

Um balanço sobre as teorias do fim da Guerra Fria

Augusto Oliveira

Resumo

Este artigo tem por objetivo tomar duas correntes sociológicas e analisar suas concepções sobre o fim da Guerra Fria e a conseqüente ascensão do que se chamou globalização. A confrontação tem o objetivo explícito de ser ela mesma mais um elemento de reflexão sobre a década de 1990, quando estes episódios se materializaram. As escolas aqui retratadas são a análise da economia-mundo capitalista de Immanuel Wallerstein e a chamada "teoria da reflexividade" representada por escritos de Anthony Giddens.

Palavras-chave: Guerra Fria, década de 1990, globalização, capitalismo.

Abstract

This article wants to pick up two sociological currents and analyse theirs conceptions about the Cold War's end and the rise of what was called globalization. The comparison wants to contribute for the debate about the nineties and, for that, we took the Imanuel Wallerstein's world-economy analysis and Anthony Giddens's reflexivity theory.

Key words: Cold War, the nineties, globalization, capitalism.

Introdução

“O que a globalização está fazendo de nós?”¹ (GIDDENS 2000) é uma pergunta interessante, ainda que seja apenas fronteira sociológica. Nos últimos 10 ou 15 anos, ela tem sido comum em debates jornalísticos, tem feito parte de plataformas políticas e da elaboração das classes médias ao redor do planeta. Evocando Bachelard na sua reflexão sobre o círculo fechado formado pelas respostas rápidas para perguntas óbvias – características do senso comum –, eu diria que esta pergunta, da maneira como está formulada, não se presta a qualquer voo intelectual: ela precisa ser decomposta em várias outras, principalmente no que diz respeito a suas premissas. Desde seu surgimento, o termo globalização evoca para si a polêmica de oscilar entre uma proposta teórica de investigação e um instrumento de certa contra-reforma interessada em substituir a linguagem de cunho marxista. Portanto, seria mais prudente ver o que está em torno dele antes de admiti-lo como conceito sociológico – para o que, talvez, ele nem sirva. Seria fundamental reconstituir o campo de relações sociais que o debate acerca de tal termo organiza – imprensa, intelectuais profissionais, militantes de movimentos sociais, políticos... Tanto de países e instituições centrais como periféricos ou de oposição. Além disso, sendo ele um discurso “sobre a sociedade”, seria preciso reconstituir o campo de relações sociais do qual o debate em torno do conceito é “homólogo”.²

Todo esse esforço seria o mínimo de pesquisa necessário para se entender o que aconteceu com a “nossa” sociologia acadêmica desde os episódios que marcaram o fim da Guerra Fria, momento no qual este mesmo emblema sucumbe rapidamente em pertinência significativa para que no seu lugar se coloque a noção de globalização como chave de interpretação geral. Um outro destaque a ser feito sobre a pergunta “o que a globalização está fazendo de nós?” é que pode haver um gravíssimo equívoco epistemológico implícito nela. É o caso deste trecho:

nas últimas décadas o mundo pisou no acelerador, mudando vertiginosamente para rumos desconcertantes, mas, paradoxalmente, a sociologia começou a pisar no freio, ficando presa a paradigmas que se tornaram cada vez mais obsoletos. Parece que a sociologia percebeu sua obsolescência, porém, em vez de revisar seus pressupostos e paradigmas científicos para seguir avançando na compreensão da realidade, ela procurou

¹ Subtítulo do livro *Mundo em descontrolado*, de Giddens.

² Obviamente tratam-se de termos bourdieusianos.

a saída dando um salto para o abismo que estava dentro dela mesma. (citado em OLIVEIRA, 2002, p. 55)

A primeira frase do trecho representa um chavão corrente em vários meios intelectuais – incluindo a sociologia acadêmica: as transformações ocorridas desde os primeiros indícios de desmoronamento do “socialismo real” (ou desde os episódios “revolucionários” de 1968) teriam deixado os sociólogos, ou pelo menos uma boa parte deles, com “cara de bobo” e a sociologia teria perdido o “bonde da história”. Elaboro aqui a série de equívocos que sustentam este “absurdo lógico” – já que afirmar que a teoria social não entende a sociedade é semelhante a crer que o autor de um romance é incapaz de entender a trama de seu próprio livro. Antes de criticarmos, elaborarmos e produzirmos “teorias sociais”, é preciso saber claramente do que se trata este estranho ofício.

A teoria não é um subproduto natural e automático das análises concretas, nem a síntese maravilhosa onde se condensa e se revela (no sentido religioso de revelação) toda a complexa riqueza que nos é possível captar no mundo real. A teoria é um conjunto logicamente articulado de problemas e de respostas a estes problemas que pela própria força de sua lógica, combinada com as exigências e as lições da prática não-teórica, nos permite (com segurança) colocar e resolver incessantemente novos problemas. (PIRES, s/d, p. 15)

A interpretação, ao meu ver equivocada, que afirma que os sociólogos foram “pegos de surpresa” se sustenta na hipótese de que o concreto bipolarismo mundial era a (única) justificativa para que se adotasse a temática marxista da centralidade da contradição capital versus trabalho. Isso porque o bipolarismo mundial seria a materialização desta tese em escala mundial: o mundo se dividia realmente em relação a forma de “resolver” – ou melhor, gerir – a contradição entre capital e trabalho. Os anos 1990 seriam a apoteose de uma sociabilidade (surgida de embates originados nos anos 1960) que escapava totalmente ao campo de visão circunscrito por esta sociologia. O fim da existência de dois mundos separados pela opção frente à questão capital ou trabalho seria o coroamento do fim da centralidade destas temáticas. O papel desempenhado pelo trabalho nas formas de identidade social é substituído por inúmeras outras formas de pertencimento social e o capital deixa de ser um problema na mesma medida em que o outro³ do capital teria deixado de existir.

³ O socialismo realmente existente.

Esta corrente conclui assim que este legado intelectual deve ser jogado fora como resquício de um simplismo teórico condizente com um bipolarismo real que não existe mais. E finalmente conclui-se que, se a linguagem e a prática cotidianas não estão mais repletas de expressões bipolares como luta de classes (entre outras aparentadas, como exploração do trabalhador, a necessidade dos sindicatos como instrumento de luta), trata-se de evento suficiente para constatar a caduça da teoria sociológica que se vale de tais termos. Não ocorre a estes críticos que esta mudança de linguagem e de prática pode ser justamente um índice da luta de classes – ao invés do seu fim ou do fim da sua centralidade – e, portanto, índice também da onipresença da questão capital versus trabalho⁴ no capitalismo.

Na medida em que a própria invisibilidade da luta de classes (a “paz de classes”) já é um efeito desta – ou seja, da hegemonia exercida por um dos lados na luta –, fica-se tentado a comparar a situação da luta de classes com a do McGuffin de Hitchcock: “Que é a luta de classes? – É o processo antagônico que constitui as classes e determina suas relações. – Mas, na nossa sociedade, não há luta de classes! – está vendo, é assim que funciona! (ZIZEK, 1996, p. 28)

A teoria do capitalismo histórico

É sabido que os autores marxistas têm uma relação desconfortável com o termo globalização. Aliás, em artigo recente, Samir Amin (2001) nos lembra que o fato de o termo ser um anglicismo é indício evidente por si só. Sua sugestão de uma imagem descentralizada, como se fosse a [nomeasse] um fenômeno que espoca como efeito natural do desenvolvimento mundial, é um fraco disfarce para o fato de ele se referir à “expansão do capitalismo e as dimensões imperialistas do seu desenvolvimento” (AMIN, p. 15) justo quando o aliado preferencial do processo de acumulação capitalista é o governo estadunidense.

O enfoque que quero trazer aqui com mais detalhe é aquele apresentado por um dos teóricos mais importantes da análise do sistema econômico mundial, Immanuel Wallerstein. Para ele, o período 1989-91 (que inclui a queda do muro de Berlim, o fim da URSS e, portanto, da Guerra Fria) é o ápice de um fluxo de transformação que se iniciou em 1968, entrou rapidamente em estado de “latência”

⁴ Não vou entrar neste mérito agora, mas, apenas para não usar estas expressões como se fossem transparentes (o que não são), diria que *contradição entre capital e trabalho* é tão-somente o nome que se dá ao antagonismo inescapável das relações sociais sob a especificidade da organização capitalista.

e retornou com mais força a partir deste momento-chave. Na verdade, a queda do muro de Berlim não é significativa em si, mas suas implicações são, principalmente para o “mundo capitalista”. Para o autor, o período 1989-91 seria emblema da coincidência entre duas crises, ou melhor, uma crise e uma falência.

Sobre a crise, trata-se de uma velha conhecida do “capitalismo histórico” enquanto sistema-mundo que começa a se consolidar no século 15 e se sustenta até os nossos dias. A evolução deste sistema, cuja base é a mercantilização dos processos sociais (WALLERSTEIN, 2001, p. 13), apresenta uma alternância entre ciclos de prosperidade geral do sistema e ciclos de crise econômica. A lógica desta alternância é extremamente complexa e não vamos esboçá-la aqui. Desde o fim da década de 1960 (admitindo-se o ano de 1968 também como emblema, mas ele poderia ser trocado por 1973, data da primeira crise do petróleo), passamos por um destes momentos de retração ou crise. Durante os seguintes 20 anos, seriam feitas manobras – capitaneadas principalmente pelo governo estadunidense – para se reverter esse quadro, manobras estas que retardaram a sensação de “crise”, algo que ocorreu de diferentes formas em diferentes lugares do sistema histórico.⁵ Sem reversão do ciclo, a crise anunciada se aprofunda e, no fim dos anos 1980, já é clara a adoção de típicas estratégias de crise por todo o sistema histórico.

Para captarmos os resultados desta alternância de ciclos da economia no cotidiano, são necessárias profundas análises comparativas. Em termos gerais, os momentos de prosperidade econômica geral coincidem com uma relativa queda na visibilidade social dos efeitos sociais contraditórios do capitalismo histórico e, nestes momentos, o número e a sanha dos “descontentes” costumam diminuir. Já nos momentos de retração no processo de acumulação, a incompatibilidade entre capitalismo e ordenamento civilizado da vida social fica mais clara. Pelo menos na história recente do capitalismo, o período 1945-68 – os anos dourados – surge como exceção em que o regime de acumulação acabou gerando um “modo apropriado de regulação” (ARRIGHI, 1996, p.2) em contraposição à recorrente “anarquia social” decorrente do inabalável regime de acumulação capitalista, como aquele quadro ricamente descrito na famosa obra de Karl Polany (A grande transformação) e sintetizado na figura do “moinho satânico”.

⁵ Obviamente trata-se de lembrar do fato evidente de que a crise é sentida primeiramente na periferia do sistema, não só pela sua fragilidade natural mas também porque uma das estratégias de afastar a crise dos centro é aprofundá-la na periferia.

Antes de aprofundar tais considerações, lembro a outra crise, ou melhor, a “decadência” que Wallerstein vê eclodir em 1989. A posição que o autor sustenta neste aspecto é polêmica: para ele, ao contrário do que muitos outros afirmam, aquele ano não seria símbolo do fim das ideologias,⁶ do fim da história, do fim da crítica ao capitalismo e sua apoteose final, mas sim um momento crucial da decadência do liberalismo como geocultura legitimadora do capitalismo histórico.

O liberalismo, segundo Wallerstein, teria se erguido com a doutrina vitoriosa da Revolução Francesa, uma vitória que dura até hoje e só muito recentemente teria sido fortemente questionada, nos movimentos de 1968. O autor discorda, por exemplo, da hipótese largamente aceita de que o liberalismo tenha experimentado algum abalo na sua função de “credo central da geocultura do sistema-mundo” (WALLERSTEIN, 1995a, p. 3) na fase que se estende do pós-guerra (1945) ao ano de 1968. Por esta afirmação, está claro que o autor tem uma noção bastante particular do termo. Para justificá-la, lembra ele que essa ideologia nasce junto a duas outras: o conservadorismo e o socialismo. As três seriam fruto do mesmo vácuo ideológico criado pela ruptura racionalista que começa no Renascimento e do mesmo rearranjo social que gestaria o capitalismo. O liberalismo seria a expressão mais límpida desse racionalismo: ele colocava todas as esperanças de progresso no homem dotado de razão (na verdade, Razão), num projeto contínuo de progresso futuro. A principal característica do liberalismo seria o seu “reformismo racional” e a mitificação de um “futuro reparador”. Os liberais partiam do pressuposto de que a “história humana” já tinha começado a ser vivida (com o fim da superstição medieval) e que, se os problemas, tensões e irracionalidades persistiam, bastava seguir na seara do “mais do mesmo” (ou seja, a reforma racional imposta à história) para se manter o progresso e alcançar o futuro reparador. O autor demonstra este poder persuasivo do liberalismo em várias ocasiões históricas:

O liberalismo mostrou-se mais capacitado a fornecer uma geocultura viável para a economia capitalista mundial. Na revolução de 1848, por exemplo, o liberalismo ofereceu-se como a solução imediata para as dificuldades políticas de direita e esquerda. Para a direita, pregava concessões; para a esquerda, organização política. Para ambas, recomendava paciência: a longo prazo, haverá mais a ganhar (para todos) por uma via média. O liberalismo era o

⁶ Ou, para ser mais exato “o fim do fim do fim das ideologias”, já que as “ideologias” teriam supostamente morrido no começo dos anos 1960, como apostaram D. Bell e R. Aron, renascido no fim dos anos 1960 como o próprio Bell teve de admitir, e morrido novamente no diagnóstico de Fukuyama sobre o “fim da história” (ver JACOBY, 2001).

centrismo encarnado e seu canto era sedutor. Pois não pregava apenas o centrismo passivo, mas uma estratégia ativa. Os liberais depositavam sua fé numa premissa-chave do pensamento iluminista: o pensamento racional e a ação eram o caminho para a salvação, ou seja, o progresso... A doutrina da reforma racional provou-se na prática extraordinariamente atrativa. (WALLERSTEIN, 1995b, p. 35 grifos meus)

O poder persuasivo do reformismo racional teve um grande aliado: enquanto ele funcionava oferecendo o futuro, a meritocracia explicava o presente. Foi com esta dupla de argumentos que o liberalismo ofereceu a melhor solução para as chamadas "classes perigosas" - ou seja, para os insatisfeitos cuja posição desprivilegiada concorria para um questionamento do desejo de permanecer no caminho da "reforma racional" da sociedade. Até a segunda metade do século 19, as classes perigosas eram as camadas trabalhadoras urbanas da Europa e da América do Norte. Para acabar com este perigo, a agenda liberal recomendava mais do mesmo: sufrágio masculino universal, o começo do Well Fare State e as identidades nacionais. Em pleno século 20, o título seria entregue aos trabalhadores do Terceiro Mundo, aos quais logo foi destinada a doutrina Truman (WALLERSTEIN, 1995b, pp. 36-37).

O princípio da meritocracia entrava em cena legitimando as disparidades, os disparates, a sobrevivência dos privilégios (que a olho nu são idênticos aos privilégios feudais). Este princípio foi portanto jogando para frente as contradições do capitalismo histórico, que sempre tem de excluir mais populações do que inclui-las nas suas graças. Essa geocultura viabilizou quase 200 anos da tática de sempre varrer a sujeira para debaixo do tapete mais escondido da casa (ou, do centro para a periferia). O princípio da meritocracia tratava não só de fazer com que houvesse hesitação em levantar a bandeira dos perigosos como também de fazê-los se conformarem com sua condição excluída.

O período 1945-68, era do brilho keynesiano, sobretudo na Europa, teria sido o grande triunfo deste arranjo. Há um série de fatores outros – não meramente ideológicos – sem os quais esse momento não existiria, elementos referentes à análise dos ciclos econômicos que não estamos discutindo aqui. Nesse período, tem-se, além do mundo comunista, a ascensão da social-democracia em grande parte da Europa, movimentos de libertação nacional em grande parte do Terceiro Mundo. Seria um tempo representativo de uma derrota para o capitalismo e para a ideologia liberal? Um período em que capitalismo e liberalismo foram pressionados

pelas classes perigosas? Não, ao contrário: essa época deve ser entendida como aquela na qual, por conta de uma extraordinária expansão material – decorrente do próprio ciclo econômico que se vivia –, abriu-se a possibilidade de aumentar os níveis de emprego assim como os gastos com educação e saúde da população empregada. Isso não foi uma concessão do capitalismo aos seus críticos – que baseavam seu discurso no seu “outro” real, que era o mundo comunista –, mas apenas mais uma etapa em que o reformismo racional, o centrismo ativo do liberalismo, o mito da meritocracia e a ilusão do futuro foram vitoriosos. Nesta altura do argumento, o autor se desculpa: não quer dizer com isso que todas as militâncias anti-sistêmicas destes dois séculos de história foram em vão, mas constatar a maneira pela qual as forças sistêmicas estiveram o tempo todo “no comando”.

Mas é justamente nos anos 1990 – quando todos os seus opositores estão derrotados, sendo expulsos dos governos, sendo alvo de sabotagens macroeconômicas e difamações encomendadas por liberais radicais – que se está diante de uma verdadeira crise sistêmica?⁷ Por quê? Wallerstein não considera que as antipáticas medidas neoliberais de “desregulamentação social” sejam o triunfo final do liberalismo. Ao contrário: elas seriam sinal de um limite – o limite da acumulação capitalista para apagar seus rastros e cooptar os descontentes.

Não estou sustentando que este fenômeno seja novo ou necessariamente muito mais amplo do que antes. Mas é percebido como novo ou pior pela maioria das pessoas, e certamente muito mais ampliado... é uma forma de caos no sistema provocado pela exaustão de válvulas de segurança sistêmicas, ou para dizer de outra maneira, pelo fato de que as contradições do sistema chegaram a tal ponto que nenhum dos mecanismos restauradores do funcionamento normal consegue fazer efeito. (WALLERSTEIN, 1995b, p. 47)

Wallerstein vê no ano de 1989 condições propícias para o ressurgimento de uma espécie de fluxo histórico que aparece com força pela primeira vez em 1968. Não que houvesse qualquer movimentação semelhante ao ímpeto revolucionário de 1968, pois, em termos de episódios espetaculares, aquele não chegou nem perto deste. No entanto, eles têm uma ligação profunda: aquela insatisfação com o reformismo racional manifesta em demonstrações espetaculares de intelectuais, estudantes e trabalhadores pelo mundo – o que um guru da época chamava de oposição à “falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática” (MARCUSE, 1967, p. 23) – reaparece nos anos 1990 não como denúncia urgente dos

descontentes, mas como afazia decorrente de um descrédito geral em relação ao poder deste reformismo racional, atingindo até mesmo os defensores do sistema capitalista. A partir das transformações de 1989, o futuro deixava de ser um bom argumento para convencer os descontentes a esperarem.

Como movimento político, a revolução mundial [de 1968] não foi mais do que fogo de palha. Inflamou-se furiosamente e depois (em três anos) extinguiu-se. Suas brasas – na forma de múltiplas seitas maoístas em competição mútua – sobreviveram cinco ou dez anos... Apesar disso, o impacto geocultural de 1968 foi decisivo, pois [marcou] o fim de uma era: a do centralismo automático do liberalismo, não apenas como ideologia dominante mundial, mas como o único que podia pretender-se irrepreensivelmente racional e cientificamente legítimo. A revolução mundial de 1968 devolveu o liberalismo para onde estava no período 1815-48, simplesmente uma estratégia em competição com outras. O conservadorismo e o radicalismo/socialismo ficaram, portanto, livres do campo de força magnético que os manteve em xeque entre 1848 e 1968...

Por que tal escudo ideológico entrou em colapso depois de 150 anos de funcionamento eficaz? A resposta não está em alguma compreensão súbita pelos oprimidos da falsidade das alegações ideológicas. A consciência da especiosidade do liberalismo era conhecida desde o princípio... A razão pela qual esses antolhos de universalismo especioso foram deixados de lado em 1968/89 foi a mudança da realidade social subjacente. (WALLERSTEIN, 1995b, pp. 43-44, grifos meus)

O que ele queria dizer com “mudança da realidade social subjacente”? São vários os pontos colocados. A urbanização em escala mundial, as comunicações e a educação chegaram a tal ponto que se tornou inviável a teatralização operada pelos Estados nacionais para dar legitimidade racional e fazer com que a baixa remuneração da mão-de-obra e toda exclusão social pareçam “passageiras” ou “acidentais” e, sobretudo, “recuperáveis no futuro”. O próprio sucesso como criador de prosperidade material parece eliminar qualquer justificativa poderosa para as desigualdades sob o capitalismo. Essa condição foi mantida sob controle por uma crença no futuro que é cada vez mais vista como pouco razoável.

No entanto, o autor destaca como determinante o fato de esta situação coincidir com uma fase de crise no ciclo econômico, no qual o custo para os governos subsidiarem os lucros (por meio de infra-estrutura, política cambial etc.) está cada vez mais em oposição ao custos para manter um mínimo de políticas sociais, diminuindo cada vez mais sua capacidade para conter os descontentes. Os personagens do regime de acumulação seguirão fazendo o que sabem fazer, ou

⁷ O conceito de *sistema capitalista* aparece no texto mimetizando seu uso por Wallerstein.

seja, "pessoas e empresas continuarão a tentar acumular capital de todas as maneiras conhecidas. Os capitalistas buscarão apoio das estruturas estatais. Estados competirão com outros Estados para serem o centro da acumulação" (WALLERSTEIN, 1995b, p. 47), mas isto será cada vez menos aceito como legítimo e seus macroefeitos serão cada vez menos justificáveis e falsificáveis.

Quanto aos revolucionários de 1968, pode-se dizer que eram basicamente questionadores da neutralidade da racionalidade tecnológica: é racional manter o lucro da matriz alemã de uma grande montadora, mesmo que esta decisão implique retirar uma filial de um lugar pobre do mundo? É racional baixar os gastos de uma fábrica transformando-a em mero ponto de convergência de atividades terceirizadas, mesmo que o resultado seja a troca de 10 postos decentes de emprego por 15 postos imorais de trabalho? Se há bons argumentos racionais para se defender os opostos destas situações, por que confiar cegamente nos bons planos que mandam aguardar pacientemente e se contentar com o que o continuismo nos oferece hoje? "Que capacidades têm os especialistas que o homem comum não tem, que os grupos dominantes têm que os grupos dominados não têm? Os revolucionários de 1968 avistaram esse buraco ideológico na blindagem defensiva dos ideólogos liberais e pularam na brecha." (WALLERSTEIN, 1995b, p. 47)

O que o autor projeta para o pós-1989 é a radicalização deste processo. Poucos, mesmo entre os contentes com o sistema, teriam a coragem de defender o sistema (ou até fazer-lhe uma acusação branda de caráter construtivo) usando o mito meritocrático, valendo-se de esperanças na tecnologia, esperando do reformismo racional dos governos alguma solução coerente.

Uma sociedade sem descontentes?

Um panorama bem diferente nos é proposto por aquela que tem sido chamada de "escola da reflexividade".⁸ Estão lá alguns dos prognósticos de Wallerstein: o impacto da circulação internacional da informação, o impacto do progresso material produzido pelo capitalismo e uma desarticulação ao nível das crenças sociais que indica a possibilidade do surgimento de novas utopias. Para

representar tal escola, evocamos algumas obras do inglês Anthony Giddens redigidas na mesma época em que os escritos de Wallerstein.

Giddens tem outra visão das principais doutrinas políticas “modernas”. Ele aposta que o fim da Guerra Fria e a conseqüente globalização resultam numa condição que deixa as doutrinas políticas tradicionais em geral, por mais malabarismo que façam, obsoletas. Essa é inclusive a condição que explica o título da obra à qual estamos nos referindo: *Beyond Left and Right*. O título se refere ao seguinte diagnóstico: tudo se passa como se, desde o Iluminismo, as três doutrinas (liberalismo, conservadorismo e socialismo) tivessem se revezado na discussão e na ação política do mundo civilizado e, em torno delas, os debates tivessem se organizado. A força que a dicotomia direita-esquerda ganhou durante a Guerra Fria seria um exemplo contundente disto. O que o ano de 1989 reforça seria um novo credo político que pouco tem a ver com estas doutrinas e dicotomias.

No entanto, esta situação seria um epifenômeno: os credos políticos teriam se modificado não só porque foram substituídos por outros mas também porque a forma como eles atuavam socialmente teria mudado radicalmente. Se antes as doutrinas seriam noções acatadas como válidas a priori e, sendo assim, constituíam-se em ponto de partida do desempenho dos agentes sociais, agora teríamos cada vez mais o processo contrário: seria no desempenho – a princípio livre de amarras doutrinárias – dos agentes sociais que os credos iriam se configurando, não para serem definitivos, mas para cumprirem papéis passageiros até mais à frente serem novamente reformados pela performance dos agentes sociais. A dinâmica social não é primordialmente resultado da adoção deste ou daquele credo pelos agentes sociais, mas da centralidade da “reflexividade” destes agentes em relação ao seu cotidiano.

[A] mudança básica que afeta as sociedades contemporâneas é a expansão da reflexividade social. Em uma sociedade destradicionalizada, os indivíduos devem se acostumar a filtrar todos os tipos de informação relevantes para as situações de suas vidas e atuar rotineiramente com base nesse processo de filtragem... O desenvolvimento da reflexividade social é a principal influência sobre uma diversidade de mudanças que, sob outros aspectos, parecem ter pouco em comum. Por [exemplo], a emergência do “pós-fordismo” nos empreendimentos industriais é geralmente analisada em termos de mudança tecnológica – em especial, a influência da tecnologia da informação. Mas o

⁸ A expressão se refere à maneira como alguns teóricos se referem a trabalhos recentes de sociólogos como John Thompson, Scott Lash, Ulrich Beck e Anthony Giddens (ver AVRITZER, 2001, p.63).

motivo básico para o crescimento da “produção flexível” e da “tomada de decisões de baixo para cima” é que um universo de alta reflexividade conduz à maior autonomia de ação, que o empreendimento deve reconhecer e ao qual deve recorrer. (GIDDENS, 1996, p. 15, grifos meus)

O curioso exemplo de Giddens nos é bastante útil. O toyotismo é um típico exemplo da desregulamentação social operada no final dos anos 1980. Para Wallerstein, constitui sintoma da crise no regime de acumulação: a popularidade dos regimes keynesianos fora alcançada pelo progresso material que a acumulação capitalista produziu nos anos dourados. Ainda para Wallerstein, a troca desta forma social por outra, a da sociedade desregulada, é uma decorrência direta de condições de crise no processo de acumulação. O que a crise faz é tão-somente lembrar que o sistema funciona por meio de inclusões e exclusões, e que, em termos demográficos, o número de excluídos sempre foi maior que o de incluídos. As crises só fazem acirrar esta condição, especialmente quando operam a exclusão de contingentes até então incluídos.

Giddens dá um outro sentido para esta mudança. Ela não seria decorrente de algo que acontece nas profundezas de uma infra-estrutura econômica supostamente em crise. Aliás, uma palavra sobre a relação de Giddens com o marxismo pode ser útil: parece-me que, assim como vários teóricos de seu tempo, ele toma a luta de classes como aquele fenômeno histórica e geograficamente localizado em que a arena da “grande política” tinha como personagens o empresariado, os sindicatos e os governos dependentes de sufrágio e apoio popular. Enfim, toma Marx por alguém que produziu uma teoria válida para um efêmero cenário europeu. Creio, ao contrário dos que assim procedem, que a luta de classes tem outro status na obra de Marx: ela seria o lugar (teórico) por meio do qual se deve olhar o processo histórico; ela não é o que se vê ou se deixa de ver, é a maneira de olhar do cientista. Dentro da interpretação de Giddens, se não há mais descontentes manifestos com questões referentes a salário (mas com questões como identidade cultural etc.), Marx deve ser aposentado.

Então, se o lugar teórico da análise de Giddens não é a luta de classes, qual seria? Na teoria deste autor, tal papel é desempenhado pela teoria da reflexividade social, também chamada “processo de destradicionalização”, uma expressão na qual os ecos da utopia iluminista são mais que evidentes. Quando pensamos em Iluminismo, as lembranças mais comuns são o ataque incondicional aos credos

estabelecidos (a Tradição) e o estabelecimento da "dúvida radical" como substituto de tais credos. Pode-se dizer que o coerente projeto político da dúvida radical seria aquele em que nenhum descontentamento ou desconfiança deveriam ficar sem resposta. No entanto, Giddens diria (em concordância com Wallerstein) que a prática da dúvida radical, cujo potencial anárquico é incontestado e seria a verdadeira "natureza" da Modernidade, foi rapidamente barrada pela atuação de forças sociais que usavam uma linguagem "renovada" mas inadvertidamente reconstruíam um exercício de poder semelhante à mistificação religiosa: a tecnocracia – a posição privilegiada dos peritos. Da mesma maneira, as posições políticas nascidas do impulso racionalista do Renascimento também se constituíram como credos que interromperam a expansão da dúvida radical como método constante de ação e escolha política. A crença na ciência, assim como a crença neste ou naquele ideário político, agia como "mistificação", dando munição aos contentes e descontentes como se fossem verdades inquestionáveis – ou seja, como se fossem reflexos do único raciocínio possível.

Pois o aumento extraordinário da "reflexividade social" seria sintoma de que os entraves para o exercício desta dúvida radical teriam sucumbido. Novamente, aqui temos a combinação de um elemento de natureza estrutural com outro do mundo das mentalidades: o que possibilitou a mudança em direção a uma sociedade destradicionalizada foi a construção de uma sociedade pós-escassez, que seria aquela em que as principais pré-condições da vida humana (como alimentação, saúde, educação, cultura, um mínimo de conforto e previsibilidade) estão satisfeitas.⁹ Por sua causa, teria se esvaziado parcialmente a pertinência dos credos políticos tradicionais e, principalmente, foi questionado o até então monolítico desejo de progresso material. Se Wallerstein destaca o fato de os contentes com o sistema estarem cada vez mais incapazes de convencer os descontentes – seja com medidas paliativas, seja com o discurso do futuro redentor e do progresso racional –, Giddens simplesmente afirma que essa polaridade entre contentes e descontentes (que, segundo creio, é o que define e sempre definiu a separação entre direita e esquerda) não existe na sociedade pós-escassez consolidada no pós-1945.

⁹ Giddens só se esquece de dizer que esta teoria só seria válida para algumas populações da Europa ocidental e dos Estados Unidos, além de ela partir do pressuposto de que a prosperidade destes países não tem qualquer relação positiva ou negativa com a sociedade precária que existe em outras partes do planeta.

O fim da escassez permite a realização da verdadeira natureza da Modernidade: a sociedade destradicionalizada, aquela cuja única análise possível é a das “microcausas dos macroefeitos”. Isto porque nelas o que determina o fluxo social é o que as pessoas fazem com a sociedade e não o contrário. É por isso que o toyotismo não é um elemento da crise do capitalismo e nem um índice do seu caráter perverso – é, na verdade, algo muito mais simples: o mundo do trabalho é flexível¹⁰ porque atualmente as pessoas não admitem lidar com estruturas rígidas. De barriga cheia, instruídas e confortáveis, elas querem ousar, dar a sua “própria opinião” e moldar a sociedade com sua marca pessoal – e não o contrário. A situação reversa só foi possível quando elas eram “atormentadas” por doutrinas e credos estabelecidos. Hoje, elas não admitem nenhum credo pré-fabricado, até porque não estão em situação de carência extrema para se agarrarem a qualquer coisa: escolhem (como diz Giddens, filtram) o que querem fazer. A fábrica flexível (toyotismo) é tão-somente aquela instituição social que reconhece esta condição, acolhe-a e dela tira proveito.

Giddens está sugerindo que não há contentes e descontentes na sociedade destradicionalizada? Sim e não, ele está dizendo que a insatisfação é de outra ordem. Aquela insatisfação que faz com que o sujeito se situe nesta ou naquela posição política – correspondente à de um grande grupo social, como os metalúrgicos, bancários ou donos de empresa de ônibus – não existe mais. A insatisfação é experimentada em questões de ordem individual. “O estado de coisas que ela [a teoria da modernidade reflexiva] descreve é cada vez mais apresentado como o ‘eu sou eu’ de Beck, em que o ‘eu’ está cada vez mais livre dos laços comunitários e é capaz de construir suas próprias narrativas biográficas.” (ASH, 1997, pp. 135-36, grifos meus) Posto que inteligentes (GIDDENS, 1996, p. 15), as pessoas são capazes de individualizar seus pontos de vista e problematizar os assuntos do cotidiano a partir de uma experiência própria. Ao mesmo tempo, as questões que lhes ocorrem são as questões humanas, referentes aos valores de vida (GIDDENS, 1996, p. 186), como a identidade cultural, sexual, a etnicidade, a escolha de um tipo ou outro de relacionamento familiar – enfim, questões referentes ao problema da felicidade. O debate de tais temas não pode seguir o fluxo dos antigos e tradicionais debates políticos, nem estas questões podem ser resolvidas de maneira tradicional. A velha temática dos contentes e descontentes

¹⁰ Uma das características do toyotismo é uma organização flexível das rotinas de trabalho.

em relação à riqueza é substituída por um debate em relação a como seremos mais felizes. Um dos eixos do debate político que se segue a esta condição seria a discussão das formas sociais capazes de não obstruir e sim acolher as pessoas na tarefa de serem felizes. “Segurança, amor-próprio, auto-realização – esses bens escassos para afluentes e para pobres.” (GIDDENS, 1996, p. 220)

A política de vida é uma política não de oportunidades de vida, mas de estilo de vida. Ela está relacionada a disputas e contendas sobre a maneira pela qual nós (enquanto indivíduos e enquanto humanidade coletiva) deveríamos viver em um mundo onde aquilo que costumava ser fixado pela natureza ou pela tradição [crença na tecnologia ou em credos políticos tradicionais] está atualmente sujeito a decisões humanas. (GIDDENS, 1996, p. 23)

Estas decisões humanas são aquelas que não podem mais se apoiar em credos ou, como diria Sartre (que era fundamentalmente um cartesiano), o fim da possibilidade da “má-fé”, ou seja, o fim da possibilidade de o homem (ou melhor, o Homem) adotar uma posição porque as condições e credos existentes assim o impõem, abrindo mão de declarar sua escolha genuína (produzida no uso da Razão). De volta à sociedade reflexiva, outra pergunta lhe seria cabível: esta seria também uma ordem sem dissidentes? Não, os dissidentes da sociedade destradicionalizada seriam os compulsivos, aqueles que se negam a aceitar que “escolhem” suas práticas e as levam a efeito como se fossem obrigados a elas, o que, na verdade, não são. Giddens, em vários momentos do livro, dá como exemplo desta condição os fundamentalistas (pp. 150-85), os comedores compulsivos (p. 97) e ainda os trabalhadores compulsivos (tomados pelo que ele chama de ethos do produtivismo) – enfim, viciados em geral.

Pode-se dizer que, em uma sociedade destradicionalizada, o principal inimigo da felicidade é a postura compulsiva. É uma sociedade que tende a estimular vícios – aqui entendidos como força impulsora emocional ou motivacional que não é controlada pelo indivíduo. O conceito de vício só faz sentido em uma ordem pós-tradicional. Em uma cultura tradicional, é inteiramente razoável supor que aquilo que se fez ontem seja um guia de como se deve agir hoje e amanhã, não importando o quão rápido as tradições possam mudar; a tradição fornece um modelo moral e interpretativo, acomodando as emoções em um conjunto de práticas de vid. (GIDDENS, 1996, pp.200-01)

Ainda que a teoria da “sociedade reflexiva” se auto-intitule repetidas vezes herdeira da teoria crítica¹¹ – o que a colocaria em direta descendência da Escola de Frankfurt –, o trecho acima é exemplo límpido da linguagem totalitária ricamente

¹¹“Com quê, na verdade, pode-se parecer uma teoria crítica na ordem mundial atual, informacionalizada, porém mais que nunca capitalista?” (LASH, 1995, p. 135)

estudada por Marcuse: ela se baseia em reduções da complexidade numa estratégica racionalista perversa – o problema da felicidade é colocado como um fator monocausal do qual depende uma simples postura pessoal. Além disso, é típico da linguagem totalitária a apresentação do mundo como desprovido de antagonismos e questões insolúveis, como Giddens opera repetidamente.¹² O trecho em questão seria ainda um prato cheio na discussão foucaultiana sobre o biopoder: Giddens está afirmando que, quando todos forem sinceros e abrirem seus corações ao devir, estaremos no caminho inequívoco para a felicidade.

Conclusões

É curioso notar aqui uma coincidência entre o quadro de Wallerstein e aquele oferecido pelo inglês Giddens, ambos escritos na primeira metade da década de 1990: temos a anotação de que a prosperidade material havia produzido efeitos sociais importantes, há a detecção de um certo fastio social em relação ao racionalismo/tecnologismo da civilização ocidental e há a constatação dos limites do racionalismo burguês como agenda (ou como ilusão útil) de conflitos políticos e sociais. Mas terminam aí as semelhanças.

Em Giddens, uma duvidosa teoria da sociedade pós-escassez desaguarda numa visão um tanto vazia da questão de contentes versus descontentes balizada pelas “políticas de vida” nas quais as pessoas não discutiriam salários – e muito menos a propriedade privada burguesa que expropria a quase totalidade da população mundial –, mas identidades, cultura e valores éticos. Enfim, discutiriam estilos de vida mais abertos e saudáveis. E os descontentes (à moda antiga)? Os milhões de miseráveis das partes pobres do mundo? Será que Giddens pensa que não inclui-los na sua teoria social será medida suficiente para que eles deixem de existir? Para ele, não há qualquer conexão causal entre estes e a suposta sociedade pós-escassez da Europa bem nutrida e educada? Quanto a Wallerstein, trata-se do exato oposto: a questão da miserabilidade desempenha papel central na sua obra, que se inicia com estudos sobre a descolonização africana. Wallerstein é inclusive defensor de um ponto de vista polêmico – a tese do empobrecimento absoluto do proletariado (se considerado na sua abrangência mundial):

¹² Ver MARCUSE, 1967, pp. 93-121.

É claro que, no capitalismo histórico, o tamanho do estrato privilegiado aumentou significativamente. O mundo que estas pessoas conhecem é melhor do que qualquer contrapartida anterior... Mas, para a outra ponta do espectro – os 50% a 85% da população mundial que não têm privilégios –, o mundo é com certeza pior do que qualquer exemplo anterior... A maioria esmagadora das forças de trabalho do mundo, que vive nas zonas rurais ou se desloca entre elas e as favelas urbanas, está em piores condições do que seus ancestrais que viveram há 500 anos. Comem pior, e sua dieta é certamente menos balanceada... Eles trabalham inquestionavelmente mais – mais horas por dia, por ano e ao longo da vida. Como o fazem em troca de uma recompensa total menor, a taxa de exploração aumentou muito. (WALLERSTEIN, 2001, pp. 118-87)

Talvez seja esta lembrança que não o deixa ver no fastio com o crescimento material dos europeus bem nutridos e educados uma inflexão cultural que obrigaria o capitalismo a dar volta e meia. Esse fastio é índice de que o capitalismo é péssimo distribuidor das riquezas que gera. E se o diagnóstico é de que o auge de progresso material já foi atingido, o futuro deixa de ser uma succulenta e viável cenoura a ser posta diante dos olhos dos pobres do mundo para que esperem pacientemente, caminhando a passos “civilizados”, alcançá-la.

Minha conclusão é de que ambos os diagnósticos, apesar de ainda válidos como discussão de temas centrais, envelheceram rápido. Na sociedade pós-escassez de Giddens, a única grande ameaça repousava na má-fé dos fundamentalistas que insistem em dizer que não têm escolha a não ser agir assim quando eles poderiam sim admitir que precisam dialogar com um “outro”. Giddens só não supôs que os fundamentalistas não são apenas os viciados em hábitos imorais ou os sujeitos oriundos de culturas e etnias de localização longínqua: não há nada mais fundamentalista que a marcha da acumulação de capital –debaixo dela, todos se comportam como se seus efeitos desagradáveis (o espírito beligerante, por exemplo) fossem inevitáveis –, demonstrando a mesma má-fé dos trabalhadores, jogadores e comedores compulsivos. Em artigo recente, um economista brasileiro comenta como rapidamente a história mesma desmentiu as análises de boa parte dos teóricos da linhagem de Giddens (que afinal teve uma ligação com a chamada Terceira Via do primeiro-ministro inglês Tony Blair). Como exemplo disto, ele cita a política internacional estadunidense – contando com apoio incondicional e veemente do primeiro-ministro britânico –, que, sob o desgastado disfarce da defesa dos valores ocidentais, continua impondo ao mundo as medidas típicas de quem está a serviço da manutenção da acumulação de capital:

Com a ascensão de Bush e os atentados de 11 de setembro, os fatos se precipitaram e a história real jogou rapidamente na lata do lixo artigos e mais artigos, livros e mais livros sobre o fim do interesse nacional, das fronteiras, dos Estados, da política, das velhas formas de exercício do poder militar, e sobre o anacronismo das visões conspiratórias e imperialistas do mundo... Bastou uma rápida retomada militar americana do comando político mundial e uma crise generalizada da "nova economia" para que se confirmasse a impressão de que estes intelectuais perderam uma década falando bobagem e fazendo digressões sobre fantasias. Hoje despertam do seu mundo de ilusões atordoados com a volta da guerra, das armas e do poder político ao epicentro da ordem mundial e assustados com as novas diretrizes da política internacional norte-americana... Consciente ou inconscientemente, estes intelectuais sempre quiseram diluir ou esconder a importância dos conflitos de interesses entre Estados e classe sociais na explicação da ordem mundial pós-guerra fria. Erraram redondamente e hoje estão sendo obrigados a refazer seus conceitos e suas análises. (FIORI, 2002)

Já sobre Wallerstein, é bem verdade que seu quadro é mais um rascunho que uma pintura (sendo a de Giddens bem bucólica) e que estas linhas rascunhadas permanecem válidas: os participantes do jogo da acumulação de capital continuam operando seus artifícios sem restrições que não aquelas impostas pelo próprio jogo. Sua maior "denúncia" é a de que o reformismo racional (assim como a louvação do progresso material trazido pelo capitalismo) são crenças "pró-sistêmicas" que foram secularmente admitidas como válidas inclusive pelos críticos do capital. Tal condição teria cristalizado a hegemonia das forças sistêmicas de tal forma que nenhum ataque realmente perigoso poderia lhe ser desferido. O pós-1989 poderia ser o momento para ferir de morte estas crenças, dependendo desta estocada a inviabilização das forças sistêmicas.

Para finalizar, teço dois comentários possíveis: o primeiro é de que talvez estas crenças não estejam tão desgastadas assim, principalmente nos lugares pobres do mundo, onde "aguardar calmamente pelo que a habilidade política e o progresso tecnológico podem nos trazer" ainda pode ser um argumento convincente para muitas platéias; o segundo é que, ainda como mera denúncia, elas não nos fornecem indícios para pensarmos o que seria e como seria um debate político que não tivesse mais como moeda de troca o progressismo liberal que guiou a civilização capitalista até aqui.

Bibliografia

- AMIN, S. "Capitalismo, imperialismo e mundialização", in SEOANE, J. e TADDEI, E. (ORGS.) Resistências mundiais. Petrópolis: Vozes/Clacso/Lpp, 2001.
- ARRIGHI, G. O longo século XX. Rio de Janeiro/São Paulo: Contraponto/UNESP, 1996.
- AVRITZER, L. "Entre o diálogo e a modernidade", in DOMINGUES J. M. e AVRITZER, L. (orgs.) Teoria social e modernidade no Brasil. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FIORI, J. L. "Fiat Lux". Correio Brasiliense, 19maio2002.
- GIDDENS, A. Para além da esquerda e da direita. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.
- _____. Mundo em descontrolo: O que a globalização está fazendo de nós. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- JACOBY, R. O fim da utopia: Política e cultura na era da apatia. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LASH, S. "A reflexividade e seus duplos: Estrutura, estética, comunidade", in GIDDENS, A., BECK, U. e LASH, S. (orgs.) Modernidade reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.
- MARCUSE, H. Ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- OLIVEIRA, A. "Em defesa de uma crítica sociológica", Comum, v. 7, n. 18, Ed. FACHA, Rio de Janeiro, 2002
- PIRES, E. "Ideologia e Estado em Althusser", Encontros com a Civilização Brasileira, n.6, Rio de Janeiro, s/d.
- WALLERSTEIN, I. After Liberalism. Nova York: The New Press, 1995a.
- _____. "As agonias do liberalismo: As esperanças para o progresso" in SADER, E. (ORG.). O mundo depois da queda. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b.
- _____. Capitalismo histórico e civilização capitalista. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- ZIZEK, S. "Introdução: O espectro da ideologia", in ZIZEK, S. (ORG.) Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Literatura futebolística e brasilidade: Uma leitura damattiana das crônicas de Nelson Rodrigues

Bianca Cristina Vieira Pereira¹

Resumo

O objeto deste trabalho são as crônicas futebolísticas de Nelson Rodrigues, que, com muita originalidade e estilo literário peculiar, revelam inúmeros elementos de brasilidade e de nossa identidade nacional. Utilizando-se da *carnavalização da linguagem*, as crônicas de Nelson Rodrigues tornam sublime o cotidiano do futebol e mostram que no jogo livre e alegre de suas palavras existe um sentido profundo, uma maneira irreverente de interpretar os elementos constituintes do universo social brasileiro. Elementos estes que, quando analisados à luz dos argumentos sistematizados por Roberto DaMatta, mostram que o improvisado marca definitivamente a nossa concepção de modernidade, sugerindo o tempo todo a compatibilidade entre os valores personalistas da *casa* e a impessoalidade da *rua*.

Palavras-chave: crônica; futebol; modernidade; identidade nacional; Roberto DaMatta

Abstract

This work's subject is the soccer's chronicles of Nelson Rodrigues who, with much originality and peculiar literary style, disclose uncountable elements of Brazil's national identity. By using its *language carnivalization*, Nelson Rodrigues's chronicles sublime the day-by-day of soccer and show that, in his free and amusing words game, there is a deep sense, and an irreverent way to interpret the elements of the brazilian social universe. These elements, when analyzed by the arguments systemized by Robert DaMatta, shows that the improvisation definitely marks our conception of modernity, suggesting at all times the compatibility among the personalized values of the *house* and the impersonality of the *street*.

¹ doutoranda em sociologia- IUPERJ

este artigo é uma versão da minha dissertação de mestrado, defendida em dezembro de 2002, sob a orientação do professor Ricardo Benzaquen de Araújo.

E-mail: bpereira@iuperj.br

Key words: chronicles; soccer; modernity; national identity; Roberto DaMatta

Introdução

O futebol é reconhecidamente um esporte de grande popularidade no Brasil e, por isso mesmo, por volta de 1930, tornou-se assunto relevante para uma gama de cronistas. Tal como o futebol é tido como o esporte preferido do brasileiro, a crônica é na literatura brasileira algo que também pode ser tomado como nossa diferenciação literária. Não há uma “receita de bolo” que ensine como fazer crônicas, pois é justamente o caráter inventivo e subjetivo do escritor que a faz existir como algo tão peculiar. Quase sempre publicada em jornais, a crônica é circunstancial. Porém, ao imprimir a realidade de um dado momento, ela passa a constituir um tempo social.

Nelson Rodrigues foi um dos grandes nomes da crônica futebolística brasileira. Irmão de Mário Filho – o pai fundador da crônica esportiva moderna no Brasil –, Nelson, tricolor fanático, escreveu crônicas dos anos 1940 até 1980, ano de sua morte. Residindo no Rio de Janeiro, este pernambucano trabalhou no *Jornal dos Sports*, em *O Globo* e também na *Manchete Esportiva*. Ainda hoje é considerado por muitos o melhor cronista brasileiro de futebol de todos os tempos.

Nas crônicas futebolísticas, encontramos um vivido que é circunstanciado. Assistir a uma partida de futebol provoca um sentimento que “excede os limites da apreensão perceptiva, a qual só pode ser parcial e determinada por práticas de espaço específicas” (CORBIN, 1998, p. 107). Ao entrar em contato com a crônica, o leitor espera encontrar-se com a intensidade de emoções que viveu no estádio de futebol. Ele rememora o momento *sublime* mediante este gênero literário, que é escrito no “calor da hora” e não permite que os mínimos detalhes se percam.

A importância sociológica da análise literária consiste em revelar não tanto as estruturas lingüísticas presentes em determinada obra, mas o estado de coisas que lhe é intrínseco: “as teorias literárias refletem modos de ler o mundo e a literatura, modos esses profundamente marcados pelas injunções históricas, políticas e sociais às quais nem críticos, nem teóricos, nem autores, nem leitores estão imunes” (CULLER, 1999, p. 7).

Hayden White (1978) afirma que a idéia fundamental da retórica é produzir sentidos diferentes para uma ampla variedade de discursos, mediante a combinação de diferentes estruturas lingüísticas e estilos narrativos conforme o

sentido com que se queira fazer valer a experiência. Nelson Rodrigues transformou em práticas discursivas uma variedade de práticas sociais, sistematizando valores que se encontram no senso comum. Estas práticas discursivas estão povoadas de categorias que utilizamos rotineiramente para atribuir sentido às nossas experiências. Assim, percebemos que as histórias futebolísticas de Nelson Rodrigues não só representam a realidade mas também ajudam a construí-la, perpetuá-la ou até mesmo contestá-la.

I – Nelson Rodrigues e a carnavalização da linguagem

Nelson Rodrigues é um escritor que propõe e pratica uma ruptura dos paradigmas clássicos. O procedimento literário que adota aproxima-se do proposto pelo teórico russo Mikhail Bakhtin (1993) como *carnavalização da linguagem*. Este autor toma por referência as obras *Gargantua e Pantagruel* de Rabelais, que, segundo ele, realizam uma síntese rara entre o popular e o imaginário, mediante uma criativa mistura de estilos literários.

Rabelais e Nelson Rodrigues mantêm similaridades estilísticas quanto à forma como escrevem – marcadas as devidas proporções. Ambos estão ligados às fontes populares, as quais determinam o conjunto de sistemas de imagens presentes em suas obras. Vale ressaltar, contudo, que a obra de Rabelais só faz sentido se analisada dentro da cultura popular da Idade Média e do Renascimento, bem como Nelson Rodrigues só pode ser compreendido dentro do moderno contexto cultural brasileiro. Porém, o que está em jogo aqui são as formas estilísticas e as concepções artísticas com que ambos apresentam suas visões de mundo.

O carnaval é um espetáculo que condensa as formas do riso popular. Na Idade Média, ele possuía um caráter diferente do que conhecemos hoje. O carnaval tinha um caráter universal, uno e indivisível no qual se renovava o mundo. Não era pura e simples diversão, visto que tudo estava ligado ao questionamento de valores. Na modernidade, o riso tornou-se abstrato, desligado do seu ambíguo caráter medieval. Mesmo distante dos ideais contidos no carnaval medieval, o carnaval moderno conservou um traço central: é criador de uma ordem distinta da oficial.

Abolir hierarquias - tal como ocorre no carnaval - é o que Nelson Rodrigues parece fazer na literatura, na medida em que renuncia à unidade estilística e produz uma narrativa em que o sublime se funde com o vulgar. Utilizando-se de elementos do grotesco e do prosaico, Nelson transfere para o plano material tudo o que é

considerado elevado. O riso ilumina a ousadia da invenção, permitindo a associação de elementos heterogêneos que nos libertam de todas as convenções. Trata-se de um jogo livre, alegre e inusitado, mas ao mesmo tempo dotado de um sentido profundo, que “sacode a situação existente, pondo-a num contexto mais amplo e tendo, portanto, um efeito relativizante” (AUERBACH, 1987, p. 235).

Figuras míticas, lendárias, religiosas e históricas possuem um lugar especial nas crônicas futebolísticas de Nelson Rodrigues. Contudo, elas não se encontram num plano elevado ao modo da literatura clássica e medieval. Há, na verdade, um rebaixamento destas figuras, com o intuito primeiro de tornar o cotidiano grandioso. Não se trata de elevar o cotidiano a um plano superior de retórica, mas sim de rebaixar este plano superior até o cotidiano, o comum. “Trata-se de uma poética centrada num paradoxo: o da busca de uma simplicidade em que brilha oculto o sublime” (ARRIGUCCI JR., 1987, p. 10).

Existem vários exemplos que podemos citar a respeito deste procedimento rodrigueano. Um deles está presente na crônica “Bicampeões do mundo”, que narra o cotidiano brasileiro após a vitória do Brasil na copa de 1962. Para transformar o evento e conferir-lhe a real dimensão de sua grandiosidade, Nelson rebaixa as figuras de Joana d’Arc e são Jorge, que aparecem em situação de igual para igual com os homens simples:

Nós sentíamos o bi, nós o apalpávamos, nós o farejávamos. E, a partir de ontem, vejam como a simples crioulinha da favela tem todo o elã, todo o ímpeto, toda a luz de uma Joana d’Arc. De repente, todas as esquinas, todos os botecos, todas as ruas estão consteladas de Joana d’Arc. E os homens parecem formidáveis, como se cada um fosse um são Jorge a pé, um são Jorge infante, maravilhosamente infante. (RODRIGUES, 1993, p. 92)

Eis outros exemplos: Garrincha “driblou até as barbas de Rasputin” (RODRIGUES, 1993, p. 53); se Pelé tivesse jogado contra a Inglaterra, “havia de driblar até a rainha Vitória” (RODRIGUES, 1993, p. 56); “somos 90 milhões de brasileiros, de esporas e penacho, como os dragões de Pedro Américo” (RODRIGUES, 1993, p. 193).

O elemento que revoluciona a obra de Nelson não é apenas o uso indiscriminado, por exemplo, de figuras míticas cristãs – que fez com que fosse interpretado muitas vezes como “anticristão” –, mas, tal como na literatura cristã, a forma como funde o baixo e o sublime. Nelson utiliza-se deste recurso tanto para dar um ar sublime ao baixo quanto para proporcionar ao seu leitor uma espécie de

afrouxamento de pontos de vista, convidando-o a experimentar o mundo de outra maneira: “nas peças, e mais ainda nos folhetins, insinua-se sempre, para o espectador ou para o leitor, uma dúvida farsesca que rebaixa os arquétipos míticos para o misticismo banal de tipos sociais carregados de cotidianos predicados realistas” (VOGT & WALDMAN: 1985, p. 44).

Observamos, pois, que a linguagem é mais do que um simples código comunicativo. Trata-se de uma realidade concreta que se dá e que se estabelece socialmente, mediante a interação verbal. Clifford Geertz (1978) afirma que a linguagem e o pensamento se constituem do fluxo de símbolos significantes, pelos quais o homem imprime significados. Deste modo, os textos adquirem o caráter de produtos culturais no momento em que incorporam os valores e as concepções de mundo de uma determinada sociedade. Assim, podemos concluir que a obra de Nelson Rodrigues é um produto cultural inerente à sociedade brasileira, e a carnavalização da linguagem, que caracteriza o seu estilo literário, revela uma maneira peculiar de interpretar os aspectos constituintes de nosso universo social.

II – Uma leitura damattiana das crônicas futebolísticas de Nelson Rodrigues

As crônicas rodrigueanas são uma forma de conhecimento de meandros sutis de nossa realidade, pois abordam temas comuns aos brasileiros com enorme penetração psicológica e social. Nelson Rodrigues sabia do caráter sociológico de suas crônicas quando disse: “O sujeito que nunca viu a nossa resenha dominical, na TV-4, não imagina o que seja o brasileiro. [...] se existisse no tempo Euclides da Cunha, este a teria preferido a Canudos” (RODRIGUES & FILHO: 1987, p. 182).

O futebol e a crônica constituem uma dupla relevante para entendermos o universo social brasileiro, ainda mais quando se trata de um autor como Nelson Rodrigues, que recorre ao futebol e coloca à luz questões como brasilidade e identidade nacional. Independentemente de que projeto de nação esteja por trás destes valores, “não podemos negar [...] que os diferentes grupos sociais lograram desenvolver determinadas especificidades morais, estéticas e filosóficas, enfim, culturais, que os singularizam entre si” (HELAL & GORDON JUNIOR: 2001, p. 70). É neste sentido que Roberto DaMatta procurou compreender e demonstrar a especificidade da sociedade brasileira em boa parte de sua obra.²

² Vide *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro* (1981) e *A casa & a rua* (1991).

Toda a análise damattiana tem como pano de fundo a articulação entre a *noção de pessoa* e a *noção de indivíduo*. Esta articulação é expressa pelas categorias *a casa* e *a rua*, respectivamente. A noção de indivíduo designa a relação do transeunte com o mundo que o cerca, sujeito às leis impessoais provenientes das duas instituições que formam os pilares da modernidade: o Estado e o mercado. O *indivíduo* é o cidadão da rua, igual a todos os demais. Já a noção de pessoa implica a concepção resultante da relação desta com o grupo que a cerca. A pessoa é aquela conhecida, rotulada, personalizada para o grupo, ou seja, é a da casa, da intimidade, com sobrenome e tradições familiares. Segundo DaMatta, os brasileiros oscilam entre ambas as noções de modo peculiar, pois o Brasil, segundo ele, é abarcado por valores personalistas e modernos, que caminham lado a lado.

Por outro lado, DaMatta afirma que a redução da sociedade brasileira a apenas dois universos (o das pessoas e o dos indivíduos) seria simplificar demais esta imensa totalidade que é o Brasil. Para ele, existem zonas de conflito e zonas de passagem que fazem a ponte entre estes dois universos: o ritual do “Você sabe com quem está falando?” e o “jeitinho brasileiro”. O primeiro representa uma tentativa de instaurar a *hierarquia* onde há a cordialidade. E o segundo representa não uma zona de conflito, mas sim de complementaridade, de mediação, ou seja, representa a nossa típica cordialidade, muitas vezes expressa como *malandragem*, *jogo de cintura*, *ginga* etc.

Se para DaMatta o futebol é o palco das regras universais, Nelson mostra, em suas crônicas, que no futebol muitas vezes se faz uso do jeitinho brasileiro para driblar o adversário, ou até mesmo a imutabilidade das regras. Um exemplo é narrado nas crônicas “Bandeirinha artilheiro” e “O martírio de Nilton Santos”. Na primeira, Nelson questiona-se sobre uma determinada derrota do Fluminense e conclui que o bandeirinha teve influência direta no placar final do jogo. Segundo seu relato, em dado momento do jogo, a bola chegou aos pés do bandeirinha e partiu para um jogador do Flamengo, que marcou um gol e decidiu a partida. Segundo Nelson, a regra é clara: o juiz deveria considerar que a bola foi para fora do campo ou punir o bandeirinha por estar dentro de campo, mas nada aconteceu e o gol rubro-negro foi válido. Nelson indigna-se com o não-cumprimento das regras futebolísticas, pois, como o bandeirinha prejudicou o Fluminense - seu time “de coração” -, o não-acatamento das leis do futebol apresenta-se como contrário à ética moderna do indivíduo:

o bandeirinha que, sem quê, nem para quê, entra em campo e serve de tabela, está praticando uma óbvia, uma clara, uma escandalosa ilegalidade. [...] se as coisas continuarem assim, hei de ver, em futuro próximo, bandeirinhas cobrarem pênaltis e correrem, com Pelé, no páreo dos artilheiros. (RODRIGUES, 2002, p. 38)

No entanto, a posição rodrigueana é bem mais flexível num outro momento. Em “O martírio de Nilton Santos”, Nelson fala sobre o episódio em que este jogador deu um tapa na cara do juiz. Aquilo, que em princípio ganhou uma conotação de pecado capital, logo obteve o apaziguamento por parte de Nelson:

E não ocorreu a ninguém que um tapa pode ter a sua ética profunda. Nilton Santos bateu por quê? Sim, por quê? [...] Segundo todas as testemunhas, o árbitro correu para o jogador e espetou-lhe o dedo na cara. Vamos e venhamos: - É meio triste para um adulto casado, pai de filhos, sofrer uma desfeita assim pública e assim hedionda. [...] Ora, mil vezes mais grave, mais solene, mais hierático do que o atleta é o ser humano. Um jogador não pode ser, nunca, a antipessoa. (RODRIGUES, 1993, pp. 115-16)

Assim, percebemos que, nesta última crônica, Nelson aborda o jogo de futebol segundo a ótica personalista. Naquele momento, o autor concebeu Nilton Santos como o homem da casa, casado, pai de filhos e, por isso, exigia que o mesmo fosse tratado com mais cordialidade, pois, para ele, quem estava ali não era o atleta, a “antipessoa”, e sim a pessoa, com laços familiares, sociais e culturais.

Quando fazem alusão ao jeitinho brasileiro, Nelson Rodrigues e Roberto DaMatta partem de uma concepção de modernidade mais aventureira e adepta do improvisado. Sendo assim, não é desprovido de sentido afirmar que o jeitinho brasileiro assemelha-se à experiência da *aventura*, narrada por George Simmel (1971). Uma aventura simmeliana é, de certa forma, o que acontece em alguns momentos de um jogo de futebol, em que tanto os jogadores quanto os torcedores vivem algo descolado do cotidiano. Neste sentido, mesmo que a modernidade seja niveladora, há a possibilidade de emergir singularidades que proporcionam ao todo uma nova forma de pensar sobre o mundo.

Ugo Giorgetti (1999) também reconhece esta descontinuidade dentro dos limites de um estádio de futebol quando afirma que a irracionalidade tem papel importante na substância do jogo. Para ele, o imprevisível proporciona encanto: “Desde apagar a luz do estádio até o vento desviar uma bola e, portanto, influir no resultado de uma partida, até um grande craque perder a cabeça e ser expulso” (GIORGETTI, 1999, p. 19). Uma boa partida é aquela que supera as expectativas

iniciais com um misto de grandes jogadas e expulsões, malandragem e técnica, grandeza e humilhação, é aquela cuja torcida é recompensada “com o que o futebol tem de mais rico e original: o inesperado” (GIORGETTI, 1999, p. 20).

O prazer que sentimos quando estamos assistindo a uma partida de futebol é algo dado, segundo Hans Ûlrich Gumbrecht (2000), por elementos fornecidos pelo próprio jogo. A arquitetura do estádio comprova isso na medida em que isola o espetáculo do mundo ao redor, dotando-o de um caráter autônomo. Tudo o que acontece no interior do “anel” leva à suspensão das motivações cotidianas e de suas respectivas normas, pois lá dentro todos interagem segundo as regras preestabelecidas que compõem o jogo.

No entanto, não é somente isto que explica a experiência agradável dos esportes, pois, em determinados momentos, as regras do jogo podem ser bastante cansativas tanto para os jogadores quanto para a platéia. É neste momento que a reflexão gumbrechtiana aproxima-se da posição de Nelson Rodrigues, para quem há mais sendo mobilizado, não apenas o conteúdo das regras universais. Gumbrecht encontrou no californiano Pablo Morales, ganhador de duas medalhas olímpicas em natação, um depoimento que o ajudou na busca de uma resposta contundente. Segundo Morales, assistir e praticar esportes caracteriza-se por “perder-se em concentrada intensidade” (*apud* GUMBRECHT, 2000, p. 07).

Assim sendo, podemos concluir que esta *concentrada intensidade* é o que nos suspende do mundo cotidiano. Atletas e torcedores têm no jogo uma experiência de *epifania*. Nesse sentido, a partida adquire um caráter de *evento* em que aquilo que aparece produz não simplesmente uma novidade, mas uma descontinuidade. Trata-se de algo que não existia no momento anterior e nunca fora visto antes daquela forma. Durante a partida, a descontinuidade é dada pela seqüência rítmica de passes e jogadas surpreendentes que fazem com que o indivíduo seja capaz de alterar sua capacidade de conhecimento do mundo e viva uma experiência autônoma, que envolve um outro cenário e cancela seus hábitos. Em outros termos, se quisermos fazer alusão a Weber (1967), temos durante o jogo de futebol uma espécie de valorização do etos do aventureiro, que baseia-se fundamentalmente no imprevisto.

As crônicas futebolísticas de Nelson reverenciam o “bom futebol” como aquele das jogadas individuais (futebol-arte) que dão brilho ao espetáculo, destacando-o do cotidiano. Assim, diferentemente do futebol anglo-saxão, que

reúne técnica, força e controle físico, o futebol brasileiro seria enaltecido pela arte, pela ginga e pelas jogadas de mestre. A ausência de jogadas ditas racionais e o domínio do improvisado é muitas vezes tomado como falta de disciplina ou de técnica, mas Nelson Rodrigues, ao referir-se a Altair, mostra a sua preferência pelo improvisado:

Teve lances que foram realmente perfeitos, irretocáveis. Certa vez, foi impressionante. Sem nem tocar na bola, nem no antagonista, fazendo apenas duas ou três gingas desintegrou o adversário [...]. Alguém dirá que falta a Altair uma certa seriedade. Ele joga alegremente, joga brincando, como uma espécie de gana dionisiaca. E muitos pensam que o menino não leva nada a sério, nem o próprio time, nem o adversário, nem o público. (RODRIGUES, 2002, p. 92)

Para Nelson Rodrigues, a disciplina e as normas do jogo não são de modo algum o lado mais belo do futebol. Quando ele diz “Amigos, a disciplina é uma convenção. E qualquer convenção existe para ser violada” (RODRIGUES & FILHO, 1987, p. 176), muito mais do que a simples recusa à lógica moderna e o puro desejo de transgredir as regras, está embutido o desejo de vivenciar uma jogada singular que rompa a continuidade do jogo e instaure um momento sublime. Tal como Roberto DaMatta, em momento algum Nelson recusa a modernidade ou mesmo afirma que esta não se fez presente entre nós. Trata-se, apenas, de uma modernidade diferenciada, menos disciplinada, interessada em cultivar o improvisado e a aventura.

Sempre que vejo dois times baixarem o pau, concluo, de mim para mim: – Eis o homem. [...] A disciplina foi feita para o soldadinho de chumbo e não para o homem. E o futebol tem de ser apaixonado, porque é jogado pelo pobre ser humano. (RODRIGUES & FILHO, 1987, p. 175)

Nas crônicas intituladas “O Eichmann do apito” e “O grande sol do escrete”, Nelson Rodrigues enfatiza ainda mais a preferência pela fantasia frente à objetividade – aquela mesma fantasia que seus amigos atribuíam à sua miopia. Na primeira crônica, Nelson critica o uso do videoteipe após o jogo entre Brasil e Inglaterra em 13 de junho de 1962. O escrete, para ele, está além do resultado do placar: “E o patético é que, quinta-feira, o videoteipe de Brasil e Inglaterra nos dera uma versão deprimente do escrete” (RODRIGUES, 1993, p. 90). Para ele, a objetividade do aparelho torna impossível conciliar as duas visões de mundo que permeiam o jogo, isto é, a moderna e a tradicional: “O povo não sabia como conciliar as duas coisas: – O delírio dos locutores e a exata veracidade da imagem” (RODRIGUES, 1993, p. 90). E termina por afirmar que a *essência* do jogo não pode ser registrada pelo videoteipe: “A verdade está com a imaginação dos locutores. E repito: – A imaginação está sempre muito mais próxima das essências. Ao passo

que o videoteipe... retira das pessoas toda a sua grandeza humana e esvazia os fatos de todo o seu patético" (RODRIGUES, 1993, p. 90).

Para Roberto DaMatta, o malandro é o indivíduo que vive no mundo da improvisação, do sentimento e da criatividade. "É um ser altamente individualizado seja pelo modo de andar, falar ou vestir-se" (BARBOSA, 1992, p. 45). Trata-se de um indivíduo que utiliza o improvisado segundo possibilidades delineadas por um sistema social e ideológico mais amplo que, aproximando-se da possibilidade renascentista de autotransformação individual sugerida por Stephen Greenblatt (1980), rompe com a norma, e acaba sendo muitas vezes rotulado de *alien*.

Em relação ao futebol, podemos dizer que o malandro é aquele que possui uma maneira extremamente individual de realizar belos passes e finalizar jogadas originais. Pelé, Garrincha e Didi são os malandros eleitos por Nelson Rodrigues em suas crônicas. É marcante o apreço do autor por estas figuras inigualáveis. Pelé é sempre enfatizado pelo esforço pessoal com que conduz suas jogadas. No jogo entre América e Santos, ocorrido em 25 de fevereiro de 1958, Pelé "enfiou, e quase sempre pelo esforço pessoal, quatro gols em Pompéia. Sozinho, liquidou a partida, liquidou o América, monopolizou o placar" (RODRIGUES, 1993, p. 43). Garrincha, por sua vez, mereceu uma crônica belíssima, denominada "Garrincha não pensa", cujo título sugere o puro instinto que diferencia a genialidade de um jogador brasileiro:

Ontem, só houve em campo um nome, uma figura, um *show*: - Garrincha. [...] O problema da forma física e técnica não existe para ele, nunca existiu. [...] vejam vocês: - Apareceu em campo com uma disposição vital esmagadora. Ninguém mais ágil, mais plástico, mais alado. Em campo, desde o primeiro minuto, foi leve como uma sílfide. [...] Garrincha trazia para o futebol uma alegria inédita. Quando ele apanhava a bola e dava o seu baile, a multidão ria, simplesmente isto: - Ria e com uma saúde, uma felicidade sem igual. [...] O público passava a ver e a sentir apenas a jogada mágica. Era, digamos assim, um deleite puramente estético da torcida. Aconteceu, então, o seguinte: - Foi-se assistir a um jogo e viu-se Garrincha [...]. Garrincha nunca precisou pensar. Garrincha não pensa. Tudo nele se resolve pelo instinto, pelo jato puro e irresistível do instinto. E, por isso mesmo, chega sempre antes, sempre na frente, porque jamais o raciocínio do adversário terá a velocidade genial do seu instinto. [...] botafoguenses e tricolores punham as mãos na cabeça: - "Isso não existe!". [...] Terminado o jogo, saímos do estádio com a ilusão de que tínhamos visto não um jogo, não dois times, mas uma figura única e fantástica: - Garrincha. (RODRIGUES, 1993, p. 62-64)

Como podemos observar, o jogo de futebol perde todo o seu caráter generalizador e passa a representar apenas a genialidade de um só homem: Garrincha é o *alien* que incorpora os atributos de um herói, cuja singularidade rompe com a monotonia do jogo. É exatamente esta descontinuidade, provocada

por um herói de chuteiras, que Nelson atribui ao futebol antigo, que, segundo ele, era muito melhor justamente por abranger tamanha inventividade. Em sua crônica “O juiz ladrão”, ele conta a conversa que teve com um saudosista no meio da rua: “De mim para mim, compreendi esta nostalgia, louvei esta fidelidade ao passado. Amigos, eis a verdade eterna: - O passado sempre tem razão” (RODRIGUES, 1993, p. 15). Mais adiante, Nelson contrapõe novamente a modernidade (em sua dimensão antiaventura, impessoal, niveladora e uniformizante) ao jeitinho brasileiro quando compara o futebol antigo ao moderno a partir da figura do juiz ladrão:

um fenômeno vital muito mais rico, complexo e intrincado. Hoje, os jogadores, os juizes e os bandeirinhas se parecem entre si como soldadinhos de chumbo. Não encontramos, em ninguém, uma dessemelhança forte, crespada e taxativa. Não há um craque, um árbitro ou um bandeirinha que se imponha como um símbolo humano definitivo. Outrora havia o juiz ladrão. E hoje? Hoje, os juizes são de uma chata, monótona e alvar honestidade. [...] E vamos e venhamos: - A virtude pode ser muito bonita, mas exala um tédio homicida e, além disso, causa úlceras imortais [...]. Mas se ponha um árbitro insubornável diante de um vigarista. E verificamos isto: - Falta ao virtuoso a feérica, a irisada, a multicolorida variedade do vigarista. O profissionalismo torna inexequível o juiz ladrão. E é pena. Porque seu desaparecimento é um desfalque lírico, um desfalque dramático para os jogos modernos. (RODRIGUES, 1993, p. 15-16)

Descontando as hipérboles, Nelson cita a figura do juiz ladrão como um contraponto à rigidez das regras preestabelecidas que compõem o jogo de futebol, cujos esquemas abstratos não dão margem de existência ao plural e ao instintivo. Portanto, não está de modo algum fazendo uma apologia à criminalidade. Ele se utiliza dessa hipérbole para demonstrar sua recusa ao jogo nebuloso das forças do Estado e do mercado para, por fim, garantir a sobrevivência de nossa singularidade. Ao escrever esta crônica, Nelson não estava em um momento de otimismo, nem parece a mesma pessoa que escreveu a crônica sobre Garrincha em que imperava “o mais puro instinto”. Esta oscilação, muito mais do que de humor, revela a oscilação entre as duas éticas que compõem o nosso universo social: “No Brasil, em especial, ainda se viveria em grande medida em um ‘universo encantado’, no qual a técnica e a ciência neutra axiologicamente não atuariam como o centro da existência” (GIL, 1997, p. 175).

Apesar de reconhecer que as forças do Estado e do mercado são nefastas, Nelson faz com que o espaço restrito do rodapé de jornal seja dedicado à brasilidade, naquilo que ela teria de mais puro e singular. Afinal, Nelson nunca quis, ao contrário dos “idiotas da objetividade”, que o nosso futebol se transformasse em um “futebol feio”:

Queriam que nós imitássemos os defeitos europeus. Queriam tirar do nosso futebol toda a magia, toda a beleza, toda a plasticidade, toda a imaginação. Faziam a apologia do futebol feio. Era como se estivessem apresentando o Corcunda de Notre Dame como um padrão de graça e eugenia. (RODRIGUES, 1993, p. 189)

Ao longo de seus escritos, Nelson está sempre opondo o futebol antigo ao moderno. Contudo, quando examinamos a totalidade de sua obra futebolística, percebemos que o *antigo*, muito mais do que uma categoria temporal, é uma categoria que exprime uma ética: a *ética personalista*. E o *moderno*, por sua vez, abarcaria o futebol europeu, os empresários do futebol, o *marketing*, a técnica e a frieza. Desta maneira, nada impede que elementos do antigo e do moderno estejam presentes em uma mesma crônica ou em um mesmo jogo. Prova disso ocorre quando Nelson procura explicar o porquê da paixão que o Flamengo desperta em seus torcedores. Segundo ele, esta paixão se explica pela fixação no tempo passado, pois o Flamengo “admite, é claro, as convenções disciplinares que o futebol moderno exige. Mas o comportamento interior, a gana, a garra, o elã são perfeitamente inatuais” (RODRIGUES, 1993, p. 10). Assim, muito mais do que a exaltação do passado, Nelson enfatiza uma ética ainda sobrevivente que seria responsável pela beleza do futebol brasileiro.

No último capítulo de *A casa & a rua* (1991), Roberto DaMatta trata a questão da morte nas sociedades relacionais. Para ele, a morte é um problema típico das sociedades modernas – com todas as suas indagações filosófico-existenciais. Já nas sociedades tradicionais, o problema da morte fica em segundo plano, e o que emerge como essencial passa a ser a questão dos mortos. A modernidade, com o indivíduo em sua solidão, propicia uma maneira particular de lidar com a morte, posto que o homem está finalmente só diante dos outros homens e também de Deus. Esquecer o morto e falar da morte revela um destemor em relação ao delicado momento da descontinuidade eterna, pois a rememoração vai contra toda a ideologia do progresso, do consumo e da frouxidão dos laços sociais.

Segundo DaMatta, a maneira de encarar a morte como um problema está intimamente ligada a uma maior ou menor vigência da ideologia individualista. Quanto maior o grau de individualidade de uma sociedade, maior a ênfase no problema da morte. Do contrário, devemos considerar o inverso, quer dizer, a ênfase nos mortos. Isto se explica, segundo DaMatta, pelo fato de que, nas sociedades tradicionais, o indivíduo moral não predomina sobre as partes, ou seja, o que está em jogo são as relações sociais. Desta forma, há dificuldade em se

retirar o morto dessa teia relacional, o que faz com que seja evocado, lembrado, homenageado etc. DaMatta diz: “Vejo uma correlação importante entre a sociedade individualista e a morte, e entre as sociedades relacionais e os mortos.” (DAMATTA, 1991, p. 148)

As conclusões do autor não se encerram por aqui. Segundo ele, há uma “lógica do sobrenatural” entre os brasileiros (DAMATTA, 1991, p. 153). As pessoas desaparecem, mas não no sentido total da palavra. O “outro mundo” é o lugar onde se abrigam os mortos, mas espiritualmente eles podem retornar e até mesmo influenciar a vida dos vivos. Já os vivos, por sua vez, recorrem a almas e entidades espirituais com o intuito de que se resolvam as mais diversas querelas mundanas. Logo, os fantasmas retornam para assegurar a continuidade da vida após a morte e para relativizar a nossa condição material, mostrando que há algo mais por trás das verdades que supomos conhecer. Esta alusão aos mortos, característica de sociedades como o Brasil, está presente em muitos momentos da crônica futebolística de Nelson Rodrigues. Aliás, os seus personagens mais famosos são pessoas falecidas, tais como Gravatinha, caracterizado como “doce”; Sobrenatural de Almeida, visto como “abominável”.

Desde seu falecimento, ocorrido em 1918, o Gravatinha só baixa do Além para ver as vitórias do Fluminense. Quando o tricolor vai ganhar, ele comparece, infalivelmente. Não importa a chuva, nem importa o sol. [...] Quanto ao Sobrenatural de Almeida, não pensa no Tricolor. Sua fixação é o líder. [...] o torpe indivíduo [...] qual um vampiro hediondo, quer chupar-lhe o sangue de líder. (RODRIGUES, 2002, pp. 210-11)

Estes personagens são dois espíritos que praticam intervenções terrenas no campo de futebol. O Gravatinha representa a casa, na medida em que pertenceu um dia à rede de relações sociais tricolores. É um típico sujeito “pó-de-arroz” que desce dos céus para dar a vitória ao Fluminense. Já o Sobrenatural de Almeida representa a rua, pois é desligado de qualquer rede relacional e interessa-se somente pela derrota dos líderes. Sendo assim, os adjetivos dizem muita coisa: *doce* é a casa, *abominável* é a rua.

Quando falamos de manutenção das relações sociais por meio do culto aos mortos, estamos falando, na realidade, de peculiaridades religiosas brasileiras, ou seja, de uma religião também relacional. Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), ao analisar as características do catolicismo presentes em *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, constata que nosso catolicismo adquiriu elementos que o tornaram pouco ortodoxo em decorrência da experiência social de nossa formação colonial.

Um deles foi a influência franciscana que, ao contrário dos jesuítas, resgata o humilde e o popular e reabilita a figura das paixões.

Os franciscanos, que combatiam os ricos e os eruditos, deixam em segundo plano os ideais católicos mais racionais advindos da Contra-reforma. Juntamente com as “paixões da alma” dos franciscanos, Araújo identifica elementos do cristianismo português, que se caracteriza pelo “gosto da carne”, oriundo da nossa influência muçulmana. Desta miscelânea cultural, surge uma concepção religiosa peculiar, que cultua um Cristo também peculiar. Além disso, houve no Brasil a *domesticação* da Igreja, pois os padres viviam sob a tutela física e moral dos senhores de engenho, o que gerou uma concepção menos ética e mais pessoal da religião.

Desta maneira, o culto aos mortos na sociedade brasileira e na obra de Nelson Rodrigues revela este politeísmo que possibilita a participação do outro mundo no destino de nossa civilização. O “sincrético catolicismo luso-brasileiro” abre margem à prática da magia que, por sua vez, abre margem para a “atuação” dos mortos, que estão hierarquicamente acima dos vivos e abaixo dos santos.

Nelson Rodrigues aborda inúmeras vezes a questão do sagrado em suas crônicas, não se limitando apenas à criação de personagens do outro mundo como *Gravatinha* e *Sobrenatural* de Almeida. Em muitas crônicas, fica claramente delineada a presença do terceiro elemento que, segundo Roberto DaMatta, contempla o universo do futebol: vivido inteiramente como “um jogo”, mas reunindo elementos como a sorte e o destino. Daí, não surpreende que Nelson Rodrigues afirme: “não acredito em futebol sem sorte. [...] Digo mais: sem esse mínimo de sorte, o sujeito não consegue nem chupar um Chicabon, o sujeito acaba engolindo o pauzinho do Chicabon” (RODRIGUES, 1993, p. 72). Mesmo que “os idiotas da objetividade” insistam em afirmar que não existe sorte nem azar, Nelson afirma num tom franciscano: “Antes de mais nada, o futebol é paixão. Depois, e só depois, é que vem a técnica e a tática [...]. [Em] todos os clássicos e em todas as peladas, há um toque do sobrenatural” (RODRIGUES & FILHO, 1987, p. 132). Ou ainda: “Qualquer clássico ou qualquer pelada tem uma aura.” (RODRIGUES & FILHO, 1987, p. 159)

A sorte, sendo um elemento presente em toda a sociedade brasileira, indica a nossa vocação antiascética. Nelson Rodrigues enfatiza: “Ora, nenhum brasileiro consegue ser nada, no futebol ou fora dele, sem a sua medalhinha de pescoço, sem

os seus santos, as suas promessas e, numa palavra, sem o seu Deus pessoal e intransferível." Mais adiante, ele conclui: "É esse místico arsenal que explica as vitórias esmagadoras" (RODRIGUES & FILHO, 1987, p. 37). Nelson refere-se ao nosso "politeísmo" na seguinte passagem: "- Não há um Deus geral, não há um Deus para todos. O que existe, sim, é o Deus de cada um, um Deus para cada um. Por outras palavras: - Um Deus de Carlito, um Deus do leitor, um Deus meu e assim por diante" (RODRIGUES, 1993, p. 37).

Os gênios do futebol aparecem nas crônicas rodrigueanas como seres singulares que, além da ginga e das habilidades táticas, estão embebidos das forças misteriosas do destino. O uso de figuras míticas, lendárias e históricas, analisado anteriormente, confere um caráter mítico-místico aos jogadores e a seus feitos. Afinal, "o talento inato enquadra-se na ordem das coisas inexplicáveis, fazendo com que os ídolos sejam vistos como seres singulares, diferenciando-os dos demais" (HELAL, 2001, p. 140). A utilização do sobrenatural em suas crônicas está intimamente ligada ao seu objetivo central de ir contra as forças uniformizantes do futebol moderno. Os ateus, para ele, são verdadeiros "idiotas da objetividade": "Com a nossa obtusidade de ateus, tínhamos da batalha uma visão crassamente realista. [...] Ao passo que o velho Rocha é sábio quando acrescenta a qualquer pelada do Botafogo a dimensão de sua fé." (RODRIGUES, 1993, p. 37)

Desse modo, a superstição liga-se à inventividade na medida em que a primeira revela a busca incessante pela segunda. As mandingas, as conversas de assombração e o apelo ao sobrenatural são formas abraqueiradas de burlar a monotonia das regras, da "jaula de ferro". Independentemente do sucesso ou não destas estratégias, o importante aqui é o valor social que conferimos a elas. Prova disso se dá quando Nelson Rodrigues assume que profecias falham, ou seja, que nem sempre o time pelo qual torcemos é agraciado com um placar vitorioso. "Amigos, eu sei que os fatos não confirmaram a profecia. Ao que o profeta pode responder: - Pior para os fatos!. É só" (RODRIGUES, 1993, p. 109). Essa passagem mostra que o que está em jogo é a possibilidade de contar com o sobrenatural, e não o grau de sucesso que este obtém entre nós. O sobrenatural pode ser considerado, então, a forma mística do jeitinho brasileiro.

Conclusão

Vimos que as crônicas de futebol escritas por Nelson Rodrigues situam-se entre o sublime cristão e a carnavalescação da linguagem. Após analisarmos o conteúdo de suas crônicas, percebemos que o estilo literário de Nelson Rodrigues

tem uma razão de ser: tal como o carnaval – que é um ritual de inversão que destaca os aspectos bilaterais e até mesmo ambíguos da ordem social –, Nelson privilegia a sociedade em sua vertente criativa e *popular*. Mais do que a troca de papéis, Nelson enfatiza, com a linguagem carnalizada, uma aproximação das duas éticas tratadas por DaMatta, as quais, segundo ele, caminham lado a lado em nossa sociedade. Além disso, a jocosidade e o grotesco são normalmente utilizados para subestimar a predominância da lógica moderna em nosso universo social.

Na cultura contemporânea, voltada para o materialismo e para a objetividade racionalista, a crônica de Nelson torna-se um elemento desalienante a partir do momento em que suas metáforas convertem-se em um desvio em relação à objetividade. “Esta oscilação entre a hierarquia e a carnalização, entre o moderno e o tradicional seria típica do Brasil e sua maneira relacional de lidar com este dilema cultural” (GIL, 1997, p. 38).

Trazendo metaforicamente o “sublime” para o cotidiano, Nelson fez com que homens comuns fossem retratados numa condição sobre-humana. O herói e o sobrenatural, ao modo rodrigueano, tornam-se formas de luta contra a coisificação do homem. Como bem define Carlos Vogt sobre Nelson Rodrigues: “de repente, das esferas arquetípicas dos mitos eternos, caímos na realidade e despencamos no consagrado *brasilian way of life*, quer dizer, no popular jeitinho brasileiro” (VOGT & WALDMAN, 1985, pp. 44-45). Assim, tal como em Rabelais, a carnalização de Nelson Rodrigues levanta-se contra o mundo perfeito e acabado do *sério*, em nome do fragmentário e descontínuo do *riso*.

Referências bibliográficas:

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. (1994) *Guerra e paz: “Casa-grande & senzala” e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- ARRIGUCCI JR., Davi. (1987) *Enigma e comentário: Ensaios sobre literatura e experiência*. São Paulo, Companhia das Letras.
- AUERBACH, Eric. (1987) *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva.
- BAKHTIN, Mikhail. (1993) *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Brasília, Editora UnB.
- BARBOSA, Livia. (1992) *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro, Campus.
- CORBIN, Alain. (1998) “Do Limousin às culturas sensíveis”, in J.-P. RIOUX E J.-F. SIRINELLI. *Para uma história cultural*. Lisboa, Estampa.
- CULLER, Jonathan. (1999) *Teoria literária: Uma introdução*. São Paulo, Beca Produções Culturais.
- DAMATTA, Roberto. (1981) *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar.

- _____. (1991) *A casa & a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan.
- GEERTZ, Clifford. (1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GIL, Gilson P. (1997) *Humildes, mascarados e gênios: Ética, história e identidade nacional na obra de Mário Filho*. Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (tese de doutorado em sociologia).
- GIORGETTI, Ugo. (1999) "Arte e futebol", in M. R. DA COSTA *et alii*, *Futebol: Espetáculo do século*. São Paulo, Musa Editora.
- GREENBLATT, Stephen. (1980) *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. (2000) "A forma da violência: Em louvor da beleza atlética". *Folha de S. Paulo*, 30 dez. 2000.
- HELAL, Ronaldo. (2001) "As idealizações de sucesso no imaginário brasileiro: Um estudo de caso", in R. HELAL *et alii*, *A invenção do país do futebol: Mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro, Mauad.
- HELAL, Ronaldo & GORDON JUNIOR, César. (2001) "Sociologia, história e romance na construção da identidade nacional através do futebol", in R. HELAL *et alii*, *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro, Mauad.
- RODRIGUES, Nelson. (1993) *À sombra das chuteiras imortais: Crônicas de futebol*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (2002) *O profeta tricolor: Cem anos de Fluminense*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RODRIGUES, Nelson & FILHO, Mário. (1987) *Fla-Flu... e as multidões despertaram*. Rio de Janeiro, Editora Europa.
- SIMMEL, Georg. (1971) *On individuality and social forms*. Chicago, The University of Chicago Press.
- VOGT, Carlos & WALDMAN, Berta. (1985) *Nelson Rodrigues*. São Paulo, Brasiliense.
- WEBER, Max. (1967) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.
- WHITE, Hayden. (1978) *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

O Diabo e o Riso na Cultura Popular

Luciana Gonçalves de Carvalho¹

Resumo

O artigo trata das relações entre o Diabo e o riso, recorrentes em uma ampla gama de narrativas eruditas e populares. Tomado como ser que, ao mesmo tempo, ri e suscita o riso, o personagem é focado a partir de seus principais aspectos potencialmente cômicos e grotescos. A corporalidade, a animalidade e a sexualidade obscena que o caracterizam em diversos relatos são analisadas numa perspectiva antropológica, à luz de teorias do ritual e do simbolismo. Fugindo da dicotomia entre o Bem e o Mal, o artigo ressalta o caráter ambíguo do Diabo como fonte produtora de sentidos que se prestam ao riso.

Palavras-chave: riso – diabo – religião – folclore - cultura popular

Abstract

Devil and laughter are frequently associated in a great number of narratives, in erudite and popular culture. As a character that laughs and provokes laughter, devil often presents grotesque and comic features. Corporeity, animality and obscene sexuality that mark the character in many folk and religious stories are focused in this paper. Theories of ritual and symbolism are the background for an anthropological analysis that emphasises devil's ambiguity as a source of senses appropriate to laughter.

key words: laughter – devil – religion – folklore – popular culture

¹ Doutoranda PPGSA/IFCS/UFRJ

O Diabo e o riso na cultura popular

Já que, Senhor, de novo te aproximas,
Para indagar se estamos bem ou mal,
E habitualmente ouvir-me e ver-me estimas,
Também me vês, agora, entre o pessoal,
Perdão, não sei fazer fraseado estético,
Embora de mim zombe a roda toda aqui;
Far-te-ia rir, decerto, o meu patético,
Se rir fosse hábito ainda para ti.
(Goethe, *Fausto*)

O *Fausto* de Goethe foi escrito no século 19, mas o mito é certamente bem mais antigo. Segundo o *Dicionário de mitos literários*, de Pierre Brunel (1997), foi entre os anos de 1480 e 1540 que, na Alemanha, viveu Fausto, um mestre-escola estudioso dos astros e da magia que terminou seus dias cruelmente degolado. Sua morte terrível, segundo contam velhas lendas e anedotas, deveu-se ao Diabo, com quem Fausto teria feito um pacto. Mais especificamente, o demônio Mefistóteles, a quem ele teria se associado para obter poderes e conhecimentos secretos. Pois são ditos por Mefistóteles os versos na epígrafe, alusivos a uma das habilidades especiais do Diabo, a qual escaparia ao Senhor: rir e fazer rir.

A associação do Diabo com o riso parece ser tão antiga como o próprio cristianismo. Desde os tempos antigos, segundo Bakhtin, a doutrina cristã caracterizou Deus como sujeito que não ri, e condenou o riso como atributo de seu inimigo.

Tertuliano, Ciprião e São João Crisóstomo levantaram-se contra os espetáculos antigos, principalmente o mimo, o riso mímico e as burlas. São João Crisóstomo declara de saída que as burlas e o riso não provêm de Deus, mas são uma emanção do diabo; o cristão deve conservar uma seriedade constante, o arrependimento e a dor em expiação dos seus pecados. (BAKHTIN, 1993, p. 63)

Se, de um lado, Deus não ri, de outro, porém, é certo que o homem, sua mais nobre criatura, não se priva dessa faculdade. Textos teológicos da Idade Média afirmam que o riso, definido por Aristóteles como o “próprio do homem”, é aquilo que o distingue tanto do Criador como dos animais. Mas, ao dar-lhe a capacidade de rir, Deus não permitiria ao homem gozá-la livremente. O riso permaneceria condenado e associado ao pecado, posto que Jesus Cristo, o Deus feito homem na Terra, nunca teria rido durante sua existência terrena.

O riso era em geral condenado nos textos teológicos porque não haveria na Bíblia nenhum indício de que Jesus Cristo rira algum dia, apesar de dispor da *risibilitas*, assim como de todas as nossas fraquezas. A conduta de Jesus [...] aproximava perigosamente o riso do pecado: Jesus podia pecar, mas sua vontade de não fazê-lo era mais forte. (ALBERTI, op. cit., p. 68)

A questão cindia a Igreja, tornando-se objeto de debates e disputas entre religiosos. No romance *O nome da rosa*, ambientado numa abadia italiana do século 14, Umberto Eco traduziu em belos diálogos a discussão encarniçada em que se metiam os irmãos de diferentes ordens religiosas:

“Giovanni Boccadoro disse que Cristo nunca riu.”

“Nada em sua natureza o impedia [...] porque o riso, como dizem os teólogos, é próprio do homem [...] *Manduca, jam coctum est* [...] São as palavras que segundo Ambrósio foram pronunciadas por São Lourenço em cima da grelha, quando convidou os carrascos a virá-lo do outro lado, como recorda também Prudêncio no *Peristephanon* [...] São Lourenço sabia portanto rir e dizer coisas ridículas, ainda que para humilhar os seus próprios inimigos.”

“O que demonstra que o riso é coisa muito próxima da morte e da corrupção do corpo...”
(ECO, 1986, pp. 118-19).

Na verdade, a discussão não se limitava a provar se Cristo rira ou não. O riso, de um modo geral, impôs-se como questão teológica e sobre ela debruçaram-se grandes mestres da Igreja e seus seguidores, conforme relata Le Goff:

em torno do riso travou-se um grande debate, que vai longe, porque, se Jesus não riu uma única vez em sua vida humana, ele que é o grande modelo humano, [...] o riso torna-se estranho ao homem, ou pelo menos ao homem cristão. Inversamente, se é dito que o riso é o próprio do homem, é certo que, ao rir, o homem estará exprimindo melhor sua natureza.
(*apud* ALBERTI, 1999)

As posições dividiam-se em defesas da repressão e da domesticação do riso, ora visto como pecado, ora como atividade necessária ao espírito, assim como os jogos e as festas. Mais que uma questão de fé, a discussão revela a ambigüidade do riso e, por conseguinte, o paradoxo da condição humana: a *risibilitas*, faculdade ou dom concedido por Deus ao homem, é ao mesmo tempo o sinal de sua superioridade perante os animais e a marca de seu pecado e inferioridade diante da divindade. Estaria nessa ambigüidade o caráter diabólico do riso?

A Igreja, especialmente na Idade Média e no Renascimento, foi marcada por uma postura ambígua em relação ao tema: para além de seus debates internos, tanto a instituição quanto seus membros conviveram com ritos e festejos cômicos que parodiavam inclusive a própria religião (BAKHTIN, 1993; DAVIS, 1990). Seja porque os próprios religiosos deles participassem, individual ou coletivamente, ou

porque os aceitassem como válvulas de escape seguras, das quais o povo podia se servir para aliviar-se da opressão, o fato é que a vida religiosa misturava-se à vida festiva do povo. E desta, o riso era um elemento inseparável, como demonstrou Mikhail Bakhtin.

Os clérigos de baixa e média condição, os escolares, os estudantes, os membros das corporações e finalmente os diversos e numerosos elementos instáveis, situados fora dos estratos sociais, eram os que participavam mais ativamente nas festas populares. No entanto, a cultura cômica da Idade Média pertencia de fato ao conjunto do povo. A verdade do riso englobava e arrastava a todos, de tal maneira que ninguém podia resistir-lhe. (BAKHTIN, 1993, p. 71)

Os opositores do riso, no entanto, acusavam-no por sua terrível capacidade de libertar do medo o povo cristão que deveria ser temente a Deus e submisso às ordens de seus pastores. Para eles, o riso teria um caráter subversivo, acenando aos homens com a falsa promessa de felicidade fora das leis e da opressão cristãs, enchendo suas mentes com imagens de um mundo alegre de abundância e fecundidade para o povo, sem as restrições e as culpas que a religião lhes infligia. Deveria, portanto, ser evitado e condenado, como defende um personagem do romance de Eco:

O riso distrai, por alguns instantes, o aldeão do medo. Mas a lei é imposta pelo medo, cujo nome verdadeiro é temor a Deus [...] E o que seremos nós, criaturas pecadoras, sem o medo, talvez o mais benéfico e afetuoso dos dons divinos? (ECO, 1986, p. 533).

O riso, nesse sentido, seria contra a Igreja e contra Deus. Logo, numa associação rápida, a favor do Diabo. A teologia cristã, que dividiu o mundo entre o Bem e o Mal, traduziu no pensamento sobre o riso essa oposição fundamental. Do lado de Deus, estaria apenas o riso do *gaudium spirituale*; diabólicas seriam todas as outras formas do riso desafiador ligadas ao mundo terreno. Riso imoderado, obsceno, festivo, jocoso, zombador, paródico e rebaixador, pelo qual, portanto, o homem e o adversário de Deus se aproximam.

Se o riso é próprio do homem, por que o associa ao Diabo? Certamente o embate teológico sobre o riso não se limita a condená-lo como alegre distração dos desígnios divinos, que supostamente liberta do temor a Deus. Se o riso é visto como atributo diabólico, é preciso qualificar melhor essa associação e relacioná-la aos muitos outros atributos do Diabo, risíveis ou não.

O fato é que inúmeras fontes, tanto eruditas como populares, associam esse personagem a diversas formas cômicas e fazem dele objeto de riso, além de sujeito que ri. Na literatura, na tradição oral, no teatro, nos folguedos, espetáculos e carnavais, é possível encontrar um curioso diabo: não o mau e poderoso Satanás, eterno inimigo de Deus, mas um ser ambíguo, capaz de fazer o mal e o bem, dependendo das circunstâncias. Um personagem temido e querido ao mesmo tempo, e que não vive nas profundezas dos infernos, mas suficientemente próximo dos humanos até para se deixar enganar por eles.

Trata-se aqui de um diabo simpático, que desperta antes a alegria do que o medo. Ele vive nas fronteiras da religião e do folclore, das culturas erudita e popular, agregando em seu caráter contribuições de várias tradições. Engraçado, pregador de peças, bufo, às vezes abestalhado, é, sem dúvida, um diabo cômico que poderá nos ajudar a compreender alguns aspectos do fenômeno do riso.

O diabo cômico

Embora a tradição cristã o represente como Inimigo de Deus e encarnação do Mal no mundo, o Diabo aparece como personagem cômico que suscita a simpatia dos humanos em diversas manifestações culturais, especialmente as populares. No folclore ou na arte e na grande literatura, mantém parentesco com o Diabo grotesco do qual nos fala Kolakowski:

O Diabo grotesco aparece muitas vezes nos festejos natalinos. É um Demônio tolo e desajeitado, que se deixa ludibriar pelo camponês esperto. É às vezes provido de um ótimo senso de humor. A sua presença e o insucesso das suas imposturas reforçam os sentimentos positivos que temos de nós mesmos, diminuindo ou limitando o lado terrível do impiedoso sádico do Reino das Trevas. (KOLAKOWSKI, 1985, pp. 18-19)

Como personagem cômico, uma de suas principais qualidades, o pendor para fazer o mal, pode ser relativizada e posta a serviço da felicidade dos homens, ou por estes subjugada. Exemplos disso são encontrados nos contos do tipo “diabo logrado” compilados por Câmara Cascudo (2000a), nos carnavais descritos por Bakhtin (1993), nos cordéis estudados por Diatahy Menezes (1985), ou nas façanhas de Pedro Malasartes, espécie de herói nacional analisado por Roberto DaMatta (1990).

Não foge de todo à imagem terrível do Demônio cristão, preservando muitas de suas características físicas (apesar de ser incorpóreo, pode se materializar e são abundantes os relatos que o descrevem fisicamente) e morais. Negro, feio, chifrudo, dono de enorme cauda, fedorento, transformando-se em animais como o bode, a serpente e o sapo, apegado aos prazeres mundanos como o sexo, a comida e a bebida, ele está sempre pronto a fazer ou a induzir a fazer o mal. Na verdade, a especificidade desse tipo cômico do Diabo parece estar no arranjo peculiar que ele dá àquelas características e a sua própria relação com o Mal.

Essa relação é preferencialmente ambígua. O diabo cômico nunca está totalmente dentro dos domínios do Mal absoluto: o mal que faz a um é quase sempre o bem que faz a outro. Quando faz o mal apenas por prazer e para sua satisfação egoísta, ele é combatido e derrotado pelos homens com as suas próprias armas e maldosas artimanhas, ou seja, com o seu próprio mal.²

Sobretudo nas formas cômicas da cultura popular, é possível encontrar inclusive bons diabos,³ contrariando a tradição cristã que enfatiza o caráter maléfico do personagem, imaginado como "a personalização absoluta da maldade, atração para o mal, a inversão do bem, o avesso do direito", como registra Câmara Cascudo no seu *Dicionário do folclore brasileiro*.

No nosso campo religioso, o personagem que mais se aproxima desse tipo cômico e diabólico é o Exu, entidade do panteão das religiões afro-brasileiras, muitas vezes confundido com o próprio Demônio cristão. O Exu é igualmente ambíguo, e suas noções de Bem e Mal são circunstanciais, conforme descreve Zaluar:

Estes tanto protegem como se vingam e fazem o mal a pedido de alguém. Ninguém é por isso julgado, supliciado ou condenado à prisão. Os Exus não habitam o inferno nem são espíritos das trevas, são espíritos da rua que, por se encontrarem na Terra, servem de intermediários ou mensageiros dos orixás, que ficam no astral. Não discriminam ninguém: até mesmo prostitutas, bandidos e ladrões podem obter a sua proteção mediante pagamento. O Exu é sobretudo interesseiro. Na umbanda não há lugar para o maniqueísmo moralista que caracterizou as religiões cristãs, nem para o terror espiritual dos sacerdotes do vodu. (ZALUAR, 1985, p. 134)

Como Exu, o diabo cômico tende à mediação, permanecendo nas fronteiras entre o Bem e o Mal, a meio caminho entre a divindade e o humano. Ele é capaz de

² Como exemplo, ver os contos do tipo "diabo logrado", CASCUDO, 2000a.

³ Um exemplo do bom diabo é o chamado Famaliá, ou Familiar, demônio pretinho do folclore sertanejo, espécie de diabinho caseiro que se cria dentro de uma garrafa e serve fielmente ao dono, atendendo-lhe as ordens e satisfazendo seus desejos (ver CASCUDO, 2000b).

pregar peças nos santos e nos homens com igual facilidade e irreverência. Da mesma forma, não é tão absoluto que não possa ser enganado pelos homens, quando estes se mostram mais espertos e “diabólicos” do que o próprio Diabo. Em resumo, trata-se de um personagem ambíguo e marginal – no sentido exato das margens – que guarda características próprias da liminaridade e uma relação especial com o riso.

Ambíguo e liminar

Afirmar a ambigüidade do Diabo significa encará-lo sob uma perspectiva que valoriza certos caracteres ambivalentes de sua constituição, preferindo-os a interpretações maniqueístas que procuram definir o personagem negativamente por oposição a Deus, recorrendo geralmente a grandes esquemas de oposições nos quais este está para luz, bondade, lealdade, amor, conversão, o alto e o Céu assim como aquele está para trevas, maldade, traição, ódio, sedução, o baixo e o Inferno (MENEZES, 1985).

A proposta subjacente a tal afirmativa é que se desloque o foco de análise da dicotomia dos extremos para as mediações, e que se transporte este diabólico ser das profundezas do Inferno para o mundo terreno (entre o Céu e o Inferno) dos homens, dos rituais e do pensamento simbólico. Neste movimento, ele vem situar-se nas fronteiras entre o Bem e o Mal absolutos, posição na qual lhe é possível experimentar diferentes combinações e gradações de maldade e bondade. Na fronteira como lugar social privilegiado da coexistência das oposições, o Diabo torna-se um sujeito exemplar da liminaridade.

Esta noção tem sido formulada na literatura antropológica como uma “situação interestrutural”, especialmente no quadro de estudos de ritual e simbolismo, inserindo-se aí os chamados “ritos de passagem”, nos quais ela corresponde ao período ou lugar da transição em que o indivíduo ou grupo passa de um estado social a outro, guardando propriedades culturais e simbólicas próprias, distintas de ambos (TURNER, 1967; VAN GENNEP, 1977).

Para além do campo do ritual, a liminaridade torna-se paradigmática de tudo aquilo que é ambíguo e não pode ser enquadrado nas definições e classificações previstas pela cultura. Liminar parece, portanto, a figura do Diabo, quando representado como sujeito capaz de beneficiar e alegrar os homens. Como se houvesse escapado da tenebrosa sina de guardar em si todo o Mal, porém

permanecendo sempre incapaz de uma conversão total ao Bem, ele é condenado a vagar, como todo ser ambíguo e indefinido, pelas margens da sociedade, da cultura e da religião.

Ao diabo cômico, como ao sujeito marginal proscrito do sistema social, é permitido comportar-se anti-socialmente como expressão própria de sua situação liminar, na qual pode tornar-se literal e/ou simbolicamente perigoso, sem que por isso deva ser submetido à censura dos demais. Para Douglas (1976), a liminaridade não se deve a uma escolha pensada do indivíduo, mas a uma condição que lhe é imputada pela necessidade de ordenação da sociedade. O perigo, segundo a autora, advém das próprias margens, é socialmente atribuído, independente da vontade individual:⁴

Parece que se uma pessoa não tem lugar num sistema social, sendo, por conseguinte, marginal, toda precaução contra o perigo deve partir dos outros. Ela não pode evitar sua situação anormal. (DOUGLAS, 1976, p.121)

Simbolicamente, o perigo está associado à ambigüidade estrutural que torna o indivíduo liminar inclassificável dentro dos padrões preestabelecidos: ele é pura contradição e ambivalência, deve ser segregado parcial ou completamente do reino dos estados ordenados da cultura, ou deve ser disfarçado, escondido sob máscaras e roupas grotescas, pois sua aparição em sociedade é um contra-senso (TURNER, 1967).

No próprio corpo, enquanto estrutura que pode significar e conferir sentido (DOUGLAS, 1976), o sujeito liminar traz as marcas de sua condição ambígua: sujeira, obscenidade, deformidades. A ênfase está nas partes que simbolizam as margens corporais, especialmente os orifícios – olhos, boca, narinas, ânus e genitais – e os elementos que através deles transitam – alimento, bebida, odores, excrementos, sangue e toda espécie de secreção – em processos ambivalentes tais como o ato sexual, gestação, parto, digestão, excreção, degeneração, morte, dissolução.

Deveríamos esperar que os orifícios do corpo simbolizassem seus pontos especialmente vulneráveis. O que sai deles é material marginal da mais óbvia espécie. Saliva, sangue, leite, urina, fezes ou lágrimas atravessaram, pela simples saída física, o limite do corpo. Assim

⁴ Destaque-se aí a dimensão de não-intencionalidade da associação do indivíduo marginal e liminar com o perigo, que pode ser visto também como o Mal. Esse aspecto foi abordado por Maués (1997), no estudo sobre a *malineza* na cultura amazônica – quando ela é um poder intrínseco da pessoa que faz o mal e independe de sua vontade – e comentado por Sanchis (1997), que ressaltou o caráter

também as coberturas do corpo, a pele, a unha, mechas de cabelo e o suor. O erro consiste em tratar as margens corporais isoladamente de todas as outras. (DOUGLAS, 1976, p. 149)

O corpo liminar é essencialmente grotesco e associa-se ao riso, servindo de modo exemplar à expressão do cômico, enquanto inversão ou subversão das formas ordenadas e ordenadoras da cultura. O grotesco, para Bakhtin (1993), tem valor de concepção de mundo e está presente em toda imagem ambivalente do universo cômico popular, constituindo uma chave para a percepção e a representação da ambigüidade por meio do riso. Não é de se estranhar, portanto, que diversas versões cômicas do Diabo lhe atribuam feições que reafirmam a sua condição ambígua e liminar, afirmando sua corporalidade grotesca.

Carnal e obsceno

O Diabo que aparece nas formas cômicas da cultura popular é geralmente provido de corpo e sexualidade, latente ou manifesta no ato sexual concreto. Em pessoa, pode se apresentar e pactuar com os humanos; em espírito, é capaz de apoderar-se da matéria dos humanos.

Em relação a esse personagem, tudo indica que as crenças difundidas no folclore e na cultura popular mantêm relação estreita com as idéias sustentadas por teólogos e eruditos que o estudaram. Haveria de fato um intercâmbio contínuo entre os dois níveis de cultura, alimentando-se mutuamente com imagens e descrições do personagem. O resultado são versões recorrentes em diversos planos culturais, que se propagaram especialmente a partir do século 15, com a sistematização das idéias sobre o Diabo em tratados demonológicos “oficiais”:

Os povos primitivos da Europa – como de outros continentes – tinham conhecimento de encantamentos e feitiços, e a noção de vôo noturno “com Diana ou Heródias” perdeu nos primeiros séculos cristãos, mas a substância essencial da nova demonologia – o pacto com Satã, o sabbat das feiticeiras, o intercuro carnal com os demônios etc. – e a estrutura hierárquica e sistemática do reino do Diabo constituem produto autônomo do final da Idade Média [...]. Uma vez deslançada, esta mitologia ganhou ímpeto próprio. Estabeleceu-se como folclore, gerando suas próprias evidências, e atuando muito além de seu lugar de origem. (TREVOR-ROPER, 1985, p. 45)

A corporalidade do Diabo é afirmada em diversas concepções nas quais ele pode adquirir forma humana, animal ou monstruosa. Em qualquer dessas formas

pode aparecer aos homens, para fazer-lhes o mal ou para alegrá-los, atendendo a seus desejos. A capacidade de mostrar-se com várias faces e máscaras é uma de suas características: ele não tem compromisso com a "verdade", pois seu reino é a fantasia, a ilusão e a mentira. Assim, "enquanto a imagem de Deus é fixa (o bom e sábio Ancião), o Capeta não teve limites na sua imaginação diabólica, quando resolvia aparecer e tentar os filhos de Eva". (MOTT, 1985, p. 71)

Deus sendo uno, ainda que na Santíssima Trindade (o Pai, o Filho e o Espírito Santo), o Diabo pode ser muitos, tendo abaixo de si toda uma hierarquia de demônios, cada qual podendo assumir muitas aparências, conforme sugerem os tratados demonológicos mencionados por Trevor-Roper (1985). Da mesma forma, muitos nomes o designam: Satanás, Satã, Cão, Coisa Ruim, Capeta, Tinhoso, Esquerdo,⁵ Belzebu, Malasartes, Demo, Maligno, Cornudo, Bode, entre tantos outros, que vão sendo apropriados tanto das tradições eruditas como populares. O termo utilizado para denominá-lo pode estar ligado ou não à forma física com a qual ele se mostra em cada ocasião.

No conto popular "Toca por pauta", registrado por Câmara Cascudo (2000^a, pp. 299-302), ele é um fantasma e mostra-se belo e sedutor na figura de um homem branco, louro e de olhos azuis, que toca violão como ninguém, alegrando as viagens de um velho pescador, até que este descobre o seu segredo e o destrói, proferindo uma letra mágica.⁶

O Diabo também pode mostrar-se como mulher ou criança. Como fêmea, é donzela ou prostituta, bela ou feia, velha ou nova, que aparece para iludir e copular com os homens. Como criança, é um molequinho, negro como tição, ágil e esperto que gosta de se divertir pregando peças nos outros. O Saci Pererê é um exemplo do folclore brasileiro que pode ser associado a essa figura diabólica.

No entanto, a imagem mais comum parece ser a do Demônio do sexo masculino, não o belo fantasma do conto citado acima, mas um homem feio, negro, com aspecto meio humano, meio animal: o tipo tradicional do diabo negro, chifrudo, com rabo. Algo próximo à descrição dada pelas bruxas espanholas do

⁵ Para melhor compreender o significado amplo desta palavra, ver o ensaio de Hertz (1985).

⁶ A temática da *pauta*, espécie de pacto com o Diabo, é recorrente na cultura popular dos sertões do Nordeste brasileiro, onde se crê que certos cantadores e violeiros fazem trato com o Demônio para terem melhores desempenhos nos desafios de viola. O desafio é uma disputa entre cantadores que apresentam versos decorados e de improviso, num gênero musical típico da região, e que nos teria chegado, segundo Cascudo, de Portugal.

início do século 17 e encontrada por Mott na Biblioteca Nacional de Lisboa (1985, p. 71):

Seu rosto é muito triste, feio e irado. Tem figura de homem negro, com uma coroa de cornos pequenos e três grandes, como se fossem de bode. Dois, tem-nos na nuca, e um outro, na frente, com o qual dá a luz, iluminando todos os que estão ao seu redor [...]. Os olhos, tem-nos redondos, grandes, muito abertos, acesos e espantosos. A barba, como de cabra; o corpo regulando entre o tamanho do homem e o do bode; as mãos e os pés, com dedos de gente, mas todos do mesmo tamanho e pontiagudos; as unhas, como garras; as mãos curvas, como de ave de rapina, e os pés como se fossem de ganso. Tem voz espantosa, desafinada e, quando fala, soa como um burro que relincha, mas em tom baixo.

Muitos detalhes dessa descrição são recorrentes em várias concepções do Diabo. É preciso atentar para a animalidade do personagem: tem chifres de bode, barba de cabra, mãos semelhantes a garras de ave de rapina, pés de ganso e relincha como um burro. Em outros relatos, afirma-se que ele pode tomar a forma pura de um animal, preferencialmente de um bode, serpente, sapo, lagarto, burro ou uma galinha com pintinhos, entre outras mais.

A crença de que em suas aparições o Diabo com frequência assume total ou parcialmente as formas de um bicho reforça a percepção da sua condição ambígua de ser que fica entre o humano e o animal. O aspecto grotesco dessa corporalidade semi-animal, semi-humana, também é um elemento importante na construção da sua figura. Deve-se levar em conta que os caracteres são aí combinados de forma esdrúxula, tornando-o um tanto feio e monstruoso. Partes do seu corpo, ou todo ele, podem ser exageradas em tamanhos descomunais ou arrançadas de formas aberrantes. A monstruosidade grotesca o retira de vez tanto do domínio dos homens como dos animais.

Assustador e risível

Demoníacas formas que assustam e aterrorizam podem prestar-se igualmente a divertir os homens. A monstruosidade tanto pode ser terrível como risível. Tudo depende, ao que parece, do uso que esse ser ambíguo faz de seu corpo, sobre o qual ele detém controle. Ou ainda, do uso que os homens se permitem fazer de suas partes. Seus terríveis chifres, por exemplo, foram incorporados em diversas formas populares de diversão, nas quais são usados não tanto para amedrontar, mas para ridicularizar. Como no caso dos charivaris medievais, espécie de rituais paródicos promovidos por mascarados para humilhar

alguém, ou nos carnavais atuais. Neste contexto, os cornos adquirem um significado especial, como Davis explica a respeito dos *Conard*, ou *Cornard* das abadias do desgoverno, associações festivas da Idade Média:

Um *conard* era um marido traído, o marido que usava os cornos fálicos na cabeça. As duas palavras eram associadas, segundo um comentarista do século 17, por soarem similares, porque bobos ou palhaços usavam cornos e porque um marido era um bobo por se deixar trair. O uso dos cornos podia também lembrar o diabólico, o pagão e o judeu, tanto quanto o significado antigo da honra e da vitória e a mitra medieval, cônica, do bispo, às vezes também usada por um abade. (DAVIS, 1990, p. 88)

Pode-se observar a associação entre os chifres, palhaços e diabos, e sua íntima ligação com o riso. O ponto é retomado por Bakhtin (1993), que os define como alegres espantalhos do medo, personagens centrais dos espetáculos de feira e dos carnavais da Idade Média e do Renascimento. Figuras de uma corporalidade grotesca, de enorme força cômica, desempenhavam um papel especial na vida cultural do povo.

Nessa concepção, eles são vistos como seres simpáticos, divertidos, em nada estranhos ou temíveis: são, por assim dizer, “boa gente” (BAKHTIN, 1993, p. 36). Seu corpo é descomunal, como o de Pantagruel, demônio tradicional das diabruras, cujo nome faz referência ao conjunto grotesco de boca, garganta, sede, bebida e doença e à afonia que se segue a grandes bebedeiras. Seus apetites são exagerados e eles estão sempre presentes em enormes banquetes, devorando, matando, despedaçando e atirando tudo à enorme boca aberta.

A imagem da imensa garganta é um tema privilegiado nesse universo e alude à profunda goela de Satã, à bocarra escancarada de Lúcifer, que é a entrada para os infernos, simbolizados no “baixo material e corporal”. Assim, os diabos e os infernos ligam-se às entranhas do homem e da Terra, que absorvem a morte e renovam a vida. Daí a estreita ligação entre o Diabo e os rebaixamentos característicos do riso popular.

Os rebaixamentos grotescos, nos sentidos próprio e metafórico de movimento para baixo, constituem gestos típicos das formas cômicas populares e os diabos cumprem neles um papel primordial. Nas diabruras da Idade Média, que eram parte dos mistérios representados na praça pública, os homens se vestiam como demônios (à imagem do já referido diabo chifrudo e rabudo) e saíam a pregar peças pela cidade, violando o direito de propriedade, pilhando e entregando-se a

excessos no banquete e no sexo. Na verdade, esses homens do povo não passavam de “pobres diabos”, mas, nesses momentos de liberdade extra-oficial e carnavalesca, tudo lhes era permitido como parte da comédia ambivalente que os humanos faziam ao lado do outrora temido Demônio cristão. Um exemplo dessa liberdade, ou permissividade, é a diabrura ensaiada por François Villon, num episódio narrado por Rabelais e rerepresentado por Bakhtin.

O poeta Villon pretendia montar uma farsa trágica, com uma grande diabrura, para a qual faltavam apenas as roupas que seriam usadas pelo personagem de Deus. Como o sacristão se recusou a emprestar as vestes sacerdotais para tais fins profanos, Villon dispôs-se a pregar-lhe uma bela peça. Reuniu seus diabos num banquete, próximo ao caminho por onde habitualmente passava montado o responsável pela sacristia e, assim que este apareceu, puseram-se a rodeá-lo e a gritar assustadoramente. Eis a descrição do que aconteceu, segundo Rabelais:

A égua, completamente apavorada, pôs-se aos saltos, soltando peidos, dando cabriolas e a galopar escoiceando, peidando dobrado: até que lançou ao solo Tappecoue, embora ele se agarrasse à sela com todas as suas forças. Os seus estribos eram de corda; do lado de fora do estribo, o seu sapato talhado ficou tão enredado que não lhe foi possível arrancá-lo. Assim ele era arrastado, a esfolar o cu, pela égua, que multiplicava os coices contra ele e se lançava de pavor pelas ruas, arbustos e fossados. De modo que ela lhe quebrou toda a cabeça, tanto que o cérebro lhe caiu perto da cruz Osanniére; em seguida, os braços em pedaços, um aqui, outro lá, e as pernas também; depois fez dos intestinos uma longa carnificina, de forma que quando a égua chegou ao convento, dele não trazia mais do que o pé direito e o sapato enredado. (*apud* Bakhtin, 1993, p. 230)

Pois bem, um espetáculo de destroçamento do corpo de um cristão é promovido pelos diabos de uma farsa, valendo-se de uma égua descontrolada. O episódio é narrado em tom familiar e cômico, como é próprio dos gêneros verbais da praça pública, segundo Bakhtin. Nos juramentos, por exemplo, o despedaçamento do corpo é um tema recorrente e os piores e mais difundidos são justamente aqueles que juram pelo corpo santo de Deus:

Eles juram por Deus, por sua cabeça, seus dentes,
Seu corpo, sua barba e olhos, seu ventre,
E o apanham por tantas partes,
Que ele é picado por todos os lados,
Como carne em pequenos pedaços
(ELOY D'AMERVAL *apud* BAKHTIN, 1993, p. 167)

No relato, vale ainda destacar o papel cômico das imagens obscenas e escatológicas dos peidos e do cu. Elas proliferam nas formas cômicas populares e constituem poderoso motivo de riso, como demonstrou Bakhtin. Retomando a já mencionada associação dos diabos com os elementos do baixo corporal e material, cabe agora explicitar melhor os termos dessa ligação e relacioná-la a outras concepções difundidas sobre o Demônio, seus hábitos imundos e sua sórdida sexualidade.

Deixemos que por instantes os diabos da comédia medieval cedam lugar a Pedro Malasartes, protagonista de um ciclo de histórias que é considerado por Amadeu Amaral como um dos mais curiosos da literatura popular brasileira. Segundo o folclorista, trata-se de “uma personagem meio fabulosa, meio realista, com partes de diabo e partes de malandro, dotado de espírito e malícia caracterizadamente plebeus” (AMARAL, 1982, p. 305). É, sem dúvida, uma criatura endiabrada, dotada de um engenho maléfico inato, e que logo fez pacto com o Demo. Originário da Europa, segundo Amaral, teria ele vindo de Portugal, incorporando-se ao folclore brasileiro como um camponês pobre mas espertalhão, de ímpeto vingativo, que vive de expedientes, a enganar os ricos e poderosos, até o próprio Diabo, conseguindo assim ganhar bastante dinheiro.

Em uma de suas histórias, que em geral têm fundo cômico, Malasartes está caminhando por uma estrada quando a vontade de satisfazer “uma necessidade comum” o obriga a parar. Tendo se aliviado, avista um cavaleiro vindo em sua direção. Rapidamente, cobre sua obra com o chapéu e, acorocado, segurando-o firmemente, aguarda a passagem do homem. Este, vendo-o assim, em tal posição, pergunta-lhe o que faz. Malasartes responde que está cuidando para que um passarinho muito raro não lhe fuja. Aproveita para pedir ao homem que fique em seu lugar, enquanto vai buscar uma gaiola em sua casa. Toma-lhe o cavalo emprestado, para ir mais rápido. O homem concorda e Pedro desaparece, sem retornar. No fim de muito tempo, o homem resolve pegar o passarinho e, de supetão, enfia a mão debaixo do chapéu para agarrá-lo...

Evidentemente, o homem não encontrou mais do que matéria fecal, com a qual o diabólico personagem o enganou. Na interpretação de Roberto DaMatta (1990) para esse conto, Malasartes “ensina a aceitar a relação entre merda e dinheiro”, sendo o cavaleiro enganado um “ricaço burro, curioso e convencido”. Para o autor, Malasartes é o típico “bom malandro”, que sabe transformar em vantagens todas as desvantagens imputadas por sua condição social,

transcendendo a ordem e invertendo a hierarquia, espécie de herói marginal, “sem nenhum caráter”, cujo espírito zombador e vingativo volta-se sempre contra a ordem, o poder e o prestígio estabelecidos, freqüentemente ignorando os limites entre a sagacidade e a ofensa social. Assim se passa no conjunto de contos do ciclo de Malasartes.

Entretanto, a esta interpretação que chama atenção para a dimensão de vingança social presente nas histórias de Malasartes, pode-se acrescentar aquela que menciona a sua ligação com o Diabo, de modo a iluminar outros aspectos do conto citado, particularmente no que diz respeito ao significado mais amplo das fezes na história. Vale observar o espaço reservado aos excrementos na tradição cômica popular.

Conforme demonstrou Bakhtin, os excrementos aparecem com freqüência em diversas formas verbais da cultura popular, como as imprecações, injúrias e grosserias, que dão uma imagem grotesca do corpo e das funções fisiológicas. Seu caráter é ambivalente como o de todas as imagens do baixo material e corporal, ligando-se à morte e à renovação. Constituem a “matéria alegre” que rebaixa e faz rir:

Para trás, mastins! Fora do caminho, fora do meu sol, fradaria, para o Diabo! Vindes aqui esfregando o cu, acusar meu vinho e mijar no meu tonel?... Portanto, para trás, hipócritas! Às ovelhas, mastins! Fora daqui, tristonhos, que o Diabo vos leve!

Se rebaixam, por outro lado os excrementos estão ligados à fecundidade, pois fertilizam a terra, como adubo ou como o corpo do morto. Sua ambivalência se deve ao fato de que se situam a meio caminho entre a vida e a morte (a decomposição que dá a vida), a terra e o corpo. Tal qual o Diabo.

Ora, não deve ser por mera coincidência que um personagem popular e de espírito diabólico como Pedro Malasartes (lembramos que seu próprio nome também é usado para designar o Diabo) se ponha a pregar uma peça utilizando-se de suas fezes. A ligação dos excrementos e dos fluidos corporais com o Diabo já foi sugerida por Bakhtin e encontra-se difundida em diversas crenças na cultura popular: o Famaliá, por exemplo, é feito numa pilha de estrume de cavalo “bem quente” (CASCUDO, 2000b). A mulher, por sua vez, poluída pelo sangue menstrual e especialmente na figura das bruxas, é a habitação preferida do Demônio (PITANGUY, 1985) e, nos depoimentos das feiticeiras, diz-se que ele exala “uma ventosidade de muito mau cheiro” por debaixo da cauda (MOTT, 1985).

À guisa de conclusão: A ambigüidade se reproduz

O Diabo está, portanto, ligado a tudo aquilo que polui e degenera, mas também que, por outro lado, relaciona-se à reprodução da própria vida. Assim é com o sexo. O Diabo é, como já vimos, um ser sexuado e, como é de se esperar, suas práticas sexuais são descritas como sujas e grotescas. Aspectos de sua vida sexual foram comentados num artigo de Mott, baseado em diversos documentos e depoimentos de sujeitos que alegam a participação em cópulas com o Demônio, íncubo ou súcubo.

Como antítese de Deus, Satanás é a personificação do mal, da impureza e da luxúria. Portanto, nada mais lógico que o "Impuro" (como Jesus o chamou) se mostrasse coerente com sua vocação contraditória: como Anjo de Luz, fora criado por Deus assexuado, posto que "anjo não tem sexo"; expulso da celestial companhia dos querubins e serafins, Lúcifer concentrou em si toda a volúpia do mundo imundo, tornando-se, *ipso facto*, não só o primeiro símbolo sexual – a Serpente que enganou Eva – como também tendo o poder de travestir-se em ser humano ou animal e seduzir os filhos de Eva através de sua insaciável e irresistível sensualidade. (MOTT, 1985, p. 66)

No sexo e nas partes sexuais completa-se de forma contundente a corporalidade do Diabo. Não só ele é dotado de genitais como tem ainda o poder de fecundar e reproduzir, gerando filhos seus entre os homens. A teologia cristã reconhece a possibilidade de tal concepção, embora santo Agostinho sustente que o sêmen gerador é humano, ainda que o coito seja com o Demônio. Algumas religiosas confessam terem dado à luz capetinhas, crianças de feições monstruosas e animais gerados pelo Demônio (MOTT, 1985, p. 81). Também o cordel transcrito por Menezes (1985, p. 103) relata o nascimento de um diabinho após impreciação da mãe:

Só pode ser o diabo
Que tenho comigo aqui
Que bole a noite todinha
Quase não deixa eu dormir.

Os coitos com o Diabo são descritos como alucinantes em inúmeros relatos. Como mulher, ele apresenta a vagina fria, dura, áspera, provocando dores nos membros sexuais de seus parceiros. No papel de homem, suas parceiras consideram-no até mais satisfatório que os mortais, mas alertam para sua agressividade, dizendo-se vítimas de suas pancadas e maus tratos. Segundo os depoimentos, o sexo com o demônio macho ocorrem sobretudo nos rituais sabás,

nos quais as feiticeiras se unem carnalmente a eles, após beijarem no debaixo do rabo. Como versa o poeta Gregório de Mattos, vulgo *O Boca do Inferno*:

Dormi co diabo à destra e fazei-lhe o rebolado
porque o mestre do pecado também quer a puta mestra
e se na torpe palestra tiveres algum desar,
não tendes que reparar, que o diabo quando embreca
nunca dá a beijar a boca e no cu o heis de beijar.

Obsceno Diabo que se faz beijar no rabo, remetendo-nos mais uma vez às formas do riso popular. O “beijo no cu”, além de uma preferência sexual do Demônio, é também uma poderosa imagem cômica muito utilizada nos gêneros verbais e literários da cultura popular. Aliás, o próprio cu⁷ é um tema privilegiado nesse universo, assim como todos os orifícios que fazem a passagem do corpo individual ao coletivo, ligando as entranhas ao mundo exterior. Como nos versos acima, ele em geral aparece em imagens que sugerem a inversão do alto pelo baixo. Para Bakhtin, ele representa “o inverso do rosto” ou “o rosto às avessas”.

Associado aos excrementos e abominado com desprezo e preconceito pela tradição judaico-cristã, que condena como hedionda a prática do coito anal (MOTT, 1985), o ânus é relacionado a imagens de sujeira e poluição. Por outro lado, é valorizado e recebe um significado positivo no imaginário cômico popular, no qual se liga à “matéria alegre” e a imagens de prazer. Fazer-se “beijar no cu”, então, é mais um dos gestos tradicionais de rebaixamento grotesco, que, em sua ambivalência, constitui tanto prática predileta da sexualidade diabólica como motivo de riso na cultura popular.

As formas típicas da carnalidade e do comportamento sexual do Diabo têm, portanto, um aspecto positivo, que reside justamente na capacidade de transformar a sujeira em algo criativo, que pode ser percebido como agradável ou prazeroso. Essa espécie de conversão do Mal em riso tem um paralelo com o mito de Trickster, que criou o mundo a partir de seus excrementos, numa brincadeira suja, quando, após ter ingerido certa raiz em excesso, começou a flutuar em função dos gases que se acumulavam em sua barriga. Como vários humanos vão ajudá-lo para não subir, ele lhes agradece espalhando por todos os lados aquele conteúdo (DOUGLAS, 1976, p. 147).

⁷ Vide o trecho dos limpa-cus improvisados por Gargântua (RABELAIS, 1532) e o episódio em que o herói Pedro Malasartes, a fim de engabelar um fazendeiro, mistura seus poucos bois à enorme criação do homem, assegurando-lhe que não haveria risco de confundirlos, pois que todos eram marcados. Após pernoitar na fazenda, na hora de partir com os animais, Pedro toma por seus diversos bois do anfitrião, argumentando que estes lhe pertencem. Para provar, resolve mostrar ao fazendeiro a marca dos animais: quando este se aproxima para olhar, levanta o rabo de um boi e aponta-lhe um O...

O ponto que quero destacar aqui, com o qual pretendo encerrar este trabalho, é que a própria positividade do riso provocado pelo Diabo, enquanto personagem cômico, é ambígua. Se por um lado dá visibilidade àquilo que fica imerso nos subterrâneos da cultura, aquilo que não é digno de comentário, por outro trata-se de um riso que, profundamente enraizado no que é percebido como negativo, sujo e disforme, presta-se também a denegrir, ridicularizar e degradar. Pois, ao tornar-se risível, o Diabo pode ser menos temido, mas nem por isso se torna realmente bom. Permanece um tanto maldoso, deliciando-se com brincadeiras “de mau gosto” que, se fazem rir a uns, causam demasiados transtornos a outros, levando-nos a concordar com Sanchis (1997), ao afirmar que a própria ambigüidade é ambivalente.

Bibliografia

- ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Zahar/FGV, 1999.
- AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. São Paulo: HUCITEC, 1982.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Brasília: HUCITEC, 1993.
- BRUNEL, Pierre. *Dicionário de mitos literários*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000a.
- _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000b.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1990.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: Sociedade e cultura no início da França moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- HERTZ, Robert. "A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa". *Religião e Sociedade*.
- KOLAKOWSKI, Leszek. "O Diabo". *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Malineza: Um Conceito da Cultura Amazônica", in BIRMAN, NOVAES e CRESPO (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1997.
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. "A quotidianidade do Demônio na cultura popular". *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.
- MOTT, Luiz. "Etnodemonologia: Aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII)". *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.
- PITANGUY, Jacqueline. "O sexo bruxo". *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.
- SANCHIS, Pierre. "O mal à brasileira: Um posfácio – O mal, a ética, a política e o Brasil", in BIRMAN, NOVAES e CRESPO (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1997.
- TURNER, Victor. "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage", in _____. *The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1967.

TREVOR-ROPER. "A fobia às bruxas na Europa". *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

ZALUAR, Alba. "O Diabo em Belíndia". *Religião e Sociedade*, 12/2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.

A sinagoga ortodoxa: Novo espaço de sociabilidade para jovens judeus não-religiosos

Marcelo Gruman¹

Resumo

O artigo trata da construção da identidade judaica por parte de um grupo de jovens judeus cariocas de classe média. A partir da entrada na faculdade, a falta de opções não-religiosas para o exercício da 'judeidade' leva muitos dele a freqüentarem uma sinagoga ortodoxa, apesar de não serem religiosos. O artigo tenta analisar o porquê deste fenômeno se, aparentemente, a ortodoxia desafia seu estilo de vida moderno.

Abstract

The article deals with the construction of jewish identity by a group of Young middle-classe carioca jews. The lack of non-religious alternatives for expressing their 'jewishness' in the university milieu induces many of them to frequent an orthodox synagogue. The article analyzes the reasons for this apparently paradoxical phenomenon since, at first sight, religious orthodoxy might be seen to challenge their otherwise modern life style

¹ Mestre em sociologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ.

O que leva jovens não-religiosos a freqüentarem uma sinagoga que simboliza o que há de mais tradicional na religião judaica? Esta pergunta surgiu durante meu trabalho de campo para o mestrado, quando me interessava por analisar os processos utilizados por um grupo de jovens cariocas na elaboração de sua identidade judaica.² Levando em conta sua inserção na sociedade brasileira e sem a sombra do anti-semitismo, ao menos na forma institucionalizada que caracterizou uma parte da história européia e brasileira anterior, pretendia revelar o significado que estes jovens davam à sua judeidade, a importância de se afirmarem enquanto parte de uma minoria num país que tem na ideologia assimilacionista a base de suas relações sociais e o valor dado à endogamia, historicamente um importante determinante na definição de quem é e quem não é judeu.

Os jovens entrevistados são parte das chamadas camadas médias urbanas e sua idade varia entre 20 e 30 anos, são moradores da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, estudaram em escolas judaicas até a faculdade ou pelo menos até a oitava série do ensino fundamenta, socializaram-se em movimentos juvenis sionistas ou não e quase todos já viajaram a Israel num dos programas financiados por instituições judaicas ou com familiares, realizaram os rituais de passagem da religião judaica – o *brit-milá* (circuncisão), o *bar-mitzvá* (maioridade religiosa aos 13 anos) para os rapazes e, muito raramente, o *bat-mitzvá* (maioridade religiosa aos 12 anos) para as moças. Não se consideram religiosos, não seguem os preceitos religiosos da alimentação (chamada *kashrut*) e das rezas diárias nem fazem o descanso semanal (chamado “guardar o *shabat*”), considerado um dos principais mandamentos de Deus. Todos trabalham ou fazem algum tipo de estágio na área em que pretendem continuar profissionalmente.

Sua vida social tem início numa das escolas judaicas da cidade. Desde o maternal até o terceiro ano do ensino médio, ou ao menos o oitavo ano do ensino fundamental, o jovem cria os primeiros vínculos de amizade com os colegas de turma. Brincam durante o recreio e estendem a diversão para além do horário escolar.

² Esta é uma versão modificada do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado intitulada *Sociabilidade e aliança entre jovens judeus no Rio de Janeiro*, orientada pelos professores Peter Fry e Bila Sorj e defendida junto ao PPGSA/IFCS/UFRJ em março de 2002.

Nos sábados à tarde, freqüentam um dos movimentos juvenis existentes, sionistas ou não, nos quais, além das atividades voltadas para a conscientização política, passa-se o tempo jogando bola e pintando as paredes da casa ou apenas batendo papo com os amigos. No movimento juvenil, além dos colegas da escola que eventualmente se encontram, brincam e se divertem com aqueles que lá foram apresentados e que não estudam juntos. Já na fase adolescente, os jovens, cujas amizades se estendem para além das paredes da sala de aula, acham no cinema, no teatro e nos piqueniques nos parques da cidade outras formas de entretenimento. A socialização se restringe, na grande maioria dos casos, à comunidade judaica. Também durante a fase adolescente, e até a entrada na faculdade, viagens a Israel, programadas por instituições judaicas ou pelas próprias famílias, são outra maneira de criar vínculos com o judaísmo e expandir o círculo de amigos.

O ingresso na faculdade marca o início de um novo momento nas relações sociais destes jovens. A partir de então, eles são parte de um universo completamente distinto daquele existente na escola judaica. Em vez do contato mediado pelo sobrenome típico, o que impera é a relação impessoal do número de inscrição. É na faculdade, também, que a maioria deles toma consciência de sua condição judaica, surgindo aquilo que Cardoso de Oliveira (1976) chamou de "identidade contrastiva", quando a separação entre o "nós" e o "eles" torna-se evidente. Creio que a entrada na faculdade deve ser lida como o primeiro desafio à manutenção das fronteiras étnicas, o momento de decidir quem vai ser amigo e quem vai ser apenas colega de turma, tendo contato maior na época de provas e trabalhos em virtude da troca de informações, ajuda nas matérias em que se é deficiente, trabalhos em grupos etc. É neste momento que o jovem judeu depara-se com questões do tipo "continuo sendo judeu se tenho amigos não-judeus?", "devo afirmar minha identidade judaica para meus amigos não-judeus?" ou ainda "quem são meus amigos verdadeiros?". Além disso, há a possibilidade de sentir-se atraído por um colega não-judeu (uma colega não-judia), criando um conflito de valores relativos à endogamia, princípio considerado muito importante para a manutenção da identidade judaica nas futuras gerações.

Porém, tanto para os jovens que construíram sólidas bases de amizade no período escolar e nos movimentos juvenis quanto para aqueles que se afastaram do convívio comunitário e desejam manter vínculos, surge um problema para que se desenvolva a sociabilidade juvenil: a falta de opções. A reclamação mais comum é com relação à falta de espaços que possam reunir a juventude judaica carioca no intuito de fortalecer laços de amizade e permitir que moças e rapazes se conheçam para o início de um relacionamento estável, namoro e, quem sabe, casamento. O Clube da Barra, por exemplo, é considerado muito afastado (no final do bairro da Barra da Tijuca) e a sociedade Hebraica (no bairro de Laranjeiras) é classificada como “decadente” e “feio”. É neste contexto que entendemos o surgimento da sinagoga Beit Lubavitch como espaço de convivência social para a maioria dos entrevistados.

Esta sinagoga passou a ser um ponto de encontro de amigos. Além disso, jantares japoneses – na moda entre esta parcela das camadas médias – preparados segundo os preceitos da religião judaica e servidos exclusivamente para o público juvenil após a cerimônia do *shabat*, o início do descanso semanal na sexta-feira à noite, servem como chamariz, tendo como objetivo principal o contato entre judeus e judias com vistas ao casamento endogâmico.

A pergunta a ser feita é “por que exatamente a sinagoga Beit Lubavitch, que segue a ortodoxia, se estes jovens não são religiosos?”. Alguns pontos devem ser levados em consideração. No que diz respeito à demanda – os jovens –, a primeira observação diz respeito à falta de alternativas do mundo não-religioso na afirmação desta identidade, incapaz de desenvolver atividades no sentido de estabelecer laços de solidariedade interna, principalmente a partir da entrada na faculdade. A segunda é que a identidade judaica destes jovens está baseada mais na subjetividade, no “sentir-se judeu”, do que na obediência a um código religioso de conduta. O terceiro ponto é a preponderância da religião na definição de quem é judeu, o que nos ajuda a entender a proximidade deles com a instituição religiosa. Em relação à oferta – a sinagoga –, observa-se que a ortodoxia parece conferir maior autenticidade ao judaísmo. Nela, os jovens podem sentir-se judeus sem ter que elaborar uma transformação do judaísmo à luz de seu estilo de vida moderno. É, como dito por um de seus rabinos, o judaísmo que existe “há três mil anos”. Um

segundo ponto diz respeito ao caráter missionário da seita Habad, da qual a sinagoga Beit Lubavitch faz parte, tendo, por isso, de adaptar-se às aspirações de seu público-ivo, sua clientela.

A religião passa a ser um dos poucos caminhos legítimos para alcançar este sentimento de pertencer ao grupo. A Beit Lubavitch, especificamente, parece expressar, para muitos dos jovens, aquilo que se chama de "judaísmo verdadeiro", sendo o rabino de chapéu negro e barba seu maior símbolo. Alia-se a este poder simbólico o fato de a congregação aceitar os jovens como eles são, ou seja, jovens judeus e cariocas. O *sushi*, o *top* (peça de roupa sensual, usada pela moças) e a informalidade do serviço religioso são uma adaptação da tradição religiosa aos tempos modernos.

Meu objetivo aqui é analisar este aparente paradoxo, a frequência de jovens não-religiosos a uma sinagoga que segue uma linha ortodoxa e que, ao menos na teoria, desafiaria o estilo de vida moderno característico desta parcela da juventude carioca. Talvez fosse produtivo estabelecer um diálogo entre duas concepções de mundo distintas, como coloca Dumont (1995): uma individualista, na qual é dado ao "indivíduo humano" o direito de expressar a cada situação uma identidade social, e outra hierárquica, em que sua existência só é possível enquanto membro do grupo. A ida à sinagoga ortodoxa, como veremos, é uma nova forma de expressar a identidade judaica sem abdicar, contudo, da liberdade de se movimentar pelos diversos domínios da vida social.

A sinagoga

A sinagoga é uma das instituições mais importantes da vida comunitária judaica, sempre foi um espaço de convivência. Nela, amigos se encontravam (e se encontram) para bater papo e fechar negócios, para discutir o casamento dos filhos e para apresentar problemas pessoais para os rabinos. O surgimento da sinagoga confunde-se com a história do povo judeu e de suas tragédias.

Conta a tradição religiosa que Moisés, um homem abençoado por Deus, liderou o povo judeu na fuga da escravidão do Egito. Num certo momento da

caminhada pelo deserto, Deus entregou as Tábuas da Lei juntamente com uma série de determinações de caráter moral que, juntas, ficaram conhecidas como Fé Mosaica. A caminhada pelo deserto demorou cerca de 40 anos, "culpa" dos próprios judeus, que se recusaram a lutar com as outras tribos que, na época, habitavam o que hoje é Israel. Todos os anos a saída do Egito é comemorada com uma festa, Pessach, a Festa da Libertação, a Páscoa judaica, quando os judeus comem o pão ázimo e lêem a Hagadá, um relato da jornada empreendida pelos antepassados.

Quando, finalmente, o povo entrou na Terra Prometida e expulsou os "intrusos", instituiu-se a monarquia como forma de governo. O primeiro rei foi Saul, sucedido por David, a quem se deve a consolidação das fronteiras do reino e o estabelecimento de Jerusalém como a sua capital. Após o reinado de David, Salomão assume o trono e constrói o templo de Jerusalém, importando cedro do Líbano e marfim da África (Scliar,1994). Diz-se que, durante o governo de Salomão, o reino de Israel viveu grande prosperidade econômica, e que ele era um homem muito inteligente e justo.

O templo antecedeu a sinagoga. Era o edifício central para o culto divino em Israel até o ano 70 d.C. Situava-se no monte Moriah, em Jerusalém, e consistia de um altar para a Arca Sagrada (dentro da qual se colocam as escrituras sagradas), os vasos sagrados e as oferendas, além de um pátio para os fiéis (*Enciclopédia conhecimento judaico*, 1967). Os sacerdotes eram os responsáveis pelos sacrifícios, pela supervisão da "pureza higiênica" e pela transmissão; da Fé Mosaica ao povo judeu. A hierarquia colocava o sumo sacerdote no topo, sendo auxiliado por outros considerados sábios e mesmo profetas. Por conflitos internos, o reino foi dividido em dois, o de Judá, ao sul, e o de Israel, ao norte. Cercados pelas grandes potências da época, eles logo sucumbiram ao poderio econômico-militar dessas potências. Foi no domínio babilônio, iniciado no ano 597 a.C., marcado pelo exílio do povo judeu, que aconteceu a destruição do templo erigido nos tempos de Salomão. No ano de 536 a.C., Ciro, rei da Pérsia, que sucedeu os babilônios, permitiu que o templo fosse novamente construído e consagrado, mas, tempos depois, quando os romanos conquistaram o território, encabeçados por Antíoco, o segundo templo foi semi-destruído, sobrando apenas um muro que circundava o

edifício (o Muro das Lamentações). Apesar de alguns grupos guerrilheiros judaicos (dos quais o mais conhecido foi o dos macabeus) tentarem impedir a helenização forçada do povo, pouco depois todas as rebeliões foram sufocadas, Jerusalém foi destruída e a fase diaspórica teve início, por volta do século 1^o a.C. Também nesta época a sinagoga ganha grande importância para a vida religiosa e espiritual dos judeus.

A sinagoga pode ser definida como o espaço de orações públicas para os judeus, que ali rezam, estudam e participam de reuniões sociais. Há indícios de que ela existe desde o exílio da Babilônia, quando o templo deixou de ser o local para o culto a Deus. Nela, no entanto, não se realizam sacrifícios animais, apenas “espirituais”, por meio da elevação das almas nas orações. Em cada sinagoga há um Armário Sagrado onde estão guardados alguns rolos da Torá, o Pentateuco. A autoridade responsável pelo serviço religioso é o rabino, que, em hebraico, significa “meu mestre”. O rabino era um estudioso da lei, uma espécie de professor autorizado pelo Sinédrio, o conselho de 71 eruditos que funcionava como supremo tribunal e desapareceu por volta do século 4^o d.C. Ao longo da história judaica, homens de grande sabedoria e líderes espirituais eram chamados de *rabinos* e, nos tempos modernos, ele serve à congregação da qual faz parte, realizando os sermões e discursos nas cerimônias (como veremos adiante).

A maior ou menor notoriedade e legitimidade de cada rabino vai depender do poder simbólico exercido pela corrente da qual participa. Quanto mais influente ela é na determinação do que é a religião judaica e, mais ainda, do que é a identidade judaica – na medida em que, para os religiosos e mesmo para muitos destes jovens, o judaísmo está bem próximo de uma definição religiosa –, maiores as chances de a sua sinagoga receber grande quantidade de fiéis nas cerimônias mais cotidianas, como o *shabat*, o início do descanso semanal ordenado por Deus. A frequência da maioria dos entrevistados a uma sinagoga cuja corrente é ortodoxa, apesar de não-religiosos, revela um dos paradoxos da constituição desta judeidade juvenil.

Diferentemente do que coloca Lewin (1997), a sinagoga passa a ser um novo espaço de sociabilidade judaica, atraindo, não apenas nas festividades mais

tradicionais, tanto jovens religiosos quanto não-religiosos. A análise da preferência por esta ou aquela sinagoga está diretamente relacionada ao modo como eles encaram seu pertencimento à etnia judaica, o que esperam de cada uma das correntes religiosas para o preenchimento do "sentir-se judeu".

As correntes religiosas

Ainda que correndo o risco de diminuir a riqueza das idéias e valores, é possível dividir a religião judaica em três grandes correntes de pensamento.

A primeira delas é a reformista. O judaísmo reformista, surgido na Alemanha como consequência das modificações ocorridas no modo de conceber a religião judaica, está diretamente relacionado com o desenvolvimento da racionalidade e da secularização da sociedade, ou seja, o Iluminismo. A Alemanha foi o berço da *Haskalá*, o Iluminismo Judaico, e a religião vislumbrada pelos judeus alemães era parte do processo de modernização da sociedade. Seu objetivo era adequar o discurso religioso aos valores universalistas que passaram a vigorar na Europa Ocidental. A Tradição foi englobada pela Modernidade. O impacto da cultura ocidental sobre o serviço religioso se expressa, por exemplo, pelo fim de certos "orientalismos" como o canto nasalado e falta de decoro, além do uso da língua vernácula durante a reza, a abolição da circuncisão, do *shabat* e a oração em hebraico.

Transportado para os Estados Unidos em meados do século 18, o reformismo declinou. O declínio foi devido principalmente à não-adaptação dos imigrantes da Europa Oriental, amparados na tradição rabínica, aos ideais iluministas trazidos pelos judeus alemães. Foi este vácuo que criou as condições necessárias para o surgimento de um judaísmo tipicamente norte-americano, que, depois, espalhou-se por outros cantos do mundo, o judaísmo conservador. O conservadorismo faz a ligação entre uma base social de imigrantes que vêm com uma formação religiosa e a sociedade norte-americana liberal e moderna. Esta corrente acreditava que era preciso aliar a razão, base do reformismo, e a tradição, amparada no ritual. Ela fortalecia a religião utilizando argumentos modernos, históricos. Enquanto o

reformismo queria se incorporar à Modernidade, o conservadorismo queria incorporar a Modernidade ao judaísmo, o primeiro enfatizando o caráter moderno do judaísmo e o segundo, o caráter judaico da Modernidade. A ética, por exemplo, enquanto uma série de valores universais, chega, para o conservador, por meio da religião judaica.

No extremo oposto destas duas correntes que dialogavam com a Modernidade surgiu, em meados do século 18, provavelmente na Ucrânia, um movimento que pretendia acabar com as influências iluministas naquela parte da Europa. Este movimento se chamou hassidismo (em hebraico, "devoção") e se propunha a defender as estruturas tradicionais da comunidade judaica. Enfatizavam-se a alegria e a emoção na aliança com Deus, valores bem aceitos por uma população no geral miserável e privada de educação formal. As diversas seitas que compunham a corrente lutavam pela expansão de sua influência, mas o fracasso se devia ao caráter local e particularista da maioria. Uma delas, entretanto, sobreviveu. Chama-se Habad.

Como todo grupo fundamentalista, o Habad,³ fundado na cidade de Lubavitch (Rússia), no ano de 1813, acredita ter a chave para o entendimento das coisas "como elas são" e não como elas "aparentam ser". Além disso, os seguidores acreditam na vinda do Messias e, diferentemente do que propunham os fundadores do hassidismo, dão grande importância à leitura dos textos sagrados (a Torá). A missão dos estudantes das *ieshivot* (plural de *ieshivá*, "escola talmúdica") da seita era difundir aquilo que chamavam de "sementes divinas" do hassidismo, quer dizer, os ensinamentos dos sábios, seguindo três princípios: o presente antecipa a vinda do Messias, que virá com a dispersão das sementes divinas, e esta semeadura é a função tanto dos rabinos quanto dos discípulos, os "soldados". A seita Habad foi a responsável pela introdução da noção de "missão" judaica pela dispersão das sementes divinas para a vinda do Messias. O movimento se expandiu, assim, para além das fronteiras da comunidade, estando presente hoje nos quatro cantos do planeta, seja no Brasil, na Austrália, na África do Sul ou nos

³ A raiz da palavra é formada pelas letras *h*, *b* e *d*. *H* significa "sabedoria"; *b*, "compreensão" e *d*, "discernimento".

Estados Unidos. O uso intecambiável dos termos *Lubavitch* e *Habad* para falar do movimento revela a tensão entre o particular e o universal.

A sinagoga Beit Lubavitch

A diversidade interna da religião judaica se espalhou. No Rio de Janeiro, por exemplo, há representantes das três correntes descritas acima. Tomando as sinagogas citadas nas entrevistas, temos a da ARI (Associação Religiosa Israelita), localizada no bairro de Botafogo, representando o judaísmo reformista; a CJB (Congregação Judaica do Brasil), na Barra da Tijuca, representando o judaísmo conservador; a Beit Lubavitch, no Leblon, representando o judaísmo ortodoxo.

Muitos dos jovens entrevistados freqüentam a Beit Lubavitch, da corrente ortodoxa Habad. À primeira vista é um paradoxo jovens não-religiosos, que não cumprem os preceitos da religião e, por isso mesmo, retardam a vinda do Messias, freqüentarem uma congregação cujos seguidores modelam sua visão de mundo e seu comportamento social exatamente nas idéias de "missão" e "redenção". É na relação entre o mundo hassídico, ortodoxo, e o mundo não-religioso, entre Tradição e Modernidade, e na compreensão do que é a identidade judaica hoje para estes jovens que entendemos o aparente paradoxo. Na verdade, descobre-se que os ortodoxos utilizam as lacunas deixadas tanto pela sociedade moderna ocidental, representada pelo crescente individualismo, quanto pela própria comunidade judaica, incapaz de fornecer alternativas à identidade judaica religiosa, para reforçar a tradição e penetrar nos círculos não-religiosos por meio da tecnologia (internet, correio, telefone, fax etc) fornecida, ironicamente, pela Modernidade. Esta dinâmica do movimento, percebida na cerimônia do *shabat*, supre as necessidades de uma certa identidade judaica juvenil na atualidade.

O aparente paradoxo também se explica pelo fato de a seita Habad, por ser missionária, ter de, necessariamente, fazer compromissos com a "pureza" da tradição. As estratégias utilizadas pela congregação para atrair o maior número possível de jovens (não só, mas principalmente) torna menos rígidas as barreiras que separam os "de dentro" dos "de fora". O que ocorre é uma troca simbólica. Os

jovens reconhecem na sinagoga ortodoxa o “judaísmo autêntico” por meio de uma ligação simbólica com seus ancestrais, um sentido de continuidade do passado, sem que isto ameace sua integração na vida moderna. A sinagoga pode ser encarada até como mais uma atividade de lazer, um símbolo religioso secularizado. Pelo lado dos rabinos, há a percepção de que os jovens judeus cariocas não querem seguir a teologia tradicional, mas o simples fato de comparecerem ao serviço religioso do *shabat* já é um símbolo de pertencimento ao povo judeu. Ambos os lados fazem concessões quanto ao modo de encarar o pertencimento ao grupo, nenhum dos dois está colocado além do debate entre Tradição e Modernidade.

A escolha da ortodoxia

O processo de identificação com o grupo étnico judaico envolve, nos diferentes momentos históricos, uma série de formas culturais características: a literatura, a música folclórica, a culinária, a dança, a religião, a língua. Vimos que a sinagoga sempre foi, em toda a história do povo judeu, um ponto de encontro para o estudo, as orações e o bate-papo entre amigos. Apesar de não-religiosos, estes jovens judeus cariocas encontraram nela um novo espaço de sociabilidade. Sua trajetória ajuda a explicar o porquê da sua centralidade para o estabelecimento de relações sociais.

Se até a entrada na faculdade a vida social dos entrevistados gravitava em torno de instituições judaicas, como a escola judaica e os movimentos juvenis, a partir de então a quantidade de atividades para a faixa etária pós-escola, universitária, diminui consideravelmente. A sinagoga, que nunca deixou de ser um ponto de referência para a identidade judaica, volta a ser uma fonte de sociabilidade e identificação com o judaísmo para muitos jovens que a freqüentavam apenas nas festas tradicionais (*Rosh Hashaná*, Ano-novo, e *Yom Kipur*, Dia do Perdão) e nas cerimônias de *bar-mitzvá*. Ela passa a fornecer o sentido de continuidade com o passado, os elementos que permitem estabelecer as fronteiras entre o “nós” e o “eles”.

A importância da religião na definição do judaísmo e do que é ser judeu para eles caminha junto com o caráter subjetivo e sentimental tomado pela idéia de pertencimento ao grupo.⁴ Reunir-se na sinagoga, com outras pessoas iguais a si mesmo, e participar coletivamente das orações, dá uma sensação de conforto espiritual, mesmo que por uma ou duas horas, uma sensação de sentir-se “em casa” (DaMatta, 1979). Na “rua”, ao contrário, onde o indivíduo está permanentemente lutando pelo progresso material, “passando por cima” dos outros e seu valor é quantificado pelo que tem e não pelo que é, o jovem se sente desamparado. Na sinagoga, ele encontra uma série de produtos simbólicos, apropriados de acordo com a necessidade do momento: respeito, compreensão, solidariedade e um sentido para sua vida, além das prédicas da autoridade religiosa da congregação, o rabino.

Eu saio leve da sinagoga, é o único momento da semana que eu me desligo, desligo o celular, desligo mentalmente de tudo, realmente deleto tudo que aconteceu na semana, relaxo totalmente. Se eu não vou, sinto falta, acho que a pureza das pessoas que tão lá, pensando no bem naquele momento, ninguém quer o mal de ninguém, ninguém tá pensando em trabalho, em dinheiro, com pressa de sair... tá ali pra relaxar. Pra mim, hoje, é fundamental. Eu vou porque eu respeito, acho muito legal, *até porque, hoje em dia, é uma maneira de eu me manter ligado à comunidade, ao judaísmo. A única coisa que me liga ao judaísmo, hoje, é a sinagoga.* (R., estudante de administração)

O pessoal gosta, *se sente bem de ouvir o rabino falar*, o pessoal reza, todo mundo com o *sidur* [livro de rezas] na mão. *A Lubavitch é muito bonita, todo mundo canta junto, o Shemá Israel [Escuta, Israel] é voz forte*” (D., promoter)

Partindo do princípio de que a religião é um “sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas” e um fenômeno coletivo, dado que reúne “numa mesma comunidade moral todos aqueles que a elas aderem” (DÜRKHEIM, 1996), a escolha da sinagoga (a comunidade moral) será precedida pela definição do que é, para estes jovens, o fenômeno religioso. Para os jovens freqüentadores da Beit Lubavitch, a religião mais verdadeira é aquela que

⁴ A partir de uma pesquisa realizada com alunos do ensino médio do colégio judaico Eliezer Steinberg, no Rio de Janeiro, Grinberg (1997) afirma que, também entre jovens de 15 e 16 anos, a condição judaica passa mais pelo sentimento do que propriamente por uma compreensão racionalizante dos rituais, por exemplo. Diz ela: “As pessoas demonstram dar mais importância à identificação emocional, não considerando preponderante o conhecimento acerca da religião ou da história, nem mesmo a observância de práticas religiosas. Ter uma vaga idéia de o que são as festas [...] seria o suficiente para *sentir-se judeu*, como disseram muitos.” (grifo meu)

dá continuidade às práticas dos antepassados, à Tradição, opinião compartilhada pelos rabinos ortodoxos.

Muitos jovens gostam de ir para uma sinagoga tradicional, *muitos jovens não gostam de mudanças*. Mesmo que eles não pratiquem, mas pode ser que eles saibam que, *se é pra ir, vamos num lugar que é a mesma linha há três mil anos. Se é pra não ir, tem muitos lugares pra ir. Se é pra ir, eu vou num lugar que realmente, minha avó, minha bisavó... uma linha tradicional*. (G, rabino da Lubavitch)

O judaísmo, equivalente à religião, considerado legítimo ou “verdadeiro”, fornece os elementos da Tradição a serem utilizados nesta ligação. Em primeiro lugar, o ritual representa aquele judaísmo que era praticado nos pequenos vilarejos da Europa Oriental. O jovem sente-se “em Lodz de 1912”, como dito por uma entrevistada.

Em segundo lugar, a forma como é conduzido o ritual é mais ou menos legítima de acordo com o reconhecimento daquele que o leva adiante. Admite-se que há uma maneira mais verdadeira de se interpretar o texto sagrado, ritualizando-o, a chamada “verdade formular” (GIDDENS, 1997). Os rabinos da Lubavitch parecem simbolizar o legítimo representante da religião judaica. São eles que detêm, com suas longas barbas negras, o chapéu negro e as capotas negras de “três mil anos atrás”, a autoridade para definir o que é certo e o que é errado. A existência desta “verdade formular” confere estabilidade ao ritual, imprescindível na busca do referencial identitário, e é o que leva muitos jovens à sinagoga [para] ouvirem o que o rabino tem a dizer. Reconhece-se, na sua figura, a sabedoria e a inteligência necessárias para guiar suas vidas da maneira menos rígida possível.

A função simbólica da Tradição, expressa no ritual, fornece um senso de continuidade, de solidariedade entre a geração passada e a presente. O problema colocado pelo judaísmo conservador, concorrente do ortodoxo no mercado de fiéis, está na sua expressão simbólica, sua eficácia parece estar ligada a uma “economia da mediação” (DOUGLAS, 1970) na qual o rabino deve ter barba e vestir o terno negro. O sistema simbólico que organiza a experiência humana, em nível individual, também se faz presente nos rituais públicos, como o *shabat*,

organizando a sociedade. Assim, temos a Beit Lubavitch como simbolo da fronteira entre a religião judaica “verdadeira” e a “desviante”.

Há uma espécie de “complexo rabínico” (LÉVI-STRAUSS, 1970) na manutenção desta identidade, possível apenas na relação entre o rabino e o público que comparece ao ritual. O primeiro inicia as canções em hebraico, sendo imediatamente reconhecido como o modo legítimo de agir, então o segundo passa a acompanhá-lo harmonicamente e um sentimento de bem-estar toma conta de todos, porque é um fenômeno coletivo. O compartilhamento cultural, por meio do ritual, induz certas motivações (GEERTZ, 1989), o tal “sentir-se bem” durante o *shabat*. O caráter subjetivo deste judaísmo juvenil de hoje tem sua maior expressão exatamente na parte musical, em que é mais importante apreciar a melodia e a companhia de dezenas de outras vozes em conjunto do que compreender o que se está dizendo – segundo os entrevistados. A leitura em hebraico e o modo de cantar de “tempos imemoriais” faz a ligação entre o passado e o presente, ao passo que o português seria a deturpação da “verdadeira” religião.

Há uma diferença na forma de conceber a participação de homens e mulheres na cerimônia, envolvendo, de um lado, a ortodoxia da Beit Lubavitch, e, de outro, o caráter mais “liberal” ou “moderno” das sinagogas ARI ou CJB, principalmente a segunda, personificada na figura do rabino Nilton Bonder. Vale a pena citar, para efeito de comparação, o depoimento de um jovem que prefere esta outra sinagoga.

A gente vai no Bonder, que não é tão religioso, mas eu gosto do jeito dele. Posso sentar do lado da minha mãe. [...] Eu gosto do que o rabino fala, todo mundo fala que ele é inteligente e realmente é, fala muito bem. Comecei a ir quando a gente foi fazer a Festa do Sol Nascente no Clube da Barra, que a gente foi divulgar no Bonder e eu adorei, na outra sexta-feira eu voltei e, a partir daí... (R., estudante de administração)

Além da tomada de decisão mais firme dos que escolhem uma das três sinagogas, há aqueles que se vêem presos no dilema apresentado no início: Modernidade ou Tradição ? Nestes casos, não há consenso sobre qual judaísmo é o ideal – o ortodoxo, o conservador ou o liberal. Não se está disposto a abandonar a Tradição e sua simbologia nem a negar que as relações sociais no mundo moderno

se modificaram (a relação entre homem e mulher, por exemplo). O problema maior parece ser até onde a Tradição pode ser revista, modernizada, reinventada.

Eu acho que a religião é essa religiosa mesmo, eu acho que tem que ser isso mesmo, porque era assim e não tem que mudar. Mas, ao mesmo tempo, se for assim, pode ser que acabe, então teve que ter mudanças porque se fosse só aquilo... De repente eu já taria só com góí, não taria nem mais aí se não fosse um Bonder da vida. Acho muito importante todos eles que trazem a comunidade, então o que o Bonder faz é judaísmo, só que eu não faço nada. Nem o que o Bonder faz eu faço, eu só vou lá e falo "amém". A Lubavitch seria mais parecida com o que era antigamente. (B., estudante de medicina)

A Beit Lubavitch não é a única representante da corrente ortodoxa no Rio de Janeiro, nem a mais antiga, porém há certos diferenciais que colocam-na como a preferida. Antes de mais nada, o fato de localizar-se num ponto de fácil acesso, visto que muitos moram no próprio bairro do Leblon ou nos limítrofes: junta-se o útil ao agradável, a praticidade e rapidez de chegar ao local e a possibilidade de sentir-se num ambiente amigo.

Sexta-feira ainda não é exatamente noite. De sete às oito, você se sente bem no lugar, é até um ponto de encontro de jovens da comunidade, que você não perde nada, *é só uma hora*. A Lubavitch, por ser mais perto de casa, por não precisar pegar carro, procurar vaga, normalmente sinagoga não tem estacionamento, dá pra ir a pé. Não foi por busca espiritual, não tava sentindo falta de rezar, foi porque inauguraram a sinagoga, eu fiquei curioso de conhecer, a maioria dos meus amigos tava freqüentando, *e eu não via motivo, se eu não tava fazendo nada nesse horário, pra eu não ir*. (R., estudante de administração)

Em segundo lugar, a reza está em harmonia com o "social", encontrar os amigos, que muitos jovens admitem fazer quando vão à cerimônia do *shabat* às sextas-feiras. Seguindo o raciocínio do rabino chefe da congregação, diria que tanto a parte material quanto a espiritual se satisfazem quando o jovem, cujo corpo seria dividido nas metades "de cima" (o intelecto) e "de baixo" (instintos), comparece.

Agora, adoro esse negócio... Hoje, a Beit Lubavitch tem muito jovem e isso é muito bom, faz você ir, é um fato positivo. Por exemplo, antigamente, quando eu ia, encontrava duas ou três pessoas e quando não iam era um saco. Quando acabava a reza, eu voltava pra casa. Não que eu não goste... *acho que a reza faz bem pra caramba, você sentar lá, ouvir a reza... eu saio de lá muito feliz. Mas você sai de lá e acabou ? Hoje em dia, na Lubavitch, você encontra com todo*

mundo, isso é legal, combina de sair, sempre tô saindo depois com o pessoal de lá mesmo. É uma parada legal, é um fator a mais, digamos assim. (D., estudante de direito)

Em terceiro lugar, o tratamento dispensado pelos rabinos da congregação a todos os jovens, recebendo-os com um sorriso no rosto e desejando-lhes *shabat shalom* ("shabat em paz"), passando calor humano e perguntando como é que vão as coisas, é uma forma sedutora de recrutamento. O cumprimento elimina, ou atenua, a imagem da ortodoxia, segundo a qual o rabino deve se portar de maneira sisuda e os freqüentadores devem se concentrar apenas na leitura do *sidur* e na união com Deus. Eliminar a tensão, deixá-los à vontade é propaganda positiva da sinagoga.

Os rabinos daqui são jovens, simpáticos, procuram falar com o jovem, chegar até o jovem, não esperam o jovem chegar até eles para falarem shabat shalom. (G., rabino da Lubavitch)

Seu objetivo é claro: evitar que jovens judeus, de ambos os sexos, assimilem-se ao mundo não-judeu por meio dos casamentos exogâmicos ou mistos. Para que este processo se interrompa, as estratégias utilizadas devem estar de acordo com as necessidades e estilos de vida do público-alvo, esta parcela da juventude carioca. Assim, determinados comportamentos exigidos àqueles que seguem a teologia ortodoxa são minimizados quando se trata de não-religiosos. Uma primeira diferença se refere à assiduidade com que se vai à sinagoga, já que a recepção calorosa a qualquer um deles independe da freqüência, se todas as sextas-feiras ou uma vez ao mês.

Todos são recebidos independente de que família você é, se você tem dinheiro ou não tem dinheiro, se você é religioso ou não-religioso, se você vai na sinagoga uma vez por ano ou três vezes por ano, ou uma vez a cada dez anos, não faz a mínima diferença [...]. Uma sinagoga que tá aberta, que tem o interesse de aproximar, que todos possam vir, entender e participar é uma coisa que a Lubavitch tá fazendo no mundo inteiro há 50 anos. (C, rabino da Lubavitch)

Uma segunda concessão feita no sentido de aproximá-los da congregação é a permissão para usarem vestimentas convencionais, na moda entre esta parcela da juventude carioca que compartilha os mesmos valores de classe média, diferentemente das roupas negras e das longas barbas dos homens ortodoxos, e dos longos vestidos e coques das mulheres ortodoxas. A filosofia da congregação é

a de que se deve aceitar as pessoas como elas são, independente da corrente de pensamento seguida, contanto que as pessoas que se dispõem a comparecer às cerimônias respeitem o modo de agir dos ortodoxos. Tornando mais flexível o tipo de judeu que é bem-vindo no *shabat*, a sinagoga, por meio dos seus rabinos, atrai muitos jovens não-religiosos que procuram a religião esporadicamente para afirmarem sua identidade judaica. Ambos os lados fazem concessões, tentando tirar o máximo de proveito sem agredirem moralmente um ao outro.

Eles são religiosos, são ortodoxos, mas não são aqueles ortodoxos que não aceitam... pelo contrário, eles chamam quem não é, a maioria que tá lá... são muito poucos. *Eles são abertos para quem não é, eles acham melhor as pessoas irem... tá de carro,⁵ vindo do trabalho, mas vem.* (I., estudante de arquitetura)

A sinagoga está aberta para todos, nós estamos interessados que todos os judeus possam vir e participar da sinagoga, independente de ele não estar seguindo a mesma linha [...]. Eles se sentem num ambiente em que eles podem se sentir à vontade, ninguém força eles a colocar chapéu e barba pra sentar na sinagoga e, dessa forma, se aproximam. (C, rabino da Lubavitch)

O "fenômeno Lubavitch" está diretamente ligado ao caráter subjetivo, provisório e baseado em múltiplos referenciais que esta identidade judaica juvenil revela (sendo mesmo uma de suas conseqüências). Comparecer ao serviço religioso das sextas-feiras e consumir comida *kosher* são práticas inseridas numa programação muito mais ampla, que inclui desde a academia de musculação passando pela praia. Por alguns momentos, num dia da semana, este jovem lembra-se que faz parte de uma coletividade particular sem, contudo, atrapalhar as outras atividades que fazem parte de seu cotidiano. Como cada uma das outras, a ida à sinagoga também está condicionada ao tempo gasto, à relação custo-benefício, àquela preocupação de "quanto tempo é necessário para renovar os laços de solidariedade com o meu grupo?".

De repente, a Lubavitch chamou um grupo de judeus que tava um pouco afastado, ótimo, é no Leblon, é um pessoal que vai à praia, que sai à noite e vai na Lubavitch. Muitas vezes, o que eles tão tentando criar é um grupo e um vínculo, até porque eles sabem que, no Rio de Janeiro, 2%

⁵ Conta a tradição religiosa que, durante o período em que os judeus permaneceram no deserto, 40 anos, foi construído um tabernáculo. Para tal tarefa foram realizados 39 trabalhos que, durante o *shabat*, o descanso semanal, devem ser abolidos. Um deles é fazer fogo, daí a proibição de andar de carro pois, ao se ligar a ignição, é produzida uma fiação. Não há relação com o esforço físico, trabalho braçal.

da comunidade judaica, se isso, é ortodoxa. [...] Até porque a juventude é o futuro da comunidade. (B., estudante de jornalismo)

O *Jewish way of life*, pra mim, é o meu. Às vezes, ir à sinagoga; às vezes ou regularmente, ir à Hebraica, pensar no futuro próximo com a minha namorada que eu quero casar com ela, quero ter filhos, quero passar a continuidade, quero fazer trabalho comunitário quando der. (M., estudante de jornalismo)

Este grupo não se encaixa, grosso modo, em nenhuma das três correntes descritas acima, realiza uma constante *bricolage* de elementos próprios de cada uma delas. No caso da Lubavitch, especificamente, os jovens não compartilham da noção de redenção messiânica, característica da ortodoxia, mas também rejeitam qualquer iniciativa de repensar a identidade judaica à luz dos valores universalistas modernos, elaborando um discurso reflexivo e objetivo. O judaísmo deste grupo perdeu sua aura moderna, retornando à situação pré-moderna em que o discurso era menos baseado numa "razão" universalista do que na subjetividade. A identidade destes jovens necessita de respostas rápidas para seus múltiplos referenciais, para sua necessidade de vínculo a algum grupo num mundo cada vez mais individualista, fragmentado. A Lubavitch oferece uma solução para todas as questões que os afligem, sem obrigá-los a tornarem-se religiosos, mas com a esperança de que isto venha a acontecer algum dia.

A crise do judaísmo moderno (GRIN, 1997), baseado nas "diferentes estratégias de assimilação desenvolvidas através de justificativas coerentes com as idéias iluministas e suas premissas universais; pela adequação do judaísmo aos diversos movimentos político-ideológicos da modernidade tais como: liberalismo, socialismo e nacionalismo; pela definição plural da identidade judaica; pelo crescente enfraquecimento do judaísmo rabínico; pela tensão entre os pólos tradição/modernidade, etnicidade/cidadania nacional, público/privado, sentimento/razão e pelo caráter autojustificatório associando judaísmo à ética humanitária e à justiça", fortaleceu sua vertente mais subjetivista. A valorização do emocional em detrimento do racional fortaleceu a religiosidade mais tradicionalista, como a Lubavitch, que enfatiza mais o fato de o jovem sentir-se bem durante a cerimônia do que propriamente a aceitação de suas premissas teológicas.

A demanda desta identidade jovem judaica exige que a satisfação individual, ao se encaixar na coletividade, seja eficiente sem tornar-se dependente de formas permanentes e hierárquicas de identificação, tolhendo a liberdade de escolha e o fluxo entre os diversos domínios da vida social. Esta identidade é menos substantiva e mais calcada no simbolismo do ritual.

Se o judaísmo é identificado com a religião, a sinagoga, que é o espaço onde a crença toma corpo por meio do ritual, vai funcionar como catalisadora da sensação de pertencimento. É fundamental que a sinagoga faça com que o jovem sinta-se bem durante sua permanência e isto é conseguido, por exemplo, com o conforto das poltronas, pelo sistema de ar condicionado, pela moderna arquitetura do edifício, pela simpatia dos rabinos, pelo sentimento de que aquele é o judaísmo "verdadeiro". O conforto material faz parte, então, das exigências de uma juventude de classe média, que compartilha um certo estilo de vida e uma concepção de mundo cujo maior exemplo foi uma das sextas-feiras em que o sistema de refrigeração da sinagoga quebrou, levando uma enorme quantidade de jovens para o lado de fora. A cerimônia, inclusive, estava ainda na metade.

A religião judaica compatível com seu estilo de vida e fragmentação de identidades deve fornecer inúmeros atributos passíveis de escolha, de acordo com a situação, associando o mundo secular da juventude carioca ao mundo religioso da sinagoga. Talvez as críticas severas dirigidas ao rabino Nilton Bonder, representante da corrente conservadora no Rio de Janeiro, devam-se ao fato de a maioria destes jovens não estar disposta a formular, de modo discursivo, sua identidade judaica. Aqueles que aderem a esta outra concepção do judaísmo devem aprofundar-se nas problemáticas levantadas pelas mudanças trazidas pela Modernidade, como a permissão dada às mulheres de "subir à Torá" (fazer a leitura de trechos do Pentateuco). Tendo em vista esta demanda, a Habad conseguiu preencher a lacuna deixada tanto por reformistas quanto por conservadores, estabeleceu um diálogo entre a vida urbana desta juventude judaica carioca com as carências produzidas por este mesmo estilo de vida moderno e individualista.

É preciso compreender até que ponto os jovens estão dispostos a incorporar a Tradição a suas vidas, e a partir de que momento ela passa a ser um empecilho ao

seu estilo de vida moderno. Chegar na hora que bem entende; vestir-se “à paisana”, sem as exigências impostas aos ortodoxos; e deixar de praticar determinações divinas, como consumir comida *kosher*, não são consideradas transgressões imperdoáveis pelos rabinos da Beit Lubavitch. Na verdade, segundo seu ponto de vista, deve-se sempre olhar pelo lado positivo, ilustrado pelas inúmeras fábulas típicas do movimento hassídico, tendo em conta que “o que vale é a intenção”. Além disso, tem-se a esperança de que a percepção de que *aquele* judaísmo é o verdadeiro possa atrair jovens para as fileiras de seguidores da ideologia fundamentalista messiânica da Habad. Fazer *teshuvá*, ou “retornar” ao judaísmo, por meio de seus ensinamentos, é o objetivo máximo da congregação, mesmo que se chegue nos últimos cinco minutos da cerimônia, já que o processo de redenção é lento, porém progressivo. Até mesmo a separação dos sexos deixa de ser um empecilho ao jovem, se este elemento da Tradição não estiver em contradição com o que ele espera da sinagoga.

Se, por exemplo, meu pai fosse, eu gostaria de estar junto dele. Só que meu pai não vai. Então pra mim não faz diferença, porque eu vou com a minha avó. Eu gosto de estar com a pessoa que eu fui. Eu não iria na Lubavitch pra ficar sozinha. Se for pra sair de casa e chegar 20, 30 minutos atrasada, eu não vou. (S., estudante de desenho industrial)

Por outro lado, a proibição de sentar-se junto com a namorada ou com a mãe pode incomodar de modo tão profundo que a Tradição passa a ser rejeitada em favor de uma corrente que forneça um outro significado legítimo à judeidade. Esta tensão entre a Tradição e a Modernidade demonstra o valor que a ortodoxia goza neste meio juvenil que não parece disposto a incorporá-lo nas suas vidas. A sinagoga ortodoxa e seu representante, o rabino de barba e chapéu, são importantes como referência a um passado, mas não deve ser parte de seu presente, seu cotidiano. Esta identidade juvenil acha, na sinagoga ortodoxa, um referencial coletivo, um sentimento de pertencimento, de estabilidade. Nela, responde-se às perguntas “quem sou eu?”, “de onde venho?”, “para onde vou?”.

Cada sinagoga da Habad está aberta a qualquer judeu, envolvendo-se em trabalhos sociais, seja na preocupação com os problemas individuais de cada freqüentador e o conseqüente envolvimento na sua resolução ou no calor humano passado na recepção a cada sexta-feira. Esta economia da troca simbólica está

inserida na concepção de “missão” descrita acima: o objetivo é alcançar a redenção pelo resgate da identidade judaica de cada judeu desgarrado do rebanho. Há duas lógicas agindo ao mesmo tempo, a chamada “compartimentalização” (FRIEDMAN, 1994), uma interna e outra externa. A externa envolve o convencimento, numa linguagem condizente com o estilo de vida moderno, de que aquele é o judaísmo a ser seguido e ele dará a segurança ontológica necessária para continuar vivendo em paz; a interna diz que a “missão” é purificar a alma judaica imersa no ambiente não-judaico.

Os rabinos da congregação têm consciência de que a falta de regularidade na frequência à cerimônia do *shabat* está relacionada ao caráter provisório e à importância dada à parte subjetiva do culto, à representação tida por legítima. Contudo, tentam inculcar a idéia de que é necessário absorver o verdadeiro significado daquilo que está sendo feito naquele momento e de todos os preceitos divinos. Numa das prédicas, um dos rabinos da congregação, logo que se colocou de frente para o público, disse que “enxergar o invisível é alcançar o impossível”. Esta frase é uma citação, segundo ele, do Rebe de Lubavitch, o sétimo da dinastia. Fez uma crítica àqueles que só vêem a aparência e se esquecem que todo judeu tem uma essência (palavras dele) que lhe diz “você é judeu”. Disse, ainda, que o cumprimento de uma *mitzvá* (preceitos divinos), por mais esporádico que seja, deve ser lido pelo lado positivo (como vimos acima, em relação à ideologia da Habad), mas que é de fundamental importância entender o que cada um destes atos significa - em termos religiosos, obviamente. É a disponibilidade de cada jovem que irá dizer se a intenção deste rabino, e de todos os outros da congregação, terá uma resposta positiva ou negativa.

Apesar afirmarem que não modificam a religião, deixando a cargo dos frequentadores da cerimônia do *shabat* a escolha do que será incorporado à sua judeidade, a atração exercida pelos rabinos se deve exatamente à adaptação da ortodoxia ao estilo de vida moderno. Não se importar que se chegue à sinagoga de carro ou com calças coladas ao corpo, realçando a sensualidade feminina, por exemplo, faz parte do processo de negociação de identidades, tanto da sinagoga quanto desta parcela de jovens judeus da Zona Sul. O direito que é dado a cada um de escolher aquilo que será levado para casa dentre os inúmeros símbolos

presentes no ritual é consequência de uma nova forma de afirmar a identidade étnica judaica.

A Modernidade trouxe a noção de *indivíduo*, segundo a qual cada ser humano é responsável por seus atos e seus desejos individuais tem prioridade sobre os desejos da coletividade. O indivíduo tem o direito de escolha, tem a liberdade de tomar o caminho que achar melhor para sua vida, seja no lado profissional ou pessoal, na medida em que seu mundo está pautado pelo princípio da igualdade. Contudo, como parte da sociedade, este indivíduo sente necessidade de relacionar-se com outros indivíduos, criar laços de solidariedade e afetividade, compartilhar valores, experiências e símbolos. Assim, transforma-se numa *pessoa*, um membro do grupo, sente-se bem nele, pois tem o suporte emocional dos outros. Integrados na sociedade moderna, estes jovens cariocas, individualizados no seu cotidiano, encontram, na sinagoga, uma contrapartida. Por algum tempo, renovam os laços de pertencimento ao grupo e "recarregam as baterias" para mais uma semana de estudos e trabalho, até a próxima sexta-feira.

Referências bibliográficas

- DAMATTA, Roberto. (1979) *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DOUGLAS, Mary. (1970) "The irish bog" in _____. *Natural symbols*. Pensilvânia: Pantheon Books.
- DUMONT, Louis. (1995) "Introdução" in _____. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP.
- DURKHEIM, Émile. (1996) "Definição do fenômeno religioso e da religião" in _____. *As formas elementares da vida religiosa*, SP: Martins Fontes
- ENCICLOPÉDIA CONHECIMENTO JUDAICO (1967) Rio de Janeiro: Editora Tradição, vols.1 e 3.
- FRIEDMAN, Menahem. (1994) "Habad as messianic fundamentalism: from local particularism to universal jewish mission" in MARTY, E. Martin & APPLEBY, R. Scott (eds) *Accounting for fundamentalisms. The fundamentalism project*. Chicago: The University of Chicago Press
- GEERTZ, Clifford. (1989) "A religião como sistema cultural" in _____. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: TLC.
- GIDDENS, Anthony. (1997) "A vida em uma sociedade pós-tradicional" in BECK, U. GIDDENS, A. & LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: UNESP.

- GRIN, Mônica. (1997) "Diáspora minimalista: A crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro" in SORJ, Bila (org) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.
- GRINBERG, Keila. (1997) "A formação da identidade étnica na escola judaica: Um estudo de caso" in LEWIN, Helena (org) *Judaísmo: Memória e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1975) "O feiticeiro e sua magia" in _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEWIN, Helena. (1997) "O olhar do jovem sobre sua identidade judaica" in LEWIN, Helena (org) *Judaísmo: memória e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1976) "Identidade étnica, identificação e manipulação" in _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- SACHAR, Howard. (1990) *The course of modern jewish history*. Nova York: Vintage Books.
- SCLIAR, Moacyr. (1994) *Judaísmo*. Rio de Janeiro [São Paulo]: Ática.

Competição Global & Cooperação Local: uma análise das relações interfirmas no cluster têxtil de Americana - SP

Paulo Fernandes Keller¹

Resumo

O processo de globalização econômica provocou mudanças significativas na economia mundial, gerando uma intensificação da competição. Novos padrões competitivos, novas estratégias empresariais e novas formas de organização produtiva emergiram. O artigo discute, inicialmente, as mudanças recentes na indústria têxtil-confecção mundial, enfocando a formação de redes de empresas em que a cooperação interfirmas surge como um fator essencial para a competitividade da cadeia produtiva. Por fim, analisa as principais respostas da indústria têxtil-confecção brasileira frente ao processo de liberalização comercial ocorrido a partir da década de 1990, assim como, os impactos sobre o *cluster* têxtil de Americana (SP) e o tipo de cooperação interfirmas que surge dentro do *cluster* frente às pressões competitivas globais.

Palavras-chave: competição global, cooperação local, cadeia têxtil-confecção, relação interfirmas, *cluster* industrial

Abstract

The economic globalization process caused significant changes in the world economy generating one intensification of competition. New competitive patterns, new entrepreneurial strategies and new forms of productive organization emerged. This paper debate, initially, the recent changes in the world textile-apparel industry, focusing the formation of firm networks where the inter-firm cooperation appear as one essential factor for the competitiveness of production chain. Finally, analyze the Brazilian textile-apparel industry's main responses face to process of trade liberalization occurred since the 90's decade and the impacts on the Americana's textile cluster, as well as, the type of inter-firm cooperation that appear inside this cluster face to global competitive pressures.

Key words: global competition, local cooperation, textile and apparel chain, interfirm relation, industrial cluster

¹ Doutorando PPGSA/IFCS/UFRJ

Introdução

O processo de globalização econômica e a abertura dos mercados mundiais provocaram mudanças significativas na economia mundial, gerando uma intensificação da competição global e dando surgimento a novos padrões competitivos, novas estratégias empresariais e novas formas de organização da produção. Este artigo discute, inicialmente, estas mudanças na indústria têxtil-confecção, suas principais tendências globais, enfocando particularmente a formação de redes de empresas em que a cooperação interfirmas é um fator primordial para a competitividade da cadeia têxtil-confecção. Nesse sentido, o artigo utilizará a abordagem da cadeia da mercadoria (*commodity chain*), desenvolvida por Gary Gereffi, dando uma perspectiva ampliada da cadeia no intuito de abarcar os encadeamentos estratégicos entre os diversos elos (ou nós). Englobando o setor têxtil em si (os segmentos tradicionalmente integrados – fiação, tecelagem e acabamento) e o setor de confecção (confecção e moda), ou seja, envolvendo desde a produção de fibras ou seu beneficiamento, passando pela fiação, pela tecelagem ou pela malharia, pelo acabamento do tecido, pela indústria de confecção e finalmente pela indústria da moda, que tem ganhado importância crescente na cadeia têxtil-confecção. O objetivo é ter uma perspectiva ampliada das relações interfirmas ao longo da cadeia.

Colocadas as principais tendências globais na indústria têxtil-confecção, o trabalho pretende, num segundo momento, investigar os impactos do processo de globalização e de liberalização comercial levado a efeito na economia brasileira durante a década de 1990, assim como as respostas do empresariado do setor têxtil-confecção nacional frente à intensificação da competição dentro do próprio mercado nacional com a entrada maciça de produtos têxteis-confeccionados importados. Será mostrado que houve uma mudança significativa no discurso da Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção (ABIT) nas recentes gestões desta entidade empresarial, assim como, em seus novos projetos estratégicos,² após o processo de liberalização comercial, com grande enfoque na busca por cooperação entre os diversos segmentos que compõem a cadeia. E também houve uma ênfase maior na moda como elemento que puxa toda a cadeia produtiva e agrega valor ao produto confeccionado. Diante das mudanças no

² Muitos destes projetos estão sendo desenvolvidos em parceria com órgãos do governo federal.

cenário global e nacional e da ênfase na cooperação interfirmas como elemento fundamental, tanto para a coordenação eficiente da cadeia da mercadoria quanto para a consecução de uma resposta eficiente às pressões competitivas globais, a parte final do artigo buscará analisar, com base em resultados parciais de pesquisa de campo, o impacto da globalização e da liberalização comercial em um dos principais aglomerados industriais têxteis brasileiros, o pólo têxtil de Americana, localizado no interior do estado de São Paulo.

O *cluster* têxtil de Americana, o maior produtor de tecidos planos artificiais e sintéticos da América Latina, foi o mais afetado pelo processo de liberalização comercial e se torna um local privilegiado para uma investigação das relações interfirmas no interior do *cluster* no período pós-abertura comercial. Dado o fato de que a cooperação interfirmas é um pré-requisito fundamental para a evolução de um *cluster* potencial, levando-o a avançar além das simples vantagens exteriores inerentes ao próprio processo de aglomeração setorial e espacial, será avaliado, parcialmente, de que forma a busca por cooperação tem se dado dentro do referido *cluster* ao longo de sua trajetória, assim como de que forma o empresariado têxtil local respondeu às pressões competitivas globais levadas a efeito na década de 1990 e, finalmente, se o discurso da associação empresarial têxtil local enfatizando a cooperação interfirmas se efetua concretamente nas relações interfirmas no interior do *cluster*. Assim, trata-se de investigar o grau de cooperação e de parceria existentes no relacionamento interfirmas dentro da cadeia produtiva têxtil-confecção a partir da crescente ênfase nas relações cooperativas no meio empresarial têxtil, investigando, particularmente, um *cluster* potencial significativo em que a cooperação interfirmas tem papel fundamental para a dinamização do aglomerado industrial.

Reconfiguração da cadeia têxtil-confecção global

No caso particular da indústria têxtil e de confecção mundial, uma transformação já vinha ocorrendo desde o final da década de 1960 e início da década de 1970. Vários fatores contribuíram para o acirramento da concorrência internacional, como a entrada dos produtores asiáticos no mercado com seus produtos padronizados e bastante competitivos, o declínio na taxa de crescimento

do consumo de produtos confeccionados nos países avançados, a difusão de novas tecnologias, a crise do petróleo e uma tendência de busca crescente por produtos diferenciados em função de mudanças no mercado consumidor. Em resposta a estas mudanças, novas estratégias foram forjadas pelos países avançados, tanto no sentido de reduzir custos – via modernização do maquinário, com a crescente busca de parceria entre o empresariado têxtil e institutos de pesquisa e de tecnologia para desenvolver novos conhecimentos técnicos para o setor – quanto uma reorganização da produção via subcontratação internacional com o deslocamento de etapas trabalho-intensivas para países em desenvolvimento (MYTELKA, 1991).

Com a busca da modernização industrial, visando a reduzir os custos dos produtos têxteis e confeccionados, os países avançados pretendiam manter sua participação no mercado internacional ainda dominado por produtos padronizados. Até o final da década de 1960 e início da década de 1970, a indústria têxtil-confeção ainda podia ser considerada relativamente trabalho-intensiva em decorrência de fatores como tecnologia estável, produtos padronizados e uma competição baseada principalmente em preços. Mas, a partir das décadas de 1970 e 80, esse cenário começou a mudar [i] com a busca por modernização tecnológica visando a otimizar todo o ciclo produtivo; [ii] com um enfoque maior na diferenciação do produto diante de um posterior crescimento da demanda nos países avançados, particularmente no mercado norte-americano, com uma ênfase maior em produtos de qualidade, sofisticados e exclusivos, direcionados para grupos sociais de maior poder aquisitivo (*upscale*), para os quais fatores como moda e estilo se tornaram cada vez mais importantes.

Os países avançados buscaram diversas formas de inovação do produto por meio de uma combinação de inovações no processo produtivo e na matéria-prima. As inovações tecnológicas mais importantes no setor têxtil em si (que integra os tradicionais segmentos de fiação, tecelagem e acabamento) foram a introdução do filatório *open-end* no segmento da fiação e dos teares sem lançadeira no segmento de tecelagem. Eles proporcionaram maior produtividade, além de eliminar algumas etapas produtivas no segmento de fiação, proporcionando um mais contínuo fluxo do sistema de máquinas. Inovações técnicas no setor de confecção se concentraram nas fases de *design*, *marketing* e corte do tecido, principalmente com o uso do sistema CAD/CAM (*computer aided design/computer aided*

manufacturing), mas ainda relativamente trabalho-intensiva na fase de montagem (ou de costura). Numa análise da cadeia da mercadoria, ou da cadeia completa (têxtil-confecção), poderíamos dizer que o setor têxtil tem se tornado cada vez mais capital-intensivo, enquanto o setor de confecção, apesar de avanços significativos nas fases citadas, ainda permanece relativamente trabalho-intensivo. Esta característica do setor de confecção torna-o importante como absorvedor de mão-de-obra, particularmente para os países em desenvolvimento. Para as indústrias dos países avançados, a fase de costura, por ser ainda grande absorvedora de mão-de-obra, tornou-se a etapa produtiva mais adequada para o processo de subcontratação internacional com a estratégia de deslocar etapas do processo produtivo para países com mão-de-obra barata. As inovações na matéria-prima se deram com o desenvolvimento das novas fibras químicas (fibras artificiais e sintéticas)³ e, mais recentemente, com o aperfeiçoamento destas fibras, o surgimento da microfibrã, uma série de combinações de fibras (dando origem aos chamados tecidos compostos) e o tratamento químico das fibras naturais.

Mas as estratégias dos países avançados não se resumiram a reduzir custos via modernização do parque industrial e reorganização do processo produtivo. Houve uma pressão dentro dos países avançados para a criação de formas de proteção de suas indústrias têxtil-confecção. Em parte porque as vantagens de custo oriundas do processo de modernização em curso eram ainda relativamente pequenas. Os países avançados recorreram a formas diversas de protecionismo, tanto no âmbito da política comercial quanto na política industrial. Em se tratando de política comercial, medidas protecionistas foram aplicadas, tanto em países avançados quanto em países em desenvolvimento, por meio de barreiras comerciais tarifárias e não-tarifárias. Nos países avançados, um grande volume de importações oriundas de países em desenvolvimento (da Ásia principalmente) foi visto como uma ameaça de ruptura do mercado, criando condições para a adoção de medidas protecionistas, desde o *Short Term Cotton Arrangement*, em 1961, e o *Long Term Arrangement*, um ano depois, até o *Multifiber Arrangement*,⁴ em 1974. As medidas protecionistas, que impunham limites quantitativos à importação de produtos têxteis de forma discriminatória, procuravam conter as exportações dos países em desenvolvimento. Já no âmbito da política industrial, os países

³ Basicamente, as fibras artificiais são derivadas da celulose e passam por um processo químico, enquanto as fibras sintéticas derivam da nafta, uma substância retirada do petróleo.

avançados perceberam que era necessário formular estratégias de apoio à reestruturação industrial por meio de planos setoriais específicos, promovendo a reestruturação e o ajustamento industrial ao novo cenário, particularmente com o apoio a indústrias essenciais que sempre sustentaram o avanço do setor têxtil, tais como o setor químico e setor de bens de capital. Contudo, apesar da importância das políticas comercial e industrial como um recurso fundamental no processo de reestruturação e de ajustamento da indústria têxtil-confecção nos países avançados, estudo da OCDE⁵ (1983) enfatiza que as políticas comerciais protecionistas seriam limitadas no enfrentamento da crescente competição internacional por causa do processo de liberalização comercial.

Diante deste conjunto de mudanças, a competitividade do setor têxtil-confecção, atualmente, não depende apenas da eficiência das empresas isoladamente, mas abrange o estabelecimento de uma "coordenação entre as empresas envolvidas em todas as etapas da cadeia produtiva" (GARCIA, 1994, p. 32). Assim, a formação de redes de empresas na cadeia têxtil-confecção depende de uma coordenação eficiente de forma a responder com rapidez e flexibilidade (*quick response system*) a uma demanda cada vez mais diversificada. Analisando as relações interfirmas na cadeia produtiva têxtil-confecção, estabelecidas entre os Estados Unidos e o México sob o Nafta (*North American Free Trade Area*), na perspectiva da cadeia da mercadoria (*commodity chain*) que inclui encadeamentos estratégicos entre os diversos elos da cadeia, Gereffi afirma que

O que está surgindo claramente como forma econômica predominante no complexo têxtil e de vestuário dos Estados Unidos e do México são redes de empresas que interligam diferentes tipos de firmas em agrupamentos ou nós industriais e atravessam as fronteiras do país e do setor. Em vez da *performance* de empresas individuais, essas redes da América do Norte é que serão a chave para a futura competitividade do México e dos Estados Unidos no setor de vestuário como um todo. (1997, p. 104)

A coordenação eficiente da cadeia exige domínio de modernas técnicas de transmissão de dados e de informação, o que por sua vez depende da difusão de novas técnicas organizacionais (GARCIA, 1994). Garcia enfatiza que "A constituição desse fluxo de informações e de mercadoria depende estritamente da cooperação

⁴ O Acordo Multifibras de 1974 incluía regras para a imposição de restrições quantitativas seletivas quando uma onda de artigos importados ameaçasse ou provocasse uma desordem do mercado.

⁵ Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico.

entre fornecedores e clientes ao longo da cadeia produtiva." (1994, p. 32) A nota técnica do ECCIB⁶ também enfatiza que um dos determinantes da competitividade passa a ser a "cooperação na cadeia" na medida em que "os setores do varejo, confecções e têxteis estão crescentemente ligados como um canal [...]. Então o canal, em vez da firma, se torna a base para a competição". (ECCIB, 2000, p. 6)

Mudanças na cadeia têxtil-confecção brasileira

Desde a década de 1980, uma onda de liberalização comercial tem varrido diversos países em desenvolvimento. Por trás desta tendência está a crença dos formuladores de políticas (*policy makers*) de que o livre comércio vai melhorar o bem-estar e o crescimento dos negócios. O Brasil não foge à regra, sendo um dos últimos países a entrar na onda. Até o final da década de 1980, a política comercial brasileira ainda possuía características de um regime de substituição de importações, com uma proteção comercial baseada em barreiras tarifárias e não-tarifárias. Esta situação começou a mudar em 1988, quando o governo federal lançou a Nova Política Industrial, que previa a eliminação parcial das barreiras não-tarifárias e uma redução tarifária que diminuiu a taxa manufatureira média de 90 para 43%. Contudo, o sistema de licenciamento de importação permaneceu no lugar, incluindo algumas barreiras não-tarifárias como a "lei de similares". A situação era de proteção e de isolamento da indústria brasileira em relação ao mercado e à concorrência internacionais. Havia dois bloqueios: o sistema de licenciamento de importações e as elevadas tarifas. As tarifas elevadas não tinham muita importância quando as guias de importação estavam suspensas (MOREIRA & CORREA, 1998, pp. 1859-60).

Segundo Moreira & Correa,

A mudança real no regime ocorreu em 1990, quando a liberalização comercial foi retomada em meio a um novo programa de reformas liberais anunciado pelo governo Collor. O processo começou com a eliminação de todas as barreiras não-tarifárias relevantes e o anúncio de uma agenda avançada de liberalização de quatro anos. (1998, p. 1860)

A liberalização comercial, iniciada no governo Collor de Mello, consistiu num processo não muito ordenado ou planejado, considerado por muitos estudiosos

⁶ "Estudo da competitividade das cadeias integradas no Brasil" (ECCIB, 2002).

como uma abertura intempestiva dos mercados. Fato relevante a destacar é que o desenvolvimento do processo de abertura comercial esteve associado, no decorrer da década de 1990, a uma nítida apreciação da taxa de câmbio (real). Um dos efeitos mais desastrosos da combinação da “intempestiva” abertura comercial com a valorização da taxa de câmbio foi o desequilíbrio da balança comercial têxtil, que apresentou déficit a partir de 1995, com o crescimento das importações e a relativa estabilidade das exportações. Segundo Hiratuka & Garcia (1995), a política de abertura comercial buscava a contenção do crônico processo inflacionário brasileiro e também o aumento da concorrência no mercado nacional, incrementando o nível de competitividade e de modernização da indústria nacional. Os autores argumentam que a redução de preços teve efeitos localizados e foi consequência da retração do mercado interno. Os autores também ressaltam a ausência de políticas industriais para o setor, particularmente o abandono ou atropelamento do Plano Setorial Integrado (PSI) Têxtil, que vinha sendo discutido pelo setor têxtil desde 1986 e foi aprovado em 1989. O PSI Têxtil consistia num projeto de reestruturação da indústria têxtil que buscava modernizar e aumentar a sua eficiência com uma visão integrada dos problemas do setor, ao mesmo tempo em que previa um cronograma de redução gradual das alíquotas de importação, o que já vinha ocorrendo desde 1988.

A situação imediata no meio empresarial têxtil brasileiro foi de crise⁷ e conflito⁸ entre os diversos elos da cadeia, com a busca de estratégias empresariais muitas vezes individualizadas, reforçando o antagonismo do setor. Considerado um dos setores mais atingidos pelo processo de abertura comercial, a indústria têxtil viveu momentos de crise em função do grande aumento das importações, especialmente no segmento de fios e tecidos artificiais e sintéticos. Segundo Hiratuka & Garcia (1995), os efeitos mais perversos da liberalização comercial sobre o setor foram determinados, principalmente, pela retração do mercado interno, seu principal *locus* de acumulação, pela reestruturação industrial nos países avançados e nos países asiáticos, e pela própria situação de extrema

⁷ A situação de crise causada pelo choque estrutural do setor envolveu a abertura comercial junto com a elevação da taxa de juros e a sobrevalorização cambial.

⁸ Em termos de conflito pós-abertura, cabe destacar os interesses divergentes entre as duas principais entidades empresariais da cadeia: a Associação Brasileira da Indústria Têxtil (ABIT) e a Associação Brasileira do Vestuário (ABRAVEST). A ABIT liderava os empresários do setor têxtil em si, descontentes com a forma abrupta da liberalização comercial, a falta de mecanismos de controle comercial e absurdos como o contrabando de tecidos nos portos brasileiros. Como num primeiro momento houve um grande aumento na importação de tecidos, insumo básico para as confecções, houve discordância entre a ABRAVEST e a ABIT.

proteção experimentada pela indústria têxtil brasileira nos anos anteriores, o que ocasionou atraso tecnológico . Com a entrada de artigos importados, o acirramento da concorrência criou uma situação de crise e agravou os conflitos internos da cadeia produtiva têxtil-confecção. Segundo estudo do Instituto Euvaldo Lodi (IEL-CNI, 2000, p. 199), diversas características próprias da cadeia têxtil brasileira conduzem ao antagonismo entre os elos: [i] elementos de caráter econômico, como a ausência dos paradigmas da concorrência perfeita; [ii] grande heterogeneidade , o que dificulta a conformação de um interesse organizado conjunto e faz com que os segmentos de atuação política estruturada tenham mais poder de barganha junto ao Estado; [iii] o fato de os órgãos de políticas setoriais tomarem partido nos processos de barganha pela regulação do Estado. O estudo do IEL-CNI afirma que a atuação governamental pode criar um antagonismo potencial dentro da cadeia; [iv] o estudo também aponta a ausência de instrumentos comerciais ágeis que promovam a defesa diante da concorrência comercial desleal ou protejam a concorrência doméstica frente às importações com *dumping* e/ou subsidiadas. A falta destes instrumentos de defesa comercial pode criar antagonismos, gerando um processo de confrontação, na medida em que toda a cadeia pode ser afetada na sua competitividade se um elo entra em colapso.

O setor têxtil-confecção brasileiro viveu e ainda vive um processo de transformação com a emergência de novos paradigmas (produtivos, tecnológicos e gerenciais). Com a liberalização comercial, que trouxe em seu bojo a globalização do mercado doméstico, o setor sofreu um choque estrutural . A competição, que antes era nacional, com o mercado protegido, passou a se dar num nível global. Neste novo cenário competitivo, o empresariado teve que rever suas estratégias, enfocando nichos de mercado específicos, buscando a diversificação da sua produção, e compatibilizando a redução de custos com a busca por maior qualidade, além de outros fatores conforme a escolha estratégica, voltando-se para produtos padronizados ou mais sofisticados direcionados para o mercado de moda. Um processo de transição para um novo contexto industrial que conduz a uma crescente adequação aos novos padrões de concorrência, baseados não apenas no preço do produto mas também na qualidade, na sua diferenciação e até na sua exclusividade, de acordo com o cliente potencial, é um caminho difícil para muitas firmas. A adequação aos padrões internacionais de eficiência, produtividade e competitividade surgiram como um imperativo, já que as empresas que não conseguiram adequar-se aos novos padrões tenderam a desaparecer . No caso das

empresas pequenas e médias, particularmente as pequenas, pouco modernizadas com alto grau de obsolescência do maquinário, houve pouca chance de sobreviver. Nesse sentido, a tendência de médio prazo foi de concentração industrial com predomínio das empresas de maior porte. Em termos de reorganização industrial, o setor, principalmente as empresas grandes e as médias, vêm investindo em maquinário e equipamentos novos a fim de reverter sua situação de atraso tecnológico.⁹ Contudo, apesar destes propósitos modernizantes, a difusão de novos métodos e técnicas de gerenciamento produtivo é ainda incipiente.¹⁰

As gestões recentes da Associação Brasileira da Indústria Têxtil (ABIT) perceberam estas transformações e buscaram imediatamente formular políticas estratégicas que pudessem reverter a situação de crise.¹¹ É importante ressaltar o aumento da percepção e da consciência, nas gestões recentes da ABIT, da necessidade de se trabalhar de forma conjunta e de se ter uma mudança de postura e de cultura no meio empresarial. No relatório sobre a indústria têxtil preparado pela *Gazeta Mercantil*, o presidente da ABIT, Paulo Skaf, afirmou que "A união vem pelo amor ou pela dor." À parte todas as dificuldades vividas, principalmente a baixa no número de unidades produtivas e o crescimento do desemprego,¹² fato positivo a ser destacado foi que alguns empresários perceberam que são elos de uma mesma corrente. Conforme declaração otimista de Paulo Sakaf para o referido relatório, "Deixamos de ser um setor desunido para nos tornar organizados, com metas claras."

Neste novo cenário, a ABIT tem trabalhado para incentivar o segmento que puxa toda a cadeia: a moda. Diversos eventos ligados ao mundo *fashion* vêm sendo patrocinados e incentivados pela ABIT, como o atual São Paulo Fashion Week, entre outros, além de apoio e incentivo a diversos estilistas brasileiros como Faúse Hatem e Alexandre Herchcovith, ganhadores do Prêmio Abit Fashion Brasil. Há uma preocupação da ABIT em incentivar os segmentos de confecção e moda, que, justamente por serem os elos finais da cadeia, estão ligados diretamente com o

⁹ Em 1990, apenas 27% dos teares instalados no parque industrial têxtil brasileiro tinham menos de dez anos (ver "Relatório Indústria Têxtil" *Gazeta* entre a ABRAVEST e a ABIT. *Mercantil*, 08jun2000).

¹⁰ Segundo dados do Instituto para a Pesquisa Tecnológica (IPT) utilizados por Fleury (1995, p. 81).

¹¹ Houve uma incorporação de grandes confecções proprietárias de grandes marcas (como Fórum e Zoomp) ao quadro institucional da ABIT, revelando uma tendência da entidade para representar a cadeia completa e ter propostas mais amplas para o setor.

¹² Segundo dados do Instituto de Estudos e Marketing Industrial (IEMI), no período entre 1989 e 1995 houve uma queda de 12% no número de unidades fabris e uma queda de 54,3% no número de empregados ("Relatório Moda e Indústria Têxtil". *Gazeta Mercantil*, 30abr1996).

mercado consumidor. O segmento de confecção-moda tem papel importante tanto por gerar um produto com maior valor agregado quanto por ser um grande empregador de mão-de-obra. No ano de 2001, a ABIT elaborou um projeto macro-setorial, aprovado pela Agência de Promoção às Exportações (APEX), a fim de promover os produtos brasileiros no exterior, com enfoque no setor de confecções. A volta dos desfiles, como o São Paulo Fashion Week e o Fashion Rio, a valorização crescente da moda e dos estilistas brasileiros, ao invés de somente reproduzir as tendências internacionais, o desenvolvimento de projetos visando a estabelecer uma marca brasileira (alicerçada em uma identidade ou na diversidade nacional) como o TexBrasil da ABIT, somado ao surgimento de diversas faculdades de moda por todo o Brasil, criaram uma verdadeira onda *fashion* que a indústria têxtil-confecção brasileira tem buscado estimular, valorizar e dela obter dividendos. Durante a cerimônia de entrega do 1º Prêmio Abit Fashion Brasil, em São Paulo, Paulo Skaf afirmou que "A moda brasileira vem crescendo bastante em todo o mundo e tem nos estimulado a criar produtos cada vez mais com maior valor agregado e *design* brasileiro."¹³ O mercado de moda no Brasil tem vivido momentos de euforia com a volta dos desfiles e do sucesso dos estilistas brasileiros no mercado nacional e internacional. E cada vez mais passa a ser encarado pelo meio empresarial como um negócio lucrativo por agregar valor ao produto final e por atender a um público consumidor cada vez mais diversificado e ávido por novidades.

O clima de otimismo na indústria têxtil-confecção ressurgiu quando foi alcançado o superávit externo de 73 milhões de dólares no ano de 2001, o primeiro desde 1994. Fruto de um amplo processo de reorganização industrial, envolvendo pesados investimentos em atualização tecnológica, redução dos custos internos e do quadro de empregados, como consequência do próprio processo de modernização e também da adoção de novas técnicas organizacionais. Além de novas estratégias que, nos anos recentes, enfatizam a divulgação de produtos confeccionados nacionais mais sofisticados no mercado internacional, onde a valorização do segmento confecção-moda ganhou um sentido estratégico. Busca-se reforçar as exportações brasileiras e firmar-se no mercado mundial de têxteis, para voltar a ter, no mínimo, 1% de *market share*. Também é focado o grande mercado consumidor brasileiro, seja pelo desenvolvimento de produtos básicos,

¹³ ABIT- *Informe Corporativo* – Edição Especial- Ano 1, nº 2, jun-ago2000.

seja por meio do desenvolvimento de uma moda direcionado para o consumidor nacional, dando maior atenção à rede local de varejo.

Crise e reorganização do *cluster* têxtil de Americana

No período pós-abertura comercial, houve um aumento da percepção e do reconhecimento da necessidade de se estabelecer relações mais cooperativas entre todos os elos da cadeia produtiva têxtil-confeção. Desde as análises do IEL-CNI (2000) até as políticas estratégicas da ABIT, enfatizasse a busca por maior integração competitiva na cadeia, desde os produtores dos insumos básicos até a ênfase crescente no fator moda. Contudo, para melhor discutir as relações cooperativas interfirmas dentro da cadeia produtiva têxtil, nossa análise pretende se encaminhar para o *cluster* de Americana, na região metropolitana de Campinas(SP). A análise deste *cluster* visa, primeiro, a aprofundar a discussão sobre as mudanças recentes na cadeia produtiva têxtil e verificar até que ponto o discurso institucional do empresariado nacional em defesa de maior cooperação entre os elos se concretiza em um *cluster* potencial e, segundo, considerar de que forma a busca pela cooperação e por ações conjuntas tem se dado nesta situação industrial particular, marcada pela aglomeração espacial e setorial, em que as relações de cooperação possibilitam avanços significativos para o meio empresarial e para o desenvolvimento local.

Americana é uma cidade industrial no interior do estado de São Paulo e está localizada a 133 quilômetros da capital. Originou-se da imigração, primeiro a dos norte-americanos, por volta de 1865, e mais tarde a dos italianos. Contava com uma população de 182.084 habitantes no ano de 2000, sendo 181.650 na área urbana e somente 434 na área rural. A história da cidade se confunde com a história da sua indústria têxtil. A primeira fábrica de tecidos de algodão a se instalar na região, a Fábrica de Tecidos Carioba, foi estabelecida em 1875, próxima à estação ferroviária. Considerada o berço da industrialização de Americana, ela foi praticamente desativada em 1896, sendo reaberta sob a direção da família Muller em 1902, quando a atividade fabril se desenvolveu e deu impulso à antiga Vila Americana. Nas décadas seguintes, novas fábricas de tecido se estabeleceram. Em 1911, foi fundada a Tecelagem de Seda Carioba, por Muller, Albert & Cia., e em

1924 ela se transformou na Companhia Leyen de Seda e, em 1935, na Fábrica de Fitas e Elásticos Quilombo S/A (GOBBO, CÉLIA ET AL., 1999).

Já no final da década de 1920 e começo da década de 1930, tiveram início as relações de subcontratação (ou *façonismo*),¹⁴ com vários operários (tecelões e contramestres) destas fábricas começando a investir suas economias em teares de segunda mão (em geral um ou dois teares). Os operários instalavam seus teares em suas casas para trabalharem nas horas de folga com ajuda dos familiares. De seus empregadores obtinham os fios para serem tecidos (na linguagem local, *bater tecido*) como uma forma de extensão do trabalho fabril. Estes pequenos produtores, inicialmente, continuaram trabalhando como empregados fabris e foram, gradualmente, abandonando seus empregos e começaram a trabalhar exclusivamente como subcontratados, seja para seus antigos empregadores ou outro produtor autônomo, seja para comerciantes da capital (GOBBO, 1999; SCHMITZ, 1982).

Na década de 1940, houve um crescimento significativo na indústria têxtil em Americana, marcada pela presença significativa dos pequenos produtores *façonistas*. A Segunda Guerra Mundial provocou um rápido crescimento nas exportações de têxteis brasileiros, abrindo novos mercados para os pequenos produtores de Americana. Baseado em dados coletados em seu trabalho de campo na década de 1970, Schmitz (1982) destaca que o aumento da produção foi para a venda interna, como consequência da expansão do mercado. O autor cita o caso de Francisco Matarazzo, um dos maiores produtores da época, que contribuiu para a multiplicação de pequenas tecelagens subcontratadas em Americana, por meio do fornecimento de grandes quantidades de fios de raiom¹⁵ para os pequenos produtores (façonistas) locais. Fundamental, também, foi a presença dos

¹⁴ Colli (2000) empreendeu uma investigação apurada sobre o *façonismo* em Americana, diferenciando entre o antigo e o novo *façonismo* (este último existindo já sob a forma terceirizada). Ele afirma que "o *façonismo* é uma forma de prestação de serviços oferecida por empresas ou intermediários comerciais a proprietários de teares", sendo o *façonista* "o dono de seus meios de produção". Para Schmitz (1982), no sistema de *fação*, uma firma matriz (ou contratante) fornece o insumo básico (o fio) para uma subcontratada (ou *façonista*), que transforma o fio em tecido e o retorna para a firma matriz (*parent firm*) mediante pagamento por metro produzido. Num primeiro momento, o *façonista* é ainda assalariado de uma empresa têxtil local, sendo sua principal renda seu salário de tecelão e a prestação de serviço como *façonista* é uma complementação. Em outro momento, o tecelão deixa seu emprego e se dedica apenas a trabalhar em sua oficina doméstica com seus próprios teares, com sua própria força de trabalho e a ajuda da família, ou tendo alguns empregados. Finalmente, alguns *façonistas* conseguem se estabelecer como produtores independentes, ou seja, conseguem adquirir seu próprio insumo e promover a comercialização do produto já com galpões alugados e alguns empregados.

comerciantes da capital, que, dispondo de suficiente capital de giro para adquirirem o insumo, contratavam os serviços dos fezonistas locais para o manufaturamento de tecidos. Colli (2000) chama atenção para o advento dos fios artificiais e sintéticos no Brasil, nas décadas de 1940 e 50, o que possibilitou um grande impulso na indústria local e a multiplicação dos fezonistas.

Com o final da Segunda Guerra e a posterior recuperação da produção têxtil nos países avançados, chegou ao fim o período de crescimento fácil e rápido dessa indústria no Brasil e em Americana. Contudo, Schmitz (1982) afirma que nas décadas seguintes – 1950, 60 e 70 – houve uma expansão da indústria local com o aumento do número de produtores independentes e subcontratados, com alguns conseguindo fazer a transição de pequenos fezonistas para produtores independentes. Esta expansão ficou clara no Censo Industrial realizado pela prefeitura de Americana em 1993, o qual mostrou que 40% das empresas têxteis locais foram fundadas a partir do chamado “milagre econômico” (COLLI, 2000, p. 28). A década de 1970 foi marcada pela chegada de grandes grupos têxteis nacionais, que se instalaram em Americana ao longo da via Anhangüera. A chegada de subsidiárias de muitas firmas internacionais, algumas ligadas ao setor têxtil, mas também de outros ramos industriais, deu a Americana a fama de uma cidade oferecendo boas oportunidades de trabalho.

Na década de 1970, o estado de São Paulo concentrava 55% da produção têxtil brasileira e 54% do emprego têxtil. A capital era o maior centro têxtil do estado, enquanto Americana ficava em segundo lugar, sendo, portanto, o principal aglomerado têxtil do interior (SCHMITZ, 1982), característica que lhe garantiu o título de “Princesa Tecelã”. Baseado em dados coletados na década de 1970, Schmitz (1982) afirma que a economia de Americana era dominada pela indústria têxtil com quase 600 empresas e 18 mil trabalhadores que representavam algo em torno de 60% da indústria local. Naquele momento, a indústria têxtil local era profundamente marcada por uma grande quantidade de pequenas empresas envolvidas em relações de subcontratação. Empresas com menos de dez empregados (muito pequenas) representavam 81%, sendo que um número muito reduzido destas empresas (6%) era independente ou autônomo. Em resumo, ser

¹⁵ Segundo Schmitz (1982), o principal fio tecido pelos pequenos fezonistas de Americana na década de 1940 era o raio. A cidade já foi considerada a capital do raio.

pequeno produtor têxtil em Americana era quase sinônimo de subcontratado (SCHMITZ, 1982).

O *cluster* têxtil de Americana, que envolve os municípios circunvizinhos de Santa Bárbara D'Oeste, Nova Odessa e Sumaré, considerado um *cluster* potencial (SOUZA ET AL., 2001), foi o pólo têxtil mais impactado pelo processo de abertura comercial desencadeado na década de 1990. Os principais fatores que contribuíram para essa situação de grave crise foram o atraso tecnológico do parque industrial local e a importação maciça de tecidos artificiais e sintéticos oriundos dos países asiáticos, justamente a especialidade do cluster, o maior pólo produtor de tecidos artificiais e sintéticos da América Latina, respondendo por 85% da produção nacional de tecidos sintéticos e artificiais. A situação de proteção, vivida durante décadas no período pré-abertura comercial, explica o atraso tecnológico seja por ter gerado comodismo no meio empresarial quanto pela dificuldade de importação de maquinário de última geração devido à proteção ao setor produtor de máquinas nacional. A subcontratação de capacidade (Garcia, 1996) foi outro fator que contribuiu para a obsolescência do parque local, relações de subcontratação marcadas por profunda subordinação dos pequenos produtores diante das empresas maiores.

Entrevistados de Schmitz (1982) afirmaram que continuavam utilizando fios artificiais como raiom e acetato no tear mecânico porque eles não eram fortes o suficiente para serem trabalhados nos teares automáticos. Tais tipos de fio artificial poderiam passar pelos teares automáticos, mas as interrupções seriam frequentes.¹⁶ A facilidade para produzir tecidos artificiais utilizando teares mecânicos também contribuiu para retardar o processo de modernização. O *cluster* foi marcado por um tipo particular de relação de subcontratação chamado de "subcontratação de capacidade" e não de especialização (GARCIA, 1996), ou seja, uma forma de subcontratação relacionada ao esgotamento da capacidade produtiva das empresas maiores diante das variações da demanda, diferente das experiências dos distritos industriais italianos. Para Garcia (1996), "a subcontratação na indústria têxtil em Americana tem o efeito de estimular a presença, no mercado, de maquinário bastante obsoleto, já que as empresas maiores preferem contratar a *fação* a investir na expansão de sua capacidade

produtiva” (p. 73). Apesar de as relações de subcontratação em Americana terem contribuído para retardar o processo de modernização, elas foram, contudo, um meio de acumulação de capital financeiro importante para as empresas autônomas de maior porte, dando possibilidade de promover os seus processos futuros de modernização após a intensificação das pressões competitivas.

A região de Americana foi duramente atingida pelas importações dos tecidos asiáticos, com destaque para os tecidos artificiais e sintéticos, que são exatamente a especialidade do pólo têxtil. No ano de 1991, a quantidade de tecidos artificiais e sintéticos importados ainda era pequena, com o total de 3.201 toneladas. O montante evoluiu até atingir o pico de 45.583 toneladas de tecidos no ano de 1995 (BNDES, 2001). O segmento de tecelagem, o principal em Americana, foi o primeiro a ser atingido. Reduzindo-se a demanda, com a avalanche de tecidos importados, os pequenos produtores foram os primeiros afetados, já que viviam em uma situação de instabilidade baseada nas relações de subcontratação de capacidade. Logo, outros segmentos também sofreram, como tinturarias, estamparias e fiações – enfim, todos os elos da cadeia produtiva. Em seguida, instalou-se o caos na cidade, com grande número de desempregados, unidades produtivas fechadas, queda do comércio e perda de arrecadação do município. Dados do Sindicato das Indústrias de Tecelagem de Americana, Nova Odessa, Santa Bárbara e Sumaré (SINDITEC) demonstram que, das 1.486 tecelagens planas que operavam na região em 1990, apenas 665 permaneceram em atividade até 1998, representando uma redução de 45%. Dos 31.057 empregos formais existentes na região têxtil, em 1990, restaram apenas 15.300 em 1998, representando uma redução de 49%. O secretário de Desenvolvimento Econômico de Americana, Nelson Ginetti, em entrevista à *Gazeta Mercantil* afirmou: “A importação quase aniquilou a indústria local.”¹⁷

Com o agravamento da crise no cluster de Americana, atingindo os diversos elos da cadeia produtiva, as empresas de maior porte além das feçonistas, gerando um quadro de crise social na região com a perda de postos de trabalho e queda na arrecadação dos municípios, ocorreu uma ação conjunta no dia 18 de maio de

¹⁶ Progressos futuros em termos de inovação tecnológica mudariam esta situação, mas as inovações tecnológicas no ramo de tecelagem, naquele momento, não ameaçaram imediatamente os feçonistas.

¹⁷ “Relatório Indústria Têxtil”, *Gazeta Mercantil*, 08Jun2000.

1995, liderada pelo SINDITEC e ACIA¹⁸ unindo os setores privado e público, trabalhadores e empresários, indústria e comércio local contra a importação indiscriminada de tecidos asiáticos que entravam no país sob *dumping*. A iniciativa uniu os mais diversos atores sociais e se deu numa situação de extrema crise ou desespero. Ela consistiu numa manifestação ou protesto que reuniu cerca de 1,5 mil pessoas na praça central de Americana e 500 pessoas na via Anhangüera, que chegou a ficar paralisada. O protesto, além de expressar a situação crítica em que se encontravam as indústrias têxteis locais, buscou denunciar o *dumping* econômico e social dos países exportadores, pedia imposição de cotas e uma revisão nas tarifas alfandegárias¹⁹ para dar tempo, uma espécie de fôlego, para a reorganização do setor.²⁰

A repercussão do protesto se deu em todo o estado de São Paulo, e nacionalmente, desencadeando um verdadeiro movimento contra a forma abrupta como estava se dando o processo de abertura comercial. Na esteira do movimento originou-se uma frente parlamentar em defesa da indústria têxtil no Congresso Nacional, e outros fóruns como a Câmara Setorial Têxtil, levando o governo federal a rever a situação, aumentando temporariamente as tarifas de importação de produtos têxteis e impondo cotas. Por outro lado, empresas têxteis com capital de giro suficiente já empreenderam um processo de modernização em seus parques fabris antes do agravamento da crise, algumas ainda na década de 1980 e início da década de 1990. Os investimentos para reverter a situação de atraso tecnológico no *cluster* de Americana foram da ordem de 1,2 bilhão de dólares, somando os investimentos em toda a cadeia, entre 1991 e 1998.²¹ Contudo, mesmo empresas que estavam em processo de modernização gradual na década de 1990 sofreram o severo impacto da importação maciça de tecidos asiáticos.

¹⁸ O Sindicato das Indústrias de Tecelagem da Região de Americana e a Associação Comercial e Industrial de Americana lideraram o movimento local em defesa da indústria têxtil junto com outras entidades representativas locais e regionais. O Sinditec foi fundado somente em 1990 mas originou-se de um grupo de empresários que formavam um antigo departamento da Acia.

¹⁹ Este primeiro movimento foi defensivo ao procurar impor cotas contra a invasão de tecidos asiáticos e aumentar temporariamente as tarifas. A limitação das importações possibilitou um fôlego para o processo de modernização industrial e foi baseada em cláusula do Acordo de Têxteis e Vestuário (ATV) da Organização Mundial do Comércio (OMC), que prevê o uso deste mecanismo em caso de ameaça de ruptura de mercado. A abolição de todas as cotas está prevista para até 2005. O aumento da tarifa de importação foi temporário, já que o Brasil assumiu compromisso perante seus parceiros comerciais de não praticar nenhuma tarifa de importação superior a 35%.

²⁰ *O Liberal*, Americana, 18/19maio1995.

²¹ Dados da ABIT, panorama setorial publicado no "Relatório da Indústria Têxtil", *Gazeta Mercantil*, 08jun2000.

Em 1998, já era possível perceber sinais da virada na produtividade das empresas têxteis locais que conseguiram empreender seus processos de modernização. A produção no ano de 1990 era de 100 milhões de metros lineares/mês. No período mais sério da crise, chegou a 45 milhões e em 1998 já dava sinais claros de recuperação com 130 milhões de metros lineares/mês.²² Todavia, o desemprego permanece um problema grave no *cluster* da região de Americana. Segundo o assessor executivo do SINDITEC, João Batista Girardi, em entrevista à *Gazeta Mercantil*, "Daqueles que foram demitidos, só 10% vão voltar, o restante está indo parar nas confecções."²³ Em termos de unidades produtivas, em 1999 havia somente 47% do número de unidades existentes ano de 1990 (dados do SINDITEC).²⁴ Para Schmitz (1999), "A questão-chave de nosso tempo é quem perde e quem ganha com a globalização."²⁵ No caso de Americana, ficou claro que muitos perderam e que, no seu auge, a crise atingiu a todos indiscriminadamente, mas os maiores prejudicados foram os trabalhadores têxteis e os pequenos produtores subcontratados, sendo que estes últimos não deixavam de ser "assalariados disfarçados" atuando em suas oficinas, sendo estas uma forma de extensão da firma maior contratante (Schmitz, 1982). O atraso tecnológico das empresas remanescentes foi revertido e a produtividade retomada, com a indústria têxtil reorganizada e ainda sendo a atividade industrial mais importante na região e a principal empregadora. Baseados em dados do Rais, Souza *et al.* (2001) afirmam que as atividades têxteis (têxtil-confecção) representavam, em 2001, 60% das unidades produtivas de todos os setores industriais de Americana, com predomínio da pequena empresa.²⁶ Mas os postos de trabalho não voltam mais. E o problema da requalificação dos trabalhadores têxteis continua, segundo Regina Coelli, responsável pelo Posto de Atendimento ao Trabalhador (PAT): "Nossa maior dificuldade é requalificar esta mão-de-obra, até porque nem o Senac possui

²² "Relatório da Indústria Têxtil", *Gazeta Mercantil*, 08jun2000.

²³ "Relatório da Indústria Têxtil", *Gazeta Mercantil*, 08jun2000.

²⁴ Dados do Rais apresentados e comentados por Souza *et al.* (2001) indicam que, entre os anos de 1994 e 2001, houve uma redução de 23% no número de unidades produtivas têxteis e um aumento de 50% no número de confecções. Informantes locais e dados secundários indicam que as unidades produtivas fechadas eram em sua maioria pequenas tecelagens façonistas. Mas isto não significa que a indústria da fação foi extinta, mas sim que os pequenos produtores que persistem se modernizam e se enquadram no modelo de empresa terceirizada numa forma de "façonismo moderno" (COLLI, 2000).

²⁵ *A key issue of our time is who loses and gains from globalization.* (SCHMITZ, 1999, p. 1627)

²⁶ Dados do Rais apresentados por Souza *et al.* (2001) indicam que 91,4% das unidades produtivas que atuavam nas atividades têxteis (têxtil-confecção) em 2001 tinham até 49 empregados formais. É preciso considerar que este número engloba as pequenas empresas que fazem parte do *boom* de confecções no período pós-abertura e também o fato de que as empresas têxteis que se modernizaram e se reestruturaram passaram a operar com um número reduzido de empregados.

máquinas tão modernas como as que existem hoje nas fábricas para poder treinar todo este pessoal.”²⁷

Apesar da retomada da produtividade têxtil com níveis superiores aos do início da década, uma ênfase maior no *upgrade* fora da produção, principalmente *design* e *marketing*, continua sendo uma busca da principal instituição empresarial local (SINDITEC). Assim como a busca por maior cooperação empresarial e por formas de coordenação da cadeia local. O protesto de 18 de maio de 1995 representou uma ação conjunta significativa e simbólica, mas numa situação extremamente emergencial e contingente. Responder às pressões competitivas globais exige muito mais do que um *upgrade* produtivo: envolve o *upgrade* em fatores cruciais como *design*, *marketing* e gerenciamento de uma marca local, e, sobretudo, o estabelecimento de relações de cooperação entre os agentes econômicos e formas eficientes de coordenação da cadeia produtiva.

A primeira (frustrada) tentativa de formação de uma cooperativa entre os pequenos produtores têxteis de Americana data de 1941. A Cooperativa Industrial de Tecidos de Rayon de Americana (CITRA) foi formada numa tentativa de enfraquecer o poder das firmas maiores contratantes. Na cooperativa, os pequenos produtores façonistas tinham acesso a matéria-prima e começaram a vender seu tecido. Mas os membros mais fortes da cooperativa obtiveram controle crescente da organização e finalmente transformaram-na em uma companhia privada em 1944. Outras tentativas posteriores se limitaram a reunir os subcontratados numa associação a fim de estabelecer uma tarifa comum que vigoraria nos contratos com as empresas maiores. Com a própria situação de instabilidade e luta pela sobrevivência, muitos pequenos produtores têxteis aceitavam trabalhar por preços inferiores ao estabelecido pela associação (SCHMITZ, 1982, p. 138). Outras iniciativas empresariais conjuntas, também de pouco sucesso, surgiram no início da década de 1990 entre pequenos e médios produtores. Souza *et al.* (2001) relatam que estas ações coletivas buscavam resolver problemas comuns, mas esbarraram na ausência de um meio institucional consistente e duradouro que pudesse explorar o potencial e as sinergias da aglomeração espacial e setorial das firmas.

²⁷ “Relatório da Indústria Têxtil”, *Gazeta Mercantil*, 08Jun2000.

O *cluster* têxtil da região de Americana difere do modelo de distrito industrial (ou de um *cluster* maduro) por vários fatores, cabendo destacar a ausência de cooperação nas relações interfirmas – o que ocorre por causa das relações de subcontratação predatórias que geraram um clima de desconfiança e de desunião na atmosfera industrial local – e a sua característica atual de ser um *mix* de empresas pequenas, médias e grandes. Segundo Souza *et al.* (2001), persiste uma dificuldade de ver a racionalidade econômica da cooperação, sendo a causa, desta falta de confiança entre os agentes econômicos, o meio social marcado por um comportamento oportunista de muitos. Desta forma, o *cluster* potencial não se concretiza. A concretização da “eficiência coletiva” (HUMPHREY & SCHMITZ, 1996), reunindo as vantagens competitivas derivadas tanto das economias externas locais (incidentais) quanto das ações conjuntas (buscadas deliberadamente pelos agentes), encontra obstáculos no meio cultural e institucional. A cultura empresarial ainda é marcada pela falta de uma ampla consciência da necessidade de se desenvolverem relações interfirmas mais cooperativas. E o meio institucional ainda não é forte o suficiente para possibilitar uma coordenação ampla da cadeia, com a principal associação empresarial local (SINDITEC) ainda em fase de consolidação no meio. É preciso ressaltar que a liderança do Sinditec no momento de grave crise e de mobilização local, articulado com outras instituições locais, regionais e nacionais, contribuiu para sua maior consolidação.

O crescimento da consciência de que as relações interfirmas cooperativas são um fator fundamental para a geração de vantagens competitivas, assim como, de que é perfeitamente possível compatibilizar competição e cooperação entre os produtores locais (Humphrey&Scmitz,1996), formaria a base para o desenvolvimento de um meio institucional mais consolidado. O fortalecimento do meio institucional poderia tanto evitar o oportunismo de alguns agentes quanto criar um ambiente favorável para o incremento do espírito associativo e de políticas industriais locais, exercendo o importante papel de coordenador do próprio processo de desenvolvimento industrial local. É importante ressaltar que a principal associação empresarial local (SINDITEC) persiste na busca por diversas formas de *upgrade* e por projetos coletivos no *cluster*, muitos em parceria com outras instituições públicas e privadas. Destacando a recente aprovação do projeto de lei que criou o Pólo Tecnológico (Pólo Legal) do Cluster de Americana, aprovado no âmbito estadual, que visa contribuir para a formação de políticas de fomento industrial local, e a obtenção de medidas de salvaguardas para defesa do setor

produtor de tecidos sintéticos (tendo como base o Acordo de Têxteis e de Vestuário- ATV/OMC) junto ao Ministério de Desenvolvimento de Indústria e Comércio (MDIC-SECEX), tendo como requerente o Sinditec. Desta forma, há uma tímida tendência de crescimento das relações de cooperação interfirmas, ainda que somente no nível vertical, e um processo de maior consolidação da principal associação empresarial local. Assim como, não deixa de existir uma autocrítica do próprio meio empresarial local, em relação à sua cultura, como um pequeno empresário têxtil de Americana afirmou: “é preciso mudar a cultura empresarial, atuar de forma cooperativa, a cultura ainda é individualizada”.²⁸

²⁸ Entrevista realizada em 10 de fevereiro de 2003.

05. Referências bibliográficas

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA TÊXTIL - ABIT [2000] *Carta ABIT*. São Paulo.
- _____. [2001] *Cadeia têxtil em números*. ABIT [WWW.ABIT.ORG.BR].
- _____. [2002] *Informe Corporativo*. São Paulo, ano II, nº7.
- _____. [2003a] *Perfil do setor*. São Paulo, ABIT [www.abit.org.Br].
- _____. [2003b] *TexBrasil: Programa estratégico da cadeia têxtil brasileira*. São Paulo, ABIT/APEX-Agência de Promoção de Exportações [www.abit.org.Br].
- BNDES [1995] "Análise conjuntural do setor têxtil". BNDES. *Informe Setorial*, Rio de Janeiro, nº 08, novembro.
- _____. [1995] "Fibras artificiais e sintéticas". BNDES. *Relato Setorial*, Junho.
- _____. [2001] "Pólo de tecelagem plana de fibras artificiais e sintéticas da região de Americana". BNDES. *Relato Setorial*, nº 02, Rio de Janeiro.
- BONACICH, Edna, et al. [1994] *Global Production: The Apparel Industry in the Pacific Rim*. Filadélfia: Temple University Press.
- BRASIL - MDIC [2002a] *Brasil: Indicadores da cadeia produtiva da indústria têxtil e de confecções – 1995/96/97/98*. Brasília, Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior [www.mdic.gov.Br].
- BRAUNBECK, G. Oscar [1994] *Redes de cooperação na indústria têxtil: Oportunidades e desafios para o pólo de Americana*. Campinas: Instituto de Economia - Unicamp [monografia de graduação].
- BRUSCO, Sebastiano [1990] "The Idea of the Industrial District: Its genesis" in PIKE, F.; BECATTINI, G.; & SENGENBERGER, W. [eds] *Industrial Districts and Interfirm Cooperation in Italy*. Gênova, International Institute for Labour Studies.
- CAIXETA, Nely [2002] "O brilho da moda". *Exame*, São Paulo, ano 36, nº 21, 16out2000.
- CARDOSO, Adalberto M. [1997] "Globalização e relações industriais na indústria têxtil brasileira" in DOMBOIS, R. & PRIES, L. [orgs.] *As relações industriais no processo de transformação da América Latina: O caso brasileiro*. Bremen/São Paulo: Universität Bremen/Cebrap - Documentos de Pesquisa, tomo II.
- CASTELLS, Manuel [2000] *A sociedade em rede*. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra.

- COLLI, Juliana [2000] *A trama da terceirização: Um estudo do trabalho no ramo da tecelagem*. Campinas: Ed. Unicamp.
- ECCIB [2002] "Estudo da Competitividade de Cadeias Integradas no Brasil: Impactos das zonas de livre comércio" in _____. *Cadeia têxtil e confecções*. Campinas: ECCIB, Unicamp - Instituto de Economia - Núcleo de Economia Industrial e da Tecnologia, MCT/FINEP [mimeo].
- FLEURY, Afonso [1995] "Quality and productivity in the competitive strategies of Brazilian industrial enterprises". *World Development*, Oxford, v.23, n.1, pp.73-85.
- _____. et al. [2001] *A competitividade das cadeias produtivas da indústria têxtil baseadas em fibras químicas*. São Paulo: Fundação Vanzolini [Relatório Final- Estudo Contratado pelo BNDES].
- GARCIA, Odair L.[1994] *Avaliação da competitividade da indústria têxtil brasileira*. Campinas: Instituto de Economia – Unicamp [tese de doutorado].
- GARCIA, Renato de C. [1996] *Agglomerações setoriais ou distritos industriais: Um estudo das indústrias têxtil e de calçados no Brasil*. Campinas: Instituto de Economia- Unicamp [dissertação de mestrado]
- GEREFFI, G.; KORZENIEWICZ, M. & KORZENIEWICZ, R. P. [1994] "Introduction: Global Commodity Chains" in GEREFFI, Gary & KORZENIEWICZ, Miguel [eds]. *Commodity Chains and Global Capitalism*. Westport/Londres: Praeger.
- GEREFFI, Gary [1990] "Paths of Industrialization: An Overview" in GEREFFI, G. & WYMAN, D.[1990] *Manufacturing Miracles: Paths of Industrialization in Latin America and East Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. [1994] "The Organization of Buyer-Driven Commodity Chain: How U.S. Retailers Shape Overseas Production Networks" in GEREFFI, Gary & KORZENIEWICZ, Miguel [eds]. *Commodity Chains and Global Capitalism*. Westport. Connecticut/Londres: Praeger.
- _____. [1995] "Global production systems and third world development" in STALLINGS, Barbara [ed.] *Global Change, Regional Response- The new international context of development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. [1997] "Competitividade e redes na cadeia produtiva do vestuário na América Latina". *Revista Latino-Americana de Estudos do Trabalho*, v. 3, n. 6.

- _____. [1999] "International trade and industrial upgrading in the apparel commodity chain". *Journal of International Economics*. Nº 48, pp. 37-70
- _____. [2000] *The transformation of the North American apparel industry: is NAFTA a curse or a blessing?* Santiago: CEPAL/ONU.
- _____. [2001a] "Beyond the Producer-driven/Buyer-driven Dichotomy: The Evolution of Global Value Chain in the Internet Era". *IDS Bulletin*. Vol. 32, nº 3.
- _____. [2001b] "Global Sourcing In The U.S. Apparel Industry". *Journal of Textile and Apparel, Technology and Management*. North Caroline State University. Vol. 2, Issue 1, Fall 2001.
- GILPIN, Robert [2000] *The Challenge of Global Capitalism: The World Economy in The 21st Century*. Princeton: Princeton University Press.
- GLOBAL 21 [2003] *Paulo Skaf: Setor têxtil fecha 2001 otimista*. Global 21: Entrevista com Paulo Skaf, presidente da ABIT, 04jan2003 [www.global21.org.br].
- GOBBO, Célia et al. [1999] *Preservando nossa história*. Americana: edição da autor.
- GORINI, Ana Paula F. & SIQUEIRA, Sandra H. G. de [1997] "Complexo têxtil brasileiro". *BNDES Setorial*. Rio de Janeiro, novembro.
- _____. [2000] "Panorama do setor têxtil no Brasil e no mundo: Reestruturação e perspectivas". *BNDES Setorial*. Rio de Janeiro, nº 12, setembro.
- HIRATUKA, Célio & GARCIA, R. de C. [1995] "Impactos da abertura comercial sobre a dinâmica da indústria têxtil brasileira". *Leituras de Economia Política*. Campinas: Instituto de Economia - Unicamp, Ano 01, nº 01.
- HUMPHREY, John [1995a] "Introduction". *World Development*, Vol.23, nº 1, pp. 1-7 [Special Issue: Industrial Organization and Manufacturing Competitiveness in Developing Countries].
- _____. [1995b] "Industrial Reorganization in Developing Countries: From Models to Trajectories". *World Development*, Oxford, Vol. 23, nº 1, pp. 149-62
- _____. & SCHMITZ, Hubert [1996] "The Triple C Approach to Local Industrial Policy". *World Development*, Oxford, Vol. 24, nº 12, pp. 1859-77.
- INSTITUTO DE ESTUDOS E MARKETING INDUSTRIAL – IEMI [2001] *1ª Relatório do Setor Têxtil Brasileiro - Brasil Têxtil 2001*. São Paulo: IEMI, Volume 01.

- INTERNATIONAL TEXTILE AND CLOTHING BUREAU - ITCB [2001] *Conduct of Textile Trade Relations Under GATT-WTO: A chronological account of discrimination and protectionism against developing country exports*. ITCB [www.itcb.org]
- INSTITUTO EUVALDO LODI - IEL [2000]. *Análise da eficiência econômica e da competitividade da cadeia têxtil brasileira*. Brasília: IEL/CNA/SEBRAE-Nacional.
- MOREIRA, Mauricio M. & CORREA, Paulo G. [1998] "A First Look at the Impacts of Trade Liberalization on Brazilian Manufacturing Industry". *World Development*, Oxford, Vol. 26, nº 10, pp. 1859-74.
- MYTELKA, Lynn K. [1991] "Technological change and the global relocation of production in textiles and clothing". *Studies in Political Economy*, nº 36, Fall 1991.
- ____ & FARINELLI, F. [2000] "Local Clusters, Innovation Systems and Sustained Competitiveness". *Estudos Temáticos*, Nota Técnica 5. Instituto de Economia - UFRJ.
- OECD [1983] *Textile and Clothing Industries: Structural Problems and Policies in OECD Countries*. Paris: Organisation for Economic Co-Operation and Development [OECD] mimeo.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE AMERICANA [2003] *História da Cidade de Americana*. Americana: Prefeitura Municipal [www.americana.sp.gov.br].
- RELATÓRIO MODA E INDÚSTRIA TÊXTIL [1996] "Um universo de vaidades e contradições". *Gazeta Mercantil*, 30abr.
- RELATÓRIO MODA E INDÚSTRIA TÊXTIL [1999] "Globalização é o grande desafio". *Gazeta Mercantil*, São Paulo, 27out.
- RELATÓRIO MODA E INDÚSTRIA TÊXTIL [2000] "Costurando ponto a ponto o futuro". *Gazeta Mercantil*, São Paulo, 8jun.
- SCHMITZ, Hubert [1982] *Manufacturing in the Backyard: Case Studies on Accumulation and Employment in Small-scale Brazilian Industry*. Londres: Frances Pinter.
- ____.[1999] "Global Competition and Local Cooperation: Success and Failure in the Sinos Valley, Brazil". *World Development*, Oxford, Vol. 27, nº 9, pp. 1627-50.
- ____.& NADVI, Khalid [1999] "Clustering and Industrialization: Introduction". *World Development*, Oxford, vol. 27, nº 9, pp. 1503-14.

- _____. [2000] "Local Upgrading and Global Chains". *Estudos Temáticos - Nota Técnica nº 06*. Rio de Janeiro: Contrato BNDES-FINEP-FUJB.
- SINDITEC [2000] *Resumo do Setor*. Sindicato das Indústrias de Tecelagens de Americana, Nova Odessa, Santa Bárbara e Sumaré. Americana [www.sinditec.com.br]
- SOUZA, M.C.A.F. *et al* [2001] *The Cluster of Textile Industry in Americana, Brazil: Challenges to Overcoming simple Agglomerative Advantages towards "Collective Efficiency"*. Campinas: Instituto de Economia- Unicamp [www.unicamp.br].
- WORLD TRADE ORGANIZATION - WTO [2003a] *Textile s- Press Brief*. WTO [www.wto.org].
- _____. [2003b] *The Agreement on Textiles and Clothing*. WTO - Trade Topics - Textiles Monitoring Body [www.wto.org].
- _____. [2003c] *Textiles: back in the mainstream*. WTO - Trading into the Future [www.wto.org].

O Projeto Aids: classificações de gênero, adolescência e sexualidade em uma escola carioca

Rodrigo Pereira da Rocha Rosistolato¹

RESUMO

Neste trabalho pretendo discutir as representações de gênero, adolescência e sexualidade ativadas durante o desenvolvimento de um projeto de orientação sexual realizado em uma escola carioca. A análise contribui para o debate sobre as novas relações de gênero na sociedade brasileira, indicando mudanças e permanências nas classificações das sexualidades masculina e feminina. No decorrer do texto, relaciono algumas propostas de projetos de orientação sexual elaboradas antes dos anos 1990 e discuto as relações sociais que as fizeram serem recusadas pelos poderes instituídos.

Palavras-chave: adolescência, sexualidade, Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN`s), orientação sexual.

ABSTRACT

This work aims to comprehend the gender representations, adolescence and sexuality activated during the development of a project of sexual orientation in a carioca school. This analysis's contributes for the debate about the new gender relationship in the Brazilian society, indicating changes and stays in the classifications of the masculine and feminine sexuality. During the text, I relate some proposals and projects of sexual orientation elaborated before the 1990's, I argue the social relations that made them be refused by the instituted powers.

Keywords: Adolescence, sexuality, National Curricular Parameters (PCN`s), sexual orientation.

¹ Mestre em sociologia, com concentração em antropologia, pelo PPGSA/IFCS/UFRJ. Doutorando em antropologia.
E-mail: rosistolato@yahoo.com.br

Introdução

Este artigo é fruto da pesquisa realizada para o desenvolvimento de minha dissertação de mestrado,² defendida em janeiro de 2003, no PPGSA/IFCS/UFRJ. Naquele momento, estava preocupado em discutir a relação entre adolescência e sexualidade, mas de uma forma bastante específica: procurava demonstrar como a categoria *adolescência* era construída em duas políticas públicas de orientação sexual³. Também analisei a implantação destas políticas, observando um projeto de orientação sexual desenvolvido em uma escola municipal da cidade do Rio de Janeiro. Argumentei que as políticas públicas de orientação sexual, assim como os projetos implementados a partir delas, não somente suprem mas também criam demandas específicas para a adolescência.⁴

A partir da década de 1980, no Brasil, a escola passou a ser percebida como o lugar ideal para a difusão do conhecimento considerado necessário para a iniciação e vivência sexual de adolescentes e jovens. No Rio de Janeiro, foi desenvolvido, pelas secretarias estaduais de Saúde e de Educação o Projeto Aids e a Escola, mais tarde incorporado pela Secretaria Municipal de Educação. Este projeto esteve em pleno funcionamento até meados da década de 1990, quando foi encerrado. Em 1997, o governo federal publicou os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN`s), que traziam, como principal novidade, os temas transversais e, dentre eles, a proposta de orientação sexual.

A pesquisa que deu origem a este artigo foi realizada na Escola Municipal Orsina da Fonseca, no bairro da Tijuca, Rio de Janeiro, onde observei o desenvolvimento do Projeto Aids, coordenado por Margarida Maria da Rocha Bernardes, professora de ciências. O nome deste projeto foi inspirado pelo Projeto

² *Sexualidade e escola: Uma análise da implantação de políticas públicas de orientação sexual*, defendida no PPGSA/IFCS/UFRJ, em 2003, orientada pela professora doutora Mirian Goldenberg. O projeto que deu origem à dissertação de mestrado foi financiado, no primeiro ano, por uma bolsa de demanda social da CAPES/MEC e, no segundo ano, pelo projeto Bolsista Nota 10 da FAPERJ.

³ As políticas públicas de orientação sexual têm por objetivo a implementação de projetos que orientem jovens e adolescentes para a vivência da sexualidade. O termo "orientação sexual", neste caso, não está relacionado à opção sexual do indivíduo. Alguns projetos anteriores à década de 1990 utilizavam o termo "educação sexual" ao invés de "orientação sexual". Este termo foi proposto pela primeira vez pelo GTPOS – Grupo de Trabalho e Pesquisa em Orientação Sexual, instituição responsável pela implantação, no final da década de 1980, de um projeto de orientação sexual nas escolas da prefeitura da cidade de São Paulo.

⁴ Fry (2002) propõe o mesmo tipo de raciocínio para o entendimento da expansão do mercado de bens e serviços que promovem a beleza de pessoas negras no Brasil. Segundo o autor, estes bens e serviços não somente suprem uma necessidade mas também disseminam sub-repticiamente uma identidade negra.

Aids e a Escola, do qual a professora recebeu capacitação, no início dos anos de 1990, por já trabalhar com orientação sexual na escola.

Embora a professora tenha recebido capacitação, não é possível afirmar que o trabalho por ela desenvolvido fosse orientado pelo Projeto Aids e a Escola, posto que criticava severamente a metodologia proposta e afirmava ter construído um projeto “com a cara” de sua escola. Ela afirmava ter uma larga experiência no magistério e a utilizava constantemente para legitimar seu trabalho perante o conjunto de professores da escola. O Projeto Aids também não era orientado pela proposta dos Parâmetros Curriculares Nacionais em decorrência do não-recebimento do conjunto de textos pela escola analisada.

O descompasso entre a formulação e a implementação de políticas públicas foi apontado por Rua (1998). Segundo a autora, há no Brasil uma excessiva preocupação com a formulação e publicação de políticas públicas, o que não se repete quando da implementação destas mesmas políticas. O Projeto Aids, embora não fosse fruto direto das duas políticas citadas, supria as demandas consideradas por ambas e expressava um conjunto de preocupações sociais relativas à adolescência e à sexualidade.

O fato de o Projeto Aids não ser diretamente orientado pelas políticas públicas analisadas expressa a difusão de preocupações sociais quanto à adolescência e à sexualidade. Estas preocupações consolidaram-se em políticas públicas e no cotidiano escolar, o que fez com que a professora implementasse um projeto independente das políticas públicas formuladas. Ainda é necessário apontar que o Projeto Aids funcionou do início da década de 1990 até 2001. Durante todo este período, esteve à revelia da CRE,⁵ que não concordava com a sua manutenção nos moldes propostos pela professora. O problema estava no fato de o projeto ser desenvolvido em uma sala específica, com horários específicos. A CRE propunha que os trabalhos de orientação sexual ocorressem em sala de aula, durante as aulas, o que pela professora era considerado impraticável em virtude da necessidade de cumprimento do programa de cada disciplina.

⁵ A Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro encontra-se dividida em Coordenadorias Regionais de Educação – CRE`s. A escola estudada pertencia à segunda CRE, que tem sede no bairro da

Tanto as políticas públicas de orientação sexual quanto o Projeto Aids foram concebidos a partir de determinadas representações da adolescência, da sexualidade, do masculino e do feminino. Neste artigo, pretendo relatar alguns pontos observados durante o trabalho de campo, principalmente no decorrer das entrevistas, que expressam as classificações do masculino, do feminino e da sexualidade que eram ativadas e, portanto, (re)afirmadas durante as atividades do Projeto Aids. Início com um breve histórico das propostas de orientação sexual para, em seguida, discutir a relação dos adolescentes entrevistados com a iniciação e a prática sexual, assim como suas representações do masculino e do feminino.

No decorrer do texto, realizo algumas comparações com trabalhos que foram desenvolvidos em outras décadas e discutem a construção social da masculinidade, da feminilidade e da sexualidade. Pretendo apresentar semelhanças e diferenças entre o discurso dos adolescentes entrevistados e aquele oferecido por gerações anteriores, discutindo as condições sociais da produção destas representações. Opto pela comparação geracional por entender que as formas pelas quais são concebidas as representações do masculino e do feminino em uma época diferem substancialmente das formas de outras épocas, o que possibilita uma análise comparativa. Penso ser este o significado da noção de gênero proposta por Scott (1989). Para a autora, gênero é uma categoria útil para análise histórica por ser uma construção sociocultural dos papéis masculinos e femininos, delimitando padrões de comportamento e representações socialmente compartilhadas. Ser homem ou ser mulher não é sinônimo de pertencer ao sexo masculino ou feminino, pois trata-se da incorporação dos papéis socialmente construídos e delimitados para um e outro caso.

Breve histórico das propostas de orientação sexual

Mesmo tendo sido historicamente percebido como uma determinação biológica, o sexo e, principalmente, as iniciações sexuais masculina e feminina suscitaram as mais diversas curiosidades, a ponto de, no início do século passado, em 1938, ser publicado o livro *Iniciação sexual–educacional (leitura reservada)*, que se propunha a orientar a iniciação sexual dos jovens, somente rapazes sérios e responsáveis, que visassem a constituição de uma família numerosa e saudável

(CHAUI, 1991). A partir deste escrito, é possível perceber que a responsabilidade pela iniciação sexual era dos rapazes: eles deveriam se preparar para iniciar suas futuras esposas, o que se reflete na presença, entre parênteses, da recomendação "leitura reservada", reservada aos rapazes. Além de ter sua leitura reservada aos rapazes, o livro possuía outra característica importante: tratava-se de uma proposta educacional e não erótica, um exemplo de nossa *scientia sexualis*, descrita por Foucault (1999), que procura sobrepor o conhecimento racionalizado sobre o sexo à *ars erótica* - as formas de iniciação ao prazer e à satisfação sexual por intermédio de práticas ritualizadas - própria de culturas não-ocidentais.

A mesma *scientia sexualis* esteve presente nas primeiras propostas de implantação de projetos de orientação sexual na escola brasileira. As primeiras idéias ligadas à orientação sexual surgiram no início do século passado e foram marcadas por um caráter higienista bastante acentuado, ligado à contenção da masturbação, à prevenção de doenças venéreas e à preparação das mulheres para os papéis de esposa e mãe (SAYÃO, 1998). Na década de 1920, o incipiente movimento feminista retomou a questão, propondo a orientação sexual com vistas à proteção da infância e da maternidade. Na década de 1960, começaram a ocorrer experiências importantes em escolas públicas e particulares, principalmente nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais (BRUSCHINI, 1981; SAYÃO, 1998).

No Rio de Janeiro, em 1968, a deputada federal Julia Steimbruck, do MDB, apresentou um projeto de lei que propunha a introdução obrigatória da orientação sexual em todas as escolas de nível primário e secundário, o que recebeu parecer contrário da Comissão Nacional de Moral e Civismo do Ministério da Educação e Cultura. Os conselheiros desta comissão (padres, militares e deputados) classificaram o saber sobre sexo como poluidor da ordem social. Um exemplo destas representações da sexualidade como algo impuro é a afirmação do general Moacir Araújo Lopes na época da análise do projeto da deputada: "não se abre à força um botão de rosa, sobretudo com as mãos sujas" (ALMEIDA, 1994).

Esta frase, uma clara alusão ao órgão sexual feminino, é representativa do contexto cultural em que é pronunciada. As mãos sujas representam a um só tempo o falo, órgão sexual masculino, e os projetos de orientação sexual, ambos invasores e extirpadores da pureza, segundo o general. Nesta representação,

educar para o sexo seria sinônimo de incentivo à prática sexual. O botão de rosa fechado seria puro, sagrado, e deveria ser defendido.⁶ Ao pronunciar esta frase, o general encarnou a lógica de uma cultura que percebia a mulher como alguém que deveria ser guardada e defendida como um tesouro. A contrapartida a esta orientação sexual invasiva, defloradora, destruidora da família só poderia ser uma “educação da pureza” que, ao invés de trabalhar com a sexualidade e suas manifestações, ensinaria a reprodução das classificações de gênero dominantes, colocando como atributos do homem o caráter, a coragem e o respeito, e como atributos da mulher a delicadeza, a bondade e a pureza, o que se materializou na promulgação da Lei nº 869, de 12/09/69, que tornou obrigatório o ensino de educação moral e cívica nas escolas. Com a reprovação da orientação sexual e a aprovação da educação moral e cívica, a sexualidade, na época, foi representada como antimoral, anticívica e desestruturadora da sociedade. Dois anos após a promulgação desta lei, foi criada, pela Lei 5.692/71 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional –, a disciplina programas de saúde, na qual a orientação sexual se articula ao grupo de conhecimentos de evolução puberal, gestação, puericultura e saúde mental (ALMEIDA, 1994).

Nos anos 1980, com as mudanças comportamentais ocasionadas pelo movimento feminista e pela descoberta da aids, houve um intenso debate sobre propostas de orientação sexual na escola. Suas possíveis conseqüências chegaram a ser objeto de debate na XXXII Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (Rio de Janeiro, 1980). Foram dois os principais destaques deste encontro. A orientação sexual poderia não servir para oferecer aos adolescentes e jovens uma visão positiva da sexualidade, consolidando um tipo de comportamento reprodutivo adequado à política demográfica governamental (BRUSCHINI, 1981). Poderia ainda, por ser orientada por poderes institucionalizados, privilegiar a medicalização e a psiquiatrização da vida sexual, enfatizando principalmente os aspectos biológicos da sexualidade (WEREBE, 1981).

⁶ A relação entre virgindade feminina e honra masculina foi estudada por Machado (1986). A autora aponta a dinâmica desta relação da seguinte forma: o homem condensa a externalidade do valor da família e este valor depende de sua internalidade, da “pureza” das relações ocorridas no interior do privado. Assim como a honra, também as desonras feminina e masculina são interdependentes. A desonra feminina é o rompimento com os valores de virgindade e fidelidade constitutivos da identidade feminina sagrada, e isto desonra o homem por não ter conseguido salvaguardar a pureza das mulheres que estavam sob sua guarda e proteção.

Almeida (1994) aponta que, com o advento da aids, os especialistas da área médica passaram a exercer uma influência muito grande no campo da orientação sexual. Para a autora, a sexualidade passou a ser reduzida a uma representação de sexo seguro, que só ocorreria quando orientado por critérios sanitários. Este discurso expressa algumas diferenças se comparado ao debate dos anos 1960, quando o sexo era simplesmente classificado como impuro e poluidor da sociedade e a proposta era de contenção da prática sexual pré-matrimonial. Nos anos 1980, parece ter havido a constatação da impossibilidade de contenção da prática sexual, o que contribuiu para a passagem às tentativas de regulação. O "bom sexo" passa a ser percebido como o ato realizado por um homem e uma mulher com penetração vaginal, portanto passível de fecundação, e orientado por critérios sanitários. Sexo oral, anal, entre mulheres ou homens homossexuais foram excluídos dos programas da década de 1980.

A relação das propostas de orientação sexual com a aids na década de 1980 parece ser um indicativo importante. Santos (1999), médica lotada na Coordenação Nacional de DST-Aids do Ministério da Saúde, aponta que até a década de 1980 as relações entre os profissionais da saúde e a escola eram mínimas: eles só adentravam as escolas quando iam realizar exames médicos para os projetos de educação física ou oferecer noções de higiene. A aids possibilitou o estreitamento desta relação e os profissionais da saúde passaram a capacitar professores para o desenvolvimento de ações ligadas à prevenção da nova doença.

O aumento da preocupação com programas e projetos de orientação sexual na década de 1990 também foi citado por Altmann (2001). A autora aponta que a sexualidade está na "ordem do dia" da escola e sustenta esta afirmação com alguns dados: uma reportagem da *Folha de São Paulo* que apresenta a idéia de que o melhor anticoncepcional para adolescentes seria a escola, uma pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz realizada entre 1999 e 2000 que mostra que 32,5% das mães que engravidaram na adolescência estudaram somente até a quarta série do ensino fundamental e a criação do tema transversal orientação sexual nos Parâmetros Curriculares Nacionais.

Altmann entende a sexualidade como foco de disputa política por possibilitar controles constantes, de forma que a reinserção da orientação sexual na escola parece estar associada a uma dimensão epidêmica e à mudança nos padrões de

comportamento sexual. A relação causal proposta é a de que, colocando-se o sexo em discurso, aumenta-se o controle sobre os indivíduos não só por meio de punições, mas também por mecanismos, metodologias e práticas que produzirão sujeitos autodisciplinados no que concerne à sexualidade. Esta relação causal foi construída a partir do pressuposto de que a conexão entre saber, poder e sexualidade resultaria em uma progressiva docilização dos corpos, da mesma forma que Foucault (1999) percebeu nas sociedades européias. Cabe perguntar se no Brasil, com todas as suas especificidades, este processo se realiza, pois a própria Helena Altmann aponta que, embora o dispositivo da sexualidade perpassasse todos os espaços escolares, meninos e meninas também exercem formas de controle uns sobre os outros, assim como escapam e resistem a esse poder.

No final da década de 1990, em 1997, foram publicados pelo governo federal os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN`s), um conjunto de dez volumes com vistas a oferecer diretrizes básicas para o ensino de todas as disciplinas do currículo dos ensinos fundamental e médio em todo o Brasil. Os PCN`s traziam como principal novidade, e portanto como marca distintiva em relação às políticas públicas anteriormente formuladas, os chamados temas transversais: saúde, orientação sexual, pluralidade cultural, ética, meio ambiente e temas locais. Consolidavam, desta forma, as preocupações do Ministério da Educação com a ampliação dos direitos e deveres de cidadania que, a partir desta proposta inovadora, deveriam fazer parte do cotidiano das salas de aula em todo o Brasil. A presença da temática da orientação sexual dentre os PCN`s consolidava uma preocupação histórica e legitimava o trabalho que em outros momentos fora renegado.

Esta legislação suscita algumas comparações. Imaginemos que a aids tivesse surgido nos anos 1950 e não na década de 1980 e pensemos em quais seriam seus reflexos na adolescência. Partindo do trabalho de Bassanezi (1997), podemos suspeitar que seus reflexos seriam bastante diferentes se comparados aos atuais. A prática sexual entre os adolescentes dos anos 1950 era fortemente reprimida. Para uma "moça de família", até mesmo passear com um namorado sem um acompanhante era considerado um perigo. Como as honras feminina e masculina estavam relacionadas à manutenção da virgindade das moças até o casamento, havia uma constante vigilância por parte da família e de toda a sociedade. É claro que elas poderiam ser contaminadas por seus maridos após o

casamento, mas mesmo entre os rapazes as relações sexuais não eram tão frequentes, pois dependiam das “levianas”, que eram poucas.

O mesmo vale para a gravidez. Bassanezi destaca que embora os casais casados da década de 1950 fizessem uso de métodos contraceptivos, uma criança era sempre bem-vinda, pois tornar-se mãe, além de ser considerado uma alegria, era uma obrigação – a “sagrada missão feminina”. A categoria gravidez indesejada não fazia sentido neste período, pois a concepção era classificada a partir de uma oposição: era boa quando ocorrida dentro do casamento e má quando fora. A própria categoria desejo, no sentido de ter filhos ou não, faz parte do nosso conjunto de classificações e não daquele dos anos dourados, pois, naquele tempo, tanto o casamento quanto a procriação eram percebidos como etapas naturais da vida humana.

Seria possível pensar em uma proposta de orientação sexual anterior à década de 1960 que propusesse a relativização dos estereótipos de gênero atribuídos e vivenciados nos relacionamentos entre homens e mulheres? Ou a explicitação de uma preocupação com a gravidez precoce? Ou até mesmo as sexualidades masculina e feminina vistas como algo saudável e inerente à vida humana? Esta política só faz sentido na atualidade, no mundo pós-feminismo e pós-aids.

A partir de meu primeiro contato com a proposta de orientação sexual presente nos PCN`s, decidi estudar sua implantação por meio da observação participante de uma escola do município do Rio de Janeiro que mantivesse um projeto de orientação sexual. O objetivo inicial do trabalho era comparar as representações sociais de gênero, adolescência e sexualidade contidas no texto da lei às presentes no cotidiano de uma sala de aula do ensino fundamental. Este objetivo, entretanto, não pôde se consolidar por causa do não-recebimento dos PCN`s pela escola escolhida para a observação.⁷ Esta escola mantinha um projeto de orientação sexual desde o início da década de 1990 e, paradoxalmente, estava sendo pressionada pela CRE para que o encerrasse. A professora responsável pelo projeto tinha sido capacitada, no início da década de 1990, pela equipe do Projeto

⁷ Rua (1998) aponta que no Brasil há uma excessiva preocupação com a formulação e publicação de políticas públicas e uma ausência de preocupação com a implantação das políticas formuladas. Este mesmo processo pôde ser observado na escola estudada.

Aids e a Escola, uma iniciativa conjunta das secretarias estaduais de Saúde e de Educação e da Secretaria Municipal de Educação, e desenvolvia o trabalho desde então. Por ter discordado da metodologia proposta pela equipe capacitadora, a professora incorporou alguns ensinamentos fornecidos nas oficinas de capacitação, mas manteve a estrutura de seu projeto original, anterior ao Projeto Aids e a Escola. O Projeto Aids, como era apelidado o projeto de orientação sexual da escola estudada, tinha “a cara da escola”, na afirmação da professora responsável.

Ao elaborar e aplicar seu projeto “com a cara da escola”, a professora se adequava perfeitamente à proposta dos Parâmetros Curriculares Nacionais que prevêem o diálogo das propostas apresentadas com as já existentes nas secretarias estaduais e municipais de educação, assim como nas escolas coordenadas por cada secretaria. Este modelo de orientação sexual, proposto pelos PCNS, pode ser considerado vanguarda em termos mundiais e sua formulação tem interessado até mesmo a países com culturas sexuais bastante diferentes das do mundo ocidental. Em julho de 2002, o Ministério da Educação recebeu a visita de representantes da Comissão Estatal de Planejamento Familiar da República Popular da China, que vieram conhecer a experiência com orientação sexual nas escolas de ensino fundamental e médio brasileiras.⁸ Na audiência, os chineses conheceram os PCNS e um programa desenvolvido pela TV Escola para orientação dos professores. Após este contato, voltaram satisfeitos para a China, sem conhecerem a realidade vivida fora das salas do Ministério da Educação. Ao mesmo tempo, a Escola Municipal Orsina da Fonseca encerrava seu projeto de orientação sexual em decorrência das pressões da Coordenadoria Regional de Educação.

O descompasso entre a formulação e a implantação de políticas públicas causa constrangimentos inclusive no Congresso Nacional. Em 1999, a deputada Iara Bernardi (PT-SP) apresentou o Projeto de Lei nº 66, que previa, para os estabelecimentos de ensino fundamental e médio, a implementação de um programa de orientação sexual, prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e prevenção do uso de drogas. O projeto foi aprovado pelo Congresso – que já havia aprovado os PCN`s, que foram publicados em 1997 – e vetado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso. O argumento utilizado pelo presidente foi o

⁸ Esta visita foi noticiada na revista *Educação & Família*, ano 1, nº 2, dezembro de 2002.

de que a orientação sexual já estava contemplada nos Parâmetros Curriculares Nacionais.

Após ter percebido os desencontros entre a formulação e a implementação de políticas públicas de orientação sexual no Brasil, decidi modificar meu projeto de pesquisa. Optei por observar e analisar o Projeto Aids em suas especificidades, buscando perceber quais representações de gênero, adolescência e sexualidade eram ativadas no decorrer do projeto. A partir de agora, limitarei a discussão às representações de gênero e sexualidade ativadas no decorrer dos trabalhos observados em sala de aula e durante as entrevistas realizadas com meninos e meninas contemplados pelo projeto. O Projeto Aids tinha como uma de suas finalidades principais discutir as relações de gênero na sociedade contemporânea. Devido a este fato, buscarei comparar as representações ativadas coletivamente em sala de aula às oferecidas individualmente nas entrevistas.

O Projeto Aids e seus alunos

Originalmente, o Projeto Aids estava estruturado para ser desenvolvido em dez encontros. Pela proximidade com o final do ano letivo de 2001 e a flexibilidade do projeto original, a professora pôde condensá-los em cinco encontros. Não irei descrever cada um deles, pois o principal interesse neste momento é a comparação entre os discursos apresentados em sala de aula e nas entrevistas.

Foram realizadas 13 entrevistas, com nove meninas e quatro meninos que participaram do projeto. O número maior de meninas voluntárias me surpreendeu. Imaginava que, por ser homem, as meninas apresentariam alguma resistência e, ao contrário, tive a impressão de que suas entrevistas transformaram-se em diversão. Elas não demonstravam nenhuma inibição e pareciam se sentir muito bem ao responderem às questões. Um exemplo desta situação de liberdade está no fato de duas delas, após terem terminado as entrevistas, voltarem pedindo que eu as deixasse ouvir suas vozes no gravador. Quando voltei a fita, ambas riram muito ao ouvirem uma a voz da outra. Dias (1993) já havia destacado a maior disponibilidade das meninas para responder questões relativas à sexualidade. Em seu trabalho com uma turma de 7^a série que participava de um projeto interdisciplinar em uma escola da zona da Leopoldina, na cidade do Rio de Janeiro, conseguiu apenas quatro entrevistas e todas com meninas.

O roteiro das entrevistas foi construído com o objetivo de avaliar a posição dos alunos com relação ao Projeto Aids. Fiz uso do mesmo roteiro para meninos e meninas e obedeci aos principais pontos trabalhados no projeto. A idéia era comparar o discurso da professora com o dos alunos, procurando perceber se eles se apropriavam do que fora oferecido nas aulas ou, ao contrário, ofereciam outro discurso. Também incluí perguntas que ofereciam aos alunos a possibilidade de avaliarem a orientação sexual na escola e o projeto de que fizeram parte.

Os entrevistados têm de 14 a 17 anos, todos solteiros, estudam na mesma escola e têm em comum a participação voluntária no Projeto Aids. Em sua maioria, os adolescentes entrevistados são moradores das favelas que circundam os bairros da Tijuca, Vila Isabel, Maracanã e Rio Comprido,⁹ no Rio de Janeiro. Todos estudaram, desde a creche e a pré-escola, em escolas públicas da cidade do Rio de Janeiro. Nenhum deles possui renda pessoal e a renda da maior parte das famílias não é fixa, pois seus pais e irmãos mais velhos não estão inseridos no mercado formal de trabalho.

Farei uso de nomes fictícios e apresento abaixo um quadro sinóptico que contém o nome fictício de cada um e seus dados pessoais.

| | |
|----------|---|
| MARCELA | 17 anos, moradora do Maracanã, onde reside com o pai, a mãe e três irmãos, sem renda familiar fixa. Tem namorado. |
| JOÃO | 17 anos, morador da praça da Bandeira, onde reside com a mãe, o padrasto e um sobrinho, com renda familiar aproximada de 700 reais. Não tem namorada. |
| CARLA | 14 anos, moradora do Rio Comprido, onde reside com o pai, a mãe, uma irmã e um irmão, não tem idéia da renda familiar. Tem namorado. |
| PAULO | 15 anos, morador do Engenho Novo, onde reside com o pai, a mãe e dois irmãos, não tem idéia da renda familiar. Não tem namorada. |
| PATRÍCIA | 14 anos, moradora da Tijuca, onde reside com a mãe e uma irmã, com renda familiar de 1.700 reais. Tem namorado. |
| MARCOS | 16 anos, morador do Centro, onde reside com o pai, a mãe e dois irmãos, com renda familiar de aproximadamente 1.100 reais. Não tem namorada. |
| LUCAS | 17 anos, morador da Tijuca, onde reside com o pai, a mãe, quatro irmãos e duas irmãs, uma delas adotada, com renda familiar de 700 reais. Não tem namorada. |

⁹ É interessante observar que quando perguntava sobre o local de residência, os entrevistados citavam os bairros e não as favelas. Meninos e meninas só falavam dos morros e favelas que habitavam quando perguntados se a residência era próxima à escola. Normalmente, esta informação era precedida do termo *comunidade*, em oposição à favela ou ao morro. Optei por utilizar o bairro na caracterização de seus locais de residência.

| | |
|---------|---|
| MARIANA | 15 anos, moradora da Tijuca, onde reside com o tio, a tia e uma prima, não tem idéia da renda familiar. Não tem namorado. |
| VERA | 14 anos, moradora da Tijuca, onde reside com o irmão, a cunhada, o sobrinho e a mãe de sua cunhada, com renda familiar de 300 reais. Não tem namorado e sim um <i>ficante</i> . ¹⁰ |
| NEUZA | 15 anos, moradora da Tijuca, onde reside com a mãe, o padrasto e duas irmãs, com renda familiar de aproximadamente 500 reais. Não tem namorado. |
| TERESA | 14 anos, moradora da Tijuca, onde reside com a mãe, a irmã e quatro sobrinhos, com renda familiar de aproximadamente 1.200 reais. Não tem namorado. |
| RAQUEL | 14 anos, moradora do Estácio, onde reside com a mãe, a irmã, o cunhado, dois sobrinhos e cinco irmãos, não tem idéia da renda familiar. Não tem namorado. |
| LUIZA | 14 anos, moradora do Maracanã, onde reside com o pai, a mãe, dois irmãos e uma irmã, não tem idéia da renda familiar. Não tem namorado. |

Iniciação e prática sexual

Marcos e Paulo perderam a virgindade com namoradas. Lucas, com uma colega da vizinhança e João, com uma prima de primeiro grau. João considerava-se não-*virgem* por ter praticado sexo oral com sua prima. Quando me relatou a sua perda de virgindade, perguntei sobre o porquê de ele não ter praticado coito vaginal com sua parceira e João afirmou:

Mas no caso não foi nem porque eu não quis, foi porque não rolou mesmo. O irmão dela pegou [flagrou o casal em pleno ato sexual] lá em casa e aí [risos] minha tia [mãe da menina] também tava lá e foi a maior merda. Eu tava dentro da minha casa só que eu esqueci de fechar a porra da porta e daqui a pouco chega o irmão dela e começa a chorar na minha frente e eu, caralho, mané, tô fudido. Aí minha mãe veio e eu me escondi no banheiro.

A história terminou da seguinte forma:

Não rolou nada. Minha mãe falou pra caralho, minha tia também falou que se me pegasse ia me matar, aí eu fiquei trancado no banheiro e minha tia foi embora. Depois eu comecei a falar com a minha tia, falei que a filha-da-puta [a prima com quem havia praticado sexo oral] tava me excitando também e aí minha tia, que sabe como ela [sua filha] é, nem ligou.

¹⁰ Um *ficante*, no discurso de Vera, é alguém com quem se abraça, beija, sai algumas vezes, pode telefonar ou não, pode apresentar para algumas pessoas ou não, e pode passar a namorar ou não. A diferença principal do *ficante* para o namorado é uma instabilidade maior no relacionamento. Não existia nenhuma obrigação e ela poderia, caso quisesse, “ficar com outro na frente dele”, sem que houvesse cobrança de qualquer das partes, o que seria impossível caso se tratasse de um namorado.

Por que João foi perdoado? Uma leitura possível para este acontecimento é a de que João era homem e um homem, na lógica desta família, quando excitado por uma mulher, deve corresponder. Mesmo que essa "mulher" tenha oito anos de idade, como era o caso de sua prima. Se foi a prima que o excitou, ela era a culpada e João pôde ser perdoado pela tia que "sabia como ela é".

Quando perguntei se ele não tinha vontade de ter um relacionamento sexual com sua prima, João respondeu que teve várias oportunidades, mas não "rolava". Na época "rolou" porque ele era muito novo (tinha 14 anos) e agora, aos 17, não poderia "rolar mais", mesmo sem estar namorando.

Os outros três meninos tiveram suas primeiras relações sexuais com suas namoradas (Marcos e Paulo) e com uma vizinha (Lucas). Os motivos foram "por tudo né. Interesse pelo corpo feminino" (Marcos), "tava namorando na época e aí rolou" (Paulo) e "por assim, curiosidade" (Lucas).

Dos quatro, nenhum tinha namorada na época das entrevistas e dois disseram manter relacionamentos sexuais esporádicos "com meninas, mas não namoradas, ficantes e tal, sai de noite, encontra a menina, acaba ficando e acontecendo" (Marcos) e "às vezes com uma garota lá da minha rua que acaba rolando" (Paulo).

Bozon e Heilborn (2001) apontam que a iniciação sexual masculina é um limiar esperado e temido, um verdadeiro rito de iniciação que confere um novo *status* aos meninos. Após terem transado pela primeira vez, já são homens, o que sempre é comemorado, mesmo que a relação sexual não tenha correspondido às expectativas iniciais. Dos meninos entrevistados, apenas João era virgem e a tensão entre ser ou não virgem apareceu em vários momentos de sua entrevista.

Neuza, uma das meninas entrevistadas, também era virgem e se revoltava com a pressão que seu grupo de amigas vinha exercendo para que perdesse a virgindade. A aluna afirmava seu direito de escolha e esta é a principal diferença entre ela e João. Enquanto Neuza se revoltava, João se classificava ao mesmo tempo em uma e outra categoria: no início da entrevista, ele havia se classificado como não-virgem por ter mantido intercurso oral com sua prima.

A tensão entre ser ou não ser virgem vivida por João também pode ser observada no fato de ele reclamar da pressão da sociedade pela perda da virgindade e, ao mesmo tempo, apontar como vantagem de ser homem poder “pegar muita mulher”. O seu problema neste ponto é que, além de ser virgem, não estava “pegando ninguém”. Quando perguntei o porquê, afirmou irritado: “Porra! Eu tô com o braço ruim [estava com o braço engessado] e não tenho saído muito.”

Dentre as meninas, seis afirmaram ser virgens e os motivos são “porque eu não me sinto preparada ainda. Não acho que é a hora e também porque eu não encontrei uma pessoa que eu me sentisse segura totalmente para começar minha vida sexual” (Neuza), “porque eu acho que é muito cedo. Primeiro eu acho que tenho que conhecer mais ele” (Raquel). Quatro meninas - Patrícia, Teresa, Vera e Luiza – não responderam.

Para as jovens que dizem ser virgens, a perda da virgindade não é colocada como um problema e elas não se sentem obrigadas a perdê-la: o que não pode ocorrer é uma perda precipitada, impensada ou com a pessoa errada. A segurança necessária só pode ser oferecida pelo menino certo na hora certa, pois perder a virgindade aparece como um passo muito importante em suas vidas e, ao mesmo tempo, como uma dádiva a ser oferecida a alguém muito especial. Esse alguém não precisa ser virgem, deve apenas ser a pessoa certa e o ato não deve ocorrer simplesmente porque ele quer, mas sim porque elas querem.

Neuza dá um depoimento bastante esclarecedor. Quando perguntei o que era necessário para iniciar a vida sexual, ela afirmou que

Eu acho que a pessoa deve se sentir bem, se sentir preparada, porque não deve ser assim só porque o namorado pede ou porque as amigas têm relação sexual e só você do grupo não tem. Você deve se sentir preparada pra isso e também deve ser com a pessoa certa, na hora certa.

Ao se colocar desta forma, ela apresenta a virgindade como uma situação transitória que terminará independentemente da vontade do grupo de amigas, da família ou da sociedade. Esta postura a diferencia das meninas dos anos 1950, estudadas por Bassanezi (1997). Neste grupo, as jovens deveriam se portar de forma a não ficarem “mal faladas” e a virgindade “era vista como um selo de garantia de honra e pureza feminina” (p. 614). Neuza e as demais jovens entrevistadas apresentam um discurso em que a manutenção ou perda da

virgindade são apresentadas como uma decisão pessoal que deve ser tomada na hora certa. Elas não parecem estar preocupadas em ficarem “mal faladas” e a iniciação sexual é colocada como parte de seus projetos individuais, uma postura típica da sociedade moderna contemporânea, na qual, de acordo com Velho (1999), os indivíduos são levados a escolher, formular e elaborar seus projetos de vida dentro de um “campo de possibilidades” circunscrito histórica e culturalmente.

Bozon e Heilborn (2001) realizaram seu estudo pensando comparativamente a iniciação sexual de homens e mulheres de 25 a 40 anos no Rio de Janeiro e em Paris. Segundo os autores, enquanto na França a perda da virgindade para as mulheres é um evento privado, no Brasil continua a ser objeto de atenção social, daí a expressão “eu me perdi”, muito utilizada para expressar a iniciação feminina no grupo estudado. As meninas que entrevistei não se encaixam neste modelo. Como pertencem à geração posterior àquela estudada pelos autores, têm no máximo 17 anos e colocam a iniciação sexual como uma decisão pessoal, podem apontar para uma progressiva mudança nas representações sociais sobre a virgindade feminina, o que amplia seu “campo de possibilidades” e transforma a primeira relação sexual em uma escolha individual.

As meninas não-virgens também enfatizaram suas escolhas individuais para explicar a opção pela perda da virgindade. Marcela declarou que seu primeiro namorado foi o escolhido “porque eu achava que tava na hora”. Atualmente, ela já não namora esse rapaz e tem um novo namorado, com o qual mantém relacionamento sexual. Carla também se relacionou com o primeiro namorado porque “gostava muito dele” e se “sentia preparada pra fazer isso”. Carla, assim como Marcela, também não namora mais o mesmo rapaz e mantém relacionamento sexual no namoro atual. Marcela declarou que seus pais ficaram sabendo de seus relacionamentos sexuais por “sua boca”, novamente declarando seu direito de escolha.

Outro ponto importante é que o fato de terem perdido a virgindade não significa que manterão relações sexuais com outros namorados. Quem revela esta postura é Mariana, que perdeu a virgindade com seu primeiro namorado “porque gostava dele” e não mantém relações sexuais com o namorado atual porque ainda não o conhece o bastante.

Nenhuma menina, virgem ou não, apresentou qualquer motivo, além da vontade pessoal, para a ocorrência do primeiro relacionamento sexual. Neste ponto, elas parecem ser mais modernas que os meninos, pois eles não escolhem: precisam deixar de ser virgens o mais rápido possível, obedecendo aos rígidos rituais de passagem para a obtenção do título de "homem com agá maiúsculo", o que confirma a hipótese de que a identidade masculina está diretamente ligada à identidade sexual (GOLDENBERG, 1991; DAMATTA, 1997; NOLASCO, 1997; BADINTER, 1993).

Representações de gênero

Na terceira parte do roteiro de entrevistas, procurei perceber as classificações sobre o masculino e o feminino, assim como as vantagens e desvantagens de cada condição. A professora já havia coordenado, no segundo encontro, uma atividade bastante parecida, mas seu trabalho era realizado coletivamente. Optei por colocar as mesmas questões nas entrevistas individuais, com o objetivo de confrontar as respostas dos alunos nos dois momentos e analisá-las comparativamente.

Os estudos de gênero têm conquistado a atenção e o respeito de muitos pesquisadores em todos os ramos das ciências sociais. Na atualidade, as questões de gênero se consolidam como um dos mais vastos campos de produção científica no Brasil e no mundo. Goldenberg (2000) aponta que a partir da contestação da idéia de "natureza" feminina e masculina, e da conseqüente diferenciação entre sexo (dimensão biológica) e gênero (constructo cultural), comportamentos, sentimentos, desejos e emoções passaram a ser trabalhados como produtos de determinado contexto histórico e social e analisados comparativamente. Parece haver consenso quando se afirma que homens e mulheres não nascem prontos e sim tornam-se homens e mulheres.

Desde 1998, Goldenberg vem realizando uma pesquisa com homens e mulheres de camadas médias urbanas do Brasil, dedicando-se a várias questões, dentre elas a análise das classificações sociais sobre o masculino e o feminino. Pensando, a partir de seus dados, no que todo homem é, a autora afirma que as características prescritas para o papel masculino exigem que um "homem de verdade" seja viril, conquistador e competitivo sexualmente, pois seu sentimento de identidade masculina está diretamente relacionado à identidade sexual.

Em minha pesquisa, não trabalhei com grupos de camadas médias e sim com adolescentes de classes populares, da cidade do Rio de Janeiro. Também não fiz a pergunta sobre a quantidade de parceiros sexuais que cada um teve no decorrer de suas vidas. Porém, algumas observações de campo e entrevistas podem ser comparadas aos resultados da pesquisa realizada pela autora. Durante o segundo encontro do Projeto Aids, quando os meninos foram indagados sobre os atributos masculinos e femininos, sua primeira reação foi brincar com os adjetivos. Um dos alunos afirmou que ser homem era EU e ser mulher era ELE, apontando para o colega ao lado que, muito constrangido, devolvia a brincadeira dizendo que mulher era o outro, reafirmando sua identidade heterossexual.

No decorrer das entrevistas, o sentimento de identidade masculina associado à identidade sexual apareceu em vários momentos. Ser homem era, por definição, gostar de mulher e, portanto, não gostar de homem. Porém, um deles afirmou que um homem podia se relacionar sexualmente com outro sem deixar de ser homem. Esta parece ser uma das características mais marcantes da cultura sexual brasileira (FRY & MACRAE, 1984; PARKER, 1991).

Em uma das entrevistas realizadas com a professora responsável, ela relatou que quando atendia aos alunos individualmente, dúvidas relacionadas a homossexualidade somente eram apontadas por rapazes que as formulavam da seguinte maneira: "mas eu tô comendo o cara. Eu não sou *gay*, quem é *gay* é o cara". Enquanto tiravam suas dúvidas, os meninos costumavam relatar um certo consentimento por parte de suas famílias. Para exemplificar, a professora citou o caso de um aluno que se prostituía com o consentimento da família, autodefinia-se como "o fodão", pois "só comia", e afirmava que seu dinheiro não era ganho com uma atividade homossexual e sim como "garanhão". Sabino (2002) percebeu o mesmo fenômeno entre os praticantes de fisiculturismo. Para sustentar os altos custos envolvidos na construção e na manutenção de um corpo de fisiculturista, alguns deles recorrem à prostituição homossexual. De início, esta prática não envolve qualquer contestação da masculinidade no grupo de fisiculturistas. O jovem prostituto só terá sua masculinidade contestada caso passe muito tempo nesta atividade, pois os demais poderão imaginar que ele recebe dinheiro para "comer", o que é classificado como normal, e também para "dar", atividade considerada desviante.

Quando pedi que as meninas definissem o que é ser homem, apenas Teresa construiu sua resposta utilizando-se de atributos sexuais. Ela respondeu que ser homem, para os homens, era importante porque eles faziam sexo com mulheres e iriam crescendo para constituir uma família. Em sua representação, sexualidade e família estavam diretamente relacionadas e cabia aos homens crescerem para constituírem uma família. Quatro meninas afirmaram que não sabiam o que era ser homem por não serem homens e considerarem impossível responder à questão. Esta resposta pode apontar para uma certa ausência de classificações rígidas sobre masculinidade nas representações das jovens pesquisadas, o que marca uma diferença entre elas e as mulheres que foram estudadas por Goldenberg (2000), que dizem que todo homem é infiel, galinha e machista. As alunas por mim entrevistadas tem média de idade de 14 anos e provavelmente constroem suas representações sobre a masculinidade a partir de seu convívio com meninos da mesma faixa etária. Estes jovens já nasceram na segunda metade da década de 1980 e, portanto, foram socializados após as principais conquistas do movimento feminista terem se consolidado. Se for possível pensar que estas conquistas estão sendo progressivamente incorporadas aos processos de socialização na família e na escola,¹¹ talvez a suposição de que os "novos homens" já não sejam passíveis de classificações tão rígidas como eram seus pais e avós não seja de todo descartável.

Esta suposição ainda pode ser reforçada com outro detalhe: as entrevistadas afirmaram que ser homem era, tal como ser mulher, saber respeitar aos outros e a si mesmo, tornando-se um "cara legal", um companheiro que não é mandão, não é bruto na maneira de falar e não assume uma postura grosseira com relação às mulheres quando está junto de seus amigos. As meninas afirmaram que quando os meninos estão com a namorada ou com um conjunto de meninas, são mais sensíveis, carinhosos, delicados e prestativos, e esta postura muda radicalmente quando estão entre seus pares. Neste segundo caso, eles se tornam grosseiros, pegam nas mulheres com violência, não escutam o que elas falam e dizem que elas "não devem se meter", pois aquilo (o assunto que está sendo discutido) é "coisa de homem".

Ao afirmarem que ser homem é tal como ser mulher, as meninas romperam com delimitações rígidas e fixas entre a masculinidade e a feminilidade. Nesta

¹¹ Um bom exemplo desta incorporação encontra-se na presença da temática de gênero nos Parâmetros Curriculares Nacionais. Este tipo de legislação é o resultado de mudanças estruturais, já ocorridas no

representação, um homem pode ser sensível, delicado e carinhoso sem que estas características abalem sua masculinidade. Na verdade, elas afirmam que eles já são assim, mas não o são todo o tempo, pois quando estão entre seus pares mudam completamente de atitude. Seria importante pensar esta radical mudança de postura. Será que corresponde à reafirmação de ideais tradicionais de masculinidade?

Gilligan (1982) trabalha com a idéia de que a diferenciação de gênero começa na infância, a partir das diferenças entre os jogos infantis. Há jogos de meninos e brincadeiras de meninas. Enquanto para os primeiros a diversão pressupõe a associação entre os pares para o desenvolvimento do jogo, entre as meninas a brincadeira ocorre individualmente ou, no máximo, em duplas. Estas experiências infantis, agregadas à necessidade que o menino tem de se separar da mãe – negando-a para ser iniciado no mundo masculino –, seriam o início da progressiva diferenciação de gênero. Esta pode ser uma indicação importante para o entendimento do fenômeno exposto por minhas entrevistadas. Saindo do terreno da psicologia e entrando no das relações sociais, temos que, a partir dos estudos sobre modelos tradicionais e modernos de ser homem e ser mulher, a masculinidade e a feminilidade hegemônicas, produzidas pela sociedade patriarcal, sempre foram inatingíveis aos que tentavam obtê-las como ideais de gênero, pois ambas são realizações idealizadas (KIMMEL, 1998). Conforme estes modelos tradicionais foram contestados, passou a haver maior flexibilidade e convivência entre modelos modernos, baseados em múltiplos padrões, e modelos tradicionais. Tem-se ainda que, embora o Brasil venha passando por um intenso processo de modernização “sociologicamente visível”, o “sociologicamente invisível” – representado pelas emoções, sentimentos e desejos – muda mais lentamente, de forma que diferentes identidades se distinguem e convivem em um mesmo sujeito, articulando ideais tradicionais e modernos de forma muitas vezes conflituosa (FIGUEIRA, 1986).

A partir destas propostas, é possível pensar que os meninos que agem diferentemente na presença ou ausência das meninas estariam articulando ideais tradicionais e modernos e elas estariam reagindo a esta difícil convivência de identidades, uma postura típica das representações modernas. Cabe perguntar se elas também não agem de forma diferente quando na presença ou ausência deles.

No segundo encontro do Projeto Aids, quando a professora perguntou para meninos e meninas o que era ser mulher, ambos ressaltaram alguns adjetivos que não faziam parte do universo do ser homem. Todos estes adjetivos eram relacionados às representações do corpo feminino, de forma que uma mulher deveria ser gostosa, boa, bonita e elegante. Nas entrevistas, as mulheres foram apresentadas pelos meninos a partir da construção da alteridade: as mulheres são frágeis, o que os homens não são; podem engravidar e ter filhos, o que os homens não podem. Em resumo: são um sexo diferente.

Os adjetivos apresentados em sala de aula foram formulados por meninos e meninas em conjunto, o que aponta para o consenso quanto a alguns dos atributos femininos e masculinos. A turma concordava que ser homem era ser machista, simpático, normal, bonito, maneiro, legal, romântico, galinha e responsável. Já ser mulher era ser bonita, gostosa, boa, romântica, agradável, complicada e elegante. Uma diferença observada, ainda em sala de aula, foi que quando a professora perguntava se poderia existir uma mulher com todos os atributos masculinos, a turma afirmava que sim, mas quando a mesma pergunta era feita a partir dos adjetivos femininos, as meninas concordavam e os meninos afirmavam que “isso não é comigo não!!!”

Será que a possibilidade de incorporação pelas meninas de todos os atributos masculinos pode ser indicativa de um progressivo movimento de masculinização? Caso seja possível pensar desta forma, estaríamos a caminho de um futuro masculino ou as mulheres estariam incorporando estas características e mantendo, ao mesmo tempo, sua feminilidade?

Bourdieu (1995), ao analisar a dominação masculina, chama atenção para a existência de um paradoxo dos dominados: segundo o autor, os dominados só conseguem se ver com os olhos dos dominantes e acabam por contribuir para a manutenção do *status quo* favorável à dominação. Quando meninas e meninos eram consensuais ao apresentarem os adjetivos do feminino, pareciam corroborar este autor, pois elas mesmas se percebiam a partir das categorias masculinas, além de aceitarem a possibilidade de se tornarem homens, dada a valorização social dos atributos do ser homem.

Nas entrevistas, as meninas apontaram que ser mulher é bom, é ser importante como o homem, ser uma vencedora, mas sem classificar estes

atributos como naturais às mulheres. Segundo elas, a mulher teria que se dar valor, saber respeitar aos outros e a si mesma e não ter vergonha de perguntar, de se informar e cobrar seus direitos. Ser mulher foi colocado como luta contra discriminações que “são chatas” e devem ser combatidas pelas próprias mulheres.

Elas ainda ressaltaram que ser gentil e ter filhos com o marido é tão importante quanto ser homem, de forma que, no discurso das entrevistadas, o masculino e o feminino apareceram como diferentes mas equivalentes. A proposta de equivalência pode ser entendida como uma tentativa de consolidação da igualdade na diferença, o que aponta para a percepção da desigualdade e a negação da dominação. Os meninos, entretanto, constroem todo seu discurso a partir da afirmação da alteridade. Eles não podem, e não desejam, ser como as mulheres.

Ser homem: vantagens e desvantagens

Os estudos de gênero inauguraram, nas décadas de 1960 e 70, um período que poderíamos denominar como, utilizando a terminologia de Kuhn (1998), revolução científica. A partir da proposta feminista de que não haveria uma natureza feminina e sim um conjunto de formulações culturais que construiriam e dariam forma àquilo que classificávamos como feminino, as ciências sociais passaram por um período de renovação até que o próprio desenvolvimento científico incorporou a mudança e os cientistas passaram a trabalhar a partir dos novos paradigmas. Na atualidade, parece haver consenso sobre a inexistência de uma natureza feminina. Enquanto o sexo permanece sendo classificado como inerente à biologia, o gênero é entendido como construção cultural e o feminino como parte dessa construção.

No início dos estudos de gênero, a preocupação dominante era a de fundamentar as denúncias feministas sobre discriminação e violência sofridas por mulheres e homossexuais (GOLDENBERG, 2001), o que demonstra a porosidade das ciências humanas para os movimentos sociais (HEILBORN, 1999) e a construção de problemas científicos a partir de problemas sociais (LENOIR, 1996). Mesmo autoras feministas, ao proporem o debate sobre a desigualdade entre homens e mulheres ou discutirem a noção de uma natureza feminina, construíam seus estudos a partir de uma proposta marcadamente científica, o que culminou, dentre outros eventos,

na denúncia do *Male Bias* e, a partir dela, nas pesquisas que buscavam descobrir se a dominação masculina era universal ou tipicamente ocidental (OVERING, 1986).

Os estudos das primeiras décadas do feminismo eram realizados quase exclusivamente por pesquisadoras feministas e estavam direcionados para a mulher (GOLDENBERG, 2000), o que pode ser percebido até mesmo nas suas denominações: inicialmente, *women's studies* e depois, *estudos feministas* (GOLDBERG, 1987). Somente a partir da década de 1980 começaram a surgir, no Brasil, algumas pesquisas com interesse direcionado para a masculinidade, ao mesmo tempo em que o tema ganhava a mídia e o mercado editorial (GOLDENBERG, 2000, 2001). Segundo Goldenberg (2000), este interesse de pesquisadores brasileiros reflete a consolidação dos estudos de gênero e sua ampliação. No início, a "natureza" do feminino foi contestada dentro e fora da academia e, no final das décadas de 1980 e 1990, é a masculinidade que perde o *status* de condição natural e passa a ser pensada e debatida.

As entrevistas realizadas com os alunos do Projeto Aids oferecem a possibilidade de se pensar o feminino e o masculino a partir de um discurso que não faz parte do debate científico e nem foi oferecido por indivíduos que viveram o movimento feminista nos seus anos iniciais. Os meninos e meninas entrevistados são a segunda ou a terceira geração após a década de 1970 e, a partir de suas falas, é possível perceber como os reflexos do movimento social foram incorporados aos processos de socialização na família e na escola. Além de falarem sobre ser homem e ser mulher, meninos e meninas expuseram, sem nenhum tipo de constrangimento, as vantagens e desvantagens de cada condição.

No segundo encontro do Projeto Aids, seis vantagens do mundo masculino foram citadas. Nas representações da turma, só o homem pode "mijar em pé", "jogar futebol sem camisa", "bater muita punheta", "fazer sexo oral sem ser penetrado", "não menstruar" e "ter mais testosterona". Todas as vantagens estavam relacionadas aos usos e interpretações culturais do corpo masculino e foi somente neste momento que o corpo masculino foi comentado. Até então, quando pensaram no ser homem ou ser mulher, apenas o corpo feminino foi citado como parte constitutiva da essência feminina: para ser mulher era preciso ser bonita, gostosa e elegante.

Nas entrevistas, surgiram convergências com o discurso da sala de aula e também entre as falas de meninos e meninas. Uns e outras destacaram, como vantagens do ser homem, “não menstruar”, “não engravidar” e, portanto, não ter que “carregar por nove meses um bebê dentro da barriga”. As meninas ainda voltaram a dizer que os homens podiam fazer “xixi em pé”, enquanto os meninos sublinhavam a vantagem de poderem andar sem camisa e ir à praia de sunga, com o que as meninas concordaram, afirmando que homens “não têm peitos”.

Além das convergências, os meninos consideram os homens mais fortes e, em alguns casos, mais inteligentes do que as mulheres, o que os permite “pegar muita mulher”. A mesma vantagem assumiu um tom de reclamação quando as meninas afirmaram que eles podiam ficar com as garotas que quisessem e fazer sexo quando desejassem. Elas ainda disseram que o homem pode ser machão, durão, e elas não. Novamente as representações sobre o corpo masculino se colocaram com bastante intensidade. Os atributos valorizados foram a força, a macheza, a dureza e a possibilidade de fazer sexo quando desejar, interpretações bastante próximas do homem tradicional.

Em sala de aula, quando pensaram nas desvantagens do mundo masculino, duas classificações remeteram àquela interpretação do corpo do homem. O corpo masculino que até aquele momento só aparecera como vantagem, então foi considerado em suas desvantagens. Só os homens podem “não menstruar” e “ficar impotente”. Ainda apontaram para uma possível representação da polícia, que vê o jovem do sexo masculino como mais propenso a estar em desacordo com a lei, o que o levaria a “ficar tomando dura da polícia toda hora” e às representações do masculino como forte, viril e galinha, o que os obrigaria a “ter que malhar todo dia, mesmo quando se está doente, pra ficar forte”, “tomar bomba para ficar forte e na hora H ficar brocha” e “ser galinha”.

Nas entrevistas, os meninos apontaram duas cobranças sociais classificadas respectivamente como opressão e pressão. A opressão foi entendida como a obrigação de fazer “certas coisas” que não quer, ou até quer, mas não consegue. O exemplo citado foi a perda da virgindade. Se “tu é virgem aos 17, nego fala pra caramba”. João, o aluno de 17 anos, afirmava que não tinha vergonha de declarar sua virgindade, mas em seu discurso aparecia uma cobrança para que ele a perdesse o mais rápido possível. O aluno relatou que só declarava sua virgindade a partir do que classificou como “foda-se, sabe qual é!”, uma atitude de rebeldia

frente aos colegas que seriam obrigados a aceitá-lo como tal. O teor de sua declaração era problemático para os meninos e também para as meninas e gerava constrangimento entre o que falava e o que escutava, um constrangimento que fazia parecer que “nego não liga”, mas “nego liga sim”. Durante a entrevista, perguntei se todos os que “ligavam” já tinham deixado de ser virgens e o entrevistado afirmou que não. Que alguns dos “negos” que “ligavam” também eram virgens.

Procurando entender os motivos que levavam meninos virgens a estigmatizarem seus colegas virgens, insisti na pergunta e João afirmou que “nego finge” quando não é virgem. Segundo o entrevistado, aos homens é possível fingir a ausência da virgindade ao construírem a identidade masculina, o que faz parte da construção de sua masculinidade. Ser homem é não ser virgem, mas não ser virgem não significa exclusivamente ter praticado algum ato sexual: pode ser somente a declaração, perante o grupo, de um estado de não-*virgindade*. O “desvio” (BECKER, 1965) masculino está na explicitação de um estado de *virgindade*, pois é a declaração que ocasiona represálias e não o estado *virginal*. João relatou que é possível construir algumas histórias sobre aventuras sexuais e contá-las ao grupo. Nestas histórias, a *performance* do ator e a impressão positiva de sua parceira sempre são destacadas, mesmo que o jovem nunca tenha visto a “cara da gata”. Ver “a cara da gata” significa estar de frente com uma mulher com as pernas entreabertas à espera de penetração, um momento crucial na passagem ao mundo dos homens e que, por ser estruturante da condição masculina, é percebido como um desafio em que o homem de verdade jamais poderá brochar. A tensão entre ser ou não virgem apareceu em vários momentos do depoimento de João. No começo da entrevista, ele declarou que não era virgem por ter praticado sexo oral com sua prima de oito anos, que o estava excitando, e depois, quase no final de nosso encontro, reclamou da pressão que sentia por ser virgem aos 17 anos e “nego falar pra caramba”.

Em um estudo sobre a construção social da identidade masculina, Goldenberg (1991) entrevistou nove homens pertencentes às camadas médias urbanas do Rio de Janeiro que falaram sobre iniciação sexual, *performance* sexual e conjugalidade. Em seus depoimentos, a prostituta aparecia como uma figura importante na iniciação sexual. Dos nove entrevistados, cinco transaram pela primeira vez na “zona” e foram levados por um grupo de amigos mais velhos que

ansiavam para que eles perdessem a virgindade. Nenhum de meus entrevistados citou a possibilidade de consumação da primeira relação sexual em uma casa de meretrício. Enquanto Marcos e Paulo transaram pela primeira vez com suas namoradas e Lucas com uma vizinha, João, que ansiava por sua primeira transa, declarou sua expectativa de conseguir que uma amiga, namorada ou "ficante" o iniciasse.

Os homens entrevistados por Goldenberg tinham de 30 a 57 anos e todos, mesmo os que não perderam a virgindade com prostitutas, citavam as "putas" e os "puteiros" como locais apropriados para a iniciação sexual. O fato de nenhum de meus entrevistados ter se referido a esta possibilidade pode indicar algumas mudanças. Os homens afirmaram que em sua época não havia a possibilidade de obter sexo senão com prostitutas ou empregadas domésticas e os meninos não citaram nenhuma das duas, preferindo esperar por suas namoradas, amigas ou "ficantes". Embora divergentes neste ponto, homens e meninos concordam na importância do grupo de amigos para a consolidação da perda da virgindade. Um dos homens entrevistados por Goldenberg chegou a afirmar que freqüentava a "zona" para não ser chamado de "bicha" e João destacou a impossibilidade de ser classificado como homem sem ter tido sua primeira relação sexual.

A liberdade sexual feminina também parece causar problemas para as próprias meninas. Em uma das entrevistas, a professora relatou um problema que, vivido por uma de suas alunas, pode ser comparado ao de João. Enquanto o menino se declarava virgem e sofria as conseqüências de "nego falar pra caramba", a menina se declarava não-virgem para as amigas e tinha pavor de ser desmascarada quando fosse ao ginecologista. Esta aluna só se tranqüilizou quando foi informada de que, mesmo virgem, poderia ir a uma consulta com este especialista.

A partir do discurso dos entrevistados e deste trecho da entrevista com a professora, é possível pensar que tanto a identidade masculina quanto a feminina vêm sendo construídas a partir de sua relação com a prática sexual: João, um dos entrevistados com 17 anos, apresentava uma tensão entre ser ou não ser virgem, Neuza, uma entrevistada com 15 anos, era virgem e se revoltava com a pressão que sofria de suas amigas e a aluna preocupada com o ginecologista apresentava sua concordância com o grupo de pares. A diferença entre os três casos é que João se revoltava, mas apresentava sua submissão às regras iniciáticas masculinas;

Neuza, ao contrário, revoltava-se e lutava por seu direito de ser virgem; e a aluna que queria ir ao ginecologista driblava a pressão das amigas dizendo que não era virgem, o mesmo tipo de postura citada por João ao falar de seus colegas virgens que o “sacaneavam” por ele também estar nessa condição.

A suposta natureza feminina, que é contestada nos estudos fundadores da temática de gênero, tinha por dominador um homem forte, seguro, macho, durão. Todas estas características da “natureza” masculina colocavam os homens em posições diametralmente opostas às das mulheres. Eles eram fortes e elas, fracas; eles, seguros e elas, inseguras; eles, machos e germinadores e elas, fêmeas reprodutoras; eles, duros e elas, moles, de forma que eles eram os donos do público e elas, as rainhas do privado, do aconchego do lar, onde deveriam estar prontas para receber os homens. Quando os estudos feministas contestaram esta “natureza” feminina, proporcionaram uma mudança que acabou por ocasionar, na seqüência, a contestação da “natureza” masculina. Os meninos de hoje, homens de amanhã, parecem apontar para o esgotamento das representações do homem como o machão durão. Eles não querem que a responsabilidade “caia toda nas suas costas” e anseiam pelo direito de escolher o melhor momento para sua iniciação sexual, sem terem que se aventurar em prostíbulos e pagar pela iniciação. Também não querem dominar as mulheres, pois reconhecem o peso que a posição de dominador acarreta a suas existências individuais. Resta à teoria social a formulação de questões que possam descrever e compreender as possíveis mudanças, assim como captar as permanências nas intrincadas relações entre homens e mulheres na sociedade brasileira. De acordo com os meninos, parece que não há muitas vantagens em ser um machão durão. Eles querem ser homens sem ter de se preocupar em ser duros.

Ser mulher: vantagens e desvantagens

Freqüentemente, o individualismo moderno vem sendo associado a um problema social contemporâneo: a crise da família. Tradicionalmente, as famílias eram pensadas a partir da fórmula clássica proposta por Lévi-Strauss (1980): tinham origem no casamento, eram constituídas por um marido, sua esposa e seus filhos, e estes membros estavam unidos entre si por laços legais, direitos e obrigações econômicas, religiosas ou de outra espécie. Além de compartilharem de um conjunto de proibições sexuais e de uma quantidade variada e diversificada de sentimentos como amor, afeto, respeito.

Este modelo de família que Lévi-Strauss propunha como universal parece não mais fazer sentido na sociedade moderna contemporânea, posto que dependia de posições rigidamente delimitadas. O novo modelo de família funda-se em uma complementariedade simétrica de forma que se realiza a compatibilidade entre igualdade e pluralismo, ou entre igualdade e distinção. Trata-se de um laço celebrado entre indivíduos iguais, cimentado pelo amor enquanto valor (SALEM, 1989).

O casamento igualitário parte da premissa de que a união ocorre para que os dois indivíduos possam se complementar. Nesta perspectiva, o casal tem por tarefa a difícil conjugação de uma unidade a dois e necessita conviver com as tensões e os paradoxos que são inerentes à convivência de dois indivíduos. Este tipo de relacionamento pode ser duradouro ou fugaz, dada a sua principal característica: quando um dos indivíduos não consegue mais suprir as necessidades afetivas do outro, não há mais por que manter o casal.

Em um primeiro momento, a unidade a dois exclui a possibilidade dos filhos, pois eles dependem única e exclusivamente de seus pais, que precisariam abrir mão de parte de sua individualidade para o cuidado com o rebento. Salem (1989) estuda um fruto do casamento igualitário: a participação intensa do masculino no decorrer da gestação e, mais tarde, no cuidado com os filhos, o que denominou casal grávido. A gravidez, tradicionalmente percebida como um fenômeno natural, passa a ser objeto de debate entre os cônjuges e sua aceitação depende da vontade dos dois. Quando ambos desejam um filho, ficam grávidos e procuram dividir todas as responsabilidades inerentes a esta condição. A gravidez deixa de ser somente da mulher e passa a ser do casal.

Nas aulas do Projeto Aids, quando indagadas sobre as vantagens de ser mulher, as meninas ressaltavam a possibilidade de "gerar uma criança" e "amamentar uma criança", considerando-as o principal diferencial com relação aos meninos. Segundo elas, os meninos podem fazer praticamente tudo que uma menina faz, com exceção da gestação e da menstruação. Mesmo que desejassem, eles não poderiam ficar menstruados e ter um bebê.

Nas entrevistas, as vantagens relacionadas à gestação foram o primeiro ponto apontado pelas meninas. Era uma vantagem "poder ter um filho", "poder gerar outra vida" e "ser mãe". Estas vantagens, que de início eram apontadas

como os principais diferenciais com relação ao mundo masculino, eram relativizadas pelas próprias meninas quando citavam como vantagens do mundo masculino não menstruar, não engravidar e nem sentir as dores do parto, o que fica explícito no discurso de quatro entrevistadas.

A vantagem de ser homem é "não ter filhos, não ter que carregar por nove meses um bebê dentro da barriga" e a vantagem de ser mulher é "poder ter um filho". (Marcela)

A vantagem de ser homem é "não ficar menstruado" e a de ser mulher, "ter filhos". (Carla)

A vantagem de ser homem é "não ficar menstruado e fazer xixi em pé" e a de ser mulher, "ter o corpo mais formado [que o do homem] e poder gerar outra criança". (Neuza)

A vantagem de ser homem é "não ter que menstruar, ficar grávida" e a de ser mulher é "ser mãe". (Luiza)

As meninas entrevistadas não eram casadas e não tinham filhos. Seus discursos, em um primeiro momento, valorizavam uma característica tipicamente feminina, vedada aos meninos pela natureza, como um dos principais diferenciais entre elas e eles. A partir da possibilidade de menstruar e ter filhos, diferentemente dos casais grávidos analisados por Salem (1989), elas construíam sua identidade e restringiam o acesso dos meninos a este ponto de sua existência. Ao mesmo tempo, afirmavam que eles tinham a vantagem de não terem que passar pelos incômodos mensais da menstruação e da possibilidade de engravidar, podendo fazer sexo na hora que desejam.

O discurso feminino, formulado pelas meninas entrevistadas, parece articular de maneira um tanto conflituosa a conjugação de ideais tradicionais e modernos na construção e apresentação de sua identidade feminina. Quando pensavam em ter filhos, não incluíam seus possíveis parceiros nesta empreitada, considerando a gravidez como uma coisa delas, uma postura tradicional. Ao mesmo tempo, negavam a gravidez e apresentavam a impossibilidade de engravidar como uma vantagem do mundo masculino, uma postura moderna. Em nenhum momento as meninas pensavam na possibilidade de serem um "casal grávido" e dividirem a gestação com seus parceiros.

A coexistência entre ideais tradicionais e modernos na constituição dos sujeitos foi apontada por Figueira (1987). Segundo este autor, em tempos modernos as transformações objetivas ocorrem muito rapidamente, enquanto as

subjetividades precisam de mais tempo para se acostumarem às mudanças. As meninas entrevistadas articulavam, em suas práticas cotidianas, regras tradicionais e modernas, e as tensões inerentes a este convívio eram explicitadas em seu discurso.

O convívio entre ideais conflitantes parece ser uma das marcas mais significativas da constituição dos sujeitos na sociedade contemporânea. Existem alguns casos em que os indivíduos comportam-se de maneira moderna com vistas à consolidação de objetivos tradicionais. Um exemplo disto encontra-se no trabalho de Rosa (2000). A autora analisa a construção de identidades femininas em um grupo de mulheres da cidade do Rio de Janeiro, com idade entre 22 e 35 anos, que desenvolveram ou desenvolvem relacionamentos afetivo-sexuais com homens estrangeiros, "loiros de olhos azuis".

Segundo Rosa (2000), estas mulheres passam por um processo de individualização em que a construção de um projeto para o encontro de um parceiro estrangeiro é um modelo de estratégia para mudança de vida e ascensão social. Todas elas possuem curso universitário, falam inglês fluentemente e articulam as representações sobre si mesmas a partir da idéia de projeto, uma postura ligada a interpretações de grupos sociais que constróem sua visão de mundo com base na noção de indivíduo, um indivíduo responsável por si mesmo que projeta seu destino. Ao mesmo tempo em que se definem a partir destes critérios modernos (ou pós-modernos), procuram um relacionamento tradicional com um estrangeiro rico que, na maioria das vezes, irá transformá-las em donas-de-casa ou trabalhadoras em funções de menor prestígio, de forma que possam trabalhar e ser donas-de-casa ao mesmo tempo, uma postura bastante tradicional.

Ainda pensando nas vantagens do mundo feminino, as meninas afirmaram que são "mais sensíveis", "têm o corpo mais formado que o do homem" e "querem ser absolutas". Quando perguntei o que este adjetivo significava, fui informado de que ser absoluta significa ser superior a todas as mulheres. Uma mulher absoluta se sobressai, chama a atenção de todas as outras e também dos homens.

Ao mesmo tempo que querem ser absolutas, elas percebem como vantagens poder ser "mais boba, chorona", diferentes dos homens que são machões durões. Segundo as meninas, "mulher chora muito, é muito sentimental, não existe aquela que é durona", e esta inexistência foi apontada como

desvantagem. Poder chorar é uma vantagem e não ser durona, uma desvantagem, mais um indicativo da difícil convivência entre ideais divergentes.

Algumas palavras finais

No decorrer deste artigo, procurei demonstrar como um conjunto de representações sociais de gênero, adolescência e sexualidade se fez presente no desenvolvimento de um projeto de orientação sexual. Comparei as representações do masculino, do feminino e da sexualidade apresentadas pelos adolescentes entrevistados às de homens e mulheres pertencentes a gerações anteriores. Como foi possível observar, a principal diferença entre os discursos de adolescentes e adultos está na ausência de delimitações rígidas entre masculinidade e feminilidade. O mesmo vale para a sexualidade e, principalmente, para a iniciação sexual. A inexistência de delimitações rígidas promove a convivência de ideais aparentemente conflitantes, como as meninas que consideram a menstruação a principal desvantagem de ser mulher e a possibilidade de ter filhos como a principal vantagem. Esta ausência de fixidez parece ser a principal característica das relações e das representações de gênero na sociedade brasileira contemporânea.

Referências bibliográficas.

- ALMEIDA, C. C. L de. *Formação e estratégia de discursos sobre sexualidade nas escolas públicas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Sociologia/IFCS/UFRJ, 1994. Dissertação de mestrado.
- ALTMANN, H. "Orientação sexual nos Parâmetros Curriculares Nacionais. *Estudos Feministas*, vol. 9, nº 2, 2001.
- BADINTER, E. *XY: Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BASSANEZI, C. "Mulheres dos anos dourados", in DEL PRIORI, M. (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp/Contexto, 1997.
- BOURDIEU, P. "A dominação masculina". *Educação & Realidade*, 20(2), jul-dez, 1995.
- BOZON, M. & HEILBORN, M. L. "Iniciação sexual no Rio de Janeiro e em Paris". *Novos Estudos Cebrap*, 59:111-35, 2001.
- BRUSCHINI, M. C. A. "Participação na mesa-redonda 'Educação Sexual: Instrumento de democratização ou de mais repressão', XXXII Reunião da SBPC", Rio de Janeiro, jul, 1980. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, (36), 1981.
- CHAUI, M. *Repressão sexual: Essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DAMATTA, R. "Tem pente aí?: Reflexões sobre a identidade masculina". in CALDAS, D. *Homens*. São Paulo: Ed. Senac, 1997.
- DIAS, A. F. *Educação sexual na escola de 1º grau: Em busca de uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Educação/FE/UFRJ, 1993. Dissertação de mestrado.
- DURKHEIM, E. & MAUSS, M. "Algumas formas primitivas de classificação. In: Mauss, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- *Educação & Família*, ano I, nº 2, 2002.
- FIGUEIRA, S. *Uma nova família?*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade, volume 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FRY, P. & MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- GILLIGAN, C. *Uma voz diferente: Psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.
- GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GOLDBERG, A. *Feminismo e autoritarismo*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Sociologia/IFCS/UFRJ, 1987. Dissertação de mestrado.
- GOLDBERG, M. A. A. *Educação sexual: Uma proposta, um desafio*. São Paulo: Cortez, 1988.
- GOLDENBERG, M. *Ser homem, ser mulher: Dentro e fora do casamento*. Rio de Janeiro: Revan, 1991.
- _____. *A arte de pesquisar: Como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- _____. "O macho em crise: Um tema em debate dentro e fora da academia", in GOLDENBERG, M. (org.). *Os novos desejos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. "A crise do masculino: Um tema em debate dentro e fora da academia", *Lugar Primeiro*. PPGSA/IFCS/UFRJ, 2001.
- GOLDENBERG, M. & RAMOS, M. "A civilização das formas: O corpo como valor", in GOLDENBERG, M. (org.). *Nu & vestido: Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

- HEILBORN, M. L. & BRANDÃO, E. R. "Introdução: Ciências sociais e sexualidade", in HEILBORN, M. L. (org.). *Sexualidade: O olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1999.
- HEILBORN, M. L. *Antropologia e pesquisa quantitativa*. Palestra ministrada nos encontros de sociologia e antropologia do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/IFCS/UFRJ, em 29 de agosto de 2002.
- KIMMEL, M. S. "A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas". *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Instituto de Pós-graduação de Antropologia Social da UFRGS, ano 4, nº 9, out, 1998.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LENOIR, R. "Objeto sociológico e problema social", in MERLIÉ, D. (org.). *Iniciação à prática sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. A família, in LÉVI-STRAUSS, GOUGH & SPIRO. *A família: Origem e evolução*. Porto Alegre: Villa Martha, 1980
- MACHADO, L. Z. "Família, honra e individualismo". *Anuário Antropológico 85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- NOLASCO, S. Um "Homem de Verdade", in CALDAS, D. *Homens*. São Paulo: Editora Senac, 1997.
- OVERING, J. "Men Control Women? The 'catch 22' in the Analysis of Gender". *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1, nº 2, 1986.
- PARKER, R. *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1991
- RUA, M. G. "As políticas públicas e a juventude dos anos 90", in: *Jovens acontecendo na trilha das políticas públicas*. Brasília, 1998, volume 2.
- SABINO, C. "Musculação: Expansão e manutenção da masculinidade", in GOLDENBERG, M. (org.). *Os novos desejos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. "As drogas de Apolo: O consumo de anabolizantes em academias de musculação", *Lugar Primeiro*, PPGSA/IFCS/UFRJ, 2001.
- _____. "Anabolizantes: Drogas de Apolo", in GOLDENBERG, M. (org.). *Nu & vestido: Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- SALEM, T. "O casal igualitário: Princípios e impasses", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 9 (3), 1989.
- SANTOS, C. E. DOS. "A formação do profissional de saúde para o trabalho educativo com adolescentes", in RIBEIRO, M. (org.). *O prazer e o pensar, volume 2: Orientação sexual para educadores e profissionais de saúde*. São Paulo: Editora Gente/Centro de Orientação e Educação Sexual, 1999.
- SANTOS, E. M. DOS. *Sexualidade e saber: Monstros, mistérios e encantamentos na educação brasileira*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Educação/FE/UFRJ, 1996. Tese de doutorado.
- SAYAD, A. *A imigração*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SAYÃO, Y. "Orientação sexual na escola: Os territórios possíveis e necessários", in AQUINO, J. G. (org.). *Sexualidade na escola: Alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus, 1997.
- SCOTT, J. *Gender: an useful category of historical analyses*. Nova York: Columbia University, 1989. (trad. SOS CORPO, Recife, mimeog.)
- SILVA, O. B. DA. *Iniciação sexual educacional (leitura reservada)*. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1938.
- TURNER, V. W. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAITSMAN, J. *Flexíveis e plurais: Identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

- VELHO, G. *Individualismo e cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- VIANNA, C. "Sexo e gênero: Masculino e feminino na qualidade da educação escolar", in AQUINO, J. G. (org.). *Sexualidade na escola: Alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus, 1997.
- WEREBE, M. J. "Participação na mesa-redonda 'Educação Sexual: Instrumento de democratização ou de mais repressão', XXXII Reunião da SBPC", Rio de Janeiro, jul, 1980. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, (36), 1981.