas composições exalta por assim dizer a cultura do país e não um folclore específico, apresentando as cores, a aquarela do país ao resto do mundo. Essas características

eram decorrentes do nacionalismo empreendido pela ideologia do Estado Novo. Com isso, as letras de *samba de exaltação* funcionam como formações discursivas governadas por esta formação ideológica.

O descortinar de Aquarela do Brasil: O samba de exaltação como narrador da brasilidade no Estado Novo

Antes de iniciarmos nossa análise, é importante lembrarmos que na música erudita vivenciávamos o nacionalismo musical encabeçado por Heitor Villa-Lobos e pelas pesquisas folclóricas desenvolvidas por Mário de Andrade. Villa-Lobos, através do resgate do espírito da cultura popular, se inspirava para compor peças que descrevessem não só a coloração da brasilidade como também o patriotismo. Nas escolas públicas introduzia-se o ensino do canto orfeônico. Como a cultura popular e a erudita estão em constantes negociações, o *samba de exaltação* passa a ser o espaço de onde a cultura popular expressa o seu nacionalismo musical.

A canção *Aquarela do Brasil* (1939) de Ary Barroso é pioneira e fundadora do subgênero *samba de exaltação*, tornando-se modelar para as composições posteriores. Ela nasce espontaneamente como fruto do contexto histórico vivido por seu escritor, não foi feita sob encomenda, mas, por outro lado, por conciliar distintos elementos nacionalistas, permite sua apropriação pelo Estado Novo como ícone narrativo da brasilidade. Esse é um dos pontos do processo de transformação do samba popular em nacional-popular.

As aspirações do Estado Novo também são atendidas em *Aquarela do Brasil* com a utilização da orquestração musical, Ary Barroso abandona os típicos conjuntos regionais com roupa folclórica e lúdica, e coloca “casaca e cartola” no samba com os arranjos da Orquestra Brasileira da Rádio Nacional, sob a regência de Radamés Gnattali. O samba com violino e outros instrumentos de corda e sopro ganhava mais “seriedade” aos olhos do Estado Novo, ficava menos percussivo, o ritmo ficava menos africanizado, e sonoramente mais apropriado para a veiculação no rádio.

reverência ao passado, convocam os elementos culturais afros e brancos que fecundaram a pátria para serem exaltados. Ary Barroso não faz referência alguma à cultura indígena. A mulher negra é referida como “mãe preta” e o homem negro como “rei congo”. A “mãe preta” caracterizada por ser maternal, submissa e conformada, é um arquétipo oriundo da sociedade escravocrata brasileira, em geral eram escravas negras que assumiam os cuidados dos filhos dos senhores brancos. Segundo Gilberto Freyre (2001), a influência negra na cultura brasileira pode ser sentida no menor gesto cotidiano, decorrente do convívio privado e intimista na casa grande entre negros cuidadores e educadores e as crianças brancas.

A congada ou o congado também mencionado nesta parte da música refere-se a uma manifestação cultural e religiosa brasileira de influência africana celebrada em algumas regiões do país. Inspirada nos cortejos aos reis Congos africanos, a congada é uma dança que representa a coroação do rei do Congo, acompanhado de um cortejo compassado, cavalgadas e música, é uma expressão de agradecimento do povo aos seus governantes. Com a diáspora africana esta tradição, antropofagicamente, foi recriada no Brasil agregando o catolicismo e o culto aos santos como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia. Logo o “rei congo” de Ary Barroso registraria a ancestralidade africana da formação social brasileira.

Ô, abre a cortina do passado
Tira a mãe preta do cerrado
Bota o rei congo no congado
Brasil! Brasil!
Pra mim! Pra mim!

No que tange a cultura branca europeia, o compositor remete ao passado dos trovadores e de seus versos melancólicos. O trovadorismo surgiu no século XII e perdurou até o século XV, em plena Idade Média, período em que Portugal estava no processo de formação nacional, foi a primeira manifestação literária da língua portuguesa que se tem registro. A figura branca feminina pode ser associada a dona que baila pelos salões com seu vestido. A corte real e a nobreza europeia, sobretudo no período

O personagem principal da canção é o Brasil, a música inicia-se este vocativo e ao longo da letra a palavra Brasil aparece 21 vezes⁶. O compositor se utiliza da redundância da expressão “Brasil-brasileiro” para reforçar o nacionalismo de sua música. Em “vou cantar-te nos seus versos” ocorre a anunciação dos símbolos representativos da brasilidade que entraram em cena, suas características serão ressaltadas e glorificadas nos versos deste poema.

Na primeira estrofe, a figura do mulato sonso e manhoso é introduzida em um tom de ritualização e festejo, possível, como vimos ao longo deste trabalho, pela posituação da miscigenação étnico-cultural efetuada a partir de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre. O “mulato inzoneiro” também se aproxima do arquétipo do malandro com seu “Bamboleio, que faz gingar”, revelando malemolência e irreverência no jeito típico de caminhar, o que contrariaria a ideologia trabalhista do Estado Novo, mas isto parece ter passado despercebido pelo Departamento de Imprensa e Propaganda. Em contrapartida, segundo Sérgio Cabral (sd, p.180), o verso que associa a imagem do Brasil à “terra de samba e pandeiro” foi censurado pelo DIP, mas Ary Barroso conseguiu contornar a situação.

Outras duas marcas recorrentes nesta letra é a ideia do samba como “coisa nossa”, ou seja, como produto nacional e do país ser uma terra abençoada por Deus, estreitando os laços entre Igreja e pátria. Para Astréia Soares (2002, p.37), “se o ‘Brasil do meu amor’ é ‘terra de Nosso Senhor’, qualquer traição a este amor coloca-me em choque direto com Deus, que aqui é transformado em compatriota”.

Brasil!
Meu Brasil brasileiro
Meu mulato inzoneiro
Vou cantar-te nos meus versos:
O Brasil, samba que dá
Bamboleio, que faz gingar
O Brasil do meu amor
Terra de Nosso Senhor
Brasil! Brasil!
Pra mim! Pra mim!

As duas estrofes seguintes, através da

do Renascimento, praticavam nos salões dos palácios as chamadas danças sociais em festas de confraternização, propiciando o estreitamento de relações sociais de amizade, de romance, de parentesco e outras.

Deixa cantar de novo o trovador
À merencória à luz da lua
Toda canção do meu amor.
Quero ver Sá Dona caminhando
Pelos salões, arrastando
O seu vestido rendado.
Brasil! Brasil!
Pra mim! Pra mim!

Deste modo, Ary Barroso ao citar os próprios antepassados afros e lusos, liga as duas matrizes culturais fundadoras da brasilidade e do samba, sintetizando miscigenação étnico-cultural e a ideologia da unidade da pátria trabalhada pela *intelligentsia* estadonovista. Assim como em *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre, em *Aquarela do Brasil* há uma apologia à mestiçagem e fatos como a escravidão e o preconceito racial são relegados a um plano menos importante diante da “confraternização” das raças.

Brasil, terra boa e gostosa
Da moreninha sestrosa
De olhar indiscreto.
O Brasil, verde que dá
Para o mundo admirar.
O Brasil do meu amor,
Terra de Nosso Senhor.
Brasil!Brasil!
Pra mim! Pra mim!

Além da apologia à mestiçagem e do mito da democracia racial, este samba também narra a natureza exuberante do território brasileiro. O ufanismo da fertilidade iniciada com a carta de Pero Vaz de Caminha a El Rei D. Manuel sobre a descoberta do Brasil, funda o mito de que aqui “se plantando, tudo dá”.

Contudo a terra em si é de muito bons ares frescos e temperados como os de Entre-Douro-e-Minho, porque neste tempo d’agora assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infinitas. Em tal maneira é graciosa

que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem! (CAMINHA, 1500)

Este registro de nascimento do Brasil marca toda uma tradição dentro da literatura brasileira. A exaltação da natureza do nosso país é um dos principais temas da primeira geração do romantismo brasileiro. O poema de Gonçalves Dias *A Canção do Exílio* (1843) exprime o ufanismo da fertilidade, que depois será retomado pelos compositores de *samba de exaltação*.

Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves que aqui gorjeiam,
Não gorjeiam como lá.

Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores. (...)
(DIAS, 1846)

Na letra do Hino Nacional Brasileiro⁷ escrita em 1909 por Joaquim Osório Duque Estrada existe uma citação do poema *A Canção do Exílio*. Basta compararmos os dois últimos versos acima com o hino: “Nossos bosques têm mais vida/ Nossa vida, no teu seio, mais amores”. Outros poetas, principalmente os modernistas, por meio da intertextualidade e da paródia criaram obras a partir deste texto seminal, como Oswald de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes, entre outros. A primeira geração do movimento modernista, mesmo a sua vertente mais satírica, também tem como marca o nacionalismo.

O *samba de exaltação* se aproxima da primeira geração do romantismo e da primeira geração do modernismo brasileiro: preocupação com a construção discursiva da identidade brasileira, o nacionalismo, o ufanismo e exaltação à pátria e à natureza. As duas últimas estrofes de *Aquarela do Brasil* é um passeio pelas belezas tropicais do país, onde a fartura é reinante. A natureza dá de comer e beber, além de aconchego. E mais uma vez a apologia à mestiçagem é enfatizada, o Brasil é lindo e trigueiro, ou seja, da cor do trigo maduro e da pele morena.

Esse coqueiro que dá coco,
Onde eu amarro a minha rede
Nas noites claras de luar.
Brasil! Brasil!
Pra mim! Pra mim!

Ô! Estas fontes murmurantes
Onde eu mato a minha sede
E onde a lua vem brincar.
Ô! Esse Brasil lindo e trigueiro
É o meu Brasil brasileiro,
Terra de samba e pandeiro.
Brasil! Brasil!
Pra mim! Pra mim!
(BARROSO, 1939)

Ao ressaltar essa característica da formação social brasileira e a paisagem física, Ary Barroso faz um elogio à brasilidade e o que temos de “distintivo” em relação a outros povos, por meio da marcação simbólica da diferença. O compositor utiliza todo um arcabouço de referências da cultura nacional para desenhar a *comunidade imaginada* brasileira e o próprio samba aparece como sendo nacional, evidenciando este momento da sua *invenção como tradição*. Por meio da expressão “Brasil! Brasil!/Pra mim! Pra mim”, repetida várias vezes na canção, temos a evocação de uma identidade que se constrói discursivamente. Esta identidade é necessária para o narrador que tinge de aquarela a brasilidade, ela é constantemente anunciada e reforçada pelo sujeito falante, como se ele falasse para si próprio.

Sob os auspícios da Política da Boa Vizinhança, *Aquarela do Brasil* atingiu êxito internacional ao iniciar sua carreira em Hollywood em 1943, quando Walt Disney a incluiu na trilha sonora do filme *Alô Amigos (Saludo Amigos)*⁸, com o título de Brazil e versos em inglês. De acordo com Soares (2002, p.34), “se o rádio e o Estado trazem o samba do morro para a cidade, cabe a Ary Barroso levá-lo ao mundo de ‘casaca e cartola’, pela porta americana dos filmes de Walt Disney”.

Segundo Severiano e Mello (1998, p.178), foi a partir de então, popular no Brasil e no exterior, que esta canção se consagraria como uma espécie de segundo hino da nossa nacionalidade, até sendo confundida com o próprio Hino Nacional

em outros países. Atualmente existem cerca de 300 gravações de *Aquarela do Brasil*, em diversos idiomas. Esta música ao fazer uma representação auditiva da *comunidade imaginada* brasileira, tornou-se cânone modelar e temático não só para composições de sambas como também de outros gêneros musicais.

Considerações Finais

A *intelligentsia* estadonovista, através da sua máquina de propaganda, faz do rádio seu principal veículo de comunicação com a população brasileira, o programa *Hora do Brasil*, de forma direta, e a Rádio Nacional, indiretamente, suturam a identidade brasileira por meio do conteúdo de seus programas que irradiavam, além de músicas, a literatura, a história e a geografia nacionais, destacando principais personagens para a constituição da memória coletiva e, principalmente colocando em sintonia e conexão milhares de dispersos brasileiros, construindo, dessa forma, a *comunidade imaginada* Brasil. Discursivamente, Gilberto Freyre, sobretudo com sua obra *Casa Grande & Senzala*, cria condições de experimentações e aceitação de uma identidade mestiça no país.

O samba urbano carioca por localizar-se na capital federal do país e por congregar diversos elementos culturais, como representar a cultura negra, mestiça e a popular e ser uma música miscigenada, o que permitiria o sentimento de pertencimento da cultura branca e da classe média dentro deste gênero musical; foi nacionalizado como referência identitária da brasilidade pelo poderio, de popularidade e alcance do rádio, incentivada pelo Estado Novo. Com a ação de diversos atores sociais, o samba inventou-se como tradição.

Neste sentido, o samba contribuiu de duas formas; primeiramente por integrar a cultura popular à cultura nacional, estabelecendo e reforçando os laços sociais entre as classes populares e a nação; negros, mestiços, pobres e outras minorias representacionais tinham um traço cultural reconhecido e nacionalizado. Em contrapartida, diante da diversidade regional do país, outras manifestações culturais foram silenciadas e outras culturas não se viram

representadas dentro do projeto que é a nação. O *samba de exaltação* fixa o gênero samba como *locus* discursivo da identidade nacional, além de contribuir para sua nacionalização, já que sua narrativa era endereçada a nação como um todo e, conseqüentemente, traz consigo traços da materialidade ideológica de seu tempo e de sua condição de produção.

Referências

- ANDERSON, Benedict. Nação e Consciência Nacional. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- BAUER, Martín W., Análise de ruído e música como dados sociais. In: BAUER, Martín W., GASKE, George. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2004. p.365-389.
- BENZAQUEN, Ricardo. Guerra e Paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Editora 34, 1994.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. Introdução à análise do discurso. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- CABRAL, Sérgio. No tempo de Ary Barroso. Rio de Janeiro: Lumiar, s.d.
- CALDAS, Waldenyr. Iniciação à Música Popular Brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1985.
- CALDEIRA, Jorge. A construção do samba. São Paulo: Mameluco, 2007.
- CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a El Rei D. Manuel. 1º de maio de 1500. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>. Acesso em: 09 de maio de 2011.
- CAZES, Henrique. Nascimento de uma identidade musical. In: DREYFUS, Dominique (Org.). Raízes musicais do Brasil. Rio de Janeiro: SESC-RJ, 2005. p.9-13.
- DIAS, Gonçalves. A Canção do Exílio. Primeiros Cantos. 1846. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000100.pdf>. Acesso em: 09 de maio de 2011.
- FRANCESCHI, Humberto. A Casa Edson e o seu tempo. Rio de Janeiro: Sarapuá, 2002.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Record, 2001.
- KRAUSCHE, Valter. Música popular Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MAINGUENEAU, Dominique. Discurso e Análise de Discurso. In: SIGNORINI, Inês (org). [Re] Discutir: texto, gênero e discurso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- MATOS, Cláudia. Acertei no milhar: malandragem e samba no tempo de Getúlio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- MORAES, Mário de. Recordações de Ary Barroso. Rio de Janeiro: Funarte, 1979.
- MOREIRA, Sonia Virgínia; SAROLDI, Luiz Carlos. Rádio Nacional. O Brasil em Sintonia. Rio de Janeiro: Funarte/ Instituto Nacional de Música/ Divisão de Música Popular, 1984.
- NAVES, Santuza Cambraia. Almofadinhas e Malandros. Revista de História da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: ano 1, nº 8, p.22-27, fevereiro/março 2006.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. A linguagem e seu funcionamento: As formas do discurso. São Paulo: Pontes, 1996.
- ORTIZ, Renato. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- PÊCHEUX, M. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. 3.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- SEVERIANO, Jairo; MELLO, Zuza Homem de. A canção no tempo: 85 anos de músicas brasileiras. vol. 1: 1901-1957. São Paulo: Editora 34, 1997.
- SOARES, Astréia. Outras conversas sobre os jeitos do Brasil: o nacionalismo na música popular. São Paulo: Annablume/Fumec, 2002.

SODRÉ, Muniz. Samba, o dono do corpo. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Ricardo Luiz de. Identidade Nacional e Modernidade Brasileira. O diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

THOMPSON, E.P. Costumes em Comum: Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VIANNA, Hermano. O mistério do samba. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., Ed.UFRJ, 2007.

Música:

BARROSO, Ary. Aquarela do Brasil. 1939. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/ary-barroso/163032/>. Acesso em: 5 nov. 2009.

Brasil, recebeu o nome de *Marcha Triunfal*. Contudo, só recebeu sua letra como a cantamos hoje no ano de 1909.

8 Para fortalecer os laços com países latino-americanos, os EUA implementaram a Política da Boa Vizinha, um dos braços ideológicos era a expansão cultural estadunidense sobre esses países. Para atuar neste sentido, Walt Disney e sua equipe realizaram uma viagem pela América do Sul para coletar material para a produção de *Alô Amigos* (1943) e outros desenhos com temática similares: de demonstrar a confraternização entre estes países e um pouco da cultura de cada um. É neste filme que surge o emblemático personagem Zé Carioca que sintetiza algumas características e estereótipos da brasilidade como a malandragem, o samba, a cachaça e a animação. O filme é extremamente colorido, apelando para aquarela de cores da fauna e flora brasileira. *Você já foi a Bahia?* (1944) é outro filme de Walt Disney que têm como objetivo apresentar a cultura e a música brasileira tanto para o nosso país quanto para os estadunidenses.

Notas

1 Esta questão da nossa pesquisa também é trabalhada pelo antropólogo Hermano Vianna, sob outros aspectos, em seu livro *O Mistério do Samba*, utilizado como referência bibliográfica neste artigo.

2 Conceito de Benedict Anderson (1989, p.14), segundo diz que as diferentes comunidades nacionais comportam uma série de significados, ou sistemas de representação, através dos quais seus membros se identificam. A nação não é concreta ou definida por extensão territorial, ela é possível por um sentimento e uma imaginação comungados por um número significativo de pessoas. As comunidades nacionais são politicamente imaginadas “porque até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa mesma nação, mas, ainda assim, na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão” (ANDERSON, 1989, p.14).

3 Utilizaremos esta abreviação para nos referirmos à obra *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre.

4 A Rádio Nacional, mesmo sendo estatal, organizava-se de modo diferente das outras emissoras do governo e a atuação da máquina de propaganda era tênue e velado.

5 Adotaremos a abreviação AD para análise de discurso.

6 Em nossa análise, nos ateremos apenas na parte inédita da composição, ou seja, não repetiremos refrão ou qualquer outra estrofe que apareça mais de uma vez, a fim de poupar o nosso leitor e concentrar mais estudo na parte textual.

7 A música (a parte instrumental) do Hino Nacional foi composta por Francisco Manuel da Silva entre os anos de 1822 e 1823 para a celebração da independência do

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista aceita trabalhos inéditos na área das Ciências Sociais, sob forma artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, ensaios, resenhas, entrevistas, fotografias e traduções de trabalhos inéditos em português.

2. Os originais serão submetidos à apreciação do Conselho Editorial, quanto à pertinência da publicação, e à apreciação dos pareceristas *ad hoc*, quanto ao conteúdo. O processo de avaliação garantirá o anonimato de autores e pareceristas. O parecer poderá recomendar a publicação do trabalho, a publicação com alterações, a reapresentação para nova avaliação ou a recusa. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

3. Os originais devem ser enviados com texto digitado em processador de texto compatível com a plataforma Windows, parágrafo justificado, fonte Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5 linhas, folha A4, margens 2,5 cm.

4. Artigos inéditos e traduções, com até 12.000 palavras (de 15 a 30 páginas em Word), inclusive referências e notas. Ensaios, entrevistas e resenhas de até 8.000 palavras (de 5 a 20 páginas em Word), inclusive referências bibliográficas e notas.

5. A folha de rosto deve conter o título do trabalho (na língua do artigo original e em inglês) e os dados do autor (nome completo, formação, vínculo institucional, cargo e/ou função, telefone e endereço eletrônico).

6. Na primeira página do texto deve constar o título completo do artigo, os resumos e (até 150 palavras) e as palavras-chave; todas as informações devem estar na língua do artigo original e em inglês.

7. Os originais podem ser remetidos por correio eletrônico, para o endereço teoriaecultura@gmail.com.

8. Figuras, desenhos, gráficos, mapas e tabelas devem ser confeccionados eletronicamente, numerados e titulados corretamente, com a devida referência (se reproduzidos de outra fonte), e inseridos no próprio texto, de maneira a permitir sua reprodução direta.

9. O texto deverá seguir as normas da ABNT vigentes. As notas de natureza substantiva devem estar no formato “endnotes” no fim do texto, restringindo-se a comentários adicionais. As referências bibliográficas devem aparecer no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página, quando necessário (por exemplo: COELHO, 2000, p. 18). As referências bibliográficas devem ser listadas no final, em ordem alfabética, observando-se os seguintes critérios:

Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.

Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, intervalo de páginas do artigo, período

da publicação.

Monografia, dissertação e tese: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número total de páginas. Grau acadêmico (exemplo: Dissertação de mestrado, Tese de doutorado). Instituição em que foi apresentada. Local, ano.

Documentos eletrônicos e internet: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo, (Online). Editor da página, portal, sítio ou meio de distribuição eletrônica. (Ano). Disponibilidade. Acesso (data de acesso).

10. A submissão do trabalho e a aceitação em publicá-lo implicam cessão sem ônus dos direitos de publicação para TEORIA E CULTURA. Os autores detêm todos os direitos autorais para publicações posteriores do artigo, devendo indicar a referência à primeira publicação na Revista.

11. Essa revista terá publicação apenas em formato eletrônico.

ENDEREÇO:

Revista Teoria e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Instituto de Ciências Humanas
Universidade Federal de Juiz de Fora
Rua José Lourenço Kelmer, s/n - Campus Universitário
Bairro São Pedro
36036-900 - Juiz de Fora - MG - BRASIL
Endereço eletrônico: teoriaecultura@gmail.com
Telefone: +55-32-2102-3114