

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS APLICADOS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

PAULO CESAR RODRIGUES CARRANO

**ANGRA DE TANTOS REIS: PRÁTICAS EDUCATIVAS E JOVENS
TRA(N)ÇADOS DA CIDADE**

**Niterói
1999**

PAULO CESAR RODRIGUES CARRANO

**ANGRA DE TANTOS REIS: PRÁTICAS EDUCATIVAS E JOVENS TRA(N)ÇADOS
DA CIDADE**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Osmar Fávero

**NITERÓI
1999**

Carrano, Paulo Cesar Rodrigues

Angra de tantos reis: práticas educativas e jovens tra(n)çados da
cidade / Paulo Cesar Rodrigues Carrano – Niterói : [s.n], 1999.

460 f.

Tese de Doutorado submetida a Exame de Obtenção de Grau
junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação – Curso de
Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 1999.
Bibliografia: f. 429-448

1. Cidade, educação, juventude, lazer. I. Título.

CDD

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Isa, com carinho e amor. Na certeza de que sem o seu amor nordestino nenhuma das minhas "formaturas" teria sido possível.

À Ana Lucia, minha irmã, que me apoiou em todos os momentos. À Thamires, minha filha, que compreendeu minhas ausências e nutriu nossas saudades. Ao meu querido e paciente afilhado, Gabriel, que ainda aguarda a nossa ida a um jogo do Botafogo. À todos os meus familiares que torcem e me encabulam ao se referirem ao *orgulho* da nossa família popular.

À Maria Teresa pelo seu apoio.

Ao Osmar Fávero pela orientação competente, a leitura criteriosa, os ensinamentos e a amizade com a qual me presenteou.

Ao *fratello* Gaudêncio Frigotto.

À Nilda Alves, amiga na tese e em outros trançados.

Ao Luiz Carlos Manhães, companheiro de caminhada doutoranda em Angra.

Ao Armando Barros, entusiasta deste projeto de vida.

À Teresa Godard, amiga que torce e me ajuda a decifrar as cidades.

À Patrícia, minha estrela da manhã, pela colaboração na revisão final do texto.

Aos colegas da *mestiça* primeira turma do Curso de Doutorado em Educação da UFF.

Às professoras Regina Leite Garcia e Célia Linhares pelo carinho cotidiano e a permanente disponibilidade acadêmica para o nosso problema de pesquisa.

À professora Marília Spósito por suas contribuições para a tese e a generosa acolhida que proporcionou em seu grupo de pesquisa na USP.

À professora Ana Clara Torres Ribeiro por sua valiosa dica que mudou os rumos da pesquisa dos espaços da cidade.

Aos alunos da Faculdade de Educação e do campo de pesquisa *cidades e práticas educativas*. Aos alunos e amigos: Leonardo, Luciene, Flaviana e Sônia, pioneiros dos "vôos noturnos" na *ludicidade* de Angra dos Reis.

A todos os alunos, professores e servidores técnicos da Faculdade de Educação que reafirmam a importância da Universidade Federal Fluminense para o desenvolvimento cultural das cidades de nosso Estado.

À Secretaria Municipal de Educação de Angra dos Reis e à professora Joanir Gomes, pela hospedagem no alojamento no período da pesquisa na cidade. Ao professor Jésus Bastos por sua competente coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação e o seu apoio ao trabalho de pesquisa. À FAPERJ, pela concessão da bolsa nos dois primeiros anos do curso de doutorado. Aos professores do meu departamento na UFF, o SSE, pela concessão dos oito meses de licença para a conclusão do texto da tese. Ao Edson Heldt, da livraria Kronstadt, e todas as vozes amigas do Beco da Arte.

A todos os "jovens" de Angra dos Reis que fizeram comigo esta tese. O meu carinho especial para Marisco, Délcio, Macumba, Jonathan, Julinho, Hugo, Juninho, Rafael, Skeatch, Gláucio e Bruno.

(PARECER)

À memória de meu pai, Renato Carrano.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ITINERÁRIOS E PERCURSOS	1-17
PARTE I	18-154
I - CIDADES E PRÁTICAS EDUCATIVAS	19-41
1.1 - O EDUCATIVO PARA ALÉM DO ESCOLAR	20-25
1.2 - OS ESPAÇOS PRATICADOS	25-28
1.3 - AS CIDADES COMO ARENAS CULTURAIS	29-31
1.4 - SER HUMANO É FAZER-SE EM RELAÇÕES	32-41
II - A EDUCAÇÃO DA <i>CORPORICIDADE</i>	42-109
2.1 - A PÓLIS GREGA E A EDUCAÇÃO DE CORPOS PÚBLICOS	47-51
2.2 - A <i>CORPORICIDADE</i> MEDIEVAL	51-59
2.3 - A <i>CORPORICIDADE</i> MODERNA E INDUSTRIAL CAPITALISTA	59-87
2.3.1 - Os corpos/sujeitos da modernidade	59-66
2.3.2 - A produção do corpo/máquina	67-68
2.3.3 - Um novo tempo para o corpo	68-71
2.3.4 - Os cuidados com o corpo/máquina	72-75
2.3.5 - As cidades do capitalismo industrial	75-81
2.3.6 - O declínio do homem público	81-87
2.4 <i>CORPORICIDADES GLOBAIS E FRONTEIRAS MULTICULTURAIS</i>	87-95
2.4.1 - A cultura como consumo e fronteira	95-102
2.4.2 - A autoridade educadora das mercadorias culturais	102-109
III - JUVENTUDE E <i>LUDICIDADE</i>	110-154
3.1 JUVENTUDE: CRONOLOGIA E PROCESSO SOCIAL	111-115
3.2 O ADOLESCENTE NO JOGO DO EU	115-119
3.3 AS IDENTIDADES SÃO MÚLTIPLAS	120-126
3.4 A JUVENTUDE COMO DESAFIO SIMBÓLICO	126-130
3.4.1 A juventude como "problema"	130-132

3.4.2 Condições sociais da juventude contemporânea	132-137
3.5 -TEMPO LIVRE, LAZER E SOCIALIZAÇÃO	137-141
3.6 JOVENS RADICAIS DO CORPO PRESENTE	142-149
3.6.1 Os grupos culturais da juventude na cidade	150-154
PARTE II	155-406
IV - ANGRA DOS REIS E AS REPRESENTAÇÕES DO REAL	156-173
V - OS JOVENS E A CIDADE: VISÕES A PARTIR DA ESCOLA E DE OUTROS LUGARES	174-202
5.1 AS DROGAS EM QUESTÃO	178-185
5.2 AS DUAS CIDADES	185-190
5.3 PERSPECTIVAS DE ESTUDO E TRABALHO NA CIDADE	190-193
5.4 A CIDADE DA FALTA	193-195
5.5 O JOVEM NA PRESSÃO DO SER ADULTO	195-202
VI - CRÔNICAS DE ESPAÇOS E LUDICIDADE EM ANGRA DOS REIS	203-301
6.1 JOGOS NOTURNOS	206-244
6.2 O SHOPPING COMO O NOVO CENTRO	245-253
SIMULAÇÃO ELETRÔNICA	253-257
6.4 LAZER EM NOME DE DEUS: JUVENTUDE CATÓLICA E MOCIDADE EVANGÉLICA	258-269
6.5 AO ABRIGO DA RUA: OS EXCLUÍDOS DO <i>MOQUIFU</i>	269-271
6.6 FUTEBOL: O PÉ NO CHÃO E O SONHO COM AS ESTRELAS	271-282
6.7 ANGRA DOS BECOS	282-301
VII - RADICAIS DO SKATE/ROCK	302-351
7.1 SKATE: MOVIMENTOS RADICAIS	304-324
7.1.1 - <i>Street</i> : a conquista da rua	307-319
7.1.2 A heterogeneidade com estilo	319-324
7.2 DO SKATE AO ROCK	324-347
7.2.1 Malkavianos: o <i>punk-rock</i> dos vampiros insanos	324-347
7.3 SKATE-ROCK: MEUS MITOS E SEUS RITOS	347-351
VIII - AS REDES DE MARISCO NO JO(N)GO DO VELHO E DO NOVO	352-404
8.1 MARISCO EM SUAS REDES	353-355

8.2 JAPUÍBA: O PEQUENO PÁSSARO ABRE SUAS ASAS SOBRE A CIDADE	355-364
8.3 A IDENTIDADE DO CAPOEIRA	364-373
8.4 A VIDA SOCIAL: ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO	374-381
8.5 CAPOEIRA: ENTRE O JOGO E A TÉCNICA ESPORTIVA	381-387
8.6 AULA DE TREINO E RODA DE BRINCAR	387-393
8.7 REDES NO CORPO	393-397
8.8 O JONGO NAS REDES DE MARISCO	397-401
8.9 MARISCO E O JO(N)GO DA TRADUÇÃO CULTURAL	401-404

CONCLUINDO...

SOBRE COISAS QUE APRENDI AO MÉRGLAR EM ANGRA DOS REIS 405-428

BIBLIOGRAFIA

429-448

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Folha de rosto 1 - Ilhas Botinas (do site <http://www.angra-dos-reis.com.br>)
 Folha de rosto 2 - Mão no barco (Foto de Paulo Carrano/ 98)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Os tipos de drogas	179
Figura 2 As duas cidades	187
Figura 3 Lado bom e ruim de Angra	188
Figura 4 Jovem embaixo da cama	199
Figura 5 Projeto Orla	202
Figura 6 Natal do rock	351

RESUMO

A cidade é considerada como espaço social de práticas educativas. O conceito de educação é ampliado para a dinâmica da vida cultural, incorporando assim os relacionamentos sociais que ocorrem para além das práticas concebidas para gerar aprendizagens. O relatório final da tese foi apresentado em duas partes. Na primeira são discutidos temas que evidenciam as relações de interdependência entre os corpos/sujeitos e as configurações espaço-temporais das cidades em distintos momentos da história das sociedades ocidentais. O contexto da globalização da economia e da *mundialização* da cultura caracterizam as formas sociais e os sentidos culturais das cidades contemporâneas. As relações entre globalização e localização cultural originam formas culturais híbridas, tornando mais complexas os processos sociais educativos. A compreensão dos sentidos culturais formadores da subjetividade dos jovens é apontada como um princípio a ser perseguido pelo campo educacional. A juventude é abordada como um modelo geracional para toda a sociedade e não apenas como uma definição etária. Na segunda parte da tese são apresentados os dados da pesquisa de campo que investigou os relacionamentos dos jovens em seus grupos de lazer na cidade de Angra dos Reis. Essa cidade polariza as representações entre o meio ambiente natural exuberante e o contexto cultural urbano. As opções de lazer na cidade encontram-se fortemente determinadas por relações de mercado. Nos grupos de lazer são vividos rituais de sociabilidade que evidenciam estilos e sentidos culturais de atitudes compartilhadas. A tese indica pela necessária invenção de rituais culturais públicos que favoreçam o encontro entre os diferentes grupos da juventude, como forma de ampliação da solidariedade social e fortalecimento da cultura pública democrática.

ABSTRACT

The city is considered as social space of educational practices. The education concept is enlarged for the dynamics of the cultural life, incorporating social relationships that happen besides the practices conceived to generate learning. The final report of the thesis was presented in two parts. In the first, themes that evidence the interdependence relationships between the bodies/subjects and the space-temporal configurations of the cities in different moments of the history of the western societies are discussed. The context of the globalization of the economy and of the culture they characterize the social forms and the cultural senses of the contemporary cities. The relationships between globalization and cultural location originate hybrid cultural forms, turning more complex the educational social processes. The understanding of the cultural senses that shape the youths' subjectivity is aimed as a principle to be pursued by the educational field. The youth is approached as a model for the whole society and not only as an age definition. In the second part of the thesis are presented the data of the field research that it investigated the youths' relationships in its leisure groups in the city of Angra dos Reis. This city polarizes the representations between the exuberant natural environment and the urban cultural context. The options of leisure in the city are determined, with intensity, by market relationships. In the leisure groups they are lived sociability rituals that evidence styles and cultural senses of shared attitudes. The thesis indicates a necessary invention of publics and cultural rituals that favor the encounter among the youth's different groups, as a form of amplification of social solidarity and invigoration of the democratic public culture.

INTRODUÇÃO: ITINERÁRIOS E PERCURSOS

Dizem que o método dialético visa fazer jus à situação histórica concreta do objeto estudo. Mas trata-se também de fazer jus à situação concreta que suscita o interesse pelo objeto estudo.

(Walter Benjamin)

O problema central de pesquisa foi o de investigar processos educativos que se dão no curso do desenvolvimento de práticas de lazer de jovens na cidade. A escolha da cidade de Angra dos Reis ocorreu principalmente pela minha atuação como professor do Curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da UFF, também naquele município. A tese foi produzida quase todo o tempo em condições de simultaneidade com o trabalho docente desenvolvido entre Niterói e Angra dos Reis. Percebi que antes de "conquistar" a cidade com a pesquisa, a cidade foi lentamente ocupando minhas preocupações e instigando a curiosidade de melhor conhecer a realidade que insistia em aparecer em nossas discussões em aula e no campo de pesquisa e orientação de monografias no curso de graduação em Angra dos Reis.

A minha atuação no ensino, na pesquisa e na extensão em combinação com o desenvolvimento do trabalho específico de pesquisa para a tese de doutoramento, contribuiu para a aproximação com culturas vividas na cidade. Para professores e alunos ocorreu não apenas a tomada de conhecimento sobre contextos culturais antes ignorados, mas representou a possibilidade do relacionamento com sujeitos que, hoje, contribuem para o desenvolvimento do Curso de Pedagogia na cidade de Angra dos Reis.

O campo de estudos e pesquisas *Cidades e Práticas Educativas* é resultante do trabalho que realizei no componente curricular Pesquisa e Habilidades, desde o ano de 1996¹ nesse curso. A tese reforçou a perspectiva do curso que desde sua formulação inicial prevê uma ampliada noção curricular de incorporação crítica das práticas sociais significativas.

O ação interessada do pesquisador é socialmente condicionada pela sua própria biografia, elaborada que foi no curso de seus relacionamentos pessoais e históricos. Espero que esta tese possa também servir aos também interessados nos problemas por ela enfrentados.

Acredito que o conhecimento é elaborado na relação dialética entre sujeito e objeto, considerando que o produto do trabalho científico expressa as diferentes motivações do sujeito que pesquisa. O movimento que se origina dos sentidos e do prazer em conhecer costuma pregar peças no objeto intencionado, desviando-o de suas rotas e delimitações traçadas. As "fugas" de um texto não são apenas resultantes de limitações na apreensão de teorias e conceito, mas expressam também as insubordinações do próprio sujeito que delimita o objeto. Em muitos momentos o sujeito apaga com o seu desejo e curiosidade as linhas traçadas para o texto, trançando-o por caminhos que não foram intencionados. Em alguns momentos senti que o texto fugia definitivamente de seus objetivos, para logo perceber que ele apenas havia saído para passear, sendo levado pelo por alguma trilha que o afastava do caminho principal. Em outros momentos o caminho terminava num beco de

¹ Em 1996 iniciei o trabalho com o componente curricular pesquisa e habilitação no Curso de Pedagogia em Angra dos Reis formando o grupo *Ludicidade, lazer e educação*. O aprofundamento da discussão da tese de doutoramento em torno da problemática sobre as redes de lazer da juventude e a ampliação dos interesses de pesquisa por parte do alunos do curso em problemáticas relacionadas com a cidade, apontaram para a necessidade de implementação desse campo.

duvidosa saída, porém quase sempre generoso em proporcionar encontros. A realização da tese testemunha que não me perdi definitivamente por esses atalhos. Acredito que os encontros e desencontros da pesquisa tenham sido transformadores não só do sujeito que pesquisou, mas também do objeto pesquisado. O texto da tese é relativamente preciso, pois, em suas entrelinhas estão também manifestas as imprecisões pelas quais passaram sujeito e objeto, caso admitamos a possibilidade de separar categorias praticamente indissociáveis.

O investimento num processo de pesquisa no campo educacional que tem como *locus* principal os múltiplos espaços da cidade utilizados para práticas de lazer não pode ser considerado tranquilo, uma vez que o afastamento relativo do espaço da instituição escolar, campo privilegiado de atuação da grande maioria dos pesquisadores em educação, nos lança em territórios no qual a produção acadêmica é menos significativa. O aprofundamento do envolvimento com questões e categorias relacionadas com a cidade aumenta as dúvidas dos que enxergam nesse processo um afastamento teórico e metodológico da especificidade do campo educacional. Procurei, contudo, radicalizar o que considero a mestiça composição do campo educacional, que nos impede de considerar a sua existência por intermédio de produções e objetos autonomizados de outros campos do conhecimento. Neste sentido, o que na tese pode parecer impureza de campo de conhecimento é tão somente a busca de diálogo ou mesmo ultrapassagem de fronteiras disciplinares tradicionalmente consolidadas. Essa mestiçagem do campo educacional não me parece representar indeterminação, mas sinal da pluralidade que pode melhor perceber a complexidade do processo de educação social. A constante redefinição de áreas disciplinares é sinal das fissuras provocadas pelo próprio movimento do conhecimento que nos mostra que a realidade não se organiza disciplinarmente, mas em contextos complexos.²

² Morin (1996) tenta escapar das inúmeras dualidades presentes nas ciências, apontando três princípios do complexidade: a) princípio dialógico: nos permite manter a dualidade no interior da unidade. Associa dois termos as vezes complementares e antagonistas; b) princípio da recursividade organizacional: rompe com a idéia linear de causa/efeito; produto/produtor; estrutura/superestrutura, uma vez que tudo que é produzido reentra sobre aquele que o produziu em um ciclo em si mesmo auto-constitutivo, auto-organizador e auto-reprodutor. Por exemplo, os indivíduos produzem a sociedade que os produziu; c) princípio hologramático: a parte está no todo e o todo está na parte. Transcede o reducionismo que só enxerga as partes e o holismo que não vê mais que o todo (p107).

A organização do texto da tese em duas partes não teve como objetivo a apresentação em separado dos elementos teóricos e práticos. O intuito principal foi o de não apagar as pistas das aprendizagens que se deram nos âmbitos da fundamentação teórica e do trabalho de pesquisa de campo. Dessa forma, a tese é profundamente orgânica, e como num organismo vivo, reflete a busca de coerência entre as suas diferentes partes mas deixa manifestas as variadas disfunções dos processos de ajustamento.

Ao procurar trabalhar com uma ampliada noção de processo educativo ultrapassei fronteiras disciplinares que separam as usuais noções de educação e cultura. A recusa em compreender a educação apenas enquanto o âmbito formativo das aprendizagens institucionais nos desafia a compreendê-la também como processo social de compartilhamento de significados para além dos espaços instituídos para promover aprendizagens.

Assim, me afasto da formulação expressa por Fernando de Azevedo (1996) que, ao estabelecer um corte entre a educação e a cultura, comprehende a educação como um sistema, consequência "natural" do processo de crescente complexificação social e cultural, destinado à transmissão do patrimônio cultural; e a cultura como: *esse estado moral, intelectual e artístico, em que os homens souberam elevar-se acima das simples considerações de utilidade social, compreendendo o estudo desinteressado das ciências e das artes.* A educação foi identificada, pelo autor do clássico *A Cultura Brasileira*, com a transmissão de uma civilização que se dá na pressão exercida pelas gerações adultas sobre as gerações jovens, a fim de que essas recolham e realizem os ideais que aquelas trazem consigo.

A relação que se estabelece limita a educação ao campo institucional das ações concebidas para gerar aprendizagens, deixando para a cultura a prerrogativa do desenvolvimento do conhecimento desinteressado no tempo livre. É notável também a alusão ao caráter unilateral do processo educativo, centrado exclusivamente no papel ativo do adulto que pressupõe a passividade do elemento jovem e a sua redução à restritiva identidade de aprendiz tutelado.

Canclini (1983:29) recusa a oposição entre cultura e natureza como também nega a noção de cultura em sua perspectiva idealista de formação social. O uso do termo cultura é destinado aos fenômenos que contribuem para a representação ou transformação do sistema

social, ou seja: *a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido.*

A educação foi concebida como prática cultural e não apenas sistema institucional de ensino, por participar desse amplo jogo político e ideológico que atravessa a totalidade da vida social em seus aspectos econômicos e simbólicos. Tornou-se, portanto, impossível compreendê-la isoladamente das relações sociais de produção da subjetividade e dos processos que conformam determinada configuração de forças e relações hegemônicas.

O resultado da formação social dos sujeitos é, em realidade, a educação que se configura em seus corpos. A negativa em compreender as cidades como algo acima das relações foi acompanhada da percepção de que as diferentes práticas sociais também se constituem como contextos urbanos de formação humana. A noção de corpo com a qual trabalhei não compartilha da dualidade do pensamento ocidental, naquilo que se refere à própria enunciação que divide corpos e sujeitos. A racionalidade ocidental é tão dicotômica que nos permite tratar de corpos que apenas subentendam a existência de sujeitos e da mesma maneira, pressupor sujeitos que têm no corpo apenas o substrato material de sua existência. A noção de *corporicidade* foi sugerida como uma possibilidade para a compreensão dos movimentos que os corpos/sujeitos estabelecem na histórica complexificação da organização social das cidades. Nessa perspectiva não julguei adequado realizar uma discussão específica sobre a *corporicidade juvenil* para além daquela relacionada aos dados da pesquisa de campo.

As preocupações com a juventude se orientam em grande medida pela percepção de que as próprias sociedades se inviabilizam com a interdição do futuro das gerações mais jovens. Sobre esta *juventude ameaçada* se depositam também as esperanças da renovação, muitas vezes se idealizando uma *natural* capacidade dos jovens para a transformação e a mudança.

Melucci (1991b: 83-9) questiona a existência de uma "questão juvenil", no plano da abstração que a categoria juventude é normalmente situada. Em geral, a juventude só aparece como problema pelo diagnóstico de que ela, enquanto categoria que incorpora um grupo etário, é potencialmente conflitiva. Entretanto, a juventude só é conflitiva em determinada conjuntura social específica. Os jovens tanto podem ser fator de integração no

mercado cultural de massas, como podem se constituir como atores do conflito social numa mobilização antagonista. O conflito e a possibilidade de transformação que ele instaura só se explicita, portanto, no tempo e no espaço. Ser jovem não é tanto um destino, mas implica na escolha de transformar e dirigir a existência.

As constantes menções sobre a existência de uma juventude alienada, hedonista despreocupada com questões relacionadas com a política deixam de considerar importantes mutações nas formas e conteúdos de relacionamento dos jovens com o poder. A ausência de proposições estratégicas e revolucionárias orientadas para uma possível outra ordem social, não significa necessariamente indiferença ou apatia. A pesquisa sugere indícios de novos relacionamentos cotidianos dos jovens sujeitos com diferentes formas de poder. O próprio processo de elaboração de identidades coletivas na esfera do tempo livre e do lazer pode assumir a dimensão de conflito com determinadas formas de poder presentes no cotidiano.

Foucault (1989) assinala que muitas das lutas em nome da identidade não se dão necessariamente contra essa ou aquela instituição de poder, mas atacam uma técnica particular, uma forma de poder:

É uma forma de poder que se exerce diretamente sobre a vida cotidiana, que classifica os indivíduos em categorias, designando-os por sua própria individualidade, prendendo-os à sua própria individualidade e lhes impondo uma lei da verdade que devem reconhecer e os outros devem neles reconhecer. É uma forma de poder que transforma indivíduos em sujeitos. A palavra "sujeito" tem dois sentidos: sujeito submisso a outrem, e sujeito atrelado à própria identidade, devido à consciência ou conhecimento de si. Esta palavra sugere em ambos os casos, uma forma de poder que subjeta e sujeita (p.5).

Considerei também que a categoria juventude poderia ser alargada para outras faixas etárias além das oficialmente determinadas; até para aqueles que não são mais estatisticamente jovens, mas que *insistem na juventude*. Os grupos da juventude com os quais me relacionei não se constituem unicamente pela orientação etária. São muitas as possibilidades de mediação que podem fazer com que alguém mais velho ou mais novo participe das atividades e compartilhe sentidos culturais com um grupamento na qual a faixa etária média se apresenta como distinta de sua idade cronológica.

Um dia à saída do cinema encontrei uma amiga que não via há algum tempo. Como é de praxe nessas situações nos indagamos sobre a vida. Revelei que elaborava uma tese sobre a juventude e imediatamente minha interlocutora perguntou: - *É sobre a violência?* Essa não foi a única vez que, durante a elaboração da tese, ouvi alguém associar mecanicamente o estudo da juventude com a violência, talvez pela usual consideração de que esse é um dos traços mais constitutivos do sentido da juventude, hoje. Os grupos que se reúnem em torno das atividades de lazer são um dos alvos principais desta perspectiva que enxerga a vida cultural da juventude pelo monóculo da violência. O rituais que caracterizam os grupos dão margem para teorias alarmistas que estranham aquilo que à distância não conseguem compreender. O diferencial de códigos culturais é responsável por muitas análises que identificam formas de violência ou *perdição*, como afirmam alguns pastores evangélicos, em rituais grupais que podem estar se constituindo no sentido oposto, como antídotos contra a violência que geneticamente atravessa a totalidade do sistema social. Ainda na primeira parte deste texto, em seu capítulo terceiro, discuto questões relacionadas com as jovens identidades em contextos de *ludicidade*.

A segunda parte da tese é integralmente dedicada à apresentação e discussão dos dados da pesquisa de campo que foram produzidos durante quase dois anos de pesquisa na cidade de Angra dos Reis.

A pesquisa de campo proporcionou a elaboração de uma visão global da complexidade da organização dos espaços da cidade, representada pela dinâmica dos grupos, instituições e sujeitos sociais. A complexidade social de uma cidade não pode ser definida apenas pela extensão de seus limites geográficos e nem pelo seu número de habitantes. A cidade de Angra dos Reis, mesmo não sendo uma cidade grande, revelou um tecido social de significativa complexidade.

A revelação da complexidade de Angra foi compartilhada por uma das alunas do nosso grupo de pesquisa no Curso de Pedagogia: - *Moro em Angra há 22 anos. Pensei que conhecia tudo, mas somente agora, com a pesquisa, estou descobrindo Angra.* Múltiplas relações foram se apresentando no decorrer do processo de pesquisa. Assumi que a cidade não seria apenas um lugar para a realização da investigação sobre os espaços de lazer, mas que ela mesma deveria se constituir como objeto de estudo. Ao analisar o movimento dos grupos de jovens nos espaços de lazer, procurei enxergar a cidade de Angra dos Reis numa

perspectiva de totalidade integrada ao contexto da sociabilidade dos grupos de lazer que procurava investigar. A adoção dessa perspectiva deu relevo à preocupações relacionadas com a história do município e as representações sociais dominantes sobre a cidade.

Angra dos Reis foi nos revelando múltiplas redes sociais, para além daquelas imediatamente relacionadas com a ação docente que eu realizava no Curso de Pedagogia. O movimento de pesquisa das práticas culturais da juventude me fez mergulhar no cotidiano da cidade, influenciando decisivamente a minha sensibilidade frente ao conhecimento de uma realidade que busquei investigar em sua complexidade, ainda que no contexto da mutante delimitação que fui estabelecendo para o objeto.

Um dos limites da pesquisa pode ser encontrado no não investimento em levantar, de forma sistemática, o conjunto das redes sociais responsáveis pela elaboração da subjetividade dos jovens com os quais me relatei. Percebi em dado momento a falta de elementos que pudessem revelar com maior precisão detalhes de outras esferas da vida cotidiana, tais como aqueles encontrados no âmbito da família ou do trabalho. A abordagem que utilizei não favoreceu a exploração de dados nesse nível de detalhamento. Na quase totalidade dos casos os dados de campo foram recolhidos através de depoimentos espontâneos com os jovens, em situações de vivência real dos grupos. Esse processo limitou a exploração de outras redes, mas favoreceu, contudo, o diálogo sobre as questões surgidas segundo os sentidos que os jovens emprestavam à cada conversação no grupo. A opção pela busca da espontaneidade e a abertura temática na relação com os grupos foi adotada pela reconhecida resistência dos grupos da juventude em participar de situações artificiais de pesquisa (Melucci, 1984).

A orientação inicial do trabalho de campo partiu da compreensão de que deveria estabelecer uma relação comunicativa com a cidade de novo tipo. A maioria dos espaços em que concentrei a observação de campo não eram a rigor totalmente desconhecidos para mim. Os *trajetos* dos jovens por diferentes *pedaços* e *manchas de lazer* (Magnani, 1996)³

³ Pedaço, trajeto e manchas de lazer são categorias que representam formas específicas de sociabilidade e apropriação do espaço, utilizadas por Magnani (1996) em suas pesquisas sobre o lazer na periferia e no centro urbano de São Paulo. Segundo o autor, pedaço seria: “o espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém, mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade (32). [...] O termo trajeto surgiu da necessidade de categorizar uma forma de uso do espaço que se diferencia, em primeiro lugar, daquele descrito pela categoria pedaço [...] trajeto aplica-se a fluxos no espaço mais abrangente da cidade e no interior das manchas urbanas. [...] a mancha supõe uma presença mais concentrada

faziam parte, em grande medida, do cenário ao qual havia me habituado em Angra. Esse *conhecimento* precisou ser redefinido no decorrer do processo de pesquisa, uma vez que a condição de investigador social instaura um olhar distinto daquele de quem apenas transita pelos espaços.

Um dos elementos mais significativos foi a maneira como o objeto foi tomando corpo no decorrer das incursões à cidade. As situações encontradas no estudo exploratório estabeleceram um diálogo permanente com as questões presentes no tema inicial. A transformação do tema inicial de pesquisa para o objeto de estudo que acabou se configurando foi um processo de progressivo esforço de articulação entre os referenciais teóricos de análise com os quais fui me familiarizando e os instrumentos de apreensão dos dados empíricos que foram sendo adotados para a investigação do problema.

Acredito que o conhecimento por não ser um simples fato, um dado de realidade autonomizado, não se apresente de maneira imediata aos nossos olhos (ouvidos, tato, sentimentos, etc.). Procurei encarar a objetividade na pesquisa como uma adequação possível à realidade. Considero que os fatos articulados na pesquisa só teriam sentido enquanto encontrassem correspondência com as perguntas que eu mesmo fazia para a realidade que procurava investigar. Nesse movimento que só se tornou consciente no curso do trabalho, fui fazendo aproximações sucessivas e elaborando noções no sentido de transformar o tema genérico de estudos num objeto real de investigação. Tenho a convicção que esse processo não ocorreu sem a concorrência de minhas intenções, desejos ou mesmo preconceitos que elaborei no curso da minha própria história de vida. Desses preconceitos, o que se tornou mais evidente para mim foi o que se referia aos problemas relacionados com os conflitos entre jovens e autoridades escolares. Nesses momentos travei a luta entre a minha subjetividade de ex-“aluno-problema” da escola pública que procurava se impor, e a identidade de pesquisador que alertava para a necessária isenção que o processo de pesquisa precisa comportar. Naquele momento da pesquisa, tive uma maior visibilidade da

de equipamentos, cada qual concorrendo à sua maneira, para a atividade que lhe dá a marca característica, os trajetos, nelas, são de curta extensão, na escala do andar: representam escolhas ou recortes no interior daquela mancha, entendida como área contígua [...] (43)”.

crítica ao mito positivista da neutralidade axiológica e da objetividade do sujeito ausente, tão comum em ciências sociais⁴.

A construção do objeto de estudo faz parte de uma dinâmica que possui na investigação de campo uma de suas etapas mais importantes. A perspectiva de se inventariar as múltiplas redes de sociabilidade estabelecidas pelas práticas da juventude em seus momentos de lazer marcou o movimento inicial do trabalho de campo. Numa primeira etapa procurei não desconsiderar nenhum tipo de informação ou elemento que pudesse contribuir para reconstruir os fios da trama das práticas educativas no espaço-tempo de lazer da juventude na cidade.

Os *currículos* formativos que as relações na cidade configuram são tão invisíveis como as cidades imaginárias narradas por Marco Polo (Calvino, 1990a). As múltiplas redes relacionais são constituintes da subjetividade. A perseguida noção de cidade educativa se apresentou nesse contexto de múltiplas práticas e agências interagindo em determinado contexto social e histórico. Os procedimentos metodológicos de investigação precisavam buscar a coerência com esse processo. Considerei a formação da subjetividade como não resultante de fixações, mas constituída no jogo das práticas que se dão nas múltiplas redes sociais que se configuram em determinados contextos históricos, tanto naquilo que se refere a elementos da globalização da cultura como àqueles relacionados com as muitas práticas dos lugares.

As redes de subjetividade se entrelaçam para a formação dos sujeitos históricos. Santos (1995) afirma ser a nossa existência uma *rede de subjetividade* que se tece em múltiplas e complexas relações cotidianas. As redes que se estabelecem nos contextos familiares, nos contextos da produção, nos contextos da cidadania, e nos contextos da mundialidade concorrem para a formação de sujeitos cada vez mais imersos em processos

⁴ A objetividade científica do método positivista significa que o pesquisador, que está enterrado até a cintura no pantanal da ideologia, de sua visão social de mundo, de seus valores, de suas pré-noções de classe, sai dessa puxando-se pelos seus próprios cabelos, arrancando-se do pantanal para atingir um terreno limpo, asséptico, neutro, da objetividade científica. Por que esse método não funciona? Porque, para libertar-se de seus preconceitos, para se arrancar desse pantanal, a primeira condição é reconhecer o que são os preconceitos, pré-noções, ideologias. Ora, o que caracteriza o preconceito é justamente o seu não reconhecimento enquanto tal: ele é percebido pelo preconceituoso como algo totalmente evidente, óbvio, indiscutível (Löwy, 1987).

de grande complexidade social e em contato com saberes que cada vez mais se apresentam como transversais.⁵

O desafio da investigação, portanto, se apresentou na perspectiva da elaboração de procedimentos que inventariasse a pluralidade de caminhos, cujo entroncamento percebi como sendo expressões da própria constituição dos sujeitos e grupos sociais.

Em 19 de junho de 1997 inaugurei o meu primeiro caderno de campo, procurando investigar a juventude dessa cidade que já foi chamada de *velha senhora*⁶. Ao final da pesquisa computei cinco cadernos. O início da escritura do texto foi um momento delicado. O que observar? O que registrar? Em determinados momentos tudo me parecia relevante, em outros, como por encanto, as coisas desapareciam da possibilidade do registro, ou se registradas se apresentavam opacas, sem interesse e relações possíveis. A orientação da pesquisa nesse momento era a de explorar os diferentes espaços de lazer freqüentados pela juventude de Angra dos Reis. A abordagem direta dos jovens tardou a chegar. O que perguntar? O que de fato gostaria e precisaria saber sobre a juventude numa cidade que quanto mais eu me aventurava conhecer mais se mostrava esquiva em revelar seus segredos?

O trabalho de pesquisa gerou um significativo volume de dados de campo. Um total de quarenta e uma horas de gravação em fitas cassetes, contendo registros de entrevistas, reuniões de estudos e registros de campo. Cerca de quinze horas de imagens em vídeo, cinco cadernos de campo e uma enorme quantidade de fragmentos de memória relativas às minhas andanças pela cidade. Mesmo assim, durante um tempo significativo, alimentei o sentimento de que havia acumulado pouco material. A própria idéia de acumulação se associava a uma imagem de verticalidade e empilhamento. Descobri, entretanto, que o meu "acúmulo" não foi vertical, mas foi sendo sedimento pelas beiras dos caminhos que percorri. Não tinha um tacho onde colocava os ingredientes metodológicos para fazer o meu bolo acadêmico. Meu material permaneceu farinhento e fragmentado. A sua totalidade não se apresentava como uma massa uniforme de dados empíricos, ela se constituía em constelações de sinais que colecionei em minha trajetória de pesquisa. A incredulidade frente ao material de pesquisa me parece, hoje, resultante da influência da tradição

⁵ Sobre o desenvolvimento das redes de saberes na educação ver Alves (1998).

⁶ No período da pesquisa Angra dos Reis computava 497 anos do estabelecimento do seu marco de fundação.

acadêmica que clama pela segurança que a linearidade metodológica promete na construção da realidade de pesquisa.

A impressão que tenho desse momento inicial da redação do texto é que vivi um certo choque de realidade e encantamento. Por um lado, a cidade que inicialmente julguei pequena para as minhas pretensões de pesquisa se apresentava em toda a sua complexidade, como um labirinto no qual me perdia quanto mais puxava os fios das redes tecidas pelos jovens em seus múltiplos movimentos na cidade. Por outro, sentia um enorme prazer de exercer a função de narrador para todos que junto comigo descobriam uma jovem cidade de quase 500 anos, ocultando-se por detrás de nossas empobrecidas rotinas de utilização funcional de seus espaços.

A definição de circunscrever o espaço da pesquisa em determinado território se mostrou frágil, uma vez que os sujeitos se revelaram habitantes de muitos lugares, ao mesmo tempo que tinham suas identidades delineadas por inúmeras contextos de sociabilidade radicados em territórios distintos daqueles que privilegiei na pesquisa. No Exame de Qualificação, a professora Ana Clara Ribeiro chamou a minha atenção para o risco de reificação das categorias. A problemática da juventude não poderia ser buscada naquilo que chamei de *sociabilidade dos espaços de lazer*. A reificação estaria justamente na perspectiva de conferir um caráter de autonomização social aos espaços. Os sujeitos sim, e não os espaços deveriam ser o objeto central de minhas preocupações. Incorporando essa observação, abandonei a idéia inicial de mapeamento de espaços e passei a buscar os sentidos dos relacionamentos dos grupos com a cidade, entendendo-a não apenas como um conjunto de espaços e territórios, mas como uma teia viva de relacionamentos humanos.

Chico Buarque canta *que os poetas como os cegos sabem ver na escuridão*. Como mal poeta só me restou tentar tornar-me um bom cego e, assim, aprender a ver onde a luz nos falta, abandonando a ilusão de que suportes metodológicos, externos às demandas do objeto, me assegurariam uma caminhada segura. Parafraseando o ditado popular, poderia dizer que o pior cego é o que não quer nem escutar. Enquanto buscava uma chave metodológica única, capaz de decifrar o enigma da cidade e sua juventude, me sentia cada vez mais desorientado. Entretanto, ao assumir que deveria me transformar em sócio, e não tutor dos acontecimentos consegui perceber sujeitos e processos que até então eram invisíveis às minhas hipóteses e delimitações. Na epígrafe do livro *Ensaio sobre a*

cegueira, de José Saramago (1996), está escrito: *Se podes enxergar vê, se podes ver, repara*. Desde o momento que consegui enxergar, passei a ver sujeitos. Tenho a nítida impressão de que foi esse o elemento que me possibilitou reparar na maior amplitude dos processos sociais formativos configurados pelas práticas dos jovens em seus relacionamentos na cidade, objeto da pesquisa apenas anunciado em sua fase preliminar. Considero, assim, a apresentação e a discussão dos dados empíricos como uma narração das experiências vividas na cidade de Angra dos Reis.

A reconstrução cotidiana do objeto de pesquisa estabeleceu limites à intencionalidade da investigação. Caminhos previamente traçados, roteiros de entrevistas estruturados, locais de observação antecipadamente escolhidos foram alterados pelo caráter imprevisível e dinâmico dos acontecimentos na cidade. Nessa minha experiência de pesquisador, precisei aprender a transitar em contextos complexos e heterogêneos que nem remotamente julgava existir na cidade de Angra dos Reis. Assumi, então, a perspectiva de buscar o equilíbrio instável no qual o desvio não se constituiu necessariamente em erro. Dessa maneira, o próprio conceito de erro mudou de sentido no meu relacionamento com a realidade que me propus conhecer.

O meu objeto de investigação se construiu, destruiu e tornou-se a construir diversas vezes. As mudanças de rumos se deram na perseguição de sensibilidades e relações que me fascinavam e faziam com que a pesquisa também fosse transformadora de mim mesmo. Penso aqui no filme iraniano *O silêncio* que narra a história do menino cego que precisava tapar os ouvidos com algodão para não seguir os sons que lhe encantavam, e que poderiam levá-lo a se perder na cidade. Ou ainda no também iraniano *O Balão Branco* no qual a menina se detém fascinada pela cidade que lhe era negada, desviando-se de seu objetivo principal: a compra dos peixinhos dourados para a festa de ano novo. Se o desvio foi um erro, assumo com Morin (1998 e 1996) as possibilidades criativas do erro e como Benjamin (1985, 1987 e 1989) reconheço o desvio como "método" legítimo de acompanhamento do movimento incerto da realidade. O próprio acaso nesta perspectiva pode ser entendido como um *acaso significativo* (Ostrower, 1995), uma verdadeira abertura às múltiplas possibilidades de conhecimento da cidade e seus habitantes.

É preciso ter em conta de que o acaso só pode se colocar a serviço da investigação criadora quando o pesquisador se apresenta como um sujeito das relações mútuas e

contraditórias que são tecidas na realidade que se quer conhecer, em conjunto com aqueles com os quais compartilhamos ou nos confrontamos com determinada concepção de mundo e humanidade.

A arte da investigação me parece estar na tensão produtiva que se estabelece entre o peso das estruturas intencionadas e a possibilidade de se fazer poesia das infinitas potencialidades imprevisíveis da realidade, como o poeta Lucrécio que se preocupava e procurava evitar que o peso do mundo nos esmagasse. Na idéia de leveza encontra-se a busca por mudar de ponto de observação, de considerar o mundo sob outras óticas, outras lógicas, outros meios de conhecimento e controle da realidade (Calvino, 1990a).

O caminhar pela cidade, estando atento para o além do visível e do previsto, foi um importante elemento do processo de pesquisa, permitindo um envolvimento com redes e processos que não haviam sido especificamente intencionados, mas que encontraram correspondência em minhas preocupações de pesquisa. Assumo o acaso, então, não como o aleatório e o fortuito, mas como o contexto de acontecimentos não previstos nos quais se encontra correspondência com a própria subjetividade.

*A morte
odeia as curvas
a morte
é
reta
como uma boca
fechada.*
(Mário Quintana)

O processo de investigação pareceu seguir o princípio tantas vezes repetido por Mariel Rohen , o Marisco, *capoeira* de Angra dos Reis e parceiro desta tese de doutoramento: - *Na capoeira não existe o certo nem o errado. No jogo de capoeira, de repente é o feio que sai bonito e o errado que dá certo.*

Dito na forma da escrita de Walter Benjamin significa assumir que:

Método é desvio. A apresentação como desvio - eis o caráter metodológico do tratado. Renunciar ao curso ininterrupto da intenção é a sua primeira característica. Incansavelmente, o pensamento começa sempre de novo, volta

minuciosamente à própria coisa. Este incessante tomar fôlego é a mais autêntica forma de existência da contemplação (Benjamin, cit. Gagnebin, 1994:99).

Na escrita de Walter Benjamin existe uma espécie de intensidade da *atenção* em oposição à obstinação da *intenção*, algo que me parece importante para a superação dos desafios que se apresentaram no trabalho de pesquisa. A grandeza e a pobreza da intenção estaria na sua obediência à tenacidade do sujeito consciente. Assim como o sujeito, a intenção só conseguiria chegar ao único alvo que ela se propusera desde sempre. A relativização da intencionalidade do método significa uma renúncia à discursividade linear, em benefício de um pensamento, ao mesmo tempo minucioso e hesitante, que sempre volta a seu objeto, mas, por diversos caminhos e desvios. Esse processo acarreta uma alteridade sempre renovada do objeto. O *método de desvio* possui uma estrutura temporal: o pensamento pára, volta para trás, vem de novo, espera, hesita, toma fôlego (Gagnebin, 1994).

A prática da capoeira, com a qual estabeleci relações por intermédio de jovens jogadores, também é um método de desvio que exige de seus praticantes a *arte da malícia*⁷. É preciso ter paciência, jogo de corpo, saber se esquivar, desviar, observar o oponente, procurar uma brecha na guarda do outro jogador, tirar proveito de um ataque e reverter uma situação de adversidade. E também, em determinados momentos, manter a integridade pessoal ao saber fugir, desavergonhadamente, daqueles obstáculos intransponíveis. Em quantos momentos sofri com as esquivas do objeto que fugia de meu campo de visão? Como no jogo de capoeira também fui colocado na roda viva das incertezas quanto à melhor orientação metodológica para a pesquisa de campo e os suportes teóricos que deveria privilegiar. Aprendi, no entanto, a enfrentar os desafios ao caminhar por desvios inventados no jogo de relações que a pesquisa de campo engendrava.

Nesse processo foi de fundamental importância o suporte teórico e metodológico de Walter Benjamin (1985, 1987), particularmente naquilo que diz respeito à exposição de sua *técnica de montagem*. A idéia de montagem me emprestou os instrumentos para costurar os fragmentos de pesquisa com os fios de um pensamento que se pretende crítico e dialético.

⁷ Capoeira (1988 a e 1998b).

A urdidura da rede articulou-se em torno de meu processo de pesquisa no movimento de recolhimento de indícios e sinais, aparentemente negligenciáveis, mas reveladores de processo sociais concretos.

Ginzburg (1989) com o *paradigma indiciário* estabelece analogias relacionadas com as práticas cotidianas, enfatizando o particular como elemento de investigação e resgatando figuras como a do caçador que possui o "poder" divinatório de ser um leitor de sinais; do marinheiro que opera com o saber da conjectura; do médico medieval, sensível aos sabores e odores e também das mulheres que, com suas sensibilidades, tantas fogueiras alimentaram.

No primeiro movimento de sistematização dos dados do trabalho de campo foi possível perceber as consequências da opção inicial que privilegiava a elaboração do mapa dos espaços de lazer da juventude na cidade. Essa busca do mapeamento favoreceu a superficialidade dos relacionamentos com os jovens das diferentes redes de sociabilidade que se apresentaram nos espaços cartografados. Os sujeitos, nessa primeira seção dos dados empíricos (se comparados com aqueles com os quais trabalharei num outro momento) são personagens marcados pelo estilo, mas com pouca identidade pessoal. A lembrança de seus nomes pouco comunicam, uma vez que as conversas e as entrevistas não levaram ao aprofundamento do envolvimento. É possível afirmar que atuei nessa fase preliminar quase como um *flaneur* academicamente interessado.

O itinerário de pesquisa de campo idealmente *traçado* ganhou materialidade com o *trançado* que fui estabelecendo com as redes de práticas de sociabilidade da juventude, em seus diferentes contextos e espaços do tempo livre e do lazer na cidade. Torna-se inevitável a comparação entre os movimentos realizados no início da pesquisa de campo e aqueles dos momentos finais. No segundo movimento de pesquisa, já liberto das amarras auto-impostas pelo tipo de mapeamento que realizava, consegui um maior envolvimento com grupos da juventude da cidade.

A perspectiva central da análise desse material voltou-se para a recuperação das redes de sociabilidade estabelecidas em diferentes contextos formativos, em Angra dos Reis e para além dela. O maior envolvimento com esses grupos me permitiu perceber processos formativos existentes nos vários relacionamentos dos jovens na cidade. Em suas redes de amizades, nos conflitos com outros grupos, na utilização de espaços públicos e privados e no relacionamento com a indústria cultural, entram em jogo práticas educativas formadoras

de identidades múltiplas. Considerei a categoria de *eu múltiplo* (Melucci, 1991a) como superior à categorias de análise que situam os jovens como comunidades narrativas auto-referentes.

Os grupos que privilegiei para o acompanhamento de campo se apresentaram como ativos produtores de cultura. Os rostos dos jovens componentes da banda de rock *Malkavianos*, dos jogadores de capoeira e de jongo são nítidos; suas vozes e também silêncios me foram mais comunicativos do que as relações que estabeleci nas fases iniciais da pesquisa. Ao *nutrir afetos* (Cyrulnik, 1995) com esses grupos da juventude e ao ampliar o envolvimento com as redes relacionais dos sujeitos, posso dizer que, como um pescador, puxei redes que trouxeram identidades múltiplas. A relação com os jovens em seus grupos me leva a considerar que algumas categorias simplificam a complexidade das redes. Ao apontar para a homogeneidade das relações sociais dos grupos da juventude, a categoria *tribos urbanas* (Maffesoli, 1998 e 1997) expõe seus limites conceituais para explicar as identidades múltiplas que circulam nessas diversas redes sociais. Até mesmo nos grupos com forte identificação gregária, nos quais as trajetórias dos sujeitos se cruzam intensamente, existem processos que fazem com que os seus membros se distanciem por outras redes de significados, configurando variadas possibilidades de vínculos sociais que podem ser tramados nas cidades.

A minha maior "afeição" pelos dados finais não significou, contudo, a renúncia em querer comunicar os primeiros passos do processo de pesquisa. Afinal, qualquer que seja o tamanho da caminhada, ela sempre começa numa primeira passada. Propositalmente, escolhi uma forma extremamente fragmentária, quase no estilo de crônicas, para expor o material reunido na primeira fase. Nesse quebra-cabeças, a "finalidade" das peças muda com freqüência: ora são espaços que aparecem com seus personagens, ora são os jovens em seus grupos de sociabilidade que dão o colorido, nos indicando os espaços. Como as pedras de um jogo elas encaixam-se ou não, muito de acordo com os acasos significativos.

A pesquisa assume a dimensão qualitativa e lança mão da perspectiva etnográfica, elaborando e interpretando dados que se originam das práticas dos sujeitos que encontrei nos diferentes espaços de investigação. A adoção dessa perspectiva me afastou da preocupação com possíveis generalizações, frustrando, talvez, os que nesta tese busquem

saídas conclusivas para problemas relacionados com as práticas culturais dos jovens na cidade. Neste sentido, concordo com Geertz:

(...) nosso conhecimento da cultura (...) culturas (...) uma cultura (...) cresce aos arrancos. Em vez de seguir uma curva ascendente de achados cumulativos, a análise cultural separa-se numa seqüência desconexa e, no entanto, coerente de incursões cada vez mais audaciosas. Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas. Cada análise cultural seria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual. Fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados, ele parte do tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém alcançou e superou. Um estudo é um avanço quando é mais incisivo - o que quer que isso signifique - do que aqueles que o precederam; mas ele conserva menos nos ombros do que corre lado a lado, desafiando e desafiado (Geertz, 1989: 35)

Mesmo que o mergulho feito no cotidiano da juventude de Angra dos Reis não garanta explicações globais, pode vir a contribuir para a interpretação de processos sociais significativos. A compreensão dos sentidos comunicativos dos diferentes jogos culturais é decisiva para o estabelecimento de ações coerentes com as necessidades dos processos sociais em que a juventude se apresente como chave sociológica.

PARTE I

*Tudo aquilo que existe é
atravessado pela subjetividade.
(Hegel)*

- I-

CIDADES E PRÁTICAS SOCIAIS EDUCATIVAS

Um dos objetivos centrais desta tese foi o de perceber como a interação de jovens, nos disputados territórios de produção cultural e ações coletivas de diferentes lugares da cidade, redefine sentidos e processos educativos. Buscamos avançar na compreensão dos incontáveis jogos de aprendizagens que tecem o cotidiano e as práticas de tempo livre e lazer da juventude, por nós consideradas como decisivas no processo de educação social e de formação da subjetividade. Consideramos que os processos sociais desenvolvidos nos espaços e tempos de lazer se apresentam como altamente significativos para o quadro global de formação dos sujeitos, particularmente aqueles que se dão no movimento da sociabilidade que é gerada nos grupos da juventude.

Nesta tese consideramos que a tensão dialética entre as forças de conservação e as de transformação do homem e suas circunstâncias de vida representa um processo de educação ampliada que incorpora, mas que se situa também para além dos meios, das finalidades e dos sistemas concebidos para promover efeitos educativos.

A ampliação da noção de educação para o conjunto das práticas sociais significa o reconhecimento da multiplicidade de fatores que concorrem para a formação das identidades, ou se quisermos das múltiplas identidades que se configuram para os sujeitos nos processos de *sociação*⁸ em determinado momento histórico.

Entendemos que o processo de transformação educativa das circunstâncias e de si próprio não é redutível às práticas sociais intencionalmente concebidas para educar, nem

⁸ Para Simmel (1983) a sociação é o conteúdo, matéria, formado pelos interesses de influenciar os outros e o de ser influenciado. Sociação, então, é a forma (realizada de incontáveis maneiras diferentes) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. Para o sociólogo alemão os interesses formam a base das sociedades humanas (166).

tampouco é fruto do acaso completo. A materialidade da vida, as configurações sociais e os cruzamentos de redes de subjetividade estabelecem contextos que devem ser considerados como efetivamente educativos, desde uma perspectiva de educação que se amplia para além dos horizontes estritamente pedagógicos.

Prosseguindo nessa direção, assinalamos a importância de se compreender as relações humanas na cidade como uma esfera educacional ampliada que se processa na heterogeneidade de espaços sociais praticados. A realidade acentua o movimento de redes sociais que geram contextos e acontecimentos educativos, em simultaneidade com as ações de instâncias educativas tradicionais como as relacionadas com famílias e instituições escolares. As atividades desenvolvidas no tempo livre e lazer são exemplos de práticas sociais que não são, necessariamente, vividas em contextos institucionais concebidos para educar.

O processo formativo ocorre através de inúmeras práticas que se dão entre a continuidade e a descontinuidade, a previsibilidade e aleatoriedade, a homogeneidade e heterogeneidade; ou seja, no próprio movimento da vida e da práxis social.

Em conjunto com mecanismos e ritos formalizados e concebidos para gerar aprendizagens vivemos quotidianamente situações que não foram intencionadas para serem educativas, mas que, efetivamente, geram efeitos educativos.

1.1 O educativo para além do escolar

Trilla (1993a) considera o universo educativo como sendo formado pelo conjunto de fatos, sucessos, fenômenos ou efeitos educativos – formativos e ou instrutivos – e, por extensão, o conjunto de instituições meios, âmbitos, situações, relações, processos, agentes e fatores suscetíveis de gerá-los. A amplitude do conceito é pontuada pela adoção de categorias que dividem a educação pelos setores: formal, não formal e informal.

A *educação informal* seria constituída pelo conjunto de processos e fatores que geram efeitos educativos sem que tenham sido expressamente configurados para esse fim. Diferentemente dos setores formais e não-formais a educação informal não se caracterizaria

por uma intervenção pedagógica intencionada e consciente. A educação informal seria composta, entretanto, de determinados processos com uma maior possibilidade de identificação dos agentes e previsão da configuração das condutas e de outros que seriam caracterizados por fatores desconhecidos e descontrolados.⁹

Trilla (1986, 1993a, 1993b), aponta que *educação informal* se refere a ação educativa, ao agente, àquilo que educa, e não apenas ao resultado ou efeito educativo. A educação informal é entendida não como algo que gera efeitos que não são formais mas , sim, como um processo formativo que ocorre informalmente. A questão não se encontra, contudo, em conceber que os processos educativos informais sejam desprovidos de forma. A ênfase do conceito está no reconhecimento de que a educação informal se caracteriza por não se ajustar a formas institucionalmente determinadas e que, de maneira geral, o seu processo educativo não se revela de forma explícita. Em Trilla (1986), a educação informal é entendida como: a) *a que não se ajusta a umas formas educativas determinadas; ou b) a que não se apresenta submetida à formas educativas explícitas, específicas ou independentes; ou c) a que não tem lugar mediante formas educativas expressamente concebidas e dispostas para educar; ou d) a que oculta sua forma educativa.*

Para Trilla a educação informal seria, ainda, definida como uma zona de atuação social onde a pedagogia é cega, constituindo-se no lado escuro da educação que seria formado por

Aqueles processos desconhecidos em sua estrutura e função, porém cuja existência vem testemunhada pelo fato de que não é nunca absoluta a probabilidade de que em educação aconteça o previsto pela pedagogia. Se trata, em definitivo, do não sistêmico da educação ou, se quiser, daquilo em que a pedagogia não descobriu ainda sua possível sistematicidade: a educação informal em seu mais radical sentido (...). É o nível da hipercomplexidade, em que, segundo Morin, se dá a aparição massiva de desordem e a aleatoriedade. É o ocasional, descontrolado, a complexidade caótica (...) (Trilla, 1993a:19).

⁹ Um filme, por exemplo, mesmo não tendo sido produzido com propósitos educativos pode gerar aprendizagem e ter efeitos sobre as atitudes. Ainda que se reconheça que os efeitos sobre os espectadores não podem ser generalizados, é possível identificar elementos centrais da produção e estabelecer as relações entre produtores e consumidores.

A tipologia que subdivide os contextos educativos em *formais, não formais* e *informais* nos parece, entretanto, rígida demais para dar conta da mobilidade do processo social. Muitas ações não escolares de natureza educativa são marcadas por um alto nível de formalização, enfraquecendo assim o conceito. Da mesma forma, seria possível que práticas escolares fossem realizadas sem nenhum tipo de informalidade? São, de fato, os contextos sociais, onde se processariam a educação informal, imunes a elementos de formalização ou ritos educativos? O que se convencionou denominar como educação não formal também não seria constituído por diferentes eventos capazes combinar formalidade e informalidade educativa?

Para Furter (1977), a *verdade da educação* não apareceria nem na análise da educação escolarizada, nem tampouco na análise da denominada educação extra-escolar, mas, sim, no conceito de *educação difusa*, que alguns chamaram também de educação informal. O autor entende a educação difusa como:

O conjunto das condições - a qualidade de vida - que permitem um desenvolvimento cultural graças a capacidade da autoformação, como auto-regulação e apropriação da existência, da história pessoal e coletiva, abre novamente o futuro à participação de todos numa cultura verdadeiramente popular. Nesta última hipótese, já não se trata, mais, através da educação extra-escolar, de fazer mais, fazer melhor ou fazer de outro modo que "a escola"; trata-se, sim, de examinar as possibilidades que tanto a educação escolarizada como a extra-escolar oferecem no sentido de permitir aos outros que se façam (grifos do autor). (9-10).

Franch e Martinell (1994) lembram também da existência da denominada educação social, definida como sendo um setor amplo e pluridisciplinar da intervenção educativa e social. Sem entrar no mérito das discussões conceituais precedentes, que os autores denunciam como sendo corporativas e gremiais, essa modalidade de ação educativa se caracterizaria por pontos globais que se identificam porque: todos pretendem o desenvolvimento pessoal dos indivíduos no marco de relações sociais; ela contextualiza-se nas variáveis próprias do território; os âmbitos não se apresentam como exclusividade de

um só agente, e cada vez mais torna-se necessária e recomendável uma intervenção *pluridisciplinar*. Os principais âmbitos de intervenção da educação social são o da educação especial, a da educação no tempo livre, a animação sociocultural, a educação permanente, e a formação profissional. Seria possível apontar, ainda a existência de vários outros movimentos e modalidades de ações educativas intencionadas, tais como aqueles relacionados com a educação popular; a educação à distância; a pedagogia do lazer, etc.

Determinados conceitos que tentam dar conta da globalidade do processo educativo estão impregnados de categorias de análise do campo específico da pedagogia escolar. A utilização desses marca a análise do processo social com os signos institucionais do campo pedagógico. Em muitos momentos, são procuradas situações imediatas de aprendizagem no curso de processos culturais com mediações educativas distintas daquilo que consideramos como sendo o estritamente pedagógico¹⁰.

Brandão (1984) denuncia essa arbitrariedade cultural, contando como os mestres da Folga e da Folia da cultura camponesa estranham a princípio quando alguém pergunta sobre como eles aprenderam as artes do ofício de que se fizeram, justamente, mestres. O assombro não se referiria à ausência de conhecimento sobre o que seria aprendizagem, mas, sim, porque nem sempre o exercício da docência que gera o domínio da devoção costuma ser pensado. A falta de hábito de se pensar sobre o *domínio da docência* se deve ao fato de que não é hábito pensá-lo como uma prática com vida própria, separada da própria prática ritual de que é parte. Parte e, ao mesmo tempo condição de continuidade.

Crianças da roça vão à escola; professores ensinam e alunos aprendem. Ali há lugares e tempos, regras e situações que obrigam a comunidade a ver a escola como o lugar de um trabalho peculiar; o do "ensino". Mas onde e como encontrar o rosto da docência daquilo que afinal "não se aprende na escola"? (Brandão, 1984:65).

¹⁰ Face à pluralidade de formas e conteúdos com os quais o processo educativo pode se revestir, optamos por não utilizar tipologias que pudessem pressupor a existência de níveis ou situações de formalidade e informalidade educativa. Ao nosso estudo bastou o reconhecimento da natureza institucional ou não das práticas educativas.

Nesta tese procuramos dirigir nossa atenção para a busca dos fios que pudessem nos revelar, tal como aponta Carlos Rodrigues Brandão, para as trilhas invisíveis do aprender que se podem perceber nas muitas situações vividas e biografias confessadas que revelam ser a educação um amplo processo social que não se resume aos cotidianos institucionais de aprendizagem.

O cultivo da racionalidade crítica, em conjunto com o refinamento de nossas capacidades éticas e sensíveis, pode representar um efetivo combate aos racionalismos que dificultam a apreensão da multiplicidade da realidade cotidiana; podendo se constituir também como a condição de diálogo com a dinâmica produtora dos múltiplos processos sociais educativos que se desenvolvem nas cidades.

Experimentar a heterogeneidade e os fluxos das práticas educativas nos diferentes espaços das cidades apresenta-se como um caminho para o reconhecimento dos *ocultos estruturantes* que escapam à institucionalização. A valorização do potencial da educação praticada nos espaços que constituem as cidades tem contribuído para a diminuição da cegueira frente aos processos educativos que se fazem invisíveis à previsível intencionalidade pedagógica.

Chamamos a atenção para a necessidade de não se considerar os processos educativos desconhecidos ou que se encontram fora do controle pedagógico como um setor ou espaço diferenciado do campo educacional. Na realidade, aquilo que alguns denominam como processo informal de educação se estende por todos os outros âmbitos educativos, relações e instituições como uma rede que se sobrepõe aos diferentes contextos.

Numa época em que já não podemos indicar a sede privilegiada do acesso ao conhecimento numa única instituição, tal como ocorreu com a escola republicana e de massas a partir das transformações ocorridas na Europa no século XVIII; num tempo histórico no qual a formação da subjetividade se dilui em complexas redes de agências educativas e relacionamentos sociais, torna-se de interesse vital e estratégico que o campo educacional amplie suas reflexões sobre o amplo leque de possibilidades educativas que se abre nos múltiplos contextos, reais e virtuais, da cidade¹¹.

¹¹ Sobre as possibilidades sociais e comunicativas do denominado ciberespaço, ver: LÉVY, Pierre (1997).

A noção *strictu senso* de educação escolar não dá conta do processo de educação ampliada que incorpora, mas não se limita ao espaço-tempo da escola. O reconhecimento da existência de múltiplas práticas educativas e tempos e sociais produtores da totalidade histórica e cultural contribui para que o sujeito educacional não seja identificado apenas como um sujeito escolar (o aluno).

Há novas dimensões na formação humana recolocadas hoje como direitos à educação. A estreita concepção de educação está sendo alargada. Novas dimensões pressionam para ter um lugar legítimo nas propostas de educação escolar. A rigidez da escola resiste à entrada dessas novas dimensões. Há um conflito na escola atual entre uma prática estreita e uma concepção alargada do direito à educação [...]. A escola está fechada em si mesma em seus rituais de transformação, promoção-retenção, enquanto a cidade cria novos espaços-tempos, e rituais públicos de vivências culturais. Uma das demandas mais atuais é por espaços públicos culturais (Arroyo, 1994).

As práticas sociais que ocorrem nas cidades incorporam-se ao conceito de educação, uma vez que compreendem em suas dinâmicas culturais próprias de realização a formação de valores, a troca de saberes e, em última instância, a própria subjetividade social. Ao reconhecermos que as cidades se constituem na multiplicidade de lugares que negociam a homogeneidade e a heterogeneidade das práticas, assim como a continuidade e a descontinuidade educativa, podemos estar contribuindo para a compreensão da totalidade do processo educacional, da qual a escola faz parte. É nesse sentido que consideramos a cidade e os seus territórios como redes de relações e práticas que configuram um amplo espectro dos fatos sociais educativos.

1.2 Os espaços praticados

O espaço é um produto material em relação com outros elementos materiais –entre outros, os homens, que entram também em relação sociais determinadas, que dão forma ao espaço – bem como aos outros elementos da combinação – uma forma, uma função, uma significação social. Portanto, ele não é uma pura ocasião de desdobramento da estrutura

social, mas a expressão concreta de cada conjunto histórico, no qual uma sociedade se especifica (Castells, 1983 a:46).

O espaço social é ao mesmo tempo estrutura e superestrutura. Ao fazer parte dos mecanismos de produção social ele se situa no âmbito das estruturas produtivas (organização social do trabalho, redes de distribuições de produtos, produção e estocagem de matérias-primas, etc). Ao articular os processos de reprodução social ele estabelece relações superestruturais entre instituições e sujeitos, tais como aquelas relacionadas com as práticas de cultura e saber. Portanto, não existe relação que não se estabeleça em determinado contexto sócio-espacial produzido pelas ações dos sujeitos históricos concretos.

Para além do texto visível da racionalidade urbanística insinua-se um texto composto pelas práticas concretas dos habitantes das cidades. O conceito abstrato de cultura urbana assumido como um padrão universal de realização das cidades não dá conta da pluralidade do real e da capacidade que os sujeitos sociais possuem de praticar o espaço. Os planos urbanísticos centralizados constróem uma cidade-conceito altamente discursiva, desprezando, em diversas situações, os movimentos e necessidades de sujeitos sociais concretos. Entretanto, os habitantes da cidade não se submetem aos desígnios de uma hegemonia cultural urbana seguindo cegamente o traçado disciplinar da cidade oficial. As práticas cotidianas instauram procedimentos de resistência e criatividade, conferindo um certo grau de imprevisibilidade aos mecanismos de orientação social.

Certeau (1994) afirma que a cidade instaurada pelo discurso utópico e urbanístico se define por uma tríplice operação:

1. *a produção de um espaço próprio: a organização racional deve portanto recalcar todas as poluições físicas, mentais ou políticas que a comprometeriam;*
2. *estabelecer um não-tempo ou um sistema sincrônico, para substituir as resistências inapreensíveis e teimosas das tradições: estratégias científicas unívocas, possibilitadas pela redução niveladora de todos os dados, devem substituir as táticas dos usuários que astuciosamente jogam com as “ocasiões” e que, por esses acontecimentos armadilhas, lapsos da visibilidade, reintroduzem por toda parte as opacidades da história;*

3. enfim, a criação de um sujeito universal que é a própria cidade: como a seu modelo político, o Estado de Hobbes, pode-se atribuir-lhe pouco a pouco todas as funções e predicados até então disseminados e atribuídos a múltiplos sujeitos reais, grupos, associações, indivíduos. A cidade, à maneira de um nome próprio, oferece assim a capacidade de conceber e construir o espaço a partir de um número finito de propriedade estáveis, isoláveis e articuladas uma sobre a outra (Certeau. 1994: 172-173).

Na formulação de Michel de Certeau, o ideário racionalizante do urbanismo evidencia a construção de estratégias tecnocráticas para enquadrar os espaços e impor uma ordem ao cotidiano da cidade. As táticas cotidianas empregadas pelos sujeitos, no entanto, são capazes de utilizar a organização existente, manipulando-a e revertendo-a segundo as necessidades cotidianas dos sujeitos sociais. As táticas cotidianas se referem à delimitação exterior que as fronteiras do poder estratégico desenhou. Essas múltiplas táticas ocorrem no vazio de poder; ao subverter a intenção da ordem elas aproveitam ocasiões nas quais os sujeitos instauram novas significações para os espaços das cidades.

Análises funcionalistas sobre a cidade tendem a apontar os problemas urbanos como resultantes do crescimento quantitativo das cidades e da consequente diminuição da capacidade dos agentes públicos e privados de suprir as necessidades de seus habitantes. É comum que o *crescimento ordenado* seja apontado como o caminho para a solução dos *problemas urbanos*. O racionalismo urbanístico tende a buscar alternativas quantitativas e disciplinares para os problemas que, na grande maioria dos casos, se encontram no processo de desenvolvimento injusto e predatório das cidades capitalistas. O crescimento e o desenvolvimento das cidades necessitam caminhar juntos.

Nesse sentido, a formulação de Lefebvre (1979) é bastante esclarecedora quando esse busca estabelecer a dialética das relações entre o crescimento e o desenvolvimento:

Um “ser” que somente crescesse, quantitativamente, logo se tornaria um monstro. Contudo, esses dois aspectos do vir a ser diferem e, às vezes, se dissociam e divergem. Tais monstros existem e não são raros, talvez representem uma forma da decadência e morte. O crescimento, pois, é quantitativo, contínuo. O desenvolvimento é qualitativo, descontínuo. Ele avança aos saltos, ele os supõe. O crescimento é facilmente previsível. O desenvolvimento o é menos. Talvez mesmo comporte o imprevisto, o acaso,

aparições surpreendentes de qualidades novas, irredutíveis ao passado e aos determinismos. A história, sempre mais rica de formas e de obras do que as previsões e a expectativa de reflexão, está repleta de exemplos (Lefebvre, 1979, p.24).

Talvez uma das razões da degradação das cidades esteja nos entraves para a realização das múltiplas qualidades do desenvolvimento, dentre elas as que podem ser articuladas no cotidiano pela criatividade das aparições surpreendentes dos diferentes sujeitos sociais. Não é exagero afirmar que os praticantes das cidades atualizam os sentidos que dormem na intencionalidade das pranchetas e dos projetos de ordenação política e cultural dos territórios urbanos.

A cidade deve ser vista como uma organização plural e multifacetada. Ela é um conjunto múltiplo de ação coletiva, elaborada em muitas dimensões, plena de significados, construtora de identidades e identificações. Num mesmo espaço geográfico da cidade é possível encontrar diferentes atores e organizações atuando simultaneamente, por exemplo, um *shopping center* e um estádio de futebol, um bloco de carnaval e um mosteiro, uma empresa de ônibus e uma baiana microempresária de acarajé. É necessário reconhecer que todos esses exemplos envolvem organizações – palpáveis, sonoras, visíveis. Outras organizações formam-se a partir de interesses momentâneos, episódicos ou ainda intermitentes. Um fórum de associações de moradores, a rede de arrecadação de fundos para uma campanha social, um time de futebol de domingo (Fischer, 1996).

A cidade que entendemos como educativa não é, portanto, a cidade-conceito impregnada de utopismo urbanístico capaz, como o prefeito Giulliani de Nova York, de pregar a *tolerância zero* – eufemismo pós-moderno, anti-étnico e anti-popular, da velha intolerância com os marginalizados – para combater a violência e higienizar as ruas de uma metrópole. As práticas educativas em uma cidade ocorrem no terreno concreto da pluralidade do real, composta pelas intencionalidades estruturantes de planejadores, mas, também pelo jogo realizado por sujeitos sociais que em suas práticas microscópicas, singulares e plurais se articulam como educadores coletivos em redes sociais e escapam, em muitas ocasiões, aos controladores da ordem.

1.3 As cidades como arenas culturais

Apresentar as cidades como arenas culturais é reconhecer que a produção da comunicação urbana é resultante do diálogo multicultural entre sujeitos sociais heterogêneos. Nesses diálogos há luta entre os que se colocam em posições antagônicas, disputando territórios e sentidos; há solidariedade para a realização de interesses comuns e também indiferença dos que se isolam no diálogo surdo da cidade das privações que os mercados comandam.

Richard M. Morse, em seu trabalho *Cidades ‘periféricas’ como arenas culturais*, aponta a dimensão dialógica da comunicação no espaço urbano, utilizando a metáfora da cidade como teatro.

Essas reflexões acerca de cidades como arenas culturais seguem uma linha de estudos que interpreta as urbes como casulos para a mudança na era moderna. Ao enfocar essa familiar questão de ênfases nas cidades como fontes ou motores de mudança, não falaremos de submergirmos, entretanto, no nebuloso domínio da “cultura das cidades” de Lewis Mumford. Tampouco nos remeteremos aqui a sociologia da cultura intelectual [highbrow], medianamente intelectual [middlebrow] e popular, nos assentamentos urbanos. Não reconstruiremos imagens da vida cidadã a partir do testemunho de viajantes, novelistas ou cronistas. Nossa investigação aponta para o ambiente urbano nem tão descrito e analisado, mas vivido e testemunhado. As cidades se transformam assim em teatros; nossos informantes, em atores. Esses últimos não são simples repórteres ou observadores críticos, senão participantes comprometidos com cada fonte ou recursos intelectuais e físicos a sua disposição, para interpretar não a condição meramente urbana, senão a humana (apud. Entel, 1996:20).

A metáfora da cidade como teatro pode fazer crer que, tal qual ao jogo teatral, a cidade se constituiria como contextos cênicos no qual os diferentes atores seguiriam *scripts* (regras sociais). É preciso destacar, contudo, que a beleza da metáfora não deve nos afastar do entendimento de que o espaço social não é uma peça estruturada com diretores de cena

condicionando a ação dos atores. Ao insistirmos com esta figura poderíamos dizer que, em conjunto com os textos previamente distribuídos e estudados pelos atores, temos a incidência de muitos *cacos* dando movimento e garantindo a imprevisibilidade do social.

A utilização do conceito de ator social não é pacífica. Giddens (1989) critica o que considera um excesso de dramatização na análise da vida social:

Se os agentes fossem apenas atores num palco, escondendo seus verdadeiros "eus" atrás de máscaras que adotassem para a ocasião, o mundo social estaria na verdade, em grande parte, vazio de substância. (...) É precisamente porque existe, em geral, um profundo, embora generalizado, envolvimento coletivo nas rotinas da vida cotidiana, que os atores (agentes) não se sentem ordinariamente atores (artistas), apesar da semelhança terminológica entre esses termos (101).

Sem entrar na pertinência de se conferir ou não uma dimensão de teatralidade ao jogo social que ocorre na cidade, reafirmamos a idéia de que as práticas que dão coerência aos relacionamentos entre os sujeitos e os grupos fazem parte de um complexo sistema de comunicação social que caracteriza e dá sentido aos vínculos de uma comunidade humana determinada. O sujeito social se constitui nessa complexa rede de comunicação que coloca na cidade um acento *polifônico* (Bakhtin, 1986), tornando-a comparável a um coro que canta com uma multiplicidade de vozes que se cruzam, relacionando-se por sobreposição, por contrastes ou mesmo na perspectiva da solidão.

A complexidade da vida social nas cidades necessita ser compreendida em sua dimensão comunicacional dialógica. A idéia de que o indivíduo produz a sua própria consciência isoladamente, independentemente das relações sociais concretas, é muito mais fruto da mistificação liberal do que resultante de uma realidade social. Bakhtin, ao centrar seus estudos no princípio da dialogicidade da linguagem, refutou a noção da autoria única e isolada da totalidade social. Uma de suas idéias centrais de dialogicidade é a de que a autoria é múltipla e se constitui num fato necessário em todos os textos, escritos e orais (Wertsch, 1991: 73). Seguindo esse princípio, podemos afirmar que o diálogo social na cidade ocorre também em contextos de heterogêneas significações que ganham legitimidade no jogo múltiplo e variado dos espaços sociais praticados. Muitas das

iniciativas dos poderes públicos, ou mesmo de agentes privados, fracassam, ou perdem legitimidade, no cotidiano das cidades quando não entram em sintonia com os sentidos culturais que os sujeitos emprestam aos lugares.

A nossa ênfase na análise das práticas sociais do espaço identifica-se com a busca pela compreensão dos processos culturais e educativos que os relacionamentos nas cidades põem em jogo. A compreensão sobre o que é o sujeito, assim como a realização do inventário de suas necessidades, é impossível sem que compreendamos os sentidos sociais e culturais das relações sociais nas quais esse está imerso.

Bourdieu (1990) enfatiza o papel central que o espaço exerce no processo de aprendizagem do ser social:

A sociologia deve incluir uma sociologia da percepção do mundo social, isto é, uma sociologia da construção das visões de mundo, que também contribuem para a construção desse mundo. Porém, dado que nós construímos o espaço social, sabemos que esses pontos de vista são, como a própria palavra diz, visões tomadas a partir de um ponto, isto é, a partir de uma determinada posição no espaço social. E sabemos também que haverá pontos de vista diferentes, e mesmo antagônicos, já que os pontos de vista dependem do ponto a partir do qual são tomados, já que a visão que cada agente tem do espaço depende de sua posição no espaço. Ao fazer isso, repudiamos o sujeito universal, o ego transcendental da fenomenologia que os etnometodólogos retomam por conta própria. Os agentes certamente têm uma apreensão ativa do mundo. Certamente constróem sua visão de mundo. Mas essa construção é operada sob coações estruturais (Bourdieu. 1990, p. 157).

Ao reconhecermos que os espaços reais das cidades não são apenas resultantes de operações estratégicas, de decisões políticas, ou mesmo da ação de racionalizações tecnocráticas, buscamos evidenciar as possibilidades de que a ação transformadora da realidade possa ser processada nas relações de cidadania ativa dos habitantes das cidades. Ao compreendermos que o espaço não é um dado, mas uma relação social, estamos concebendo a natureza e as sociedades humanas historicamente. É nesse sentido que consideramos a organização democrática de espaços e tempos das cidades como a instauração de práticas educadoras que orientam a produção continuada do humano

segundo as necessidades sociais concretas e as trocas comunicativas que produzem os sentidos culturais.

1.4 Ser humano é fazer-se em relações

A verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende da riqueza de suas relações sociais (...). Os indivíduos fazem-se uns aos outros, tanto física como espiritualmente, mas não fazem a si mesmo (Marx, 1987: 54-55).

Os relacionamentos humanos no contexto do processo de desenvolvimento das cidades são efetivamente instituidores de práticas educativas, uma vez que são capazes de promover circunstâncias e ações transformadoras das pessoas e dos significados culturais.

Gramsci (1974 a) considera que a primeira e principal pergunta da filosofia se refere à genérica indagação: *o que é o homem?* Para ele a resposta não pode ser encontrada em cada homem em particular, uma vez que em cada homem em particular só poderíamos encontrar a resposta também em cada momento particular. A resposta, então, encontra-se naquilo que o homem pode se tornar, ao dominar o próprio destino. O homem pode se fazer, criando para si uma vida em processo, precisamente o processo dos seus atos.

A negação de se reduzir o homem à sua própria individualidade indica também a necessidade de se reformar o próprio conceito de homem. A idéia da existência de uma individualidade isolada é substituída pelo entendimento que o humano é o resultado de relações sociais ativas, um processo no qual a individualidade tem a sua máxima importância, não sendo, porém, o único elemento a considerar.

A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta por diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; e 3) a natureza. (...). O indivíduo não entra em relação com outros homens por justaposição, mas organicamente, ou seja enquanto entra a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos. Assim, o homem não entra em relações com a

natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica . (...) essas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes, correspondem a um grau maior ou menor de inteligência que delas tem o homem particular. Por isso se pode dizer que cada um muda a si mesmo, se modifica, na medida em que muda e modifica todo o conjunto de relações de que ele é o centro de ligação. Nesse sentido, o filósofo real é, e não pode deixar de ser, o político, o homem ativo que modifica o ambiente, entendendo por ambiente o conjunto das relações de que cada um entra a fazer parte. Se a própria individualidade é o conjunto dessas relações, fazer-se uma personalidade significa adquirir consciência de tais relações e modificar a própria personalidade, significa modificar o conjunto de tais relações. (...) ter disso consciência mais ou menos profunda (conhecer mais ou menos o modo como se podem modificar) já as modifica. As mesmas relações necessárias, enquanto são conhecidas na sua necessidade, mudam de aspecto e de importância. O conhecimento é poder, nesse sentido. Mas o problema é complexo também por outro aspecto: é que não basta conhecer o conjunto das relações enquanto existem num dado momento como um dado sistema, mas importa conhecê-las geneticamente, no seu movimento de formação, já que cada indivíduo não é apenas a síntese das relações existentes mas também da história dessas relações, é o resumo de todo o passado (Gramsci, 1974 a: 72-73).

Ao enfatizarmos o papel central que a política exerce no processo de elaboração do humano também estamos apontando para o infinito jogo de interesses que se apresentam nas diferentes relações entre sujeitos e coletividades. Arendt (1995) apresenta a condição humana como uma relação essencialmente política, lembrando que já no idioma dos antigos romanos eram empregadas como sinônimas as expressões "viver" e "estar entre os homens" (*inter homines esse*) e "morrer" e "deixar de estar entre os homens" (*inter homines esse desinere*).

No curso da história, a fundação das cidades criou a materialidade para a permanência da ação e do discurso. Ao permitir e intensificar a convivência entre os homens, as cidades se apresentaram como o fator indispensável para a geração do poder e o estabelecimento do eixo fundamental de articulação dos relacionamentos humanos. A convivência humana é, neste sentido, o fator material indispensável para a geração do poder que é produzido pelas relações sociais. *Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões* (Arendt, 1995:195).

A resposta sobre o que vem a ser o sujeito, portanto, não pode ser encontrada sem o reconhecimento de que o que alguém é resulta de uma teia de relações tecida nas histórias e intercâmbios dos homens e seus interesses. Os interesses, na acepção da palavra, são algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga (Arendt, 1995).

A teia de relações humanas mesmo não sendo imediatamente visível é, entretanto, profundamente real e fortemente vinculada ao mundo objetivo.

A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude desta teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase sempre deixa de atingir seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis[...]. Embora todos começem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor (Arendt, 1995:196-197)

O outro ocupa um papel constitutivo na formação da própria identidade pessoal ao colocar o sujeito frente à presença da alteridade. A imagem de si é constituída sempre como uma referência social, externa ao indivíduo desde os primeiros momentos da vida humana (Wallon, 1975 e 1971)¹². O processo de desenvolvimento da identidade sempre se refere a determinado sistema de delimitação, fazendo com que a realidade seja garantida pela

¹² Wallon (1975 e 1971) critica as correntes tradicionais da psicologia e mesmo a psicologia genética de Piaget, que transformam a consciência numa realidade introspectiva, profundamente individual. Em seus estudos demonstra como o *eu* da criança não é uma entidade primária que se abre gradualmente para o *meio ambiente*, mas, sim, é desde o princípio constituído pelo ambiente coletivo.

presença e o relacionamento com os outros. Os relacionamentos colocam em jogo discursos e ações que produzem o espaço da aparência nas esferas públicas e privadas.

As relações de poder só são possíveis pelos acordos frágeis e temporários de muitas vontades e intenções. Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade de convivência, se pudesse ser possuído como a força ou exercido como a coação, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Torna-se possível afirmar, então, que a aspiração à onipotência do indivíduo isolado nada mais é do que a recusa ética e política de toda a pluralidade que caracteriza a condição humana de existência (Arendt, 1995). Da mesma maneira podemos questionar as orientações teóricas e conceituais de índole liberal que buscam definir a identidade como algo fixado; um atributo individual de um *eu* isolado.

Os seres humanos não apenas vivem, eles convivem e isso faz com que não existam vidas isoladas. Não há existência, mas coexistência. A vida social é, assim, um dado ontológico. A própria idéia de indivíduo não é construída individualmente, uma vez que sempre está associada à categorias coletivas, tais como espécie, sociedade e grupo. Apesar da existência de coisas individualizadas, o indivíduo não existe no mundo, se considerarmos que indivíduo, na acepção da palavra, é aquilo que não pode ser dividido. O avassalador crescimento da indústria da motivação emocional e da auto-ajuda é a consagração de teses idealistas nas quais ao homem é possível a busca de si mesmo em condições de introspecção e isolamento. Como na lenda do Barão de Munchausen (Löwy, 1987), os indivíduos se sentem capazes de se arrancar do atoleiro simplesmente puxando-se pelos próprios cabelos. O sucesso dos livros de auto-ajuda que lotam as prateleiras das livrarias é uma evidência dessa nossa convicção. A autoconsciência baseada apenas na força dessa crítica espiritual ignora, portanto, o ser de relações que é o homem.

Marx (1987) criticou esse subjetivismo idealista que, ao conceber o homem apenas como objeto sensível e abstrato, conhece apenas *sentimentalmente o homem real, individual, corporal, isto é, não conhece outras relações humanas entre o homem e o homem senão as do amor e da amizade, sendo estas, além disso, idealizadas* (69).

Admitir a possibilidade de que os sujeitos possam gerar isolada e soberanamente a própria consciência de si e do mundo é idealizar a existência corpórea numa sociedade desprovida de signos ideológicos. Bakhtin (1986), entretanto, reconhece que os processos

de consciência são também ideológicos, portanto, impossíveis de serem gerados por si próprios.

Tudo que é ideológico possui um significado e remete para algo situado fora de si mesmo. (...) Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer (33).

A consciência individual só pode ser compreendida em seu processo social e ideológico de elaboração que adquire forma e existência nos signos criados nos grupos organizados no curso das relações sociais.

As cidades expressam política e culturalmente o trançado de seus relacionamentos humanos em determinado momento histórico. Nas cidades se formam e se negociam sentidos na forma de conhecimentos, sensibilidades, desejos e vontades, fazendo com que sejam múltiplas as possibilidades da existência de trocas sociais educativas.

A percepção de como os conhecimentos e a subjetividade se processam nos diferentes relacionamentos sociais assumiu uma grande importância em nosso trabalho. Os relacionamentos que os sujeitos estabelecem entre si nos diferentes territórios da cidade são educativos, mesmo que nem sempre estejam voltados para os ideais da cidadania democrática. Da mesma forma ninguém pode prever se as experiências sociais terão efeitos duradouros ou se serão inscritas apenas como eventos superficiais na formação da subjetividade. Podemos afirmar, contudo, que a rede de relações que os sujeitos estabelecem, sua amplitude, qualidade e intensidade, são indicadores dos processos de configuração de identidades em determinada formação social.

Os autores da denominada Escola de Chicago compreenderam a cidade como o mundo produtor do indivíduo atomizado, que perdera as referências comunitárias das tradicionais unidades ecológicas das comunidades rurais. É comum encontrar referências à segregação do espaço urbano e ao individualismo como a característica distintiva da vida nas cidades. A identidade dos indivíduos seria definida pelo *status* do lugar social ocupado e a distância social que esses revelam entre si. Agier (1998) cita a metáfora do mosaico

utilizada por Robert Park para descrever a cidade, cujas características principais seriam o domínio do indivíduo e a livre escolha feita nos interstícios dos espaços segregados.

Além dos transportes e das comunicações, é a segregação em si que tende a facilitar a mobilidade dos indivíduos. Os processos de segregação instauram distâncias morais que fazem da cidade um mosaico de pequenos mundos que se tocam sem se interpenetrar. Isso confere aos indivíduos a possibilidade de passar facilmente e rapidamente de um meio moral a um outro e encoraja esta experiência fascinante, mas perigosa, que consiste em viver em vários mundos diferentes, certamente contíguos, mas, por outro lado, bem distintos (apud. Agier, 1998:43).

A rigidez dos paradigmas dos guetos enxerga a cidade formada por espaços estruturados e indivíduos *espacializados* que somente conquistam a mobilidade social por intermédio de soluções idiossincráticas. A antropologia urbana lançou mão da análise de redes sociais como uma maneira de se desvencilhar do *a priori* posto pela referência espacial, tentando dar conta das relações e assim representando o espaço urbano como um conjunto articulado e os meios sociais urbanos como sistemas solidários, e até, mais ou menos mafiosos, tal como o desenvolvimento de determinada *sociologia da gueto* apontou (Agier, 1998).

As grandes cidades foram vistas como pouco favorecedoras das amizades e relacionamentos duradouros. Na perspectiva do abstrato conceito de *cultura urbana* (Castells, 1983a) as relações não ultrapassariam as limitações da superficialidade (*personal contact*) do *deserto emocional* (Donne, 1990) em que as cidades teriam se transformado. O estabelecimento da polaridade ideológica entre a *cidade hostil* e o *campo amigo*, mitificou as relações humanas no mundo rural reforçando os traços de bucolismo, serenidade e companheirismo. Na representação de grande cidade foram amplificados os elementos relacionados com o individualismo, a violência, as perturbações psíquicas e a loucura.

A metáfora das redes sociais contribui para uma compreensão mais aproximada das reais movimentações dos sujeitos nos diferentes espaços sociais da cidade. Entender a cidade apenas como o reino do indivíduo aprisionado em espaços determinados é deixar de

captar a complexidade da vida social, desconhecendo a interdependência ativa que os sujeitos estabelecem em múltiplos, imprevistos e variados jogos relacionais.

A existência de estruturas de coerção da atividade de sujeitos e grupos não nos autoriza a imobilizar a realidade, enterrando-a em espaços rigidamente estratificados. A própria noção de sociedade, como uma estrutura social determinada, deve ser questionada quando se impõe como uma abstração por sobre as práticas relacionais. Da mesma maneira que o indivíduo não é o senhor absoluto de seus atos, uma vez que aquilo que é, sente, pensa ou faz sempre está referido ao seu processo relacional.

Para Elias (1994) o debate sobre a relação entre indivíduo e sociedade está carregado de equívocos que acabam por estabelecer um abismo entre dois termos que não podem ser dissociados. Em algumas concepções, a sociedade é apresentada como uma criação racional de indivíduos singulares que agiriam deliberadamente na perseguição de fins específicos. Numa maneira oposta e também equívoca de tratar o problema, a sociedade é concebida como uma entidade orgânica e gerida por forças supra-individuais anônimas. É comum que nesse último tipo de abordagem se caia numa espécie de panteísmo histórico que admite a existência de um Espírito do Mundo que explicaria o movimento que se dirige a uma ordem, periodicidade e intencionalidade já definidas. A idéia do Espírito Absoluto de Hegel, que se encarnaria no Estado, nos parece representar essa perspectiva.

Hegel não concordava com a visão tranqüila do Iluminismo que pretensamente erradicava toda a contradição no caminho da Razão, nem tampouco estava disposto a atribuir o poder do progresso vitorioso da Razão à consciência limitada de indivíduos particulares. Até mesmo Napoleão – considerado por ele um indivíduo histórico-mundial – era um instrumento nas mãos do "espírito do mundo", o verdadeiro agente da história (Mészáros, 1996: 515). A expressão de Hegel sobre o poder do espírito do mundo é exemplar de uma metafísica que se põe a serviço de instâncias que sobrevoam os relacionamentos humanos e tornam-se livres de toda restrição.

No decorrer deste trabalho do espírito do mundo, os estados, nações e indivíduos surgem animados por seu princípio determinado particular que tem sua interpretação e realidade atual em suas constituições e em toda a extensão

de sua vida e de sua condição. Embora sua consciência seja limitada a estas coisas e eles estejam absorvidos em seus interesses mundanos, são sempre instrumentos e órgãos inconscientes do espírito universal que atua dentro deles. As formas que eles assumem desaparecem, enquanto o espírito absoluto prepara e elabora a transição para seu próximo estágio mais elevado (apud. Mészaros, 1996:515).

Muitos discursos sobre a cidade estão informados por essa noção de espiritualidade supra-individual. Hilmann (1993) dá um exemplo dessa personificação da cidade ao conceber a existência de uma alma e uma *vida psíquica*, emanando dos relacionamentos de cada cidade em particular. Rio (1995), numa escala menor e com mais liberdade poética, atribui traços de personalidade à ruas da cidade. Cada rua da cidade teria uma *individualidade topográfica própria, uma individualidade que tem fisionomia e alma*.

Algumas (ruas) dão para malandras, outras para austeras; umas são pretensiosas, outras riem aos transeuntes e o destino as conduz como conduz o homem, misteriosamente, fazendo-as nascer sob uma boa estrela ou sob um signo mau, dando-lhes glórias e sofrimentos, matando-as ao cabo de um certo tempo. Oh! Sim, as ruas têm alma! Há ruas honestas, ruas ambíguas, ruas sinistras, ruas nobres, delicadas, trágicas, depravadas, puras, infames, ruas sem história, ruas tão velhas que bastam para contar a evolução de uma cidade inteira, ruas guerreiras, revoltosas, medrosas, spleenéticas, snobs, ruas aristocráticas, ruas amorosas, ruas covardes, que ficam sem pinga de sangue... (Rio, 1995:7).

Elias (1994) critica tanto os que atribuem uma *anima collectiva* ou *mentalidade grupal* às sociedades como àqueles que fazem das ações individuais o centro do interesse, negligenciando os estilos e as formas culturais e instituições econômicas, contrariamente valorizados pela outra perspectiva de entendimento do social. Tanto as proposições que encaram o indivíduo enquanto um "fim" e a sociedade como um "meio"; como aquelas que enxergam na sociedade o "objetivo mais alto" e no indivíduo o "meio" para esse fim; estabelecem uma antítese cristalizada entre indivíduo e sociedade. O sociólogo, na tentativa de superação da antítese, aponta a existência simultânea de indivíduos em redes de dependência, numa estrutura que tem por arcabouço básico funções interdependentes e que conferem o caráter específico de cada sociedade.

Todas essas funções interdependentes, as de diretor de fábrica ou mecânico, dona-de-casa, amigo ou pai, são funções que uma pessoa exerce para outras, um indivíduo para outros indivíduos. Mas cada uma dessas funções está relacionada com terceiros; depende das funções deles tanto quanto esses dependem dela. Em virtude dessa inerradicável interdependência das funções individuais, os atos de muitos indivíduos distintos, especialmente numa sociedade tão complexa quanto a nossa, precisam vincular-se ininterruptamente, formando longa cadeias de atos, para que as ações de cada indivíduo cumpram suas finalidades. Assim, cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem. Essas cadeias não são visíveis e tangíveis, como grilhões de ferro. São mais elásticas, mais variáveis, mais mutáveis, porém não menos reais, e decerto não menos fortes. E é essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, chamamos "sociedade". Ela representa um tipo especial de esfera. Suas estruturas são o que denominamos "estruturas sociais" (Elias, 1994:23).

Elias (1980) nega também o ideal contemporâneo do *homo clausus* que vê o *eu* como uma caixa fechada. Apresenta, numa outra perspectiva, as sociedades como configurações formadas por pessoas interdependentes e não apenas como agregados compostos de indivíduos isolados como átomos individuais. As configurações sociais formadas por processos de interpenetração social existentes nos relacionamentos devem ser concebidas como tão concretas quanto cada um dos indivíduos que as compõem. As configurações formam um entrelaçado flexível de tensões e relações de poder. A característica estrutural das relações de poder em dada configuração social é que essa sempre expressa um equilíbrio flutuante. As configurações de grupos relativamente pequenos são mais perceptíveis do que aquelas que se dão em cadeias amplas de interdependência, como em uma cidade ou nação.

Configurações tão complexas terão de ser abordadas indiretamente e compreendidas mediante uma análise dos elos de interdependência. Isto ilustra uma vez mais porque é que a análise sociológica nunca pode usar justificadamente substantivos desumanizados como instrumento de investigação. Conceitos como estrutura, a função, papel ou organização, economia ou cultura, não conseguem traduzir uma referência a determinadas configurações de pessoas. O mesmo se aplica ao conceito de "jogo" se

perdermos de vista o fato do jogo ser um aspecto de uma configuração particular de jogadores (Elias, 1980: 143).

A simultaneidade complexa que os diferentes momentos sociais expressam pedem análises que busquem recuperar o processo de constituição dos sujeitos numa perspectiva de totalidade, articulando cada singularidade com as condições de realização das redes de relações em determinado contexto histórico.

A noção de conjuntura social contribui para estabelecer a diferença entre o simples fato empírico e um acontecimento, no qual o primeiro não ultrapassa os limites temporais do evento, enquanto o segundo se caracteriza por uma tendência histórica mais ampla. Assim, a subjetividade social pode ser compreendida como uma articulação efetiva entre o individual e o coletivo, na qual o individual se realiza no coletivo e o coletivo se permite individualizar. A formação da subjetividade ocorre na confluência de distintos momentos da realidade. Os microprocessos sociais e os âmbitos sócio-históricos se articulam para constituir os planos contextuais da realidade do sujeito. A subjetividade é considerada constituinte não por se processar unicamente em diferentes redes de relações, mas por ser capaz socialmente de constituir sentidos, supondo a elaboração da realidade em uma determinada relação de tempos e espaços; de diferentes modos e em distintos contextos de articulação (Zemelman ,1994).

No aprofundamento da discussão sobre os mecanismos constitutivos da subjetividade, nos movemos, assim como Maquiavel (1999), não em direção à formulação do conceito de uma cidade ideal; preocupa-nos a realidade efetiva das coisas. O estudo dos relacionamentos não pode ser reduzido aos comportamentos individuais ou mesmo às redes relacionais em condições de isolamento. Acreditamos que as identidades sociais urbanas só podem ser identificadas e analisadas na perspectiva da busca dos sentidos dos relacionamentos que se processam na complexa teia da vida que é tecida tanto nos lugares das cidades, como em outros âmbitos que ultrapassam os seus limites territoriais e simbólicos.

- II-

A EDUCAÇÃO DA CORPORICIDADE

*A igreja diz: o corpo é uma culpa
A ciência diz: o corpo é uma máquina
A propaganda diz: o corpo é um negócio
O corpo diz: eu sou uma festa*

(Eduardo Galeano)

O movimento de ação transformadora do homem encontra sua correspondência com a noção ampliada de processo educativo. A história das estruturas sociais se configura pela força dos relacionamentos sociais em acontecimentos previstos e intencionados em conjunto com os acasos significativos. O desenvolvimento humano entendido na dialética relação entre crescimento e desenvolvimento comporta o imprevisto, o acaso, as aparições surpreendentes, a criatividade dos sujeitos e novas qualidades irredutíveis à tradição e ao determinismo. *A história, é sempre mais rica de formas e de obras que as previsões e a expectativa da reflexão está repleta de exemplos* (Lefebvre, 1979).

As mudanças naquilo que os homens e mulheres são relacionam-se com as mudanças de suas circunstâncias de vida. O pensamento especulativo ignora, entretanto, que é o homem que muda as circunstâncias de vida e que até mesmo os educadores precisam ser educados no processo de transformação social (Marx & Engels, 1987:12).

A necessidade de *tornar humanos os sentimentos humanos* (Mészáros, 1981), passa pela consideração de que a consciência de si e do mundo se identifica com o amplo processo social e histórico de práticas que, em seu conjunto, contribuem para a transformação da sensibilidade humana que por não ser unicamente natural, necessita ser humanizada.

A formação dos cinco sentidos humanos é um trabalho de toda a história do mundo até o presente. (...) A alienação e a expropriação material e espiritual produzida pela humanidade cria no mundo uma grande massa de condenados à uma existência animalizada e alguns poucos privilegiados que podem fruir dos benefícios da ampliação dos sentidos e do prazer estético (Marx, 1989).

A principal razão de ser da utopia socialista não é apenas a de se buscar o controle dos meios e instrumentos de produção. O socialismo se apresenta como uma possibilidade de realizar, em outras bases econômicas e sociais, *a total emancipação de todos os sentidos e atributos humanos* (Mészáros, 1981).

As relações do modo capitalista de produção tornaram privado até mesmo o sentido estético da subjetividade, ao produzir a ideologia que fez da atividade artística uma propriedade privada, somente possuída por indivíduos de genialidade excepcional, os artistas, dotados da pretensa capacidade superior de produzir bens materiais e simbólicos destinados à fruição e o gozo dos impotentes estéticos. Benjamin (1985) denunciou essa alienação dos sentidos humanos promovida pelo sistema social capitalista quando esse lançou a obra de arte numa era de *reprodutibilidade técnica*.

Como afirmou Áries (1986) o capitalismo se fez, fazendo as suas crianças. A modernidade capitalista instituiu agências educativas promovendo práticas educativas, em diferentes âmbitos da vida, que assumiram a responsabilidade social de fabricar um novo sujeito histórico. Vassalos foram transformados em trabalhadores assalariados ou seres humanos precarizados; a fé religiosa compartilhou espaço simbólico com a fé incondicional no progresso do indivíduo burguês e da sociedade a ele destinada. O capitalismo consolidou ao longo dos séculos XIX e XX a cultura do individualismo, promovendo o *declínio do homem público* (Sennett, 1988). A hipertrofia do sentido de indivíduo tentou convencer a

todos da viabilidade de uma felicidade humana fundada em bases individuais. O triunfo do individualismo nas sociedades regidas pela lógica e a sensibilidade do capital, sustentado pelo ideário das liberdades democráticas, subordinou Estados e cidades à hegemonia do mercado e da propriedade privada em nome dos interesses econômicos e culturais do capitalismo. As relações sociais capitalistas movidas pela competitividade e a busca de valorização do capital negaram a possibilidade do estabelecimento de relações sociais verdadeiramente democráticas e solidárias.

Na modernidade capitalista se constituiu o individualismo burguês em conjunto com determinados modelos de organização do tempo e da espaço que se materializaram na cidade industrial capitalista. As cidades do capitalismo dramatizaram a aventura humana. Os relacionamentos humanos nas cidades modernas se caracterizaram tanto pelo ajustamento aos padrões dominantes, como pelo estabelecimento de práticas sociais de insubordinação às desigualdades que se configuraram com a organização social de base industrial capitalista.

A transformação da subjetividade é resultante de um processo social lento que faz com que os habitantes do presente não consigam perceber as mutações em curso. É possível assinalar a existência de conexões de interdependência entre as transformações nas estruturas sociais e os processos de diferenciação da subjetividade social e da cada personalidade singular.

A educação, entendida em seu sentido social ampliado, se faz através do corpos, ao mesmo tempo que a eles se dirigem. As sociedades são feitas pelos sujeitos que as compõem; da mesma maneira podemos considerar que os sujeitos são socialmente elaborados. O humano é processo e produto de relações corpóreas das quais a consciência não se apresenta como algo distinto do corpo próprio.

Manifestações como riso, lágrima ou choro não são unicamente psicológicas. As pessoas riem ou choram por razões que cada sociedade atribui a essas expressões de sentimentos. O riso e o choro não possuem o mesmo significado em todas as sociedades humanas. As manifestações não são espontâneas, elas prevêem as ocasiões para o seu acontecimento. As pessoas fazem mais do que expressar os sentimentos, elas os exprimem para o outro. É neste sentido que podemos situar a dimensão do riso ou do choro numa

expressão pública ou coletiva e não apenas como uma conduta individualizada. É significativo o exemplo das mulheres carpideiras que se apresentam, recebendo por isso ou não, para expressar um sentimento que elas não têm inicialmente. Ao expressar o choro elas exercem influência sobre os sentimentos dos outros. O crescendo de emoção coletiva faz com que as próprias carpideiras se emocionem. As emoções se apresentam como mensagens que dizem mais do que a expressão orgânica. Uma coerção social, por exemplo, pode impedir que alguém chore ou ria. É esse o caso de algumas mães que exigem que as crianças "engulam" o choro, expressão interessante que tenta negar a socialização do choro, fazendo com que esse retorne à sua origem "individual". Em algumas sociedades se chora com o nascimento de uma criança e se ri com a morte de um ente querido, numa total inversão dos nossos valores sociais.

A história das sociedades humanas se identifica com os processos históricos que transformaram os modos de pensar, sentir e agir. As subjetivações modernas são resultantes de inúmeros processos históricos aos quais não seria possível atribuir isoladamente uma prevalência. As ligações entre as mudanças nas estruturas globais das sociedades e as mudanças na estrutura do comportamento e da constituição psíquica, são extremamente íntimas (Elias, 1994; Rodrigues, 1997a e 1997b e Sennet, 1997). A formação da subjetividade não deve ser compreendida simplesmente como sendo resultante de operações deliberadas e coercitivas de poderes situados acima dos sujeitos. O poder não é apenas delegado, ele se associa e se relaciona tanto com o obrigatório como, também, ao que se faz desejável. No processo de elaboração da subjetividade contemporânea é possível identificar a efetiva convivência entre poderes sedutores e estruturas de poder relacionadas com a coerção de ações e comportamentos. Uma relação social é hegemônica quando possui como substrato uma multidão de redes capilares interdependentes e de consensos ativos que garantem a legitimidade da configuração social que a faz existir.

A ênfase na discussão do processo de *fabricação dos corpos* nas cidades contribui para a delimitação de um tema abrangente, mas não afasta as dificuldades em se abordar questões referentes à complexidade dos relacionamentos humanos que são corpóreos e, em última instância, significam toda a vida social. As práticas educativas podem ser encontradas em relacionamentos que, por diferentes caminhos, distintas formas e conteúdos significativos, fazem com que homens e mulheres se associem e regulamentem, simbolizem

e representem, mistifiquem e conformem as mais variáveis relações, instituintes e instituídas, mutuamente determinadas. Os relacionamentos vão desde os proporcionados pelos encontros mais casuais e efêmeros até aos mais estruturados, como àqueles que se dão nas formas jurídicas e políticas de organização dos Estados e das cidades.

O corpo não deve ser simbolicamente esquartejado em perspectivas isoladas, tal como as que o compreendem somente como um corpo biológico, ou como um simples reflexo da macro-política. Em realidade os corpos existem, mesmo em suas dimensões biológicas, como símbolos das suas culturas de referências. As sociedades se configuram de maneira à desenvolver práticas educadoras e *técnicas corporais* (Mauss, 1979) que caminham no sentido de projetar nos corpos de seus súditos, escravos, membros ou cidadãos, valores e formas sociais adequados à determinada subjetividade que se deseja reproduzir. Os processos de reprodução social dos sujeitos não ocorrem, entretanto, sem disputas entre sentidos que se dão em relações de complexidade social.

Morin (1996) evidencia uma perspectiva científica *antropossociobiológica* ao suspeitar da existência de uma *sabedoria* concentrada ao nível da célula viva mais elementar. Esse *saber celular* refletiria a relação entre as moléculas que aprendem e as que conservam. Umas estão destinadas a perpetuar a estrutura mesma do ser vivo, da espécie dada, as outras têm por missão permitir a modificação frente ao meio. Uma analogia com esses princípios de conservação e degradação (entropia) pode nos levar a ver a dialética social também como uma relação de forças de conservação das relações e estruturas da sociedade e as forças que agem no sentido da transformação. Nos interstícios dessas polaridades encontramos uma infinidade de mediações sociais que nos impelem na direção contrária das determinações mecânicas, sejam elas orientadas para a permanência ou a transformação das relações sociais.

Com a expressão *corporicidade* entendemos o processo instituído pelo conjunto das práticas humanas que se evidenciam em relações políticas de influência recíproca, entre os corpos/sujeitos e as unidades sociais que chamamos de cidades. A análise dos processos culturais de relacionamentos entre corpos/sujeitos nas cidades ao longo da história indica como as práticas sociais são efetivamente educadoras.

Sennett (1997) demonstra que não é apenas a arquitetura das cidades que influencia a educação e a transformação dos corpos. Os próprios sentidos que uma determinada sociedade elabora sobre o corpo são estendidos para a organização física e cultural das cidades, evidenciando a existência de processos culturais simbióticos entre "carne" e "pedra".

A sociedade xinguana dos Yawalapíti, na Amazônia brasileira, utiliza o verbo */umá/* – fazer, produzir – para definir os seus rituais de passagem, particularmente aqueles que denotam a entrada dos mais jovens na vida "adulta" da aldeia. O *umá* é compreendido enquanto uma atividade humana; intervenção consciente sobre a matéria que se quer modificar (Castro, s/d). Esse exemplo evidencia a realidade de que, assim como no mundo dos Yawalapíti, todas as sociedades humanas elaboram as estruturas simbólicas de *fabricação de corpos* adequados às suas realizações. Entretanto, as possibilidades dessas "fabricações" não são sempre as mesmas, elas estão relacionadas com processos sociais múltiplos e diferenciados, tais como aqueles que se referem às mediações culturais ou a existência ou não de uma intenção educadora consciente.

2.1 A pólis grega e a educação de corpos públicos

Uma cidade é construída por diferentes tipos de homens; pessoas iguais não podem fazê-la existir.

(Aristótoles)

A Grécia civilizada fez do seu corpo exposto um objeto de admiração.

(Sennett)

A importância da concepção de corpo para os gregos da antigüidade clássica era tão significativa que exercia influências sobre a arquitetura, o ordenamento urbano, os relacionamentos de gênero, idade e classe social, assim como delimitava a própria noção sobre aquilo que era público ou privado.

Os gregos possuíam a convicção de que o interior dos corpos humanos oscilavam entre o calor e o frio. Essa ciência do calor corporal era utilizada para estabelecer regras de dominação e subordinação. Desta maneira a fisiologia grega justificava direitos desiguais e espaços urbanos distintos para corpos que contivessem graus de calor diferenciados. A fronteira entre os sexos era acentuada, uma vez que as mulheres eram consideradas como sendo mais frias do que os homens (Sennett, 1997).

Para os Gregos, na existência da esfera pública residia a possibilidade da confrontação dos diferentes pontos de vista sobre um determinado assunto. Ser visto ou ouvido por outros era importante por possibilitar a existência da pluralidade humana, ou seja, da diferenciação entre os iguais. Para o pensamento filosófico grego, o mundo comum acabaria se lhe fosse permitido somente a existência de uma única perspectiva. Para Aristóteles *uma cidade é construída por diferentes tipos de homens; pessoas iguais não podem fazê-la existir* (Sennett, 1997).

Aristóteles estava convencido de que a *pólis* era o local ideal para o homem viver em sociedade. *O homem é por natureza um animal político* (*zōon politikón*), afirmou, preocupando-se fundamentalmente com a formulação das bases ético-políticas da Cidade-Estado.

Um dos aspectos mais significativos que distinguem o pensamento de Aristóteles do de Platão é a de que a questão fundamental da Cidade Ideal não estaria na legalidade ou ilegalidade, no consenso ou na força, mas, sim, na existência de interesses particulares e interesses públicos no trato com a *pólis*. As boas formas são aquelas em que os governantes visam ao interesse comum; as más são aquelas em que os governantes têm em vista o interesse próprio (Bobbio, 1994:58).

Na antigüidade clássica, o sentido filosófico da formação da universalidade era resultante da percepção das leis profundas que governam a natureza humana e das quais derivam as normas que regem a conduta individual e a estrutura da sociedade. *O universal, o logos, é comum para a essência do espírito como a lei é para a cidade* (Heráclito). A força do espírito grego pode ser encontrada nesse seu sentido profundo de comunidade. Desta forma, o princípio educativo na Grécia Antiga estava intimamente relacionado com a experiência de vida na cidade.

A *pólis* grega, esfera comum aos cidadãos livres (*koiné*) é marcadamente separada da esfera do *oikos* (casa) que é particular a cada indivíduo (*idio*). Se por um lado, no espaço doméstico, o cidadão livre radicava o seu poder e sua liberdade através da posse de bens móveis, da força de trabalho escravo e do controle da economia doméstica; por outro, era no espaço público que o grego afirmava e fazia reconhecer suas virtudes.

Contraposta a ela (a esfera privada), destaca-se a esfera pública – e isso era mais que evidente para os gregos – como um reino da liberdade e da continuidade. Só à luz da esfera pública é que aquilo que é consegue aparecer, tudo se torna visível a todos. Na conversação dos cidadãos entre si é que as coisas se verbalizam e se configuram; na disputa dos pares entre si, os melhores se destacam e conquistam a sua essência: a imortalidade da fama. (...) As virtudes, cujo catálogo Aristóteles codifica, se mantém apenas na esfera pública: lá é que elas encontram o seu reconhecimento". (Habermas, 1984:16).

A desgraça do escravo – não cidadão – era a de estar condenado ao mundo da necessidade e ao reino da esfera privada. Viver uma existência inteiramente privada significaria acima de tudo a destituição das coisas essenciais à vida verdadeiramente humana. A distinção entre a esfera pública e a privada poderia ser encontrada na diferença entre o que deveria ser exibido e o que deveria ser ocultado.

É interessante perceber que historicamente o que sempre necessitou ser ocultado na vida privada tenha sido a dimensão corporal da existência humana relacionada com as atividades de subsistência do indivíduo e a sobrevivência da espécie. Mantidos fora da vista eram os trabalhadores que, *com o seu corpo, cuidavam das necessidades (físicas) da vida* (Aristóteles), e as mulheres que garantiam a sobrevivência física da espécie. Mulheres e escravos pertenciam à mesma categoria e eram mantidos fora das vistas alheias – não somente porque eram a propriedade de outrem, mas porque a sua vida era *laboriosa*, dedicada a funções corporais (Arendt, 1995:82-83).

No que pese o conceito restrito de democracia grega – que excluía escravos, mulheres, crianças e não proprietários do mundo dos cidadãos livres –, é de fundamental importância o acento colocado na função política e social da esfera pública, como local de coesão social e expressão de liberdade. A *vida boa* (Aristóteles) do cidadão ateniense expressava a liberdade daquele que havia superado as necessidades do *mero viver*. A esfera

pública simbolizava a realização da excelência humana. Somente os cidadãos livres poderiam usufruir da liberdade proporcionada pela esfera pública. A cidade era representada como sendo uma vitória da civilização contra o barbarismo. A *polis* era algo mais que a constituição física de uma cidade, pois, era nela onde as pessoas alcançavam a unidade para além de um ponto assinalado num mapa.

A importância universal dos gregos como educadores deriva da nova concepção instaurada sobre a posição do indivíduo na sociedade. Com os gregos, pela primeira vez na história, se estabelece de uma maneira consciente, um ideal de cultura como princípio formativo. Os gregos antigos ao cultivarem a subjetividade colocaram para a história o problema da individualidade. Da mesma forma se apresentou o problema da liberdade, como nenhum outro povo havia desenvolvido: *a liberdade como legalidade*.

A educação grega (*paidéia*) não era uma súmula de artes e organizações privadas orientadas para a formação da individualidade perfeita e independente da vida da *pólis*. Essa tendência privatizante ocorreu no Helenismo – época da decadência do Estado Grego –, período do qual deriva, em linha reta, a pedagogia moderna (Jaeger, 1995:13).¹³

No mundo ideal da antigüidade clássica é possível perceber que o sentido conferido à educação era ampliado e não estava associado ao caráter utilitário de formação, da mesma maneira que também não era dependente de sistemas educacionais formais.

(...) Os antigos tinham a convicção de que a educação e a cultura não constituem uma arte formal ou uma teoria abstrata, distintos da estrutura histórica objetiva da vida espiritual de uma nação. Esses valores tomavam corpo, segundo eles, na literatura, que é a expressão real de toda cultura superior. Assim é como devemos interpretar a definição de homem culto que encontramos em Frínico (Rutherford, apud Jaeger, 1995:2)

Sobre o a importância que os atenienses conferiam ao corpo e à nudez na cidade, Sennett (1997) afirma:

¹³ Essa não deixa de ser uma pista importante para a discussão do distanciamento genético da pedagogia moderna de outros processos sociais concretos, situados em contextos distintos daqueles intencionalmente concebidos para educar.

Para o antigo habitante de Atenas, o ato de exibir-se confirmava a sua dignidade de cidadão. A democracia ateniense dava à liberdade de pensamento a mesma ênfase atribuída à nudez. O desnudamento coletivo a que se impunham – algo que hoje poderíamos chamar de “compromisso másculo” – reforçava os laços de cidadania. Os ateniense tomavam essa convenção tão ao pé da letra que, na Grécia Antiga, a paixão erótica e o apego à cidade eram designados pelas mesmas palavras. Um político ansiava pôr se destacar como amante ou guerreiro (p. 30).

A educação no ginásio ateniense era dirigida a estabelecer o entendimento de que o adestramento do corpo não se relacionava apenas com a individualidade corporal, mas destinava-se a situar o corpo como parte da coletividade maior, a *pólis*, gerando, assim, a consciência de que o corpo pertencia à cidade.

Essa relação do corpo com a vida coletiva é o traço marcante que nos interessa registrar. O fato de não dissociar o corpo da própria vida em comum fazia os gregos condenarem aqueles que se recusavam à participação nos assuntos públicos. O idiota era, neste sentido, aquele que se recolhia às idiossincrasias de sua vida privada, sobrepostas aos interesses da vida pública. Consideramos a esfera pública como o elemento fundamental do relacionamento dos gregos antigos com a *pólis*. Suas marcas eram tão significativas que a própria educação corporal era dirigida à formação do cidadão, participante pleno do governo da cidade.

2.2 A corporicidade medieval

Entre as célebres figuras de terracota de Kertch, que se conservam no Museu l'Ermitage de Leningrado, destacam-se velhas grávidas cuja velhice e gravidez são grotescamente sublinhadas. Lembremos ainda que, além disso, essas velhas grávidas riem. Trata-se de um tipo grotesco ambivalente: é a morte prenhe, a morte que dá a luz. Não há nada perfeito, nada estável ou calmo no corpo dessas velhas. Combinam-se ali o corpo decomposto e disforme da velhice e o corpo ainda embrionário da nova vida. A vida se revela no seu processo ambivalente, interiormente contraditório. Não há nada perfeito nem completo, é a quintessência

da incompletude. Essa é precisamente a concepção grotesca de corpo. (...) é um corpo eternamente incompleto, eternamente criado e criador, um elo na cadeia da evolução da espécie ou, mais exatamente, dois elos observados no ponto onde se unem, onde entram um no outro.

(Bakhtin, 1993:23)

O ponto principal que queremos assinalar na cidade medieval diz respeito ao movimento de passagem de organizações sociais baseadas na tradição e no sentido de comunidade para outras, que fundadas sobre o novo princípio de individualidade, viriam a caracterizar a sociedade moderna. A cidade medieval, de predominante estrutura comunitária, se transformou radicalmente a partir do século XVIII. O enfraquecimento da tradição deu origem a uma crescente afirmação do sentido de individualização da vida. Para Tönnies (1963), esse é o principal fator da passagem da Idade Média para os tempos modernos. À "consciência comum" se inscreve o jogo de interesses em torno do individualismo como sistema social.¹⁴

Os sinais das mudanças ocorridas nas formações sociais da Idade Média em direção à modernidade podem ser encontrados em distintos campos da vida social. No campo econômico, o desenvolvimento do comércio; no campo político, as classes no poder passam a governar em torno de interesses próprios e dos seus poucos íntimos ; no campo científico, se afirma um número significativo de livres pensadores, não mais sob a tutela do pensamento eclesiástico. Mesmo que a maior parte da sociedade tenha permanecido rural, a atividade e o crescente domínio econômico e político da burguesia nas cidades foram se afirmado e dando corpo às novas idéias que triunfaram no século XVI.

Goff (1998) afirma existir mais semelhanças entre a cidade da Idade Média e a cidade contemporânea, do que com a cidade medieval e a antiga. Formas radicalmente distintas de significação e organização do espaço, em conjunto com o estabelecimento de um outro relacionamento com o corpo redefiniram os sentidos das cidades na Idade Média,

¹⁴ O período que se convencionou denominar como sendo a Idade Média Européia se situa entre a data da queda do último imperador romano do Ocidente (476) e a descoberta da América (1492). Existem controvérsias sobre estas datas. Tem-se proposto também a data da queda de Constantinopla (1453), ou ainda as Guerras Religiosas, para se delimitar o final da Idade Média (Encyclopédia Larousse Cultural , 1998:3061).

afastando-os do sentido urbano das antigas cidades gregas e romanas. Espaços públicos destinados aos esportes, às artes e ao debate público, tais como ginásios, anfiteatros e fóruns, perdem a razão de ser diante de outros valores sociais, políticos e religiosos. As práticas culturais de recreação e divertimento existiram na Idade Média, tal como apontou Bakhtin (1993), entretanto, ocorreram sob formas bastante distintas daquelas que predominaram na Antigüidade.

A cidade da Idade Média é uma sociedade abundante, concentrada em um pequeno espaço, um lugar de produção e de trocas em que se mesclam o artesanato e o comércio alimentados por uma economia monetária. É também o cadinho de um novo sistema de valores nascido da prática laboriosa e criadora do trabalho, do gosto pelo negócio e pelo dinheiro. É assim que se delineiam, ao mesmo tempo, um ideal de igualdade e uma divisão social da cidade, na qual os judeus são as primeiras vítimas. Mas a cidade concentra também os prazeres, os da festa, os dos diálogos na rua, nas tabernas, nas escolas, nas igrejas e mesmo nos cemitérios. Uma concentração de criatividade de que é testemunha a jovem universidade que adquire rapidamente poder e prestígio, na falta de uma plena autonomia. (Goff, 1998:25)

Na Idade Média Européia, assim como na Antigüidade clássica, era possível encontrar a diferenciação entre o que era do domínio comunal (o poço, a praça do mercado etc.) e o que não era comum. Entretanto, a nítida distinção entre o público e o privado, e a concordância social sobre a existência de um corpo da esfera pública e outro da esfera privada, só se evidenciou plenamente naquilo que se convencionou denominar como sociedade burguesa. A não existência de distinção entre autoridades *públicas* e *privadas* constituía uma única unidade política. Isso porque ambas eram emanação de um único poder soberano detentor de bens fundiários e títulos de nobreza. A representação pública do soberano estava ligada aos atributos pessoais (a vestimenta, o penteado, os movimentos do corpo, a retórica, os emblemas etc.), que expressavam direitos divinos – no caso dos reis – e honoríficos - do lado dos demais membros da nobreza. (Habermas, 1984).

O próprio mercado onde o camponês e o artesão vendiam o produto de seu trabalho não era apenas um local de negócios; era, também, ocasião para uma intensa vida social e festiva. Os *lazeres* estavam nesse momento intimamente relacionados com os ciclos de

produção da vida no campo, não havendo uma separação tão nítida entre festas, relações familiares, vida de aldeia, colheita e produção de artefatos. A separação radical entre os tempos de vida, trabalho e lazer é característica das modernas relações das sociedades industriais e da *desruralização* das cidades que caracterizou o século XIX.¹⁵

Mesmo no contexto de uma forte separação dos estamentos da plebe e da nobreza, as festas medievais evidenciavam a esfera pública como espaço social compartilhado de divertimentos. Essa característica expressava uma maior conjunção entre o público e o domínio privado em comparação à posterior Idade Moderna. Algumas festas medievais possuíam uma forte conotação comunitária tais como: a festa dos bobos; as festas de ridicularização dos reis; as abadias do desgoverno organizadas pelos mais jovens; as festas comunitárias; as festas de padroeiros; as festas do calendário anual; as festas do plantio e da colheita. As sociedades festivas da Idade Média tiveram reduzidos os feriados e comemorações quando o tempo cíclico se antagonizou com o tempo mecânico das cidades da modernidade burguesa.

Temos uma nítida noção das transformações dos sentidos sociais do tempo quando acompanhamos a trajetória do dia de domingo. A primeira lei relacionada com o domingo data do ano 321. O Imperador Constantino decretou que, em todo o Império Romano, os magistrados, cidadãos e artesãos não trabalhassem no *venerável dia do Sol*. O primeiro decreto imperial que mencionou especificamente o *dia do Senhor* foi promulgado sessenta anos depois do decreto de Constantino. A expansão do cristianismo tornou o domingo cristão, absorvendo o *dia do Sol* que foi transformado num feriado cívico de não trabalho. Entretanto, a expressão *dia de descanso cristão* foi utilizada pela primeira vez no século XII. Passou a ser pecado mortal realizar trabalhos desnecessários aos domingos. O domingo também foi denominado como o dia do mercado, uma vez que o clero, com a ajuda de leis civis, tentava baixar um manto de tristeza farisaica sobre o dia. Os domingos medievais eram dias santos e festivos civis. Em geral, o trabalho estava proibido, porém haviam outras atividades, que incluíam eventos desportivos, torneios, jogos, espetáculos públicos, festivais, reuniões paroquiais regadas a cerveja, e muitas outras diversões. O dia de

¹⁵ O predomínio populacional na Idade Média era eminentemente rural. Segundo Goff (1998), no início do século XVI as cidades do ocidente reuniam somente 10% da população.

domingo combinava as recreações sociais do dia do mercado e as festividades religiosas do dia do descanso. Na Idade Média era freqüente que o secular e o profano se mesclassem entre si. O domingo era só um dia religioso a mais entre uma grande quantidade de festividades e dias santos, e não estava carregado com todo aquele peso da observância religiosa. O caráter do domingo foi alterado totalmente pela reforma protestante que passou a considerá-lo como o centro da vida religiosa. Tudo está regido e governado pela Palavra de Deus: o batismo e a celebração dominical, dizia Martín Lutero. O domingo era a ocasião não apenas para devoção, mas também para a instrução. O dia que adotou um caráter religioso, impregnado pela seriedade e simplicidade da fé protestante, perdeu também a alegria medieval (Rybczynski, 1992).

As festas religiosas cumpriam a dupla função de repouso e regozijo, em referência à glorificação de Deus e de seus santos. As festas e os jogos participam da identidade urbana que se formou em oposição à rusticidade da vida camponesa. Nas cidades foram criadas festas tipicamente urbanas, como a festa de *Corpus Christi* com suas procissões e cerimônias e também foram redefinidas outras de origem rural. O carnaval urbanizou-se e assumiu um caráter de contestação ideológica. A sua oposição à quaresma era um combate direto à mentalidade penitencial e ascética da religiosidade cristã. O triunfo do riso que o carnaval expressava se aproximou da representação que se tinha do riso na Antigüidade, como sendo algo próprio do homem e que se contrapunha ao pranto, expressão da contrição e do arrependimento que caracterizam o homem pecador (Goff, 1998: 58-59).

Bakhtin (1993), ao analisar o carnaval no contexto da cultura popular na Idade Média, evidencia o caráter subversivo existente nessa publicidade festiva :

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto. A abolição das relações hierárquicas possuía uma significação muito especial. Nas festas oficiais, com efeito, as distinções hierárquicas destacavam-se intencionalmente, cada personagem apresentava-se com as insígnias dos seus títulos, graus e funções e ocupava o lugar reservado para o seu nível. Essa festa tinha por finalidade a consagração da

desigualdade, ao contrário do carnaval, em que todos eram iguais e onde reinava uma forma especial de contato livre e familiar entre indivíduos normalmente separados na vida cotidiana pelas barreiras intransponíveis da sua condição, sua fortuna, seu emprego, idade e situação familiar [....]. O indivíduo parecia dotado de uma segunda vida que lhe permitia estabelecer relações novas, verdadeiramente humanas, com os seus semelhantes. A alienação desaparecia provisoriamente (8-9).

Para o pensamento cristão, Deus criou o corpo humano puro, entretanto, o voluntarismo de Adão, que se rendeu à tentação carnal de um anjo decaído, fez cair sobre o corpo a dupla vergonha da morte e da luxúria. Essa culpa que acompanhou a religiosidade cristã como a sua própria sombra foi responsável pela anulação do corpo, única possibilidade de salvação para o espírito. O catolicismo desenvolveu discursos e estratégias de repressão da sexualidade que deveria ser abolida, assim como a capacidade de amar que deveria ser transferida para o Senhor.

A libido e a "perversidade das vontades" dos corpos precisavam ser disciplinadas. Os movimentos deveriam ser refreados face à ameaça que poderiam representar para a integridade da sociedade regida pelas leis divinas. Para o pensamento judaico-cristão o corpo tornou-se um templo sacrossanto que Deus tencionara ver unido, quando muito, apenas aos membros dos sexos opostos e mesmo assim, idealmente, de modo a gerar filhos. Qualquer flexibilidade na preferência sexual deveria ser duramente reprimida. Os homens jovens deixaram de desfrutar do período do antigo *ludus* romano, uma fase de liberdade bissexual que antecedia o casamento. No século IV d.C., os cachos que pendiam macios e a ambivalência de um busto de Antíno, o verdadeiro amor do Imperador Adriano, foram novamente esculpidos para que suas faces delicadas e sua cabeleira espessa passassem a representar uma dama imperial (Brown, 1990: 360).¹⁶

Ainda no século IV as danças são condenadas por fazerem parte das cerimônias cristãs. São Basílio Magno, bispo de Cesária, condena os cantos e danças em sua Igreja, pois, segundo ele a devoção piedosa estaria dando lugar à sensualidade. A intolerância da autoridade eclesiástica é compreensível, uma vez que a liberdade proporcionada pelas danças acenava com uma autonomia corporal incompatível com os dogmas de ascetismo e

¹⁶ Sobre a sexualidade no ocidente ver também: Heinemann (1996), Duby (1991), Rousselle (1984), Foucault (1985).

economia libidinal a que os corpos deveriam estar submetidos ao ordenamento que a *Cidade de Deus* (Santo Agostinho, 1999) promovia no espírito, ao controlar os impulsos pecaminosos da carne.

Na cosmologia popular medieval não existia a separação entre espírito e matéria, o que fazia com que o corpo e a alma fossem vividos como mutuamente complementares. Para um homem do medievo não havia gozo que não fosse corporal. Essa não oposição entre corpo e alma permite perceber várias práticas medievais como, por exemplo, o culto às relíquias. A tortura era também justificada por esta estreita relação entre corpo e alma. Tudo que afetasse o corpo exerceria seus efeitos simultâneos sobre a alma. A dissecação de cadáveres era considerada um sacrilégio. Abrir um corpo e lançar um olhar objetivante era algo extremamente ofensivo.

Agindo de modo diferente aos gregos e romanos da Antigüidade que localizavam os seus cemitérios fora dos muros das cidades, o cristianismo *urbanizou os seus mortos*, fazendo uma única cidade para vivos e mortos. Os cemitérios tornaram-se lugares de encontro, sociabilidade e diversão. Um estatuto religioso às práticas públicas realizadas nos cemitérios só aconteceu tarde, por volta do século XIII (Goff, 1998: 11-12). Um traço dessa sociabilidade festiva, que aos modernos é considerado mórbido, refere-se à expressão de alegria presente na tradição popular da dança com os mortos. Huizinga (s/d), referindo-se à essa dança, afirmou que *alguém de nossos dias teria enorme dificuldade de compreender a profunda emotividade da Idade Média*.

A putrefação era considerada purificadora, uma vez que a própria vida nasceria daquilo que é podre. Nessa dialética, a decadência é regeneradora contendo também em si a renovação. Isso tornava possível a convivência com o lixo e os materiais em decomposição, uma vez que se acreditava na ressurreição da carne. A teoria medieval sobre os parasitas (piolhos, vermes, moscas, etc.) encarava-os como algo normal que brota dos corpos dos homens. Somente Pascal vai pensar em atacar "militarmente" esses inimigos invasores. O ponto de vista da cosmologia medieval não via separação, portanto, entre o homem e os elementos do mundo. Os próprios parasitas faziam parte da sociabilidade que se evidenciava nas práticas de catar piolho e bicho do pé, por exemplo. Essas práticas de catar parasitas não tinham apenas uma função higiênica; elas expressavam relações de

afetividade e camaradagem. As práticas medievais consideradas inadequadas ou impuras foram gradualmente sendo interditadas.¹⁷

Por volta do século XIII a mistura começa a incomodar e o Conselho de Ravena na França proíbe que se cate piolho em público. É interessante destacar a maneira como a proibição oficial já admite a existência de espaços que não são públicos. O surgimento de uma sentimentalidade privatizante, em oposição à socialização dos corpos, é uma das marcas da transição da subjetividade da época medieval em direção à modernidade.

É possível apontar a sensação de amontoamento e empilhamento como a tônica de algumas análises históricas sobre o período medieval. Na perspectiva da racionalidade moderna, que também pode ser considerada uma forma de emotividade, as condições de vida da Idade Média geram repugnância. Determinadas práticas de asseio corporal são consideradas imprecisas demais para as práticas de limpeza corporal, extremamente esquadriadas e detalhistas da modernidade. Os banhos na Idade Média não tinham a função predominante de higiene corporal. Os banhos eram públicos e culturalmente lúdicos, com as suas finalidade associadas à sociabilidade e à diversão. Os momentos de transgressão sexual também eram comuns, o que elevava o grau de desconfiança da Igreja em relação às práticas dos banhos públicos e aos espaços das termas. No século XV, o regulamento dos estabelecimentos de banhos já não permite, teoricamente, as antigas *promiscuidades*. As práticas do século XVI irão destruir esses espaços de sociabilidade entre sexos, idades e corpos entrelaçados, onde: *a finalidade principal era o jogo, ou mesmo a transgressão, a água é essencialmente festiva. O que significa que a lavagem não é a verdadeira razão do banho* (Vigarello, 1988: 33).

Elias (1993), ao discutir a civilização como transformação do comportamento humano, demonstra como o conceito de *civilité* foi a expressão da auto-imagem da

¹⁷ Pensando no expressivo número de seres humanos que sobrevivem nos aterros sanitários em diversas cidades do Brasil e da América Latina, concordamos com Le Goff quando esse insiste em estabelecer comparações entre a Idade Média e as nossas opulentas cidades contemporâneas, naquilo se refere à convivência de alguns excluídos com os detritos urbanos. Eco (1984) também elabora um ensaio no qual discute as possibilidades de estarmos vivendo, ou em via de experimentar, uma reedição de muitas das condições sociais da Idade Média.

sociedade da corte, a espinha dorsal que traduzia a unidade da Europa. O ponto de partida do conceito de *civilité* foi o escrito de Erasmo de Rotterdam no segundo quartel do século XVI, o *De civilitate morum puerilium* (Da civilidade em crianças). Em 1534 este tratado sobre a moralidade e os bons costumes já era adotado sob a forma de catecismo e livro texto para a educação de meninos. A perspectiva dessa ação civilizante entendia o comportamento, o decoro corporal externo como a manifestação do homem interior. Elias observa que o mal estar e a repugnância que determinados hábitos, falas ou atitudes nos causam é indicador do juízo de valor sobre aquilo que consideramos *bárbaro* ou *incivilizado*.

Ao olhar da modernidade o espaço social medieval significava uma verdadeira *convivência dos insuportáveis* (Rodrigues, 1997a e 1997b). Essa percepção foi refletida nas intervenções urbanas da modernidade quando essas enfatizaram a necessidade do *desamontoamento* e da ordenação do espaço. A especialização espacial da cidade marcou o processo de um novo mapeamento do espaço e do tempo, com a invenção de lugares específicos para o banho, o trabalho, o estudo, o divertimento, a religiosidade etc.

Na modernidade se cultivou o imaginário de uma Idade Média lúgubre. O amontoamento e a mistura de corpos reforçou a idéia da existência de uma vida social predominantemente triste e miserável. Entretanto, os estudos históricos comprovam que, contraposta a essa perspectiva, a cultura popular na Idade Média se caracterizou também pela tônica da festa e da alegria que sincretizou o ascetismo da moralidade religiosa.

2.3 A *corporicidade* moderna e industrial capitalista

A formação da subjetividade moderna é resultante de um longo processo histórico. Os seus marcos iniciais visíveis encontram-se na denominada modernidade capitalista, que se evidenciou já no século XVIII no ocidente Europeu. O conjunto de transformações científicas, econômicas, sociais e políticas impulsionaram o surgimento de uma sociedade radicalmente distinta das antigas sociedades medievais, particularmente naquilo que se refere à organização das cidades e às práticas de controle corporal.

2.3.1 Os corpos/sujeitos da modernidade

A modernidade capitalista não pode ser atribuída a um único fato inaugural, ou mesmo a alguns poucos eventos históricos, por mais significativos que esses tenham sido no conjunto dos acontecimentos.

Marshall Berman se referiu à modernização sócio-econômica como a resultante de uma *multidão de processos sociais* relacionados com as descobertas científicas, as revoluções da indústria, as transformações demográficas, as formas de expansão urbana, os Estados nacionais, os movimentos de massa; todos impulsionados, em última instância, pelo mercado mundial capitalista, "em perpétua expansão e drasticamente flutuante". Apontado como o fato marcante da modernidade, o desenvolvimento representou simultaneamente duas coisas. De um lado, foi desenvolvimento econômico impulsionado pelas transformações objetivas desencadeadas pelo mercado mundial capitalista; e, por outro lado, foi um movimento que comandou impressionantes transformações subjetivas da vida individual e da personalidade, fazendo nascer a sensibilidade moderna (Anderson, 1986).

A modernidade capitalista foi assim explicada por Berman:

Há um modo de experiência vital – experiência do espaço e tempo, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é hoje em dia compartilhada por homens e mulheres em toda parte do mundo. Chamarei a este corpo de experiência modernidade. Ser moderno é encontrarmo-nos em um meio-ambiente que nos promete aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de nós mesmos e do mundo – e que, ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que conhecemos, tudo o que somos. Ambientes e experiências modernos atravessam todas as fronteiras de geografia e de etnias, de classe e nacionalidade, de religião e de ideologia: neste sentido, pode-se dizer que a modernidade une todo o gênero humano. Mas é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: envolve-nos a todos num redemoinho perpétuo de desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, tudo o que é sólido se volatiza (apud. Anderson, 1986:2)

Miguel de Montaigne pode ser considerado como um dos primeiros autores modernos a evidenciar a oposição entre a vida privada e os espaços de domínio do público. A ideologia da vida íntima abre a perspectiva da garantia de um espaço privado, interior, para o corpo individual em oposição ao espaço exterior. A própria vida de Montaigne pode ser apresentada como uma busca de equilíbrio entre as esferas da vida privada e da pública. Em meados do século XVI, gravou na porta da biblioteca de seu castelo uma sentença considerada como um verdadeiro libelo da defesa do direito ao recolhimento privado. A reclusão ao espaço fechado de sua biblioteca era a possibilidade da criação de um espaço inacessível à falsidade do mundo, em que fosse possível experimentar um novo nascimento, no espaço interior da subjetividade e da identidade (Martínez, 1987):

No ano de Cristo de 1571, desde algum tempo, cansado da escravidão da corte e dos cargos públicos, todavia em boa saúde, se retirou ao seio das doutas virgens, onde, com sossego e segurança, transcorrerão os dias que lhe sobrem de vida, esperando que o destino lhe conceda levar a um bom porto esta fazenda e este doce refúgio solitário que consagrou a sua liberdade, seu sossego e seu ócio (Martínez, 1987:69).

No século XVII outros indícios apontavam no sentido dessa diminuição histórica da *publicização* da vida social. As festas barrocas, se comparadas às festas mundanas da Idade Média e até da Renascença, já eram menos carregadas de *publicidade*. Torneio, dança e teatro são retirados dos locais de uso comum para as dependências do parque; as manifestações de sociabilidade lúdica das ruas e mercados perdem espaços para os salão do castelo. Essa tendência à particularização se torna mais evidente nas construções dos castelos barrocos que, construídos em torno do grande salão de festas, buscavam proteger a vida da corte do mundo exterior. O surgimento da esfera pública burguesa é resultante, principalmente, da expansão das relações econômicas de mercado, que faz surgir a esfera do *social*, implodindo as limitações do domínio feudal e tornando necessário o surgimento de formas públicas de autoridade administrativa. O Poder Público, por sua vez, nasce como uma necessidade do Estado Moderno em arrecadar e administrar impostos oriundos da atividade mercantil. O Estado Moderno aparece essencialmente como um Estado

arrecadador de impostos e regulador do processo de produção capitalista; a administração financeira se constitui como o centro da administração pública. Uma das mais evidentes formas de consolidação desse poder, eminentemente moderno, foi a separação dos bens da Casa Real dos bens do Estado. Ao mesmo tempo em que se reduz o peso da representatividade pública, tradicionalmente feita pela mediatização da autoridade estamental dos senhores feudais, surge o domínio do poder público, ligado ao sentido moderno da expressão *esfera pública* (Habermas 1984).

A nova sociedade surgida da revolução burguesa mudou radicalmente a fisionomia do espaço público. As tradicionais relações sociais de produção, centradas no âmbito da economia doméstica, passaram a ter na esfera pública moderna o *locus* privilegiado de realização. A atividade econômica privatizada passou a orientar-se por um processo mercantil ampliado e sob o controle público. As condições econômicas não mais reconheciam os limites da própria casa, passando a ser do interesse geral.

Hanna Arendt aponta o processo de transformação das atividades de economia antiga nas novas formas de evidenciação pública do social :

A sociedade é a forma de vida conjunta em que a independência do ser humano em relação ao seu semelhante ocorre em função da própria sobrevivência e não, de outro modo, de um significado público onde, em decorrência disso, as atividades que afinal servem para a manutenção da vida não só aparecem publicamente, mas podem inclusive determinar a filosofia do espaço público. (apud HABERMAS,1984: 33)

O processo de transformação da esfera pública, no desenvolvimento da moderna sociedade industrial capitalista, se deu sob a égide de uma sociedade das relações de mercado.

O Estado Moderno não surgiu para intervir no mercado mas, sim, para protegê-lo. O mercado se constituiu como um verdadeiro síndico do pacto social da sociedade burguesa. O pacto social do liberalismo é o reconhecimento simultâneo da desigualdade civil e da igualdade política. A desigualdade social tem como critério último a diferenciação do indivíduo. O social, neste sentido, tem um valor apenas nominal. Dessa maneira a cisão

entre o público e o privado se explicita e são formuladas as devidas garantias jurídicas da liberdade individual, fonte de todo o poder da modernidade. Essas circunstâncias seriam impensáveis nas condições históricas da baixa Idade Média.

Aos instrumentos de Estado liberal se atribuíram tarefas relacionadas à garantia da convivência pacífica entre os *indivíduos possessivos* que buscariam ocupar os seus lugares no mercado. Neste sentido, o *público* não teria um caráter social. Ele seria apenas um nome representando o somatório de vontades de indivíduos que, para fugirem ao medo da morte violenta, celebram um pacto social. Na concepção liberal, a esfera pública não deveria interferir na capacidade auto-reguladora do mercado. O contexto histórico de elaboração do liberalismo de Hobbes e Locke é aquele no qual a burguesia emerge como força social e política.

Hobbes deu ao seu modelo teórico-político de Estado o nome de Leviatã, tal como o monstro que, para a Bíblia sagrada, habitava as profundezas dos mares. Os homens se encontrariam num *estado de natureza*, antes da aparição do Estado. Nesta condição, o homem possui o direito natural de exercer seus poderes naturais. Os indivíduos estão constantemente em guerra uns com os outros. A inexistência de um poder coercitivo acima dos indivíduos faz com que não exista o respeito pelo direito natural do outro. O medo da morte violenta teria levado os homens à renunciarem a esse estado natural. Essa ação racional teria transferido os poderes individuais para um *homem artificial*, o Estado, Deus mortal que deteria, então, um poder soberano e inalienável para aplicar a força e garantir a paz. O contrato feito entre os indivíduos teria como consequência a restrição da liberdade. A obediência ao poder absoluto do Leviatã é condição para o exercício da coerção que pode garantir a paz e superar o estado de guerra permanente. Hobbes enfatiza essa dupla relação de reciprocidade entre obediência dos súditos em troca da proteção do Estado. A sua representação do direito positivo, como poder institucional de Estado, significou a constituição da *primeira teoria do Estado moderno*. (Chevallier, 1983: 73).

Locke também acreditava que o indivíduo é movido por interesses naturais. O homem *tem em si mesmo a justificação principal da propriedade, porque ele é o seu próprio dono e o proprietário de sua pessoa, daquilo que ela faz e do trabalho que ela realiza* (Chevalier, 1983:43).

Ao nascer, portanto, os indivíduos passariam a ser portadores de direitos naturais. Do estado de natureza, os indivíduos retirariam os seus direitos de propriedade. Locke considerou essa capacidade como sendo o direito individual fundamental, diferenciando-se neste aspecto de Hobbes. Os homens renunciariam à liberdade do estado de natureza em troca da segurança proporcionada pela sociedade. Para Locke, a vida em sociedade se apresenta como mais vantajosa para assegurar o direito natural de propriedade. É de responsabilidade do poder civil regularizar a formulação das leis e a aplicação das penas. Para evitar o estado de guerra, os homens devem renunciar a julgar o que é justo e injusto, e a punir ao agressor. Neste sentido eles devem criar um poder legislativo, após renunciar ao poder de julgamento. A punição do agressor é de responsabilidade do poder executivo. O individualismo liberal de Locke nos ajuda a entender a maneira como foi desestruturado o antigo edifício Medieval, baseado na fé em Deus e na monarquia absoluta. No plano político, Locke apontou para o equilíbrio dos poderes e, no plano dos indivíduos, para a afirmação do indivíduo empreendedor de seu próprio progresso.

A sociedade civil irá se constituir como um contraponto à autoridade de Estado. O processo de consolidação da sociedade civil é o próprio processo de separação da esfera pública em *poder público* e formas privadas de realização de poder social. O surgimento e a consolidação da imprensa como um canal de expressão da opinião pública retrata esse processo de afirmação da existência de uma sociedade civil dissociada dos poderes de Estado.

O Estado não surge, entretanto, como a encarnação de uma abstrata razão universal. Para Hegel, o mundo da *sociedade civil* era o mundo dos indivíduos particularizados e atomizados, o Estado representaria a esfera da universalização. Marx, combaterá essa tese afirmando que o Estado se constitui no seio de relações sociais concretas, não podendo ser compreendido como uma entidade em si, por cima das classes sociais. Assim, para Marx,

Na medida em que a propriedade privada se emancipou da comunidade, o Estado alcançou uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil; mas ele não é mais do que a forma de organização que os burgueses criam para si, tanto em relação ao exterior quanto ao interior, com a finalidade de garantirem reciprocamente suas propriedades e seus interesses (Coutinho, 1994: 19).

A passagem de uma visão teocêntrica do ordenamento jurídico-institucional do Estado para a assunção de uma racionalidade fundadora de uma nova sociabilidade, a capitalista, necessitou construir agências educativas de reprodução da nova ordem social. Condorcet atribuía à escola uma função central na preparação da "canalha", da massa ignara, que deveria sustentar as novas relações de poder e produção. A escola democrática e de massas nasce com a missão institucional de se contrapor à força subjetiva das culturas populares, fortemente marcadas pelos sentimentos de justiça do direito consuetudinário, impregnadas pelo mística do tempo cílico, e ainda herdeiras de hábitos grotescos e da jocosa alegria da Idade Média.

As transformações ocorridas no processo de desenvolvimento da produção social foram estruturando o surgimento de uma nova sociedade. O Estado moderno surge como um *Estado educador*. Na medida em que a soberania passava do Rei, representante de Deus, para o povo, representante de ninguém, a instrução se torna uma questão crucial. Como é que um povo cego poderia governar a si mesmo sem se tornar o seu próprio tirano? O sufrágio universal seria ilegítimo se fosse reconhecido a "imbecis". A principal necessidade educacional do Estado moderno foi a de prover a formação racional do cidadão eleitor e legislador. A figura de Deus, associada ao Estado, foi substituída pela crença na razão. O Rei de direito divino impressiona unicamente por sua presença física. O eleito do povo não tem essa faculdade, deve convencer através de razões. Durante séculos o poder tinha sido teatro; desde 1789, tornou-se uma escola. Após a Revolução Francesa ler, escrever e contar se integravam em uma estratégia social e nacional. O ensino confessional, que tinha levado a se gostar da Monarquia, só podia ser posto em concorrência por um ensino cívico que levaria a gostar da República e da Revolução liberal (Debray, 1994).

Debray demonstra como a influência do papel educador do Estado francês penetrou no século XX e *escolarizou* espaços e tempos da cidade, transformando-os em espaços de educação para a ordem democrática e republicana:

O paradigma escolar transformava tudo em escola, sem necessidade de exame ou diploma. Instituído pela Revolução como curso de educação cívica, o teatro

é considerado por Michelet, em L'Etudiant, “o mais possante meio de educação, da aproximação entre os homens, a melhor esperança, talvez de renovação nacional”. As Exposições Universais, máquinas eruditas e cursos noturnos abertos a todos. A festa da aldeia traz o teatro para o ar livre. O jornal de opinião, “o único, ou pelo menos o mais possante instrumento de educação” (Julien Benda). A forma partido, com suas escolas de executivos e suas “brochuras de formação”. O espaço urbano com suas estátuas de homens exemplares, a arquitetura oficial com suas fachadas educativas. O cinema (os cine-clubes nos colégios e a cinemateca freqüentada como uma contra-escola, portanto ainda uma escola. A cena lírica. Os museus de arte, serviços públicos da memória destinados, desde sua fundação (Louvre, 1793, e Escola do Louvre 1882), a formar o gosto do público, classificar as obras e transmitir aos visitantes não só uma nomenclatura das “escolas e estilos”, mas também um saber-fazer. O esporte é claro... a idéia do “esporte para todos”, esporte amador de “manutenção de forma” oposto ao esporte espetáculo dos profissionais. A caminhada de bicicleta (meio de aperfeiçoamento moral). Todos os caminhos da grafosfera conduziam à escola porque, de fato e de direito, tinham começado nela. Na démopédie, nome dado por Proudhon à democracia pedagógica ideal, a nação é imaginada por aqueles que tem o encargo do governo das condutas humanas como uma universidade onde nunca há férias e a menor “manifestação cultural” contribui com a sua pedra para a encyclopédia popular em vias de formação na rua e sob os tetos. Esse Estado erudito assume, por definição, a responsabilidade política, moral e administrativa de tal circulação ininterrupta do Saber (do mesmo modo que ele tem o encargo das estradas de ferro e telefone) (p. 81-82).

A implantação de um novo modo de vida pressupõe a dissolução das antigas condições de existência. Se, por um lado, modificam-se as relações que os homens estabelecem entre si na vida familiar e social, por outro, modificam-se as relações que os homens mantém com os objetos e produtos de sua vida cotidiana. As relações diretas de coerção, dádiva e fidelidade que regeram as trocas entre senhores e servos, mestre-artífice e companheiros durante séculos não representavam ocasião para produção de capital e sobretrabalho, sob a forma de mais-valia convertida em lucro. O modo de produção capitalista precisou substituir as relações diretas entre os diferentes atores sociais por relações mediatizadas pelo mercado e pelas novas instituições de educação republicana. A nova sociabilidade capitalista se apresentou para o *trabalhador livre* das relações feudais como ocasião para a venda da sua força de trabalho e a aquisição de bens ou de serviços no circuito de produção de mercadorias.

A vida social foi sofrendo um gradativo direcionamento para o domínio das relações privadas, da valorização da família e da busca por espaços de maior restrição da sociabilidade comunitária.

O processo de transformação das tradicionais formas de convívio na esfera pública foi bastante gradual. Ao final do século XVIII era muito menos visível a privatização das relações sociais e o declínio da cultura pública, que foram radicalizadas durante o século XIX. Neste período as classes médias investiram no lar como o espaço privilegiado de objetivação de sua convivência social. *Meu lar é o meu castelo*, essa foi a máxima que orientou o comportamento da individualidade moderna. A tendência à privatização das relações sociais prosseguirá num ritmo crescente durante todo o curso do século XX.

Ao se consolidar, o individualismo burguês o fez como forma de se proteger das multidões e da possibilidade do convívio indesejado com as *classes perigosas*. A proliferação de clubes privados e de espaços de convivência entre iguais marcou essa tendência ao isolamento de classe.

2.3.2 A produção do corpo/máquina

Ao deus bíblico da Idade Média bastavam a palavra e a ordem divina para que o mundo fosse criado. O pensamento religioso medieval denominava a consciência como o *reflexo do intelecto divino*. A Reforma Protestante "reabilitou" o trabalho humano ao concebê-lo como a possibilidade de efetivação da vontade divina e da construção da prosperidade terrena, mesmo que isto tenha sido feito em nome de puritanismos e ascetismos radicais.

Da Matta (1997) discutindo a oposição entre a pessoa, unidade primária das sociedades de recorte tradicional, e o indivíduo, fundamento das sociedades ocidentais modernas, afirma:

Nas sociedades que fizeram sua reforma protestante, como demonstrou Max Weber, foram destruídos os mediadores entre o universo social e o individual. No mundo protestante, desenvolveu-se uma ética do trabalho e do corpo, propondo-se uma união igualitária entre corpo e alma. Já nos sistemas, como o brasileiro, a alma continua superior ao corpo, e a pessoa é mais importante que o indivíduo. Assim, continuamos a manter uma forte segmentação social tradicional, com todas as dificuldades para a criação das associações voluntárias que são a base da "sociedade civil", fundamento do Estado burguês, liberal e igualitário, dominado por indivíduos (Da Matta, 1997: 230).

O deus cartesiano, entretanto, respondia às leis científicas da mecânica que regem as forças da natureza. Descartes (1596-1650), procurava demonstrar a existência de duas substâncias - a material e a espiritual - na formação do homem. A transformação do mundo foi pensada não mais como a resultante da vontade de um deus onisciente, mas pela possibilidade do trabalho humano se apresentar como fator de intervenção no espaço, na matéria e na produção do tempo dirigido ao progresso material e social.

O pensamento de Descartes, decisivo para a elaboração cultural da sociedade capitalista, mesmo sem negar a existência de um espírito divino, apontou para o reconhecimento da capacidade humana em exercer o controle sobre as forças naturais a partir do conhecimento das leis que as regem. O determinismo de sua crença na razão, originada de sua concepção mecânica do mundo, o fez travar um combate com as formulações escolásticas de orientação aristotélica que encaravam os processos e as mudanças na natureza apenas sobre o prisma da qualidade. Na concepção aristotélica de movimento, as coisas se moveriam por uma vontade da própria natureza dos elementos fundamentais: a terra, a água, o ar e o fogo. A desordem do mundo deveria ser buscada na hierarquia ideal do que deveria ser.

Uma das grandes distinções que podem ser feitas entre a Idade Média e o período da denominada era científica foi esta idéia de causa. Na Idade Média a natureza era encarada como um esforço em direção à sua própria ordem interna; a ordem sempre foi vista como uma hierarquia. A revolução científica derrubou essa ordem e a substituiu pelo mecanismo das causas. O mundo passou a ser visto como uma verdadeira máquina de acontecimentos, um mecanismo que poderia ser acionado pelo movimento intencional do homem.

A revolução científica transformou o mundo das coisas ordenadas de acordo com uma natureza ideal num mundo de acontecimentos que se seguem num constante mecanismo de antes e depois (Bronowski, s/d: 34).

Nesta concepção mecânica de ciência o corpo foi idealmente decomposto em partes funcionais. Os movimentos passaram a ser objeto da geometria analítica e foram quantificados pela matemática, tornando-se objeto de cálculos que buscavam favorecer a economia dos gestos. O dualismo entre corpo e mente presente no *cogito ergo sun* - penso, logo existo - de Descartes, representou a escavação de um profundo fosso entre o pensar e o existir. Para o cartesianismo o corpo é um suporte material para a realização de uma intenção espiritual racionalizante. A suprema racionalização do espírito conferiu ao corpo um estatuto de subordinação às exigências da alma e da razão, numa subordinação de novo tipo se comparada com as relações de culpa e dádiva do corpo frente ao espírito divino do catolicismo medieval.

2.3.3 Um novo tempo para o corpo

Os modos de conceber, contar ou perceber o tempo são culturais e históricos. A percepção que os indivíduos e as sociedades têm acerca do tempo relacionam-se com as suas próprias práticas sociais. As culturas que possuem níveis diferenciados de conhecimentos científicos e tecnológicos estabelecem relações distintas com os fenômenos da natureza, com os outros sujeitos e consequentemente com a própria noção de tempo.

Foi no sentido de uma verdadeira revolução cultural que a noção de progresso se tornou profundamente associada ao desenvolvimento do capitalismo. O progresso capitalista, expressão da racionalização moderna e industrial da elaboração do tempo futuro, acertou as contas com o passado pré-industrial que se caracterizava por uma cosmologia do tempo cíclico. O tempo pré-industrial se definia pelo predomínio dos acontecimentos ritmados da natureza, tais como: o ciclo das estações, a passagem do dia e da noite, a menstruação, as marés, as fases da lua, os nascimentos e as mortes.

As culturas baseadas na noção de tempo cíclico são fortemente influenciadas pela noção de tradição. A recordação estabiliza o social ao instaurar o passado no próprio presente. O futuro é encarado com esperança e temor, porém ele está naquilo que é considerado essencial, pré-determinado. O conhecimento da natureza é capaz de trazer poder e prestígio social aos indivíduos capazes de prever os acontecimentos naturais e também ler os sinais de eventos sociais futuros, neste caso encontram-se pajés, sacerdotes, magos, feiticeiros, bruxas etc.

De maneira distinta, a marca da modernidade do tempo do progresso capitalista é o seu ritmo acelerado e autônomo frente aos elementos da natureza. A racionalidade tecnológica instaura seu domínio frente à natureza, fazendo surgir uma nova concepção de tempo, uma nova consciência civilizadora, na qual a história assume um sentido profano em negação a qualquer sentido escatológico ou sagrado. O sentido passa a ser o do progresso, o da melhoria gradual, da atuação do homem sobre o mundo, que pode ser medida, calculada e projetada para o futuro.

A moderna concepção de tempo se assenta no fato real do aumento da capacidade humana de obter os meios de vida e transformar a natureza. Assim, o aumento da capacidade tecnológica, que possibilita a obtenção de mais meios com a diminuição dos custos temporais e – materiais ao menos em tese –, passa a ser a base objetiva de sustentação dessa mística do progresso.

É possível afirmar que o tempo não possuía *valor* (em seu sentido econômico) para a Antigüidade e também para a Idade Média; neste sentido ele não possuía um *preço*. Somente com a produção de manufaturas, a sociedade começou a ser pressionada a encarar o tempo como uma medida de trabalho; como algo sujeito à estipulação de um valor e um preço. Enquanto o conjunto das relações sociais estava direcionado para a "salvação da alma", para a vida no "tempo eterno", era realmente destituído de sentido a estipulação de preço e também a valorização do tempo.

Para homens e mulheres da Idade Média o tempo era finito, havia tido um princípio (o momento em que Deus criou o céu e a terra; o primeiro dia) e teria um "fim" (o momento da "ressurreição da carne"). Estabelecia-se nessa perspectiva uma divisão entre

duas esferas temporalmente distintas e autônomas: a do mundo real e àquela relacionada com as coisas celestes.

A contagem do tempo só podia ser revestida de sentido quando feita em relação à eternidade. A festividade popular, onde se misturava o profano e o sagrado, também foi objeto da racionalidade produtiva e da nova espiritualidade do tempo na sociedade capitalista. Marx comentou que *o protestantismo desempenhou um papel importante na gênese do capital, ainda que só seja pelo fato de ter transformado em dias de trabalho a maior parte das festas tradicionais* (Marx, apud Labastida, 1975:214).

Na Revolução Industrial o trabalhador foi concebido enquanto tempo de *trabalho personificado*, uma determinação quantitativa de trabalho. *O tempo é tudo, o homem não é nada, na melhor das hipóteses, ele é a carcaça do tempo. A qualidade deixa de ter importância. A quantidade decide tudo sozinha: hora por hora, dia por dia*" (Marx, apud Alliez, 1991:19).

O progresso científico e tecnológico aplicado à produção centrou-se na qualidade produtiva, em contraposição ao predomínio da exploração meramente quantitativa do tempo de trabalho, característica do início e de um significativo período do desenvolvimento capitalista. O industrial Henri Ford expressou bastante bem esta perspectiva utilitarista quando afirmou: *por quê sempre que peço mais dois braços para o trabalho vocês me aparecem com um ser humano ?*

A frase do inventor da linha de produção na indústria automobilística, além de ter se tornado célebre, evidenciou a perspectiva dos homens de negócios que só enxergaram o trabalho humano em sua capacidade de gerar força para a produção. O corpo, visto apenas em suas possibilidades de gerar excedentes de força de trabalho, foi concebido como uma fonte de lucros a ser explorada em nome da produtividade econômica e do *progresso social*. O modo de produção capitalista evidenciou, desde os seus primeiros momentos, que se desenvolveria sobre a base do binômio: valorização do capital e desvalorização corpórea do mundo dos trabalhadores. Ao se constituir num verdadeiro corpo/máquina o trabalhador foi concebido como mais uma peça na engrenagem da produção capitalista.

A economia burguesa não fez distinção entre "força de trabalho", enquanto capacidade humana de gerar energia e trabalho, do poder e qualquer agente não humano,

fosse ele natural ou produzido pelo homem. Os agentes do capital confundiram a força humana de trabalho com qualquer outro meio de executar tarefa. Ao empregador do trabalho assalariado, vapor, cavalo, músculo humano, ou um robô de última geração, são vistos como equivalentes na medida em que são "fatores de produção" (Braverman, 1987:54).

Esse pensamento contábil não se refere apenas aos primórdios do processo de organização produtiva do capital. Hoje, o aumento das possibilidades tecnológicas de aumento da produtividade aceleraram o processo de maximização dos lucros. Estratégias de substituição tecnológica de mão-de-obra não são acompanhadas de políticas direcionadas para o custo social proporcionada por sociedades que se organizam sob a base do desemprego estrutural e do trabalho precário como condição permanente. Tudo aquilo que não se relacione com os custos da produção e os mecanismos de valorização e lucro torna-se indiferente ao capital.

Os sentidos da mecanização do corpo em nome do trabalho só foram possíveis no quadro das profundas transformações sociais na concepção de ciência, de homem e de mundo, além daquelas relacionadas com os fundamentos materiais da produção social que marcaram a passagem da Idade Média para a era Moderna.

2.3.4 Os cuidados com o corpo/máquina

O capitalismo necessitou criar mecanismos que garantissem a instalação de uma nova disciplina corporal ao socializar o corpo como força produtiva, atendendo às necessidades do estabelecimento de uma adequada economia de gestos e atitudes. A Medicina se apresentou como uma nova tecnologia social capaz de disciplinar e prescrever os cuidados necessários para que os corpos se tornassem compatíveis à ordem produtiva do capital.

Foucault (1995) analisou o papel da Medicina como uma estratégia de socialização do corpo para a sociedade capitalista. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se operava simplesmente pela consciência ou pela ideologia, ele começava no corpo e a ele se destinava. O investimento social e político da sociedade capitalista se deu na própria materialidade corporal do indivíduo, em sua materialidade biopolítica.

Gostaria de tomar posição com relação a certas hipóteses geralmente aceitas. É verdade que o corpo foi investido política e socialmente como força de trabalho. Mas, o que parece característico da evolução da medicina social, isto é, da própria medicina, no Ocidente, é que não foi a princípio como força de produção que o corpo foi atingido pelo poder médico. Não foi o corpo que trabalha, o corpo do proletário que primeiramente foi assumido pela medicina. Foi somente em último lugar, na 2ª metade do século XIX, que se colocou o problema do corpo, da saúde e do nível da força de produtiva dos indivíduos. Pode-se, grosso modo, reconstituir três etapas na formação da medicina social: medicina de Estado, medicina urbana e, finalmente, medicina da força de trabalho (Foucault, 1995: 80).

A educação física surge, no século XIX na Europa, nesse contexto de complexas transformações sociais, científicas, políticas e econômicas. A máxima *corpus sanuun e mens sana* expressava a sobriedade dos costumes da moral vitoriana e a valorização abstrata do trabalho que dominaram as mentalidades que propugnavam a *ginástica científica*. A mobilização corporal deveria articular exercícios simétricos e sistemáticos, capazes de contribuir para a saúde corporal e a formação moral dos indivíduos, incluindo a valorização do sentido cívico e patriótico.

A busca da simetria e da mobilidade dos exercícios ginásticos se dava pela contraposição a antigas práticas como: a educação da postura pela fixação ortopédica, as atitudes estudadas e movimentos próprios da vida aristocrática, e as da vida rude e desordenada das pessoas do povo que contrariavam a desejada economia de energias.

Vigarello aponta como, em fins do século XVII, se difunde a prática da imobilização corporal por meios de espartilhos e aparelhos de sustentação, não apenas com funções ortopédicas, mas também com objetivos pedagógicos de modelagem de posturas e atitudes.

A partir desse momento, a nova mecânica que pretende eliminar a deformação arroga-se o poder de preveni-la. Ela pretende então firmar a postura, fixando-a; assegura garantir uma forma, tornando através do hábito a postura habituada a ela. O registro ao qual ela se refere corre o risco de parecer, desde então, menos anódino. O que é confusamente mantido como manipulação necessária e banal, no campo terapêutico, torna-se capaz de revelar outros sentidos ao migrar para o campo educativo. Aquilo que era tentativa casual de retificação e anulação de um mal se transformaria aqui, mais abertamente, numa abrupta imposição da norma. O processo de abstração sobre o qual uma tal providência se alicerça contribui para entregar o corpo da criança, transformado em estrutura formal e passiva, a um gesto adulto livre de seus aparelhos. Essas ações convenientes que resultam da fixação paciente e calculada de uma aparelhagem, essas silhuetas cujo cingimento meticoloso coloca em ação a educação, revelam, até o nível do simbólico, uma relação tradicional com a infância. Pois a aparelhagem artificial é como o prolongamento de uma mão sonhando com a soberania suprema sobre o crescimento dos corpos (Vigarello, 1995: 26).

No processo de superação das concepções de modelagem estática do corpo, o organismo, considerado como uma unidade integrada entre órgãos e funções, é chamado a se mover e circular. Essa concepção que se procura romper com a visão dos humores corporais, que divida o corpo entre partes moles e duras, será projetada também para a arquitetura e a organização funcional das cidades que iniciam sua corrida de superação numérica do campo como local de vida e residência.

Os higienistas viram na educação física um excelente meio profilático àquilo que consideravam a boa saúde individual e coletiva. Naquilo que se refere à educação de crianças e jovens os exercícios poderiam contribuir para o aprimoramento do entendimento e o fortalecimento do autodomínio.¹⁸

A escola de massas também tornou-se necessidade de uma nova ordem social e produtiva que precisava conformar uma nova sociabilidade. Princípios e técnicas pedagógicos foram colocados a serviço do disciplinamento e da educação dos corpos "imaturos". Princípios pedagógicos foram estabelecidos e desenvolvidos de forma a deixar suas marcas nos corpos que deveriam expressar determinados padrões de conduta e personalidade. O princípio da boa formação do caráter recomendava que quanto mais

¹⁸ Sobre as origens da ginástica e da educação física na França ver Soares (1998).

precoce fosse a intervenção educativa mais facilmente a criança aprenderia as regras de conduta e fortaleceria os hábitos adequados à vida em sociedade.

Uma das idéias chaves da pedagogia moderna desde a didática magna de Comenius é a de que o educador é um acelerador de processos. Ele deve se apresentar como alguém responsável por desenvolver propriedades "prefiguradas" nos indivíduos. O pedagogo é um alguém que facilita, proporciona oportunidades ou mesmo induz processos de desenvolvimento. Para a pedagogia clássica uma situação é caracterizada como educativa quando preenche os requisitos de ter passado pelo processo que compreende: planejamento e intencionalidade docente, ação direta sobre o contexto educativo, e avaliação dos resultados, segundo os critérios estabelecidos pelo ideal de boa aprendizagem.

Crespo (1990) aponta a maneira como a moral dos gestos nas escolas se estruturou buscando negar a expressividade dos corpos:

O corpo valorizava-se na medida em que se tornasse silencioso e discreto. Tudo quanto contribuísse para o sublinhar em relação aos outros tornava-se alvo de crítica. A tosse, o bocejo, o arroto e o gesto de assoar podiam ser lícitos a não ser que contribuíssem, pelo som, para evidenciar uma presença. No jogo ou numa sala de aula, em qualquer ato público, o gesto excessivo, pretendendo denunciar conhecimentos ou habilidades mais elevadas, era uma agressão cometida sobre os circunstantes, tal como o uso de vestuários e adornos inúteis, para sublinhar as partes do corpo, era um ato de ostentação e de pompa que denunciava falta de respeito pelos semelhantes (p. 514-515).

O controle das emoções, o silenciamento e a imobilização dos corpos de alunos não nos parece algo tão ultrapassado assim, se nos dedicarmos à compreensão da realidade de muitas de nossas instituições escolares contemporâneas. A atenção silenciosa, a imobilização espacial e a negação das identidades elaboradas para além dos espaços escolares se apresentam, em muitas circunstâncias, como pré-requisitos da boa aprendizagem. A genética incapacidade do pensamento tradicional pedagógico em perceber o processo educacional como um jogo de sociabilidade que não se resume à fixada relação entre aqueles que ensinam e os que devem aprender, subtraiu muito das possibilidades dialógicas das práticas educativas.

2.3.5 As cidades do capitalismo industrial

As cidades modernas apresentaram diferenças radicais em relação às cidades medievais. Foi somente ao final do século XVIII na Europa que as mudanças ocorridas no sistema de produção fizeram com que as cidades assumissem uma fisionomia decisivamente contraposta àquelas das cidades camponesas, invertendo assim a história dos grupamentos humanos. Atenas e Roma foram grandes cidades da Antigüidade que influenciaram o modo de vida de suas correspondentes civilizações. Entretanto, como afirmou Chouay (1965:7) nesses períodos *a metrópole era exceção, um caso extraordinário; ao contrário se pode definir o século XX como a era da metrópole.*

A mudança estrutural da esfera pública coincide com a radical expansão e transformação das cidades a partir do século XVIII, na Europa. A nova urbanidade gerada pelo processo de expansão capitalista intensificou os contrastes entre riqueza e pobreza encontrados na ordem rural. Os trabalhadores rurais, expulsos do campo e atraídos pela industrialização das cidades, constituíram uma multidão que originou um forte sentido de insegurança. O medo de doenças e distúrbios sociais irão demandar o controle das autoridades e o sistemático afastamento dos trabalhadores dos centros culturais e econômicos das cidades.

Williams (1989) narra o contexto que buscava conter quantitativa e qualitativamente o crescimento da cidade de Londres:

Desde a primeira fase de expansão rápida, no final do século XVI, quando foi emitido em 1580 um decreto contra novas construções, passando pelo século XVII, quando se fizeram tentativas de restringir o comércio e mais decretos contra construções, até 1709, ano em que se tentou aprovar uma lei contra novas casas, houve um esforço prolongado por parte das classes dominantes no sentido de conter o crescimento de Londres e, particularmente para impedir que os pobres se instalassem na cidade. Essas leis e decretos normalmente continham exceções explícitas para o caso de casas dignas de acomodarem habitantes de mais qualidade. Os pobres e vagabundos, vítimas de uma economia em transformação, ou as pessoas ambiciosas ou em dificuldades financeiras que procuravam em Londres uma alternativa para sua ausência de perspectivas, eram os alvos expressos das leis excludentes (p. 204).

A moderna cidade industrial foi aprisionada na insolúvel contradição da lógica do modo de produção capitalista. A necessidade de produzir excedente de mão-de-obra com fins de aumentar os lucros pelo barateamento dos custos da produção originou, contudo, uma grande concentração popular no território das cidades; agravou as condições de vida e moradia, e amplificou os conflitos entre as classes. O proletariado urbano se transformou numa ameaça à burguesia durante o século XIX. A multidão assustava e estimulava nas classes dominantes o sentimento de que era preciso agir para evitar a revolta e a perda do controle.

A Comuna de Paris representou um exemplo radical da afirmação do trabalhadores pelo direito à cidade. A tomada do centro urbano pelos operários relegados para os subúrbios e periferias explicitou sobremaneira as contradições de classes existentes no espaço urbano parisiense (Lefebvre, 1969:22).

A estratégia de classe dos setores dominantes da sociedade foi a criação de mecanismos legais e planos urbanísticos que afastassem os trabalhadores dos centros urbanos e os confinassem em espaços de criação de uma nova disciplina do trabalho. Desde o fim do século XVIII e início do século XIX se generalizaram as iniciativas de ligar os operários e suas famílias às vilas operárias.¹⁹

A disciplina imposta às classes trabalhadoras nas cidades industriais pode ser constatada a partir do exame da literatura médica, sanitária, de inquéritos sociais e de fontes patronais desse período. As cidades mineiras, metalúrgicas e têxteis que viviam em função de uma grande indústria funcionaram como campos de experimentação formativa de uma nova disciplina para a classe trabalhadora, incorporando saberes e práticas provenientes de fontes aparentemente díspares como as fontes militares, sanitárias, penitenciárias e pedagógicas (Lopes, 1984:31).

Charles Dickens construiu a sua visão sobre a cidade de Londres no século XIX, destacando a cidade como palco de uma intensa heterogeneidade de ações. A

¹⁹ Sobre o movimento das classes dominantes de racionalização do espaço urbano e disciplinarização dos trabalhadores no Brasil durante o final do século XIX e princípios do século XX, ver: RAGO, 1985 e Valla, 1986.

movimentação aleatória e variada de aglomerações populares instituía novas práticas no espaço da cidade, em conjunto com a aparente uniformidade do traçado urbano que previa a homogeneização dos trabalhadores em seus locais do trabalho.

A moral burguesa e "vitoriana" está presente nas análises de Dickens sobre a vida cotidiana de sua época; entretanto, isso não impediu que o romancista inglês escrevesse linhas memoráveis de aberta hostilidade contra uma ordem social produtora de miséria e que subordinava qualquer sentido de justiça aos interesses das classes dominantes. Em um de seus "contos de natal" intitulado "A história de Ninguém", narra com a sua inconfundível ironia social a situação de um trabalhador que "jamais nutrira a esperança de vir um dia a ser bastante rico para passar um mês sem trabalho duro", mas que "contente com a sorte, Deus sabe por que, (...) labutava com prazer". Nesse conto *Ninguém* vê a sua classe social responsabilizada por seu patrão que perdera toda a família, dizimada por uma peste. A causa da calamidade foi atribuída às más condições de higiene dos locais de moradia dos trabalhadores que acabaram por contaminar até mesmo os bairros das classes médias e ricas. "Ninguém" consola seu patrão, que agradece, mas observa, entretanto, com severidade: - *Oh! Vós, trabalhadores! A calamidade começou entre vós. Se tivésseis vivido com maior higiene e decência, eu não estaria viúvo, solitário e enlutado como agora estou.*²⁰

Ninguém, então, sacudindo a cabeça, responde ao patrão:

- Patrão (...) começo a perceber que a maior parte das calamidades virão sempre de nós, como esta, e que jamais cessarão de acossar-nos enquanto não nos unirmos (...) e levarmos a cabo o que é justo. Não poderemos viver com maior higiene e decência, a menos que aqueles que tomaram a si a tarefa de dirigir-nos forneçam recursos para isso. Não poderemos aprender, enquanto eles não nos ensinarem; não poderemos recrearmos de modo racional, enquanto eles não nos recrearem; não poderemos deixar de inventar

²⁰ C. Rodrigues (1999) analisa o impacto sobre os costumes fúnebres após a epidemia de febre amarela ocorrida no verão de 1849-50, na cidade do Rio de Janeiro. O estudo discutiu as transformações nas atitudes da população em relação à morte e aos mortos, face ao alto índice de mortalidade, causado pelo surto. A hipótese central é a de que a epidemia teria representado o argumento final de que os médicos precisavam para convencer o governo imperial e a população da necessidade da implementação de seu projeto medicalizador da morte, cujo objetivo era normatizar os costumes fúnebres.

deuses falsos, enquanto eles erigirem tantos outros em todas as praças públicas. As daninhas consequências da instrução imperfeita, as daninhas consequências da negligência perniciosa, as daninhas consequências do rigor antinatural e da proibição de divertimentos humanizadores – tudo isso virá de nós e não ficará confinado a nós. Disseminar-se-á enormemente. Sempre acontece assim; sempre tem acontecido assim... como no caso da pestilência. Compreendi tudo, finalmente, creio eu (Dickens, s.d., 235).

O romance de Dickens atinge o centro do problema da análise da cidade ao mostrar que a experiência urbana se estabelece na tensão entre as infinitas possibilidades relacionais cotidianas e o destino de classe dos indivíduos:

A coexistência entre, de um lado, a variação e aleatoriedade aparente e, de outro, algo que, em última análise tinha de ser visto como um sistema determinante – os fatos individuais visíveis, mas, para além deles, muitas vezes ocultos, a situação e o destino comuns (Williams, 1989:216).

É de fundamental importância registrar que o sentido das práticas realizadas no espaço da cidade se encontra na tensão existente entre o aleatório e o sistemático, entre aquilo que está visível e os ocultos estruturantes da vida social. Entre a ordem previsível do sistema, que traça o destino comum de classe, e a aleatoriedade das práticas cotidianas se estabelecem relacionamentos que criam uma consciência típica dessa moderna e complexa ordem social que é a cidade industrial.

A literatura oitocentista registrou a complexidade social existente na vida da cidade e a sua acelerada e constante mobilidade. Autores como Victor Hugo, Dickens, Balzac, Baudelaire e Dostoiévski incorporaram a cidade como elemento dominante em suas obras. A figura da multidão e das aglomerações urbanas foi representada num misto de positividade e pessimismo. Se, por um lado, a experiência do convívio próximo com outras pessoas, possibilitada pela multidão, poderia ser a afirmação da humanidade comum, ultrapassando as barreiras da estranheza; por outro lado, ela poderia também enfatizar o sentido do isolamento provocado pela sentido de se estar só, mesmo tendo em volta de si a multidão.

A experiência urbana se generalizou tanto, em fins do século XIX, e um número desproporcional de escritores estava tão profundamente envolvido nela, que qualquer outra forma de vida parecia quase irreal; já que todas as fontes pareciam começar e terminar na cidade, e, se havia alguma coisa além dela, estaria também além da própria vida. O aprendizado da vida nas cidades se deu em contextos de múltiplas e complexas relações, produzindo em várias gerações de homens e mulheres consciências aceleradas e tipicamente urbanas, bastante distintas daquelas provenientes dos ritmos e construções espaço-temporais do mundo rural. A vida na cidade tornou-se a experiência da constituição de comunidades marcadas pelo ritmo urbano e separadas pela perda constante dos relacionamentos mais coletivos e duradouros. Essa comunidade cognoscível irá gradativamente constituindo uma comunidade de vozes fortemente articulada pela necessidade, pelos desejos e pela busca da satisfação através do consumo. O indivíduo parece estabelecer uma relação inversa em relação à sociedade, ou seja, o processo de tomada de consciência de seus desejos e necessidades parece lhe afastar de processos mais coletivos de vida social, *cada indivíduo tem consciência de si próprio, mas ninguém é consciente da coletividade como um todo (Williams, 1989).*

As cidades industriais realizaram um duplo movimento: ao mesmo tempo que aprofundaram as formas de opressão e amplificaram as desigualdades sociais, estabeleceram o palco para o surgimento de novas formas de organização social. As cidades industriais geraram aglomeração, individualismo e atomização social, mas também possibilitaram a ocorrência de movimentos de trabalhadores de novo tipo. Concentraram-se nos espaços da cidade: as lutas pelo direito ao voto e participação dos trabalhadores no parlamento, as greves pela redução da jornada de trabalho e as mobilizações pela aprovação de legislações trabalhistas, as reivindicações por educação escolar e lazer, os movimentos de emancipação da mulher, dentre outras ações públicas direcionadas para a melhoria das condições de vida e trabalho. A criação dos sindicatos de trabalhadores a partir da rede de sociedades fraternais e benficiares das cidades, as cooperativas e os partidos operários e o ideal de socialismo foram construções contra-hegemônicas de novas e ativas solidariedades construídas no espaço cotidiano da cidade.

Com base no próprio caos e miséria da nova metrópole, e difundindo-se a partir dela para renovar um sentimento nacional, a força civilizadora de uma

nova visão de sociedade fora criada na luta e combinara os sofrimentos e esperanças de gerações de oprimidos e explorados – e, dessa forma desafiadora e inesperada, dava-se a reação humana da cidade à antiga desumanidade da cidade e do campo [...]. Wordsworth vislumbrava na cidade, em suas circunstâncias que constantemente se dissolviam e transformavam, uma nova possibilidade de atingir a “unidade do homem”. Sob muitos aspectos, esta consciência de formas mais elevadas de organização e cooperação social havia sobrevivido e encontrado novas formas de expressão justamente nas cidades, onde a exploração eram mais concentradas e mais evidentes. Apesar dos muitos fracassos e períodos de desesperança, havia persistido e crescido: educação, cooperação, democracia, socialismo – idéias e instituições que lentamente ganhavam força (Williams, 1989:312).

As cidades modernas foram espaços que se originaram das contradições do processo de desenvolvimento industrial-capitalista. O cotidiano de vida nas cidades expressou as contradições entre as lógicas da dominação e a possibilidade da elaboração de alternativas democráticas para a vida social. Sob o capitalismo o cenário urbano tornou-se o lugar do confronto entre a massa proletária e o industrial urbano.

A literatura socialista, ao radicar sua crítica nas contradições do processo de exploração da produção capitalista, demorou em compreender as contradições que se materializavam nos múltiplos espaços da cidade. Durante muito tempo se negligenciou a análise dos aspectos relacionados com as condições de reprodução da vida das classes trabalhadoras. Não era apenas a indústria que produzia a exploração capitalista, a cidade também fabricava suas formas de exploração e possibilitava o surgimento de uma consciência social alternativa ao capital.

Lopes (1984) procura demonstrar a ênfase dada na análise da produção capitalista como *locus* estratégico de dominação e transformação, e a pouca preocupação com o tema das condições de reprodução de vida das classes trabalhadoras na cidade nas obras de Marx e Engels.

As observações e pistas analíticas de Marx no livro 1 do Capital (cf. nota 2) podem fundamentar análises posteriores voltadas para a reprodução da classe trabalhadora, mas estão inseridas e diluídas num plano da obra muito mais abrangente e passam despercebidas. As condições de reprodução da classe trabalhadora, tratadas pela literatura socialista da época como consequências diretas da dominação na produção, ou não são prioritárias para a elaboração

de conhecimentos originais (cf. A questão da habitação), ou são relegadas a “consequências” e portanto são retomadas da literatura de origem médico-sanitária sem uma crítica de seus pressupostos (cf. A situação da classes trabalhadora). Dessa forma, a literatura conservadora é a que acaba fornecendo material para o estudo dos aspectos ligados à reprodução da classe trabalhadora – família, habitação, “moral” e ideologia – mesmo através da ótica etnocêntrica da classe dominante que é própria dessa literatura. Ela tem a iniciativa da análise ou da proposta de temática enquanto a literatura socialista a endossa nos seus aspectos de denúncia da “questão social” ou a combate como paliativo ou desvio de questões fundamentais (p.32)

A cidade materializou as demandas de sociedades que se orientaram ideológica e praticamente na direção de outros problemas que não somente aqueles da produção. A consciência social deixou pouco a pouco de se referir apenas à produção para se centrar em torno da construção de alternativas políticas de satisfação das novas necessidades cotidianas, tipicamente urbanas.

2.3.6 O declínio do homem público

No decorrer do século XX, a radicalização do sentido do privado estruturou uma certa *tirania da intimidade* (Sennett, 1988) na qual, sob a perspectiva da afirmação da personalidade individual, as pessoas passaram a rejeitar a participação numa vida social mais ativa. O espaço da esfera pública passou a ser evitado pois trazia o risco das trocas impessoais com desconhecidos que não privavam da intimidade dos sujeitos e das famílias.

A tendência intimista das sociedades regidas pelas relações capitalistas de produção foi sendo aprofundada ao longo da história. Dos primeiros momentos de constituição da mentalidade que valorizava o sentido do privado e do individual, até as contemporâneas formas de afirmação do individualismo narcísico, ocorreu uma progressiva radicalização da esfera privada e um consequente declínio da cultura pública, evidenciando o não investimento no *espaço público* como *locus* privilegiado de realização da cidadania.²¹

²¹Neste sentido, entendemos o espaço público não apenas no sentido corrente de *logradouro público* mas na acepção sociológica deste como um *lugar praticado*, um

Sennett (1988) analisa a perda do equilíbrio entre as esferas da vida pública e privada no curso do desenvolvimento das relações sociais capitalistas:

(...)Os homens passaram a crer que eram os autores de seu próprio caráter, que cada acontecimento de suas vidas precisava ter uma significação em termos da definição do que eram eles; mas aquilo que era essa significação, as instabilidades e contradições de suas vidas tornavam difícil dizer. Ainda assim, a mera atenção e o envolvimento em questões de personalidade aumentou cada vez mais. Gradualmente, essa força perigosa, misteriosa, que era o eu, passou a definir as relações sociais. Tornou-se um princípio social. Nesse ponto, o terreno público de significação impessoal e de ação impessoal começou a diminuir. A sociedade em que vivemos hoje está sobrecarregada pela crença de que as significações sociais são geradas pelos sentimentos de seres humanos individuais. Essa transformação camuflou duas áreas da vida social. Uma é o âmbito do poder, a outra é o âmbito do aglomerado em que vivemos (p. 478).

Os espaços da cidade foram caracterizados na polarização entre o público e o privado. É nessa polarização que se estabelecem as relações de significação social, aqueles espaços que não podem ser caracterizados nem como públicos nem como privados tendem a perder o significado.

A produção capitalista do espaço urbano favorece uma restrita convivência entre os grupos e culturas existentes na cidade, a dinâmica capitalista da produção do espaço social estruturou uma esfera pública privatizada que restringiu os locais de encontros, de diálogo social, interação coletiva e dirigiu os investimentos públicos segundo a lógica de grupos sociais dominantes. Além dessa redução dos espaços públicos de sociabilidade a especialização funcional da moderna cidade industrial capitalista foi realizada na perspectiva de um olhar cartesiano que, em sua planificação matematizante, comprometeu a experiência sensível da recordação e da memória. A história da cidade capitalista se confunde com a vivência do alongamento subjetivo de um presente mercantilizado.

Para o indivíduo que só se reconhece como sujeito de seu grupo privado de referência, a possibilidade do conjunto da sociedade se ausentar na resolução de problemas

cruzamento de móveis animado pelo conjunto de movimentos que nele se desdobram (Certeau, 1994).

que não lhe afetam diretamente não constitui um problema de fato. A participação social torna-se limitada a uma restrita esfera de busca de obtenção de benefícios diretos e fortemente individualizados a si e ao grupo social de referência imediata. O sentido de comunidade, no quadro da privatização das relações sociais é construído de maneira restritiva, fragmentária, e tende a não considerar a pluralidade de interesses da sociedade. O medo da impessoalidade prepara as pessoas para verem a comunidade numa escala cada vez mais restrita. A identidade comunitária do grupo assume, muitas vezes, a perspectiva reacionária frente aos interesses de outros grupos no interior da cidade não identificados com o grupo de referência.

A fraternidade e a solidariedade numa cidade fragmentada por interesses particularistas passa a ser dirigida somente para um grupo selecionado de pessoas. Da mesma forma, a rejeição daqueles que estão excluídos do círculo local é favorecida por ações sociais de natureza privativa. As comunidades autoreferidas entram em choque com perspectivas societárias mais amplas.

O predomínio do fenômeno urbano das sociedades contemporâneas demarca os vínculos entre o público e o privado. Viver em uma grande cidade pode significar a dissolução num meio massivo e anônimo, de reduzidos vínculos sociais afetivos. A violência urbana, a competição, o desconhecimento do próprio espaço da cidade que levam o indivíduo a buscar o refúgio em sua intimidade doméstica se faz em torno de encontros confiáveis e dentro de seletivas formas de sociabilidade. O sentimento de insegurança relacionado com a vida na cidade pode levar à busca da segurança em espaços fortificados.

Os shoppings têm prioridade frente a opção das ruas de comércio aberto; os condomínios se apresentam como exemplos de autonomização econômica e cultural em substituição aos espaços públicos da cidade; crescem cada vez mais os serviços tecnológicos de entretenimento doméstico – televisão a cabo, *homevídeos*, jogos eletrônicos e *Internet* – colocam-se a serviço da ética do isolamento; as entregas à domicílio se diversificam, poupando os indivíduos da circulação nos espaços públicos. A vida na cidade se orienta, em muitos momentos, pela busca de espaços particulares onde o indivíduo possa se isolar de tudo aquilo que lhe causa medo e constrangimento.

A própria política se retira do espaço das ruas e a televisão se apresenta como o palco privilegiado da publicização dos fenômenos políticos. A política teatralizada passou a encarar a esfera pública como um palco para as suas representações, dirigindo-se a um público que é “consumidor” de “notícias” sobre “acontecimentos” políticos dos quais ele não atua diretamente.

Concordamos com Canclini (1995) quando este afirma que:

La pérdida del sentido de la ciudad está en relación directa con las dificultades de los partidos políticos y sindicatos para convocar a tareas colectivas, no rentadas o de dudosa ganancia económica. La menor visibilidad de las estructuras macrosociales, su subordinación a circuitos no materiales y referidos de comunicación, que mediatisan las interacciones personales y grupales, es una de las causas por las que cayó la credibilidad de los movimientos sociales onmicomprensivos, como los partidos que concentraban el conjunto de las demandas laborales y de representación cívica. La emergencia de múltiples reivindicaciones, ampliada en parte por el crecimiento de reclamos culturales y referidos a la calidad de vida, suscita un espectro diversificado de organismos voceros: movimientos urbanos, étnicos, juveniles, feministas, de consumidores, ecológicos, etcétera. La movilización social, del mismo modo que la estructura de la ciudad, se fragmenta en proceso cada vez más difíciles de totalizar.

No quadro de fragmentação do tecido social , o mercado capitalista assume a função estruturante de ordenador da esfera pública. O *público* é hegemônizado pela lógica do mercado, do rendimento econômico e do consumo. A esfera pública, orientada pelo mercado, passa a ser a arena onde os agentes privados exercem sua competitividade. É nessa base, portanto, de *individualismo social* que as políticas neoliberais avançam, gerando em conjunto com a sacralização do mercado, barbárie e precarização social.

O privado está em alta. O discurso neoliberal propagandeia a eficiência e a necessidade da ampliação da iniciativa privada, como forma de se contrapor à ineficiência e improdutividade do Estado e dos serviços públicos. A mitificação do privado cria nos indivíduos um sentimento de glorificação do individualismo e do egoísmo, em detrimento dos ideais de solidariedade. Na sociedade regida pelo mercado, a competição é mais valorizada do que a cooperação.

As classes sociais favorecidas economicamente se reconhecem como portadores de privilégios defendidos em prejuízo da maioria da população. A utopia neoliberal aponta para a felicidade privada de cada um. Assim, os sujeitos se encontram em permanente contradição com as entidades públicas que se vêem colocadas contra a parede e desqualificadas como agentes legítimos de regulação social.

A unanimidade da retórica política, que já se incorpora ao senso comum popular, é a de menos Estado, portanto, melhor Estado. As classes dominantes que construíram o quadro de privatização e ineficiência social dos serviços públicos fortalecem o coro daqueles que anunciam a morte do Estado.

A minimização do público é apresentada como a alternativa de libertação dos agentes econômicos do peso fiscal de um Estado que estaria hipertrofiado de encargos. A sobrecarga de atribuições do Estado necessitaria ser diminuída tanto no plano do desenvolvimento econômico, como no plano de implementação de políticas de proteção social.

O desafio que se apresenta para as cidades é o de definir e consolidar uma esfera pública de natureza democrática que seja orientada pela ação pactuada entre os sujeitos coletivos. O grande desafio estaria na democratização da esfera pública e na consequente negação dos automatismos do mercado e de sua perversa tendência à concentração e à exclusão. Nesta perspectiva o acesso e o manejo democrático do fundo público são o *nec plus ultra* das formas sociais do futuro (Oliveira, 1988, 1991 e 1995).

Numa orientação democrática, a esfera pública deve se constituir numa economia socialmente regulada, e em permanente interação com o processo de consolidação das instituições políticas representativas. Direitos sociais como educação, saúde, e cultura devem se caracterizar por critérios anti-mercado. A esfera pública democratizada precisa limitar a ação predatória do mercado, uma vez que as necessidades sociais não podem ser satisfeitas pela auto-capacidade financiadora do capital.

A satisfação das necessidades sociais só poderá ser conquistada se as classes e grupos sociais encontrarem na esfera pública o local da publicização de suas demandas e conflitos. Os sujeitos coletivos só se potencializam quando saem da relação privada e conquistam a esfera pública.

A própria noção de necessidade deve ser entendida em sua dimensão histórica, como um permanente processo de atualização do que é considerado necessário à vida de uma sociedade. Não existem necessidades naturais, todas as necessidades humanas são social e culturalmente construídas por determinado momento histórico. Até mesmo aquelas mais intimamente relacionadas com a sobrevivência física da espécie sofrem a influência da vida social. Esse processo de atualização das necessidades só é possível entretanto se forem criados os espaços públicos para a sua realização. As necessidades sociais e culturais só podem ser validadas em âmbitos concretos quando as prioridades são definidas com efetiva participação social.

Em algumas cidades brasileiras, onde forças políticas comprometidas com os interesses populares chegaram ao poder, estratégias de democratização do poder local têm conseguido inverter prioridades em benefício da maioria da população. O denominado “orçamento participativo” é um exemplo de estímulo à democratização da esfera pública democrática. Novas formas de representação popular apontam para a construção de prioridades políticas baseadas em necessidades coletivas reais. Apesar do pouco tempo de implementação, políticas dessa natureza já estão apontando para novas formas de participação popular em contraposição às tradicionais e conservadoras práticas de fazer política e definir prioridades sociais que as elites brasileiras consolidaram ao longo da história das cidades brasileiras.

A formação de uma esfera pública duplamente determinada, pelo Estado na garantia dos direitos de liberdade e pelos cidadãos voluntariamente organizados para a resolução de problemas coletivos, representa a necessária instalação de poderes sociais públicos contra os interesses particularistas do capital. A democratização das cidades se tece como os fios da solidariedade que fazem o caminho inverso da barbárie pretendida pelo mercado e seus agentes da exclusão. Ninguém nunca viu a invisível mão do mercado, entretanto, ao caminhar pela cidade todos já se depararam com os muros que essa mesma mão construiu para dividir a cidade entre integrados e excluídos.

Uma nova ética nos relacionamento na cidade pode inverter a lógica de privatização dos conflitos sociais que a cidade urbano-industrial capitalista favorece. A cidade privatizada isola e segregá seus habitantes conforme a posição que cada um ocupa no mercado econômico e simbólico.

As formas de participação social tendem a indução da ação isolada dos indivíduos ou grupos como a única possibilidade de intervenção pública: sondagens, pesquisas de opinião, participação censitária, no lugar de formas decisórias concretas e dialógicas. A exclusão não é apenas de direitos sociais, os indivíduos são levados também à anularem sua capacidade de interferir na vida pública.

A globalização da economia e da cultura, em conjunto com o surgimento de novas formas de localismos, o fortalecimento de grupos minoritários de natureza reacionária, a consolidação de redes de informação, a intensiva perda de função pública do Estado, a sacralização neoliberal do mercado, representam o contexto mundial que condiciona decisivamente o cotidiano de todos e reorienta os espaços-tempo da esfera pública.

Uma pauta alternativa à hegemonia neoliberal nas cidades indica para: o reconhecimento da cidade como espaço legítimo e necessário de educação e pluralismo cultural; o investimento da esfera pública como campo privilegiado de negociação e conquista de direitos sociais; a luta contra a privatização do Estado; e a inversão da lógica da exclusão social da cidade privatizada.

As dificuldades são muitas, porém superáveis. Alternativas cidadãs podem contribuir para o reinventar da utopia de cidades democráticas, sem que tenhamos que elevar pilotos para nos afastar do solo presente.

2.4 - *Corporicidades globais e fronteiras multiculturais*

Ao falarmos em globalização de espaços e cidades precisamos ter o cuidado de assinalar que a natureza da globalização do espaço só o torna inteiramente mundial como uma metáfora que procura dar conta da interdependência espacial entre políticas, mercados e culturas. Afirmar que os lugares se globalizaram não significa intuir que exista um lugar que seja mundial em sua realidade efetiva. Aquilo que convencionamos denominar de globalização incide material e simbolicamente sobre as pessoas, seus corpos e lugares.²²

²² No caso da pretensa *guerra humanitária* de localização balcânica e interesses globais, promovida pelos EUA e demais países da OTAN contra a Iugoslávia no ano de 1999, o

A segunda metade do século XX foi marcada por uma intensiva mundialização da cultura e pela transformação estrutural das sociedades capitalistas avançadas. Alguns fatores podem ser apontados como decisivos para esse processo, tais como: o impacto combinado da revolução tecnológica baseada em tecnologias de informação/comunicação; a formação de uma economia de características globais; a consolidação de mudanças culturais significativas, como a maior importância do papel das mulheres e da juventude na sociedade e o significativo aumento da consciência ecológica, face aos riscos gerados pela degradação do meio ambiente (Castells, 1983 b).

Os novos processos de produção de conhecimentos e processamento de informações constituem as bases da geração de riqueza e poder da revolução científico-tecnológica, da Terceira Revolução Industrial, ou micro-eletrônica. Uma das principais consequências do desenvolvimento tecnológico é a tensão existente entre globalização e individualização. As novas mídias tensionam constantemente as relações entre os fluxos de informações e o ritmo das experiências pessoais²³. A padronização dos comportamentos no quadro da constituição de uma cultura do consumo global, resultante do fluxo de informações e mensagens audiovisuais, se processa em contextos urbanos onde a diminuição das experiências pessoais é visível. As cidades sofrem uma drástica diminuição dos seus espaços públicos de relacionamento social não-institucionais. No âmbito da utilização do tempo de lazer é comum que jovens troquem a rua pelo espaço regulado dos *shoppings*; ou ainda o grupo voluntário de amigos pela turma de montagem aleatória no clube ou academia. A esfera pública se retrai não apenas no âmbito das políticas públicas mas, também, no que se refere a qualidade e quantidade de vivências dos sujeitos.

A globalização de mercados e tendências culturais são impulsionados pelas novas tecnologias de transportes, comunicações e informações, fazendo com que o capital se realize naquilo que Lefebvre (1991) denominou como *mundialidade*. Neste contexto se agravam as contradições entre o valor de uso e o valor de troca, entre os interesses públicos e os interesses privados dos agentes da acumulação capitalista. Entretanto, é preciso

sentido de incidência material sobre os lugares e corpos assumiu a mais dramática materialidade com o bombardeio sistemático de alvos militares e civis no país.

²³ Sobre as transformações do Estado frente ao impacto das mídias ver Debray (1994).

compreender que essa *mundialidade* não produz um único centro hegemônico mas, sim, uma multiplicidade de centros que disputam a hegemonia no cenário da denominada fragmentação pós-moderna.

Para Canclini (1995) existe uma diferença entre internacionalização e globalização. Esta última representa algo mais que a simples abertura das fronteiras geográficas, uma vez que implica numa verdadeira interação funcional de atividades econômicas e culturais dispersas, bens e serviços gerados por um sistema com múltiplos centros. Na globalização torna-se mais importante a velocidade com que se percorre o mundo do que as posições geográficas de atuação.

Santos (1994) caminha na mesma direção quando afirma:

O que existe são temporalidades hegemônicas e temporalidades não hegemônicas, ou hegemonizadas. As primeiras são o vetor da ação dos agentes hegemônicos da economia, da política e da cultura, da sociedade enfim. Os outros agentes sociais, hegemonizados pelos primeiros, devem contentar-se de tempos mais lentos. Quanto ao espaço, ele também se adapta à nova era. Atualizar-se é sinônimo de adotar os componentes que fazem de uma determinada fração ou território o locus de atividades de produção e de troca de alto nível e por isso consideradas mundiais. Esses lugares são espaços hegemônicos, onde se instalam as forças que regulam a ação em outros lugares (p. 32-33).

A marca da globalização foi a do intensivo processo de aceleração contemporânea que impôs novos ritmos ao deslocamento dos corpos e ao transporte das idéias. Pela primeira vez na história, o homem se encontra mundialmente imerso num único sistema técnico, utilizado pelos atores hegemônicos da economia, da cultura, da política, superpondo-se aos sistemas precedentes (Santos, 1994).

Para o geógrafo Milton Santos (1994, 1996, 1997) o espaço é considerado como algo dinâmico e unitário, onde se reúnem ao mesmo tempo materialidade e ação humana. É importante ressaltar que não são apenas os objetos que estão mundializados; as relações sociais estariam submetidas às imposições do denominado *meio técnico-científico-informacional*, impondo ao mundo um novo sistema de natureza. A unicidade da técnica criou as condições para existência de uma comunidade mundial, levando à unificação do

espaço e também do tempo em termos globais. Essa unificação do espaço só é possível, entretanto, quando os lugares se globalizam. Uma das características do processo de globalização do espaço é que cada lugar, não importando onde se encontre, revela o mundo, uma vez que todos os lugares são passíveis de intercomunicação. No território da cidade se desenrolaria a luta entre as diferentes temporizações dos atores hegemônicos e dos atores não hegemônicos ou hegemonizados. O tempo dos hegemônicos seria o tempo das grandes organizações e o tempo do Estado. O conflito entre as diferentes temporalizações é que garantiria a multiplicidade de usos cotidianos dos espaços.

O meio técnico-científico-informacional é a nova cara do espaço e do tempo. É aí que se instalam as atividades hegemônicas, aquelas que têm relações mais longínquas e participam do comércio internacional, fazendo com que determinados lugares se tornem mundiais (Santos, 1994: 45).

Nos novos espaços de racionalidade capitalista, a tirania do mercado atinge níveis descomunais e o Estado desce a passos largos a ladeira da impotência social. Os fluxos hegemônicos atuam de forma a neutralizar a ação instauradora dos demais fluxos e subordinar os atores sociais sob a lógica dos mercados capitalistas. Neste quadro as palavras de ordem passam a ser a exigência de fluidez, a competitividade e o consumo.

A fluidez se apresenta como uma condição de realização do capital, mas a ação hegemônica se baseia na lógica da competitividade. O capital generaliza mundialmente o ímpeto de dominação de mercados e culturas; nesta operação é compreensível que o desejo de cooperação seja derrotado em função dos apelos da competição mercadológica.

A sociedade informacional globalizada opera sobre estratégias baseadas nacionalmente, num sistema global diferenciado e articulado por cima dos limites nacionais, fazendo com que o mundo esteja articulado através de fluxos de informação e comunicação. O acesso a esses fluxos torna-se vital para o desenvolvimento das diferentes economias nacionais. Estar desconectado dessas redes de fluxos é equivalente a não existir na economia global. As transformações do tecido social, tanto dos países avançados como dos dependentes, evidenciam as contradições existentes entre a economia global e a estrutura da sociedade informacional. A posição de cada país na rede mundial, ou seja, a

função obtida na nova divisão internacional do trabalho, se converte em um elemento essencial para definir as condições materiais de existência de cada país ou região (Castells, 1994).

Uma característica fundamental da sociedade informacional é a sua formação por fluxos intercambiados através de redes de organizações e instituições. Na definição de Castells (1994) os fluxos funcionam como seqüências programáveis repetitivas, de intercâmbio e interação entre posições fisicamente distanciadas assumidas por atores sociais em organizações e instituições da sociedade. A sociedade não se organiza, portanto, apenas em redes sociais que atuam isoladamente; ela opera por intermédio de trocas informacionais e relações de forças que constituem fluxos e estabelecem domínios.

As redes sociais se apresentam enquanto possibilidade de organização das posições dos atores e instituições nas sociedades e economias. Neste sentido, é possível afirmar que a relevância social está condicionada pela ausência ou presença de determinado ator em redes específicas. Algumas redes assumem a função de dominância. Aquelas unidades sociais que se ausentam ou se afastam das redes dominantes são colocadas em posições de marginalidade e irrelevância social.

As formulações de Santos e Castells coincidem quando estes consideram que o espaço, considerado como um todo, tem como características operar como um teatro de fluxos com diferentes níveis, intensidades e orientações. É neste sentido, que se torna possível afirmar que existem fluxos hegemônicos e fluxos hegemonizados. Os espaços globais se formam por redes desiguais que se entrelaçam em diferentes escalas e níveis, se sobrepondo e sendo prolongadas por outras redes de características diferentes, desembocando em magmas resistentes à *resificação* (Santos, 1994: 53).

As redes sociais não se definem apenas pela horizontalidade da posição de seus agentes. A idéia de verticalidade precisa ser incorporada ao conceito de rede, face aos fluxos de poder hegemônicos.

[...] só os atores hegemônicos se servem de todas as redes e utilizam todos os territórios. Eis por que os territórios nacionais se transformam num espaço nacional da economia internacional e os sistemas de engenharia criados em cada país podem ser mais bem utilizados por firmas transnacionais do que pela

própria sociedade nacional. [...] Horizontalidades e verticalidades se criam paralelamente. As horizontalidades são o alicerce de todos os cotidianos, isto é, do cotidiano de todos (indivíduos, coletividades, firmas, instituições). São cimentadas pela similitude das ações (atividades agrícolas modernas, certas atividades urbanas) ou por sua associação e complementaridade (vida urbana, relações cidade-campo). As verticalidades agrupam áreas ou pontos, ao serviço de atores hegemônicos não raro distantes. São os vetores da integração hierárquica regulada, doravante necessária em todos os lugares da produção globalizada e controlada à distância. A dissociação geográfica entre produção, controle e consumo ocasiona a separação entre a escala da ação e a do ator (Santos, 1994 :53-54)

No quadro de globalização da competitividade capitalista a dimensão da *mundialidade* é então o próprio mercado. As organizações mundiais atuam de forma coercitiva sobre o exercício da espontaneidade dos atores locais. O resultado associado da globalização é a sua correspondente fragmentação do espaço local.

A ação política emancipatória precisa, então, afirmar a radicalidade libertadora do lugar contra a fragmentação vivenciada pelas sociedades no atual quadro de globalização capitalista. *É pelo lugar que revemos o mundo e ajustamos nossa interpretação, pois, nele, o recôndito, o permanente, o real triunfam, afinal, sobre o movimento, o passageiro, o imposto de fora (Santos, 1994: 37).*

As identidades comunitárias locais ou regionais são cada vez mais constituídas pelo estabelecimento de laços transnacionais que rompem com as barreiras territoriais. Até mesmo regiões "isoladas" geograficamente encontram-se sob a influência de processos culturais e instâncias de decisão, de poder, de organização econômica, financeira e comunicacional provenientes de outros lugares do planeta. A interdependência transnacional não significa, entretanto, que os territórios, cidades ou regiões não tenham importância na constituição das identidades. Um dos principais efeitos desse processo encontra-se na geração de crises em tradicionais identidades locais e regionais, e também na desconfiança frente à estruturas que se pretendiam excessivamente homogêneas e compactas.

Canclini (1997b), apresentando o resultado de suas pesquisas sobre os processos culturais latino-americanos, nos ajuda a pensar a constituição de *identidades nômades* em

processos de *multiculturalidade*. Pare ele a *multiculturalidade* adota duas modalidades: a *multietnicidade* e *multiculturalidade globalizada*.

A *multietnicidade* se caracteriza pela convivência de muitos grupos étnicos em um mesmo território. Essa forma de *multiculturalidade* se evidencia em países no qual a população indígena é numerosa ou onde ocorreram migrações importantes de muitas nacionalidades. A noção de *multietnicidade* não significaria, contudo, a existência de processos culturais desprovidos de conflitos. A incorporação das culturas às sociedades nacionais, em grande medida, se deu substituindo a população local e sufocando as expressões culturais de origem. Sobre este aspecto da *multietnicidade*, Santos (1996) foi feliz ao observar que a França colonizara, mas que agora é ela que se sente *colorizada*. *Para o desespero dos nacionalistas de plantão* imigrantes africanos e de outras nacionalidades trouxeram novos sons, cheiros, tons, modos de agir, sentir e pensar para as ruas e espaços públicos das cidades francesas.²⁴

A *multiculturalidade globalizada* é aquela que está diretamente relacionada com o acesso segmentado e desigual aos bens e mensagens da modernidade, em princípio oferecidos a todas as cidades do mundo. Os países periféricos encontram-se em situação de reais desvantagens frente às ofertas que circulam mundialmente. Os jovens participam muito mais rápida e significativamente dessa *multiculturalidade* em escala mundial. O acesso às novas tecnologias de comunicação e também a intencionalidade das mensagens a eles dirigidas pelos diferentes mercados mundiais tornam a participação da juventude muito mais fluída do que a de outras faixas de idade.

Canclini (1997b) aponta que, para a investigação nas ciências sociais, um dos efeitos mais importantes desta condição mundial de *multiculturalidade* pode ser encontrado na diminuição do acento que vem se dando ao estudo da "identidade", em benefício de uma maior preocupação com a heterogeneidade cultural. A tradicional vocação da antropologia em concentrar-se nos processos de conservação da identidade é criticada:

Por eso existe esa caricatura de la antropología que consiste en pensar que esta disciplina tiene algo que hacer cuando hay un grupo en extinción. Cuando está ya a punto de desaparecer urge que llegue un antropólogo para recoger la información que se está perdiendo, la lengua que se deja de hablar, los

²⁴ Santos (1996).

constumbres que se van abandonado. En general, los antropólogos se han sentido responsables y solidarios de estas situaciones, y han tratado de contribuir a la afirmación de esa identidad. En las sociedades nacionales también se ha visto la necesidad de defender las tradiciones, conservarlas, consagrirlas en museos, archivarlas. Documentarlas, y todo esto ha sido tarea de folcloristas y antropólogos. De ahí que se tienda a concebir esta disciplina relacionada con el mantenimiento de las identidades. En los momentos más fundamentalistas de la antropología ésta ha estado ligada a una preocupación muy intensa por la autenticidad de esas tradiciones, por las formas originarias (...) En la actualidad es difícil hablar de la autenticidad de las culturas si hubiera un perfil originario puro, intocado, no transformable, que se pudiera conservar. En América Latina desde la conquista, por lo menos, las culturas originarias han venido readaptándose, interacutuando con otras, hibridándose una y otra vez. Y también las naciones, la manera en que se han definido lo que significa ser argentino, brasileño, mexicano, fue cambiando en distintas épocas. Ha sido bastante arbitrario elegir un conjunto de rasgos y consagrarllos como la manera auténtica de desempeñar esas nacionalidades (Canclini, 1997b: 79-81).

A *multiculturalidade* globalizada não exclui a discussão sobre a identidade, mas a coloca sobre outros termos. A identidade que se nutre na *multiculturalidade* é tributária de uma infinidade de referências e repertórios sociais e simbólicos. É nesta perspectiva que a discussão se afasta da ênfase na busca dos limites da identidade para o mapeamento da heterogeneidade que se alimenta das condições sociais de *multiculturalidade*, aí incluído todo o seu potencial de solidariedade e conflitos no âmbito das sociedades civil e política. O reconhecimento das condições sociais de produção da multiculturalidade torna-se vital para o combate à discriminação que alimenta os *toxicônomos da identidade* (Rolnik, 1997), em sua busca de referenciais de pureza étnica, política, cultural ou religiosa. Os fundamentalismos de todos os matizes reagem às condições de heterogeneidade e a mutação das identidades no contexto da *multiculturalidade globalizante*.

Canclini (1997b), nos lembra que as identidades são definidas em relação, segundo as situações em que nos colocamos, e que por isso mesmo podem ser consideradas como oportunistas, mudando segundo as relações na qual os sujeitos estejam envolvidos. O oportunista é definido pelo pesquisador em seu melhor sentido, aquele que se refere ao aproveitamento de oportunidades para um melhor desempenho social.

Aquilo que se convencionou denominar como o processo de *desterritorialização* da identidade (Canclini, 1998 e 1997b; Ortiz, s/d) se evidencia pela existência de estruturas de composição cultural que se originam em diferentes realidades territoriais. Esta verdadeira montagem multicultural dos sujeitos é produtora de identidades múltiplas, tanto do ponto de vista territorial como naquilo que se refere aos símbolos lingüísticos. O bilingüismo não é apenas uma realidade dos territórios geográficos fronteiriços. O próprio linguajar cotidiano está repleto de referências lingüísticas múltiplas, com um maior acento e predomínio de palavras e expressões do inglês americano, particularmente nas culturas circulantes entre os grupos da juventude. As culturas são fronteiras não apenas nos limites geográficos de países e territórios, evidenciando que experiências de *multiculturalidade*, montagem e relações culturais são fronteiriças e compartilham sentidos em todas as classes sociais.²⁵

O diagnóstico de que as identidades são processadas em contextos de *hibridação* e *sincretismo* cultural não deve nos afastar, entretanto, da análise dos mecanismos de homogeneização cultural que, sob o manto da liberdade de escolhas do mercado, promovem a diferença em nome do consenso e da hegemonia em torno de um estilo único de organização social. Concordamos com Jameson (1994) quando esse discute a interferência da hegemonia da indústria cultural norte-americana na autonomia das culturas regionais:

O desejo de estar integrado ao mercado mundial é claramente perpetuado pelos circuitos internacionais de informação e diversões exportadas (principalmente por Hollywood e pela televisão norte-americana), que não somente reforçam tais estilos internacionais de consumismo mas, o que é ainda mais importante, bloqueiam a formação de culturas autônomas e alternativas baseadas em valores ou princípios diferentes. Ou, então, como no caso dos países socialistas, minam qualquer possibilidade de emergência de tal cultura autônoma que poderia ter existido (Jameson, 1994: 63).

²⁵ Sobre a elaboração das culturas como fronteiras ver também Santos (1993) e Bosi (1992).

²⁶ Este fenômeno não exclui, entretanto, que, no varejo, produtores culturais continuem dependentes do fluxo de caixa das leis mercantis destinadas ao incentivo empresarial à cultura.

2.4.1 A cultura como consumo e fronteira

Adorno e Horkheimer (1985) realizaram uma dura crítica à indústria cultural, que pode ser atualizada desde que tenhamos o cuidado de atribuir às análises a devida relatividade frente aos contextos históricos, significativamente diferentes, mas que, em grande medida, se identificam com processos culturais contemporâneos.

Para esses autores, a indústria cultural, entendida como a forma cultural assumida pela própria dominação social, teria a racionalidade técnica como elemento predominante. Em seu processo de realização deixaria pouca autonomia aos sujeitos que, em última análise, seriam receptores de programas culturais industrializados. Os meios técnicos disponíveis para o processo de comunicação cultural foram, em grande medida, responsáveis pela ênfase das críticas ao caráter de passividade dos consumidores culturais. As principais referências foram ao rádio e ao cinema, como mediadores culturais privilegiados.

A extrema dependência das indústrias culturais aos setores mais desenvolvidos da economia é denunciada. O rádio estaria, então, numa relação de dependência direta com o setor industrial elétrico e o cinema, por sua vez, aos grandes bancos. As pessoas na condição de consumidoras, se orientariam segundo a unidade de consumo que mais caracterizasse a sua produção.

Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa (que não se distinguem mais dos de propaganda) em grupos de rendimentos assinalados por zonas vermelhas, verdes e azuis (Adorno e Horkheimer, 1985:116).

Do ponto de vista do atual estágio daquilo que poderíamos identificar como as indústrias da cultura e do divertimento, essa dependência umbilical entre produtores culturais e os setores mais desenvolvidos da produção industrial não é o traço mais distintivo. Existem, hoje, diversos centros econômicos e organizações empresariais de capitalização própria e com estruturas autônomas que situam os empreendimentos de

cultura e lazer no centro hegemônico da produção capitalista, em condições de igualdade frente a grandes conglomerados econômicos de setores tradicionais da economia.²⁶

Os autores da Escola de Frankfurt estavam convencidos que a indústria da produção cultural retirava dos sujeitos a possibilidade da organização da realidade segundo o desenvolvimento autônomo da própria sensibilidade. Isto significaria afirmar que no processo de formação cultural do gosto, os sujeitos estariam submetidos a uma verdadeira educação industrial dos sentidos. O *clichê*, mecanismo recorrente dos programas culturais, seria uma chave para o entendimento, acarretando, contudo, uma atrofia da imaginação e da espontaneidade do consumidor cultural.

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho (idem:119).

O fechamento da análise em torno daquilo que consideravam uma reproduzibilidade mecânica por cima da autonomia dos sujeitos impediu, entretanto, que fossem percebidas as possíveis saídas criativas dos trabalhadores frente aos mecanismos de dominação cultural. A análise que realizaram sobre o jazz americano é exemplar desse processo de negação da potência cotidiana frente ao domínio cultural. O jazz foi considerado como uma *barbárie estilizada*, sendo representado como não mais do que uma simples adaptação de músicas clássicas pelos negros americanos. Hobbsbawm (1995) assinalou, entretanto, a importância do jazz como elemento de resistência popular e identidade cultural no contexto da luta contra a dominação racial e cultural dos brancos sobre os negros nos EUA.

A anulação do estilo também seria uma das características da indústria cultural. A perda de tensão entre o universal e o particular turva a identidade, deixando a clara mensagem que o universal pode substituir o particular e vice-versa. A imitação torna-se assim um dado absoluto para a indústria cultural. Reduzida ao estilo, ela trai o seu verdadeiro segredo, que é a obediência à hierarquia social.

Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. Assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles recebiam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem sucedidos. Elas têm o desejo deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que os escraviza. O amor funesto do povo pelo mal a que ele se faz chega a se antecipar à astúcia das instâncias de controle (idem: 125).

A relação entre a denominada *arte série* e a *arte leve* foi vista como diversão repetitiva destinada à massa dos excluídos. A *arte leve* foi definida como a má consciência da *arte séria*. A indústria cultural – concebida, em última instância, como uma indústria da diversão – teria o poder de hostilizar tudo aquilo que não seja ela própria. Liverto de toda a restrição, o entretenimento não seria mera antítese da arte, mas o extremo que a tocaria. Divertir-se significaria, então, estar de acordo e quando muito resignar-se. Acordo que só seria possível pelo isolamento da totalidade do processo social.

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar do processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo (idem:128).

Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última idéia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação (idem:135).

A perspectiva apresentada parece não deixar possibilidades de que as *massas dos excluídos* tenham algum tipo de relacionamento crítico com a indústria cultural. O relacionamento dos populares frente os poderes dominantes da indústria da cultura se tornaria, assim, a confirmação de um destino de evasão, passividade, alienação social e cultural.

A análise da realidade nos mostra, entretanto, que a relação das classes populares com a indústria do entretenimento também pode redefinir sentidos ideológicos de determinados produtos culturais. No entendimento que a cultura se completa em seu processo de efetivação simbólica, torna-se possível pensar que, mesmo na presença da intencionalidade dominante e da duvidosa qualidade de muitos produtos, o processo relacional de sua efetivação pode escapar às determinações impressas nas mercadorias culturais.

O regozijo com a felicidade dos personagens criados pela indústria cultural é um outro mecanismo de identificação alienada com a dominação. Ao criar a identidade do personagem com cada pessoa do público,

a indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança. É assim que se modifica a estrutura interna da religião do sucesso, à qual, aliás, as pessoas permanecem tão rigidamente agarradas. O caminho per aspera ad astra (o caminho áspero dos outros), que pressupõe a penúria e o esforço, é substituído cada vez mais pela premiação (136).

Toda imagem é suportada por um referente ancorado na realidade. Mesmo as imagens elaboradas ao nível do imaginário mantêm com a realidade nexos que evidenciam aspectos de uma relação fundamentada na correspondência entre uma e outra. E é com este sentido que se pode afirmar que as imagens são modelagens da realidade e que as eventuais diferenças devem ser pesquisadas não nas imagens, mas na natureza dos processos de modelagem. Assim, entre a imagem e a realidade existirá, pois, uma contínua correspondência estrutural (Silva, 1997:1).

Na representação popular, o reconhecimento do talento individual associa-se à convicção de que a *felicidade burguesa* também é resultante de um golpe da sorte que aleatoriamente escolhe os seus afortunados. Tendo como base essa perspectiva, se constrói a civilização do jogo de azar, legalizados e clandestinos, com os mais diversos tipos de

loterias, sorteios e prêmios; administrados por particulares, e também sob o patrocínio direto dos poderes públicos. Cartazes afixados em movimentadas ruas e avenidas do Rio de Janeiro faziam a promoção de uma empresa organizadora de concorridos jogos de bingo. Na infeliz tentativa de fazer graça com o problema do desemprego, que já pode ser considerado como uma das grandes tragédias deste final de século, o lúdico cartaz convocava: – *Não está tendo sorte com o trabalho ? Tente o jogo. Venha se divertir e ganhar dinheiro no bingo...*

Torna-se difícil discordar de Adorno e Horkheimer (1985) quando esses apontam a significativa contribuição da indústria cultural para o processo de anulação do sentido humano do trágico. *A liquidação do trágico confirma a liquidação do próprio indivíduo.*

A pseudoindividualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia a sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade. A cultura de massas revela assim o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia do universal e do particular(p. 144).

Mesmo considerando a existência de um forte fechamento sistêmico sobre as relações de dominação nas sociedades do capitalismo tardio, as análises de Adorno e Horkheimer nos ajudam a pensar na carência de críticas radicais aos mecanismos de controle ideológico da denominada indústria cultural que, em meados deste século, já tinha delineado suas principais tendências. A realidade nos mostra, entretanto, que a hegemonia da indústria cultural não se processa por um simples aumento quantitativo da dominação cultural feita em nome do capitalismo, mesmo que o refinamento sedutor e a brutal elaboração da subjetividade tenham atingido patamares inimagináveis pelos autores alemães.

A complexidade social das cidades desautoriza análises que apenas reconheçam uma reprodução calcada na dominação irrestrita de uma gigantesca estrutura, que agiria sobre uma massa inerte de consumidores. Essa orientação imobiliza, ao fazer da liberdade um mero reflexo da injustiça econômica do capital, algo puro, coisa ideal e mitificada. A

ausência de mediações nos afasta dos processos reais de produção simbólica. A citação abaixo, baseada na perspectiva da cultura como reflexo do econômico, teve o intuito de denunciar o engodo da liberdade vivida pelas massas sob o capitalismo da indústria cultural:

Todos são livres para dançar e para se divertir, do mesmo modo que, desde a neutralização histórica da religião, são livres para entrar em qualquer uma das inúmeras seitas. Mas a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa. (Adorno e Horkheimer, 1985: 155) (grifos nossos).

Segundo Sassen (1998), as grandes corporações empresariais das indústrias do lazer e do entretenimento global negociam a especificidade dos gostos locais dos mercados consumidores. Especialistas em pesquisas e outros profissionais são responsáveis pela produção de mercadorias em negociação com os gostos e sentidos culturais locais. A cidade de Nova York é o principal centro produtor mundial de telenovelas, e a razão principal não está na existência de melhores estúdios e equipamentos, mas na realização de produções que podem circular pelo globo, negociando com as diferenças culturais específicas.

Processos contemporâneos relacionados com a globalização econômica, política e cultural; a sofisticação dos meios técnico-científico-informacionais; a fragmentação dos centros geradores de poder e comunicação; a multiplicidade dos sentidos de identidade e pertença; as transformações do caráter de tradicionais figuras de autoridade, dentre outros fatores, tornaram mais complexas as relações de produção da hegemonia cultural. Tomando-se como exemplo as novas mídias eletrônicas, é possível reconhecer que, em conjunto com a massificação política e ideológica do social, também se expandem as possibilidades de *desmassificação*. A generalização dos meios tecnológicos disponíveis permitem que sujeitos sociais possam produzir alternativas de comunicação e luta pelo poder.

As iniciativas populares – que muitas vezes ocorrem ao arrepio da lei – evidenciam as contradições, contando e cantando a história de múltiplas, resistentes e criativas maneiras. Num quadro de desemprego estrutural, a diversão pode servir não apenas como

evasão do sentido do sofrimento frente à desocupação, mas também significar um processo de mediação social que recompõe vínculos gregários e fortalece o sentido da ação coletiva de sujeitos marginalizados do processo social e produtivo. A diversão que se instaura na esfera pública mercantilizada também é uma forma de produção do sujeito e de seus contraditórios sentidos e possibilidades de praticar o mundo.

A partir de redes sociais locais, vários movimentos se tornaram exemplares ao evidenciar a possibilidade de dar voz a sujeitos culturais e políticos tradicionalmente excluídos dos núcleos hegemônicos de produção cultural, política e ideológica, tais como: as redes de solidariedade e de contágio na Internet; a produção de programas de rádios, núcleos de televisão e imprensa comunitárias; as publicações impressas de alternativas culturais - os *fanzines* de grupos culturais da juventude; as organizações festivas populares, dentre outros.

A luta travada contra os centros hegemônicos é desigual; mas, acima de tudo, é luta e movimento de atualização de processos reais de efetivação da vida coletiva na cidade. É nesta perspectiva que compreendemos que os processos formativos da subjetividade se dão através de relacionamentos mediados por mercadorias culturais que não se encontram acima do social, produzindo de fora a dominação.

2.4.2 A autoridade educadora das mercadorias culturais

A metrópole moderna é uma grande loja, onde o homem é a mercadoria que circula.

(Walter Benjamin)

O mercado cria na obsolescência da necessidade um verdadeiro culto ao efêmero
(Lefebvre, 1991)

Marx (1989) observou, com sua corrosiva ironia, que a economia política não se interessava pelo trabalhador assalariado em seu tempo livre.

É de todo evidente que a economia política considera o proletário, isto é, aquele que vive, sem capital ou renda, apenas do trabalho e de um trabalho unilateral, abstrato, como simples trabalhador. Consequentemente, pode propor a tese de que ele, tal como um cavalo, deve receber tanto quanto precisa para ser capaz de trabalhar. A economia política não se ocupa dele no seu tempo livre como homem, mas deixa este aspecto para o direito penal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o funcionário de hospício (109).

Hoje, entretanto, a realidade nos mostra que o tempo livre se constitui numa peça chave no sistema de acumulação capitalista, não apenas naquilo que se refere à reprodução biológica e política de trabalho. No espectro do tempo livre capitalista estão situados importantes setores da economia relacionados com as indústrias de cultura e lazer. Os divertimentos ocupam espaços e tempos significativos na vida de todos. No consumo real de tempo e atividades de lazer são investidos esforços que buscam satisfazer cada vez maiores necessidades de fruição e consumo lúdico.

A *Academy of Leisure Sciences* (1997) formula a idéia de que o lazer está se transformando no novo centro da economia. A indústria do lazer se estende virtualmente para quase todos os setores industriais da economia. Automóveis, salas de recreação, hotéis, roupas para lazer, medicina esportiva, centros de entretenimento, calçados e alimentos esportivos, fazem parte do rol de espaços e mercadorias relacionados com a indústria do lazer e do divertimento. Os americanos consomem a terça parte de seu tempo com atividades de lazer, um terço dos ganhos são consumidos também com o consumo relacionado ao lazer.

Neste século, o lazer deixou de representar apenas um espaço/tempo de recomposição das energias para a atividade produtiva para se tornar uma peça chave no circuito de acumulação do capital, tanto no que se refere à produção de mercadorias quanto à ampliação do setor de serviços. O lazer é também elemento preponderante na formação da subjetividade no contexto das relações sociais. A força da hegemonia cultural no contexto das práticas realizadas pelos sujeitos nos espaços de lazer e divertimentos está profundamente relacionada com o processo produção de mercadorias culturais.

A tradição de estudos culturais britânicos (em especial Williams e Thompson), denominou a cultura como sendo uma *forma de vida plena*, reconhecendo que os grupos dominados negociam criativamente suas condições de vida. Willis (1994), retoma essa conceituação evidenciando o papel da experiência e realiza uma consideração teórica que renova e amplia a categoria *mercadoria*. A tese central está radicada na idéia de que a formação da cultura em grupos subordinados ocorre sob novas condições – dominação universal do mercado cultural e eletrônico. Velhos marcos de referência – trabalho, comunidade, instituições do movimento de trabalhadores - estão sendo deslocados por novos marcos de referência - lazer, consumo e mercadoria - intimamente relacionados no quadro cultural da denominada *modernidade tardia*²⁷

Segundo Willis (1994), em outros momentos do desenvolvimento das sociedades capitalistas, o mercado e as relações de mercado eram externas – algo a que se opor, encontrar alternativas para, ou encontrar meios para sobreviver apesar de –; agora, o mercado cultural é o próprio terreno da negociação criativa das condições de vida. A experiência não ocorre contra, mas através da mercadoria. A mercadoria não seria para os indivíduos um inimigo, mas um amigo inquieto, circunstancial e traidor.

O aspecto central do papel da mercadoria no âmbito do lazer está na construção de desejos e necessidades que se articulam a partir da perspectiva de consumo individual, aumentando a possibilidade de que as pistas do processo de produção social coletiva sejam apagadas. A mercadoria, ao mesmo tempo que depende do seu valor de uso para garantir o intercâmbio, precisa mascarar a verdadeira natureza de seu valor de troca.²⁸ Para Marx:

²⁷ Willis (1994) utiliza *modernidade tardia* por julgar que esta expressão possui um potencial explicativo maior que *pós-modernidade*. Neste trabalho, as duas expressões serão mantidas no contexto do pensamento dos autores.

²⁸ Marx (1985), citando Nicholas Barbon, afirma: “Desejo inclui necessidade, é o apetite do espírito e tão natural como a fome para o corpo(...) a maioria (das coisas) tem seu valor derivado da satisfação das necessidades do espírito”. Em sua abertura do capítulo I de O Capital, Marx, procurará esclarecer os dois fatores da mercadoria: o valor de uso e o valor (substância do valor, grandeza do valor). A riqueza das sociedades capitalistas aparece como uma “imensa coleção de mercadorias”, tendo a mercadoria individual como sua forma elementar. No início da análise da investigação sobre a mercadoria afirma:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa. Aqui também não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade

Una mercancia es [...] algo misterioso, simplemente porque en ella el carácter social de trabajo de los hombres les parece un carácter objetivo sellado sobre el producto de ese trabajo [...] asume, a sus ojos, la apariencia fantástica de una relación entre cosas [...]. El fetichismo [...] se adhiere a los productos del trabajo [...] el valor (es decir, la producción capitalista) convierte cada producto en um jeroglífico social (Marx apud. Willis, 1994: 174).

A conexão com o mundo simbólico é a condição básica para que uma mercadoria se converta em mercadoria cultural. O que permite a venda de uma mercadoria cultural é o seu vínculo aparente com a experiência dos sujeitos sociais. Existe uma forte contradição que causa uma instabilidade fundamental na forma-mercadoria cultural. Ela tem que parecer que oferece uma contrapartida comunitária ainda que sua própria natureza rompa a organicidade, a conexão e o significado local. O hieróglifo tem que, simultaneamente, não ser um hieróglifo. O fetichismo tem que se desfetichizar. A fragmentação social tem que se apresentar como uma conexão social.

A dupla natureza intrínseca da mercadoria cultural pode ser a fonte de seu encanto sedutor. Nenhuma das duas naturezas pode predominar, porém cada uma delas lutará contra a outra. Nessa tensão permanente, uma oferta de significados é imediatamente cortada. A impossibilidade de decifrar funciona através da facilidade para decifrar²⁹. Assim,

La promiscuidad social semiótica funciona a través de una oferta de calor humano individual. La alienación há de vencer el alejamiento. Aquí se encuentran pistas para los poderes secretos de las mercancías culturales, para su polisemia hipnótica, para los impulsos creativos internos que proporcionan a quienes aceptan su oferta - “utilízame pero no me poseas”- (Willis, 1994: 180).

A contribuição mais significativa da análise de Paul Willis para o entendimento do processo de formação social no lazer, é a de que o circuito de produção de mercadorias culturais, na verdade, é um modo de produção do individual. Um modo de produzir

humana, se imediatamente, como meio de subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se indiretamente, como meio de produção (p.45).

²⁹ Gianotti (1983), a partir do trabalho de Marx, discute como a forma-mercadoria assume a aparência de ser uma relação natural, independente das relações sociais de produção, na economia política do capitalismo.

significados pessoais e a reprodução transformada da pessoa. O desenvolvimento de determinadas formas de expressividade pessoal seria o seu maior *valor de uso*, no contexto da força de sua dinâmica simbólica.

A mercadoria cultural torna-se, portanto, simultaneamente processo de alienação e pertencimento social. Ela estabelece vínculos sócio-afetivos como resposta à fragmentação dos territórios sociais da cidade. O processo de realização de conexões e significados sociais ocorre sem imposição explícita de significados, uma vez que a comunicação oferecida pelas mercadorias culturais não traz a marca explícita da autoridade. A influência educativa exercida se faz sem a carga de autoridade contextual de outras formas de intercâmbio educacional, tais como aqueles encontrados na escola. Assim, a oferta de significados culturais se apresenta sem o sentido da responsabilidade educativa. A intencionalidade histórica é diminuída, ao mesmo tempo que se perde o sentido de culpabilidade social acerca das mensagens emitidas; e a produção informal, individual e coletiva, ocorre pela inundação do ambiente cultural através dos meios eletrônicos e de mercadorias, produzindo um quadro hegemônico de sedução e saturação semiótica.

Ao se constituírem em matéria-prima da produção informal dos indivíduos, as mercadorias culturais assumem uma dupla face, sendo simultaneamente autênticas e inautênticas. Elas propõem aproximações, ao mesmo tempo que as fazem sob a perspectiva do distanciamento proporcionado pelo individualismo.

O agravamento das condições econômicas das classes trabalhadoras coincide com um quadro social de apelo ao consumo intensivo de mercadorias culturais, num ambiente de comunicação aparentemente mais democrático. A denominada condição pós-moderna apresenta novas ordens de significação para a experiência cotidiana dos indivíduos e dos grupos sociais nas cidades. Por um lado, processos culturais tradicionais e instituições dominantes perdem legitimidade e muitas vezes assumem a dimensão de irrelevância social. Por outro, mercadorias culturais assumem o papel de verdadeiras *autoridades educacionais*, ao lado de outras esferas de socialização: família, relações de trabalho, escola, redes de amizade etc.

O consumo de mercadorias não deixa de ser cultural, uma vez que é realizado num contexto de significação social. As mercadorias encontram sua principal significação

relacionada com o sensual, com o tátil, com a estetização, os estilos, a projeção do corpo e seus estímulos íntimos de ser e se relacionar.

Para a juventude, os espaços de lazer se constituem como verdadeiros espaços de sociabilidade e formação subjetiva. Maffesoli (1996) acredita que o hedonismo da busca do prazer no presente e a desconfiança para com as promessas de realização pessoal e progresso futuro, ressaltam o traço *dionisíaco* do movimento cultural contemporâneo. A vida cotidiana explodiria numa profusão de imagens, evidenciando a prevalência da forma sobre o conteúdo. As relações sociais, nesta perspectiva, seriam dominadas pela estética de um outro olhar que nos constitui e delimita.

A manipulação das mercadorias também pressupõe uma manipulação das motivações e dos desejo dos indivíduos. A estratégia capitalista do desejo consiste em que as necessidades de possuir coisas envelheçam e que jovens necessidades as substituam. É uma verdadeira temeridade presentear um adolescente com uma roupa ou um *compact disc* da moda. Há sempre o risco de se estar dando um presente obsoleto, que já faz parte de um passado próximo.

A racionalização matematizante do espaço moderno aparenta perder terreno para o surgimento de uma dimensão não racional do espaço. *Ahh!! Eu tô Maluco!!!* Gritam as *galeras* do Rio de Janeiro, nos bailes, nos shows musicais, nos estádios esportivos, na praias, em todos os lugares que possam se transformar em *espaços de celebração* (Maffesoli, 1994). As cidades são constituídas por uma grande variedade desses espaços. Culto ao corpo, sexo, relações amorosas, esportes, drogas e amizades são variações temáticas que permitem que o lugar de encontro se transforme em laço e mercado de trocas materiais e simbólicas.

O reconhecimento do poder das mercadorias culturais na produção da subjetividade dos sujeitos sociais não significa a entrega a nenhum tipo de fatalismo frente ao mercado. Muitos movimentos culturais da juventude vêm demonstrando a possibilidade de que, mesmo no contexto da hegemonia das mercadorias culturais, sujeitos sociais podem interagir autônoma, coletiva e criativamente nos espaços de lazer e produção cultural.³⁰

³⁰ Em muitas cidades brasileiras o movimento *Hip Hop*, por exemplo, vem demonstrando um incrível vitalidade de produção cultural e autonomia frente à hegemonia da indústria musical, associando atividades

A hegemonia vivida é sempre um processo complexo de experiências, relações e atividades realizadas por *forças sociais ativas* (Williams, 1979), com pressões e limites específicos e mutáveis. A noção de hegemonia não deve ser cristalizada em um sistema ou estrutura. A hegemonia precisa ser renovada, recriada, defendida e modificada. Ela sofre também as consequências de uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões. É neste sentido que se torna possível falar da possibilidade da elaboração de novas hegemonias, não mais centradas univocamente em centros estratégicos de controle, mas fundamentalmente através das múltiplas interações entre os sujeitos e suas práticas organizadas em diferentes redes sociais.

Um processo cultural transformador necessita incorporar na práxis política e cultural a contribuição dos sujeitos sociais que se encontram fora ou nas margens dos limites estabelecidos pela hegemonia específica. A denominada fragmentação pós-moderna, em conjunto com o surgimento de novos processos culturais hegemônicos, convive com a possibilidade do surgimento de novas relações de poder local. Os centros hegemônicos tendem a oferecer a voz apenas a alguns atores, reproduzindo o sistema de domínio e subordinação. Nos diferentes fragmentos do real é possível perceber o surgimento de *temporalizações práticas* (Santos, 1996) criadoras de novas situações, novas rationalidades nas quais os sujeitos da cidade buscam escapar das leis da hegemonia, criando o novo. Nesta perspectiva, a dinâmica cultural deixa de ser considerada apenas como um processo de socialização adaptativo, extensivo e incorporativo, para ser entendida como uma socialização ativa, contraditória, polifônica e dialógica.

A afirmação da existência de uma hegemonia cultural pós-moderna, portanto, não significa sugerir a existência de *uma homogeneidade cultural massificada e uniforme do campo social*, mas considerar a possibilidade de que, em conjunto com padrões culturais dominantes, coexistem outras forças resistentes e heterogêneas em luta contra as tendências hegemônicas de dominação e incorporação.³¹

de lazer, organização político-cultural e a denuncia das condições de violência social das periferias urbanas. Sobre o assunto ver a reportagem: Movimento HIP HOP: a periferia mostra seu magnífico rosto novo (São Paulo: Editora Casa Amarela. *Revista Caros Amigos*, número 3, edição especial, setembro/1998).

³¹ Jameson (1996) enfoca o que considera como sendo os elementos constitutivos do pós-moderno:

Muitos jovens vivem uma *corporicidade* culturalmente lúdica e gregária, em lazeres que são fortemente marcados pela influência das mercadorias culturais, mas que não são totalmente refratários à heterogeneidade de práticas sociais resistentes. As identidades são efetivamente marcadas por referências múltiplas e complexas; o que não quer dizer que elas tendam necessariamente à pluralidade democrática.

Os grupos de lazer da juventude necessitam ser discutidos em seus próprios contextos de elaboração cultural. As culturas da juventude não são unicamente modernas ou tradicionais; eruditas ou populares; democráticas ou reacionárias; locais ou globais. Elas são híbridas (Canclini, 1989; Bhabha, 1998; sincréticas (Canevacci, 1996, 1993); de fronteira (Bosi, 1992, Boaventura Santos, 1993). As culturas são produtoras e também produto da complexidade social das cidades contemporâneas. O poder da indústria cultural e suas mercadorias projetam e negociam as subjetividades praticadas nos diferentes lugares das culturas das cidades: territórios de disputas e possibilidades de escolhas para os jovens em seus conjuntos de ação coletiva.

É sensível, porém significativa, a distinção entre reconhecer a influência real das mercadorias culturais na reprodução ideológica e cultural dos grupos da juventude, e considerar o jovem como um idiota cultural, condenado a mimetizar a mesmice das mensagens emanadas por centros de controle das indústrias culturais.

- III-

JUVENTUDE E LUDICIDADE

Que querem ? No mundo é preciso arranjar as causas conforme os nossos desejos. A vida é tão bela e tão curta! (...) Quando penso que só

“(...) uma nova falta de profundidade, que se vê prolongada tanto na ‘teoria’ contemporânea quanto em toda essa cultura da imagem e do simulacro; um consequente enfraquecimento da historicidade tanto em nossas relações com a história pública quanto em nossas novas formas de temporalidade privada, cuja estrutura ‘esquizofrênica’(seguindo Lacan) vai determinar novos tipos de sintaxe e de relação sintagmática nas formas temporais de arte; um novo tipo de matiz emocional básico – a que denominarei ‘intensidades’– , que pode ser mais bem entendido se nos voltarmos para as teorias mais antigas do sublime; a profunda relação constitutiva de tudo isso com a nova tecnologia, que é uma das figuras de um novo sistema econômico mundial; e [...] a missão da arte política no novo e desconcertante espaço mundial do capitalismo tardio ou multinacional. (32)”

vivemos uma vez e que cada minuto nos aproxima da morte, tenho medo de enlouquecer !! Não temo a morte, mas a vida é tão curta ! Esbanjá-la é uma infâmia!

(...) Sentir em si inteligência e forças capazes de revolver céus e terra e nada ser! Não me queixo, mas estes tormentos todos, se estampam no rosto. Pensa-se que isto não se nota, porque calamos. Mas são cousas que sobem sempre à tona.

(Do diário da adolescente francesa Marie Bashkirtseff, 1860-1884)

As cidades se apresentam como territórios privilegiados de ação social da juventude. Os jovens fazem a cada dia uma nova cidade que, em grande medida, é terra estrangeira para aqueles que não compartilham dos mesmos referenciais de identidade e se tornam impotentes para reconhecer a multiplicidade de sinais que emanam de suas múltiplas práticas.

A noção de juventude é resultante da experiência social de determinado tempo histórico. A experiência social contemporânea fez da identidade juvenil algo profundamente associado ao hedonismo e ao sentido do lúdico das práticas de lazer, seja na forma do consumo individual do tempo livre ou ainda nas práticas em que o sentimento de pertencimento ao um grupo dá a tônica dos relacionamentos.

3.1 Juventude: cronologia e processo social

A maneira mais simples de uma sociedade definir o que é um jovem é estabelecer critérios para o situar numa determinada faixa de idade, na qual se circunscreve o grupo

social da juventude. De fato esse princípio é utilizado na realização de estudos estatísticos, na definição da idade de escolarização obrigatória, na formulação de políticas de compensação social, na atribuição de idades mínimas para o início do trabalho profissional, na idade mínima para a responsabilização penal, na classificação de programas televisivos etc. As idades não possuem um caráter universal. A própria noção de infância, juventude e vida adulta é resultante da história e varia segundo as formações humanas. Os estudos antropológicos nos mostram que os sentidos dos relacionamentos entre as gerações se distinguem nos tempos e espaços das sociedades.

É bastante comum, nas sociedades ocidentais, que a categoria juventude seja definida por critérios relacionados com as idéias que vinculam a cronologia etária com a imaturidade psicológica. A irresponsabilidade seria um outro atributo da situação social de jovialidade, particularmente nas idades correspondentes à adolescência. Nos parece mais adequado, portanto compreender a juventude como uma complexidade variável, que se distingue por suas muitas maneiras de existir nos diferentes tempos e espaços sociais.³²

Os jovens na sociedade não constituem uma classe social, ou grupo homogêneo como muitas análises permitem intuir. Os jovens compõem agregados sociais com características continuamente flutuantes. As idealizações políticas que procuram unificar os sentidos dos movimentos sociais da juventude tendem a ser ultrapassadas pelo contínuo movimento da realidade.

Mannhein (1968) já havia assinalado que os jovens sempre formaram uma consciência de si apenas como grupo de idade e que somente raramente a consciência de coletividade é transformada em consciência de pertencimento a qualquer coisa de compartilhamento de um destino comum. A unidade de geração não se apresenta na forma de um grupo coeso, ainda que o seu núcleo seja produtor de fortes impulsos sociais. Assim, *a juventude não é progressista nem conservadora por índole, porém é uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade* (p.75). Mannheim não atribuía aos elementos da

³² Outra maneira parcelar de definir a juventude é compreendê-la como algo sempre orientado para o novo. Conforme veremos na discussão dos dados de campo da pesquisa, em determinadas momentos o elemento da memória assume um papel decisivo na constituição de jovens identidades que orientam o presente. Encontramos diálogo com referências do passado próximo (como no caso dos jovens roqueiros que buscam referências na geração do rock garagem dos anos 80), ou na ancestralidade (esse é o caso de Marisco, do qual falaremos mais a frente, e de outros jovens negros de Angra dos Reis).

psicologia a determinação dos conflitos da adolescência. Aquilo que considerava como uma inadaptação social seria gerado pelo choque da vida adolescente com os valores da vida adulta. Os conflitos, neste sentido, viriam de fora da unidade emocional e cognitiva da vida familiar dos adolescentes.

Até a época da puberdade, a criança vive principalmente no seio da família e suas atitudes são reguladas pelas tradições emocionais e intelectuais ali predominantes. Na fase da adolescência, entra em contato com a vizinhança, a comunidade e certas esferas da vida pública. Assim, o adolescente não está apenas biologicamente num estado de fermentação, mas sociologicamente penetra num mundo em que os hábitos, costumes e sistemas de valores são diferentes dos que até aí conhecera. O que para ele é uma novidade desafiadora, para o adulto é algo a que já está habituado e aceita com naturalidade. Por isso, esta penetração vinda de fora torna a juventude especialmente apta a solidarizar-se com movimentos sociais mais dinâmicos que, por razões bem diferentes das suas, estão insatisfeitos com o estado de coisas existente. A mocidade ainda não tem interesses adquiridos, quer no senso econômico, quer em função de hábitos e valorizações, ao passo que a maioria dos adultos sérios já os tem. Esta é a explicação do fato peculiar de que em sua adolescência e no prolongamento desta, tantas pessoas são ardorosos revolucionários ou reformadores, enquanto muito comumente elas mesmas, logo que se instalam num emprego e constituem família, passam para a defensiva e intercedem em favor do status quo. (Mannheim, 1968:75).

Mannheim via a juventude como um período de transição entre a vida de dependência da criança e a etapa da maturidade e autonomia da vida adulta. Segundo ele, existiria um problema da adolescência em nossa sociedade: *o conflito entre o desejo de autonomia do jovem e a insistência paterna em manter a dependência* (Ianni, 1968:229).

É interessante notar em sua argumentação a referência a adolescentes que, efetivamente, já não existem mais em nossas cidades. A observação de que o conflito geracional é proveniente de uma penetração de valores de fora; de uma experiência pública que entra em choque com a tradição emocional e intelectual do convívio familiar já não encontra correspondência na realidade de vida de cidades complexas, constituídas que são pelo intenso fluxo circulante de informações, valores e quadros de referências desterritorializados e autoridades múltiplas. Essa perspectiva refere-se à existência de lugares bem delimitados de convivência e sociabilidade, que seriam gradualmente

revelados à jovens distanciados dos processos sociais existentes do outro lado da quase impermeável fronteira que os separaria da vida adulta. Um dos traços mais marcantes dos contemporâneos processos de socialidade é a acentuada desconexão dos ciclos de vida das idades biológicas.³³.

A forte presença cultural do sentido de juventude em nossas sociedades é geradora de representações sociais que, em muitos aspectos, se afastam dos efetivos sentidos das práticas culturais produzidas pelos jovens. Da influência da filosofia especulativa do século passado às orientações empíricos experimentais que marcaram boa parte deste século, as pesquisas sobre a juventude transitaram por abordagens que se mostraram parcelares, frente a complexidade social da questão da juventude. Diferentes enfoques se centraram em pressupostos biológicos, sociais, ou psicológicos, produzindo análises pouco convincentes.

Stanley Hall, após intensa coleta de material no âmbito da psicologia da criança e do adolescente, publicou o trabalho *Adolescence* (1904), marcando época e produzindo seguidores nos estudos sobre a juventude. Sua abordagem se radicava no entendimento da adolescência como amadurecimento biológico e, neste sentido, também se apresentou como parcelar frente à complexidade crescente da vida social. A emergência dos movimentos coletivos da juventude abalou de forma considerável a perspectiva daqueles estudos baseados apenas em métodos de observação individual e casuística (Flitner, 1968:53)³⁴.

O sentido da ambigüidade dos jovens, principalmente daqueles que se encontram nas faixas etárias da adolescência, é discutido por Stanley G. Hall que descreve a vida emotiva dos adolescentes como oscilante e com tendências contraditórias. A energia, a

³³ O filme *Pai Patrão*, dos irmãos Paolo e Vítorio Taviani – adaptado do livro *Padre Padrone: l'educazione di un pastore*, de Gavino de Ledda – exemplifica de maneira magistral a educação numa família de recorte tradicional. Trata-se da história do menino/jovem Gavino em seu processo de educação familiar como pastor de ovelhas e a sua gradual percepção de um mundo que está fora dos limites culturais de sua comunidade de referência. Nessa história é evidente como a tradição familiar é um peso que submete as gerações mais novas e restringe drasticamente as possibilidades de escolhas. Para Gavino, sim, a juventude é a tomada de contato com relações que chegam de fora: a cultura urbana, a língua nacional, a tecnologia industrial, etc.; elementos estranhos e conflitantes com o seu circunscrito universo cultural de colono. Gavino, até o fim de sua adolescência, esteve submerso na vida no campo, no dialeto de sua Sardenha e no domínio quase absoluto das relações patriarcais e clericais. Alistando-se no exército nacional, uma instituição de caráter nacional integrador – como a escola, que não pode seguir por oposição de seu pai –; estabelece novos relacionamentos que abalam seus antigos vínculos relacionais e colocam em crise a sua relação familiar.

³⁴ Uma apresentação detalhada da discussão feita por Flitner (1968) foge aos nossos objetivos. Ressaltamos, contudo, que a leitura de seu texto permite perceber o processo pelo qual o *relacionamento entre a mentalidade juvenil e a situação histórico-social tornou-se consciente* (67).

exaltação e a atividade mais exasperada são seguidas da indiferença, da inércia e do desgosto. A alegre exuberância, a risada e a euforia são abandonadas e se põe no lugar a depressão, o humor negro e a melancolia. O egoísmo, a vaidade e a presunção vão de braços dados com a autodegradação e a timidez; e igualmente um desenfreado egoísmo com um altruístico idealismo. Hall definiu a vida na adolescência como sendo de "sturm und drang", de tempestade e assalto. A adolescência é associada a um estado turbulento de transição, podendo ser considerada como *um novo nascimento, porque agora nasce a característica superior e mais típica do homem* (Borgna, 1997: 51-52).

Rousseau, em seu *Emílio*, também descreve a adolescência como um segundo nascimento, uma espécie de metamorfose, de renovação total e dramática: o estágio da existência em que se revela o senso social, a emotividade e a consciência. A amizade e o amor que caracterizaram a adolescência servem como contraponto à perversidade do mundo adulto. Rousseau compara o tempo dos homens ao movimento das estações climáticas. O homem nasceria no verão da humanidade; floresceria na primavera da juventude; alcançaria a maturidade no outono, e teria no inverno o encontro com a velhice e a morte.

Autores de diferentes épocas históricas identificaram na juventude os elementos de mudança não apenas da personalidade, mas também da própria sociedade que se renova no confronto com a tradição. Para Shakespeare, os adolescentes *elisabetinos* passavam o tempo tão somente em *profanar os antigos costumes*.

A precariedade da perspectiva cultural nas investigações sobre os jovens os transformam numa ponte, sem maior identidade, entre a infância e a idade adulta. Este não lugar sociológico de transição nos afasta sensivelmente daquilo que o jovem experimenta como sendo a sua verdadeira identidade, que não se constitui isoladamente mas que refaz os seus sentidos nos diversos relacionamentos que se estabelecem com os adultos e os conjuntos de ações das redes culturais da juventude.

A referência ao jovem, hoje, precisa levar em consideração a heterogênea realidade das sociedades complexas. A ambigüidade e a indefinição sobre o conceito de jovem é uma das características dessa situação de complexidade. As estatísticas oficiais convencionalmente consideram como jovem os que superaram a idade de obrigação escolar

e os que ainda não conseguiram encontrar colocação no mercado de trabalho. Entretanto, se tal critério pode fixar a porta de entrada oficial na condição social de jovem, a superação de certos limites de idade e a colocação garantida no mercado de trabalho não asseguram, necessariamente, o ingresso naquilo que é considerado como vida adulta. Algumas atitudes (no consumo, no tempo de lazer, na vida privada) fazem emergir a tendência e a possibilidade da fruição de certas prerrogativas atribuídas às jovens gerações (hedonismo, vitalidade, expressividade, indefinição nas escolhas), independente da situação profissional e/ou de idade. A juventude transformada em símbolo (evocação do anticonformismo, transgressão, procura do risco e do prazer, onipotência) é também um estilo que ultrapassa as definições de idade (Grazioli, 1984:63).

3.2 O adolescente no jogo do eu

*O Eu é cadeia.
(Fernando Pessoa)*

Fabrinni e Melucci (1992) enfatizam a necessidade de se compreender a adolescência como uma estação de vida que não se esgota totalmente em determinada idade biológica. A idade biológica da adolescência termina, mas isso não significa que alguns traços característicos se ausentem em idades futuras. A memória da adolescência se prolonga nas grandes etapas da existência com um eco vívido continuamente despertado. Para esses autores, a análise da adolescência deve se dar a partir do ponto de vista de campo no qual não se fala apenas de adolescentes, mas dos *adolescentes-em-relação-com-os-adultos-e-vice-versa*. A adolescência se caracteriza não como um conceito associado à idade biológica, mas, fundamentalmente, pela sua definição estar permanentemente em relação com o adulto.

Para Morin (1979) os jovens tiveram um lugar de destaque no processo ontológico de hominização:

A classe adolescente é quebrada antes de nascer; mas as virtudes juvenis estão vivas e progridem na sociedade; os jovens homínidas, durante mais tempo do que os jovens antropóides, brincam, exploram, são atraídos pelo que é novo. Assimilando os conhecimentos e as práticas adultas, podem contribuir com modificações, aperfeiçoamentos, inovações. São eles, provavelmente, que, brincando com pedras e sons, acenderam o fogo e inventaram a palavra. Assim, a semi-socialização dos jovens e suas relações com os adultos permitem à sociedade beneficiar-se diretamente das inovações e das descobertas. Além disso, certas características da adolescência, como a amizade, o prazer do jogo, o gosto pelo novo, até mesmo a aptidão inventiva, são mantidas cada vez mais na idade adulta e a juvenilização torna-se um fenômeno antropológico. Os jovens são "integrados", "recuperados" mas suas virtudes, que eram marginais entre os antropóides, irrigam a sociedade. (p. 75)

Mellucci e Fabrinni (1992) reconhecem que para o adolescente, hoje, à incerteza própria da idade se agrega um tipo diverso de incerteza que nasce propriamente da abertura da perspectiva temporal, da possibilidade socialmente disponível, e da variabilidade dos cenários em que se situam as escolhas que os jovens têm pela frente. Existe uma concordância social de que, naquilo que se refere a outras fases da vida, a adolescência é um período no qual prevalece a orientação para o futuro.

A temporalidade dos adolescentes se apresenta como um observatório privilegiado da maneira como as relações culturais organizam a experiência do tempo. Na sociedade contemporânea de fato, ser jovem não é mas só uma condição biológica mas uma maneira prioritária de definição cultural. A vida social se diferencia em âmbitos de experiências múltiplas, cada uma das quais se caracteriza por formas de relacionamento, linguagens e regras específicas. A complexidade e a diferenciação da vida social abrem imensas possibilidades naquilo que diz respeito à capacidade de ação individual.

A experiência se apresenta menos como um dado e mais como uma realidade construída através de representações e relações; menos como um fato e sempre mais um fazer-se. É dessa maneira que a adolescência pode prolongar-se para além dos limites de idade, tornando-se uma espécie de nômade no tempo, no espaço e na cultura. A maneira de se enfeitar, os gêneros musicais, e o pertencimento ao grupo funcionam como linguagens provisórias e variáveis, através das quais os indivíduos se identificam e enviam sinais de reconhecimento frente ao exterior.

A transformação do relacionamento com o tempo caminha em conjunto com os adolescentes contemporâneos, que elaboram novas percepções. Os exemplos extremos das *gangs* com base territorial são típicos dos grupos masculinos com características agressivas, latente ou explícita, e representam uma constante na história da juventude. A característica comum de culturas jovens, em diferentes contextos históricos e sociais, é que esse comportamento relaciona-se com a defesa de um território, de uma área espacial privilegiada e circunscrita, contra a invasão dos "estrangeiros": os pertencentes a outro clan, tribo, vilarejo, bairro, raça, religião ou grupo de identidade. Hoje, até mesmo no exemplo das *gangs* urbanas com características agressivas, parece perder-se o contato com o território como um espaço rigidamente definido e circunscrito. A relação com o espaço se modifica frente uma crescente desterritorialização e enfraquecimento da referência estável do território como realidade física básica da identificação. Pelo contrário, se multiplicam os referimentos temporários e variáveis, e no lugar se produz uma espécie de nomadismo urbano dos indivíduos radicados por tempos relativamente breves e em espaços específicos.

Para alguns adolescentes está se criando uma polaridade entre a *intimização* proporcionada pelo quarto familiar e a *planetarização*, através da qual os jovens participam da cultura de massa. O quarto é um espaço semi-social, onde o adolescente pode mostrar-se sem abandonar a segurança de seu espaço doméstico. O quarto, na verdade funcionaria como o terminal de uma rede informativa aberta para o mundo. O quarto, dessa forma, não seria apenas uma unidade doméstica de repouso; mas um espaço importante de consolidação da identidade juvenil. Para os jovens que podem dispor de um quarto individual existe a possibilidade do cultivo com maior autonomia de seus valores identitários, num quadro de relativa autonomia em relação à família.

A cultura do vídeo-musical, o *boom* das viagens juvenis – aí incluídas as "viagens virtuais" e a sociabilidade dos encontros eletrônicos na Internet – também se apresentam como possibilidades culturais e associativas de extensão do território do adolescente para outros limites, relativizando a dimensão física e transformando os horizontes simbólicos. Desde o momento em que o território passa a ser reconhecido como o mundo inteiro, como espaço físico global reconhecível, se instaura um novo relacionamento simbólico. O espaço

tem ampliada as suas possibilidades de ser reconhecido como construção cultural e experiência interativa.³⁵

Nesta redefinição das coordenadas espaço-temporais se modifica também o relacionamento com o grupo, componente sempre presente na cultura adolescente. Nos grupos informais contemporâneos parece se propor novamente para os adolescentes a multifuncionalização da antiga estrutura comunitária. O elemento central do grupo é a sua capacidade de poder assumir funções diversas. A identidade com o grupo pode representar uma escolha temporária e variável. O fundamento da nova solidariedade da juventude não se encontra numa simples adesão ao já dado, mas na capacidade e na responsabilidade de escolher.

Nos fenômenos juvenis contemporâneos se apresenta de forma explícita um processo que considera a cultura na sua complexidade e que comporta uma crescente individualização do social e, de modo paralelo, uma espécie de hipersocialização da experiência individual. O entrelaçamento de fenômenos coletivos e experiências individuais é hoje uma chave necessária para saber o que se acontece nos grupos sociais da juventude. Uma grande parte da experiência que os jovens vivem hoje é socialmente construída em função das redes de relações e dos significados deixados pelas grandes orientações de uma cultura de caráter global.

O processo de individuação tem como produto fundamental a experiência da incerteza. Incerteza é um termo já conotado pelo prefixo negativo, mas que sugere a necessidade de se manter aberto o significado ambivalente. Não saber como se faz equivale ser incerto no sentido corrente do termo, mas também significa ainda estar aberto ao possível. Uma das características fundamentais da incerteza é ainda a possibilidade da

³⁵ A identidade juvenil desterritorializada pode ser verificada em Angra dos Reis através das intensas redes de relações afetivas e também de conflitos que se estabelecem entre os jovens da cidade e os turistas. Nessas trocas são elaborados símbolos de identificação não apenas com os estilos juvenis, mas também com as referências e particularidade de cada cidade transportada pelos turistas em suas bagagens de viajantes. A cada encontro aumentam as experiências e informações dos jovens locais sobre outras experiências e contextos urbanos.

reversibilidade e da inovação: aquilo que hoje para o indivíduo se apresenta como limites poderá amanhã ser possibilidade e vice-versa .

A experiência da decisão une possibilidade e limite. Decidir significa escolher o possível sacrificando o possível: a decisão é um paradoxo porque a experiência fundamental é aquela de viver contemporaneamente responsabilidade e limite. Na experiência dos adolescentes de hoje desvio, conflito e inovação estão, portanto, entrelaçados. Neste sentido, as experiências adolescentes são enormes laboratórios de inovações, não porque as projetam mas porque já as praticam. Para os adolescentes o fundamental não é a construção de metas para um mundo futuro, mas a experimentação do sentido de mudança no presente.

Fabrini e Melucci (op. cit.) reconhecem que a abertura quase sem limites do campo cognitivo e emocional funda a convicção profunda que tudo se pode conhecer, tudo se pode experimentar. A reversibilidade da escolha e da decisão cria uma orientação compartilhada entre os jovens e alimenta a esperança ou ilusão que tudo pode ser transformado. Os adolescentes correm de fato o risco da glorificação de um presente sem limite, pobre de memória e carente de futuro. Entretanto, a consciência do limite, o cansaço de superá-lo, a percepção da falta e da perda dão raízes à possibilidade de aceitar o presente e de projetar o futuro: como responsabilidade frente ao outro e frente a si mesmo, como reconhecimento de como se está e de como se pode ser.

A constituição de espaços públicos que potencializem a identidade juvenil, numa perspectiva da pluralidade cultural é uma aposta para a organização democrática das cidades. A experiência que elabora e reconhece a definição dos limites internos e externos da *corporicidade* juvenil ocorre na tensão relacional entre os diferentes interesses individuais e coletivos. Os espaços de encontro na cidade podem demonstrar a incapacidade da onipotência e a verificação da existência da alteridade como a única via possível da construção da identidade e da convivência democrática. Analisando as práticas da cidade podemos contribuir para caracterizar os diferentes âmbitos da experiência da juventude, suas amplitudes, limitações e desafios sócio-culturais.

3.3 As identidades são múltiplas

A vida social nas cidades indica para os sujeitos a experimentação de identidades que colocam em jogo as múltiplas personalidades requeridas pelas relações sociais. A idéia do indivíduo portador de uma essência pessoal, a sua personalidade, que comporta no máximo pequenos ajustes, segundo as relações estabelecidas, não dá conta da dinâmica da complexidade social.

Os caminhos humanos são fios de uma teia de relações históricas que vamos tecendo enquanto percorremos os diferentes territórios que habitamos³⁶. O conceito de identidade, nesta perspectiva, não pode comportar nenhum sinal que implique em isolamento ou fixação. Se, por um lado, num passado pré-moderno o mundo estava aprisionado em relações sociais rígidas e hierarquicamente fixadas por outro, hoje vivemos num mundo em permanente movimento e relação. A identidade é muito mais resultante da ação consciente dos indivíduos do que uma situação definida por laços de hereditariedade.

Em nome da busca por uma identidade estável, a modernidade ocidental estabeleceu parâmetros rígidos de diferenciação entre o normal e o patológico, a civilização e a barbárie, a razão e a loucura, dentre tantos outros dualismos éticos, sociais e epistemológicos.

Os seres humanos são seres instáveis e a vida é constituída por inúmeros acontecimentos, acidentes e encontros que podem liberar suas múltiplas personalidades potenciais. Hegel disse algo de fundamental para a compreensão do outro: *se você chama de criminoso alguém que cometeu um crime, você ignora todos os outros aspectos de sua personalidade ou de sua vida que não são criminosos* (Morin, 1998: 61-2).

A transformação da identidade precisa ser compreendida no contexto da mundialização da sociedade e da complexidade dos fenômenos que se articulam na

³⁶ Ao afirmarmos o primado das relações históricas negamos o idealismo que entende o indivíduo como sendo capaz de autodeterminar a sua vida por cima das relações materiais e objetivas. O homem faz sua história sim, mas no contexto das condições sociais de existência.

configuração das novas e mutantes identidades deste fim de século. Uma questão fundamental é a de que o significado contemporâneo da identidade está orientado para a constatação de que ela não é estática. O processo de identificação ocorre num mundo de complexidade, de possibilidades e de escolhas. O "eu" é relacional e móvel, se redefinindo continuamente como resposta a uma dinâmica social que exige uma *racionalidade aberta* (Morin, 1998) para a compreensão da multiplicidade de linguagens e relações produtoras das identidades sociais.

A multiplicidade de tempos sociais confere ao presente um valor inestimável. Em alguns indivíduos esta prevalência do tempo presente pode comprometer tanto a memória como a idéia de futuro e projeto. Por sua vez, o excesso de possibilidades pode levar a um misto de atração e impotência. A liberdade de escolha e as possibilidades abertas revelam que o tempo é escasso demais para tantas opções. As condições materiais da maioria da população também não entram em sintonia com a infinita sedução das ofertas de atividades e consumo. Todo esse processo social estabelece a base para toda a ordem de frustrações. Não são raras as vezes em que as respostas às pressões da complexidade exercida sobre os indivíduos são dadas na forma de processos patológicos ³⁷.

Melucci (1991a), aponta algumas respostas problemáticas frente à complexidade. A perda da perspectiva de futuro é uma das primeiras respostas frente ao mundo de complexidades. As possibilidades são excessivas, as mudanças muito rápidas, e não conseguimos ter ou fazer tudo aquilo que queremos, devido a limites pessoais, vínculos sociais e história precedente. A ansiedade invade o presente gerando imobilidade. Uma das saídas patológicas é a de permitir que o passado invada o presente, terminando por cancelar as perspectivas de futuro. Outra resposta problemática seria a de se perder os vínculos com o passado. A aceleração é tanta que mudamos rapidamente, tentando perseguir tudo, fazer todas as coisas apressadamente e não deixar escapar nada. A carga de tensão provoca *stress* como resposta do corpo à escassez de tempo e à ameaça de perder possibilidades. A forma mais grave dessa resposta é a própria cisão do *eu*, a esquizofrenia. Um terceiro tipo de resposta à complexidade consiste no cancelamento do presente. A dificuldade de se alternar

³⁷ Rybczynski (1992) cita o artigo *A neurose do domingo* do psiquiatra húngaro Sándor Ferenczi, publicado em 1919. Ferenczi supôs que as dores de cabeça e vômitos de alguns neuróticos nos finais de semana eram uma reação a liberdade que ofereciam os dias livres da semana.

velocidade e lentidão, ação e repouso são sinais do difícil ajustamento ao tempo da complexidade.

A identidade como busca de um estilo pessoal e singular, numa crescente evolução da diferenciação do indivíduo em relação aos outros, tal como definiu Erickson (1976), centra o processo de identificação numa relação do indivíduo isolado, abstratamente autoconsciente de si, e das relações com os outros e os grupos sociais. O entendimento da identidade como um desenvolvimento contínuo nos lança para o estabelecimento de padrões de normalidade e o seu duplo conseqüente, ou seja, aquilo que consideramos como a anormalidade passível de carregar a marca do *estigma* (Goffman, 1988).

A definição da identidade como um limite pessoal à multiplicidade do mundo é questionada por aqueles que não enxergam a singularidade no quadro único de referências essenciais, que se aproximam ou se afastam das identidades externas ao sujeito. Desde uma outra perspectiva, a identidade é encarada como uma formação complexa em permanente redefinição, segundo a multiplicidade de experiências e jogos relacionais dos quais o sujeito participa e que o coloca na situação de viver simultaneamente múltiplas *pertinências* (Serres, 1995).³⁸

Para Guattari e Rolnik (1986):

(...) a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários [e, por conseguinte, idealizados]. Essa referenciação vai desembocar tanto no que os freudianos chamam de processo de identificação quanto nos procedimentos policiais, no sentido da identificação do indivíduo – sua carteira de identidade,

³⁸ A utilização da metáfora do jogo para descrever o processo de elaboração da identidade necessita ser evidenciada pela sua capacidade de representar a dinâmica da vida social. A imagem de jogo, este compreendido não apenas como atividade lúdica específica, permite perceber os fenômenos aleatórios e a descontinuidade, assim como, os elementos de organização social que estruturam as relações sociais. Simmel (1983) irá dizer que em qualquer sociedade humana pode-se fazer distinção entre forma e conteúdo. A *sociação* é a forma pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. O conceito de sociedade é o de estar vinculado com um outro, para um outro, contra um outro que através dos veículos dos impulsos ou propósitos, forma e desenvolve seus conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria, como no jogo, são liberadas dos laços com os conteúdos. A isto Simmel chama de sociabilidade, que por sua vez seria a forma lúdica de realização da *sociação*.

sua impressão digital, etc. (...) Em outras palavras, a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável.” (Guattari e Rolnik, 1986: 68-9).

Outros autores também entendem a identidade como um processo de redefinição contínua; uma *identização* (Melucci, 1994, 1991a); uma *identificação* (Maffesoli, 1996, 1997), ou seja, algo que não necessariamente representa a despersonalização ou a perda da unidade psíquica, como no caso das patologias esquizofrênicas.

O processo de identificação ocorre num mundo de complexidade, de possibilidades e de escolhas que se efetivam como adesão ou combate aos constrangimentos a que os sujeitos estão submetidos. O "eu" é relacional e móvel, se redefinindo continuamente como resposta a uma dinâmica social que exige uma multiplicidade de linguagens e relações para a produção das identidades.

O verdadeiro obstáculo não se encontraria na mudança mas, na maneira de assegurar a unidade do sujeito e a continuidade da história individual e coletiva. Em determinados momentos a multiplicidade de tempos e papéis requeridos divide a experiência cotidiana, podendo acarretar problemas de perda da autonomia individual. Cria-se nessas circunstâncias um campo aberto para toda a sorte de manipulações, tais como as provocadas pelas drogas e o totalitarismo das seitas religiosas.

Nos diferentes âmbitos de nossa vida cotidiana experimentamos uma multiplicidade de papéis sociais. Cada vez mais torna-se difícil responder à pergunta: *quem sou eu?*

Um mundo que vive a complexidade e a diferença não pode fugir à incerteza e pede ao indivíduo a capacidade de mudar forma permanecendo o mesmo (...) O eu, não mais solidamente impermeável numa identificação estável, tem jogo, oscila e multiplica. (Melucci, 1991a: 10-1).

A beleza da experiência multiforme da complexidade pode ser encontrada na possibilidade de reativar o horizonte da presença como capacidade de viver cada momento, tecendo a trama da continuidade.

(...) *A unidade do tempo não é mais assegurada nas raízes da memória ou nos projetos para o futuro, mas na capacidade de ser presente momento por momento. A luta que o cotidiano traz é ainda aquela de construir uma experiência de tempo que aconteça através da variedade e da multiplicidade sem se perder* (Melucci, 1991a:28).

O processo de referimento do sujeito, frente às múltiplas redes relacionais do seu universo cotidiano, faz com que na história individual a aquisição da identidade seja vivida como um verdadeiro processo de aprendizagem em direção à autonomização. Para além da necessidade de aquisição e domínio de conteúdos cognitivos, o sujeito se vê diante de situações em que é obrigado a enfrentar e a resolver novos e inesperados problemas. A necessidade de se tornar reflexivo, aprendendo continuamente a aprender, apresenta-se como um imperativo existencial num mundo de complexidades que requer uma mudança constante de papéis, de códigos, de novas formas de relações. Ao se ampliar o campo da experiência, perde-se a segurança do referencial de identidade. O sujeito sente que a certeza de uma direção final lhe escapa, porém, é impelido a escolher. Essa necessidade de escolher, quase sempre, num quadro de escassez de tempo pode tornar ameaçador esse destino de escolhas. Neste sentido, a aquisição de uma identidade adulta pode ser entendida como a capacidade continuada de produzir nova identidade, integrando passado e presente, na unidade e na continuidade de uma biografia individual (Melucci 1991a: 37).

O vigor da análise de Melucci está no reconhecimento de que a reflexão sobre a multiplicidade exige a consideração da identidade não como essência, mas como um campo de ação social. Esse campo de constituição da identidade se define a partir de um conjunto de relações. Assim, a identidade é, em realidade, um *eu múltiplo* que não é uma coisa mas, um processo de *identização*; de negociações constantes entre as diferentes experiências de vida. A identidade individual será tanto mais consciente quanto mais conseguir realizar negociações entre as partes que a fazem existir.

O paradoxo da identidade é que a diferença, para ser afirmada e vista como tal, supõe uma certa igualdade e uma certa reciprocidade. A vertente coletiva da identidade assegura ao grupo sua continuidade e permanência. A identidade, vista como um exercício permanente de interação, de reconhecimento recíproco entre nós e os outros, contém uma tensão não resolvida e insolúvel entre a definição que damos a nós mesmos e o

reconhecimento que os outros nos dão. Quando estamos no interior de um conflito e sentimos a solidariedade de outros, quando nos sentimos parte de um grupo, isso reforça nossa identidade e a garante. Não nos sentimos ligados a outros somente pelo fato de haver interesses comuns mas, sobretudo, porque esta é a condição para reconhecer o sentido daquilo que fazemos. É nessa solidariedade que se dá aos outros que podemos nos afirmar como sujeitos de nossa ação e suportar a ruptura que o conflito introduz na relação social (Melucci, 1991a:39-40).

A identidade coletiva, concebida como um processo de construção de um sistema de ação, significa o reconhecimento de que ela se define por interações e partilhas, produzidas através de um número de indivíduos (ou grupos, num nível mais complexo), dizendo respeito às orientações de suas ações e ao campo de oportunidades e constrangimentos no qual tais atividades acontecem. A identidade coletiva se refere, assim, a uma rede de relações ativas entre os atores que interagem, influenciam-se mutuamente e tomam decisões. A identidade coletiva nunca é, entretanto, inteiramente negociável no interior do grupo, já que a participação em ações coletivas é dotada de sentidos que não podem ser reduzidas à relação custo-benefício. O agir coletivamente implica, necessariamente, em colocar em jogo emoções. Sentimentos como: paixão, ódio, amor, fé e medo são partes constitutivas de um corpo agindo coletivamente, particularmente nas áreas da vida social que são menos institucionalizadas, tais como os movimentos sociais. Seria sem sentido enxergar um componente de irracionalidade nesse aspecto emotivo da ação coletiva, uma vez que não há conhecimento ou sentido sem emoção.³⁹

Para Melucci (1996), a existência da identidade coletiva pressupõe: a) uma habilidade auto-reflexiva dos atores sociais – o agir coletivo não é simplesmente uma reação às ameaças sociais e dos contornos; o agir social produz orientações simbólicas e sentidos que os atores são capazes de reconhecer; b) uma noção de causalidade e pertença; uma capacidade de atribuir os efeitos de suas ações a eles mesmos; c) uma habilidade tal para perceber a durabilidade, que seja possível estabelecer relações entre passado e futuro e ligar a ação aos efeitos. A dimensão relacional da identidade coletiva ocorre, portanto, num quadro de relações entre a auto-identificação e reconhecimento social.

³⁹ Sobre o papel das emoções no processo de produção de conhecimentos e produção de sentidos na ação social, ver Cyrulnik (1995).

A responsabilidade não considera só a intencionalidade do sujeito, mas antes o efeito que nossa ação produz no sistema de relações da qual fazemos parte e os vínculos que dele recebemos. Somos ainda a nossa relação, aquela que aceitamos ou refutamos; aquela a que limitamos ou que arriscamos (Melucci, 1991a: 56).

3.4 A juventude como desafio simbólico

Quem trata com a juventude deve aprender a ser jovem.

(Cecília Meirelles)

A complexa organização das cidades contemporâneas faz com que os jovens enfrentem o desafio da definição e afirmação de *si*, num mundo em que as esferas da produção se transformam em produção de signos. A complexidade das relações sociais demanda um grande investimento no desenvolvimento da capacidade reflexiva dos sujeitos que participam simultaneamente de muitas redes sociais e precisam lidar com intensivos fluxos de informação, comunicação e sociabilidade.

As sociedades complexas acenam para os jovens com possibilidades ilimitadas de informação, consumo e desenvolvimento, sugerindo o aumento da capacidade social de ação, ao mesmo tempo em que estabelecem um alto grau de controle e regulação sistêmica na produção de significados.

Os indivíduos percebem uma extensão do potencial orientador e de significado da ação de que dispõem, mas também se dão conta de que tal possibilidade lhes escapa, graças a uma regulação capilar de suas capacidades de ação, que afeta suas raízes motivacionais e suas formas de comunicação. Os sistemas complexos nos quais vivemos constituem redes de informação de alta intensidade e têm que contar com um certo grau de autonomia de seus elementos. Sem o desenvolvimento das capacidades formais de aprender e agir (aprendendo a aprender), indivíduos e grupos não poderiam funcionar como terminais de redes de informação, as quais têm que ser confiáveis e capazes de

auto-regulação [....]. Ao mesmo tempo, seja como for, uma maior diferenciação pronunciada demanda maior integração e intensificação do controle, que se desloca do conteúdo para o código, do comportamento para a pré-condição da ação. O que eu quero dizer é que a sociedade não é a tradução monolítica de um poder dominante e de regras culturais na vida das pessoas, ela lembra um campo interdependente constituído por conflitos, e continuamente preenchido por significados culturais opostos (Melucci, 1997:6).

É no contexto de redes comunicacionais interdependentes que os sujeitos considerados jovens negociam identidades que já não podem ser circunscritas em etapas de vida biológica, rigidamente marcadas. Em sociedades onde o peso da tradição é preponderante, os valores das gerações mais novas tendem a separar-se daqueles atribuídos à vida adulta. Durante todo o curso deste século, as sociedades humanas estabeleceram transformações profundas naquilo que se refere às relações sociais entre jovens e adultos. Até mesmo os conceitos relacionados aos ciclos de gerações, que em épocas precedentes eram mais delimitados, perderam sua precisão. O ideal de juventude tornou-se um *modelo gerativo* de identificações (Morin, 1975); ou seja, um verdadeiro *modelo cultural* (Peralva, 1997) para todas as gerações que são simbólica e materialmente levadas ao rejuvenescimento estético e psicológico, sob pena de serem condenadas ao exílio da obsolescência corporal programada⁴⁰.

Na década de 1920, a juventude aparece nos estudos, preponderantemente, como uma questão de desvio social. Os sociólogos da Escola de Chicago dedicaram-se ao estudo das *gangs* de jovens que se formavam nos guetos americanos. Nos anos 1950 e 1960 se fortalecem os estudos geracionais e a juventude passou a ser encarada como um fator de inovação social. Nos anos de 1960, os movimentos de contestação estudantil e de contracultura deram dramaticidade ao conflito geracional, impulsionando diferentes estudos

⁴⁰ Não posso deixar de registrar a associação que fiz à idéia de jovem como modelo cultural e a propaganda feita por mulheres de um denominado *grupo da terceira idade*, que desenvolvem atividades recreativas num clube no bairro em que moro. Elas vestem, diária e obrigatoriamente, camisetas com o nome do projeto: *Sempre Jovem*. Uma análise desse ou de outros programas sociais para a "terceira idade" – assumamos o termo – não teria lugar neste estudo. Entretanto, numa única e rápida observação podemos apontar que, em grande medida, algumas propostas de atividades observadas buscam reproduzir artificialmente um ambiente de juvenilidade; chegando mesmo à mais crassa infantilidade. Não estamos condenando aqui a *ludicidade* dos idosos, uma vez que a consideramos um processo social que deve estar vivificado em todo os momentos da vida social. Criticamos sim, o fetiche da juventude em suas diferentes formas e conteúdos.

e debates que situavam a juventude como propulsora das mudanças sociais (Rozsak, 1972; Morin, 1973; Pasolini, 1990; Hobsbawm, 1995).

Um balanço dos estudos sobre a juventude no Brasil nas últimas duas décadas aponta como a maior parte das reflexões no meio acadêmico se destina a discutir os sistemas e instituições presentes nas vidas dos jovens. Ainda é pequena a incidência dos estudos dedicados a perceber como os jovens vivem e elaboram suas situações de vida. Só recentemente vem ganhado certo volume o número de estudos voltados para a consideração dos próprios jovens e suas experiências, suas percepções, formas de sociabilidade e atuação (Abramo, 1997).

Spósito (1997a) investigou a produção sobre a juventude em dissertações de mestrado e teses de doutorado na área da educação nas últimas duas décadas, encontrando uma grande incidência (44,8%) de temas que privilegiam as relações dos jovens com as formas institucionais do processo educativo. Os dados do estudo apontam para um decréscimo da presença de matrizes disciplinares da psicologia na análise dos sujeitos. Houve também um ligeiro aumento, na década de 90, de categorias e mecanismos de aproximação da realidade escolar capazes de integrar outros aspectos da realidade social em que parte significativa dos sujeitos da escola estão mergulhados; dessas, a temática do trabalho foi a que mais se fez presente. Apesar do aumento das preocupações no início dos anos 80 com os adolescentes em "situação de risco", os dados, ainda, indicam um pequeno grau de permeabilidade da academia à essa problemática. Nos anos 90, as temáticas emergentes em educação evidenciaram "o exame dos agrupamentos e as formas de violência no horizonte da sociabilidade juvenil". Spósito (1997a) comentando os dados de sua pesquisa afirma:

Se considerarmos que a maioria dos pesquisadores, conforme já apresentado, utilizou-se do tema da escola e dos descriptores que examinam a condição de aluno ou estudante, poderíamos supor, ao contrário, que este seria, um aspecto reiterador das características gerais da produção discente na área. Seria então observada, nesse universo da produção discente, a inexistência de relativa porosidade capaz de absorver dimensões de sociabilidade do educando que afetariam os patamares em que se dá a sua experiência escolar. As pesquisas estariam privilegiando no desvelamento do sujeito apenas a sua condição mais visível de aluno. (...) as investigações mais recentes recorrem a novas

abordagens, incluindo aquelas que dizem respeito às formas associativas e de expressão cultural dos segmentos juvenis na medida em que se acentua a crise da escola e sua capacidade de intervenção socializadora sobre a população em idade escolar. (48).

O efeito perverso da parcialização dos estudos incide também sobre as próprias instituições. No caso específico do campo educacional, ocorreu um real distanciamento entre a sociologia da escola e a sociologia da educação. A sociologia da educação centrada apenas na escola estabeleceu um recorte escolar da apropriação do conhecimento sistematizado. A antropóloga Margareth Mead alertou sobre a impossibilidade de se investigar os jovens através de movimentos de introspecção (Spósito, 1997b).⁴¹.

O distanciamento dos processos concretos de produção da vida social e cultural cria o campo simbólico para a produção dos preconceitos e estereótipos em relação aos jovens, particularmente no que se refere àqueles que vivem processos de exclusão social e cultural. Se a experiência dos adultos não deve servir como único analisador do mundo jovem, muito menos efetiva será a ação dos adultos profissionais que se colocam em situação de distanciamento institucional e simbólico dos processos existenciais presentes nas culturas da juventude.

A ênfase das pesquisas em educação nas identidades institucionais é também a insistência na consolidação de uma identidade parcelar e fixada do sujeito educacional. A hipertrofia do olhar da instituição escolar, em última análise, representa a perda da perspectiva da totalidade do ser social e cultural do jovem que se vê reduzido à monolítica dimensão identitária de aluno.

⁴¹ Na denominada nova sociologia da educação, desenvolvida inicialmente na Inglaterra, ocorre uma explosão dos paradigmas e objetos de estudo, até então dominados pelo paradigma hegemônico da sociologia de Talcott Parsons. O deslocamento do olhar na educação migra da estrutura para o ator, da objetividade estatística para a subjetividade dos sujeitos. Nessa abordagem foram valorizadas as dimensões culturais da educação, sinalizando a busca das diferenças. Nos EUA a ênfase foi no pragmatismo; na França, nos modelos conceituais. O itinerário da sociologia da educação se evidenciou: na emergência das pedagogias compensatórias nos EUA; nas tentativas de explicação do fracasso escolar; pela ênfase na escolarização como tema central na questão da mobilidade social; na discussão sobre os mecanismos de seleção escolar; no estabelecimento de vínculos diretos entre a educação e o desenvolvimento; pelo migração do economicismo ao culturalismo, passando pelas teorias psicossociais; e também na discussão sobre as teorias reprodutivistas (Paixão, 1995).

Williams (1979) critica as práticas da "sociologia das instituições" que, de maneira redutora, se dedicam a buscar o "conhecimento organizado" apenas em formações sociais tais como a educação escolar e a religião. Esse processo, para o qual algumas correntes marxistas também contribuíram significativamente, fez com que se confundisse a consciência com o conhecimento, estabelecendo abordagens que reduziram o social a formas institucionais fixadas.

(....) *A tarefa mais básica da sociologia da cultura é a análise das inter-relações dentro dessa unidade complexa, tarefa distinta da sociologia limitada das instituições, formações e relações comunicativas e ainda assim, como sociologia, radicalmente distinta também da análise das formas isoladas (...)* (Williams 1979:141).

Flecha (1992:119) também se afasta da abordagem tradicional que reduz a sociologia da educação ao sistema escolar, considerando que o seu objeto de estudo é o conjunto da educação que contempla todas as políticas culturais. Torna-se necessário ampliar ainda mais essa posição e considerar o campo de interesse da educação não apenas com as políticas culturais, mas também com as práticas culturais instituintes e os processos educativos engendrados pelas redes relacionais que se efetivam nos diferentes lugares da cidade.

3.4.1 - A juventude como "problema"

Uma grande parte das dificuldades em se definir os contornos da juventude como objeto social é resultante da insistência dos estudos em associar a juventude com a violência. A juventude é tratada muito mais como um problema do que enquanto um campo possível de problematização. As análises sobre as condições concretas de existência e os sentidos culturais das ações dos jovens, em suas realidades cotidianas, são comprometidas por esta monocultura analítica. A discussão sobre a realidade da juventude não pode ser apartada do contexto global de realização das sociedades contemporâneas. Muitos dos

“problemas” que são atribuídos aos jovens são, na verdade, elementos sociais e ideológicos que atravessam a totalidade das estruturas e relacionamentos sociais.

A violência parece ser, hoje, o principal combustível para o desenvolvimento das investigações acadêmicas e estudos destinados à formulação de políticas públicas. Não desconsideramos a urgência dos estudos e a busca de soluções para um fenômeno da tradição brasileira que já assumiu proporções de verdadeira epidemia (Calligares, 1996), entretanto, suspeitamos que a abordagem da questão da juventude por este marcado caminho possa estar comprometendo a adoção de perspectivas que invistam em horizontes de análise de maior complexidade.⁴²

A juventude, categoria sociológica, é freqüentemente associada à possibilidade da inovação e construção de um futuro renovado, sendo comum que se atribua aos jovens um sentido instrumental de resolução, no futuro de maturidade, dos problemas que os adultos de hoje geraram ou herdaram e não conseguiram equacionar. Assim fecha-se o ciclo.

Barbero (1998) discute a emergência dos jovens como novos atores sociais na Colômbia, apontando a maneira como estes se transformaram em protagonistas na mídia depois que dois adolescentes assassinaram o Ministro da Justiça. Além da exposição do tema dos jovens na mídia, esses se converteram em objeto de investigação de inúmeros *violentólogos*. O estigma da violência marcou fortemente as preocupações e os olhares dos investigadores sociais, fazendo com que a juventude fosse associada diretamente com a ameaça social, o desvio e a violência. O jovem é freqüentemente identificado com a violência dos grupos e bandos; com o *lumpem*; com a guerrilha; com o tráfico de drogas etc. Além da miopia que só enxerga a violência na juventude existiria uma outra tendência de recorte moralista, que procura o jovem em seus desajustes em relação à escola e à família. Barbero destaca o estudo sobre a violência de Alonso Salazar, por este abordar a questão da juventude em sua complexidade. Partindo da cultura, discute as maneiras como os jovens estão reconstruindo o tecido social em inúmeros *rituais de solidariedade e expressividade estética*.

⁴² Minayo et al. (1999), desenvolveram um importante estudo sobre a juventude no Rio de Janeiro, motivado pelo lamentável episódio do assassinato do índio Galdino por jovens de classe média no Distrito Federal, no qual abordam a violência numa perspectiva não redutora da complexidade da questão juvenil. Sobre a violência e a instituição escolar ver CEDES (1998).

Enfrentando la reducción de la violencia juvenil a efecto de la injusticia social, del desempleo, la violencia política y la facilidad de dinero que ofrecía el narcotráfico, la investigación de Salazar no ignora esas realidades pero muestra que la violencia juvenil se inscribe en un contexto más ancho y de más larga duración: el del complejo y delicado tejido sociocultural en que se insertan las violencias que atraviesan la entera la vida cotidiana de la gente en Colombia y de la sociedad antioqueña en particular. Se pone así al descubierto la complejidad y el espesor cultural de los rituales de violencia y muerte de los jóvenes, en su articulación a rituales de solidaridad y de expresividad estética, reconstruyendo el tejido desde el que esos jóvenes viven y sueñan: el metal duro y sus particulares modos de juntarse, las memorias del acervo paisa con su afán de lucro, su fuerte religiosidad y la retaliación familiar, pero también los imaginarios de la ciudad moderna, con sus ruidos, sus sonidos, sus velocidades y su visualidad electrónica. (...) Salazar nos ha ayudado a comprender de qué dolorosas y a la vez gozosas experiencias; de qué sueños, frustraciones y rebeldías está echo ese desecho social que conforman las bandas juveniles esas que desde los barrios populares llevan la pesadilla hasta el centro de la ciudad y sus barrios bien habitantes y bien pensantes (Barbero, 1998: 24-5).

Mesmo diante dos graves problemas estruturais de reprodução da vida social, muitos grupos sociais da juventude elaboram saídas criativas para as inúmeras crises de realização cultural da vida contemporânea. Algumas ações procuram contornar a precariedade da vida material, elaborando alternativas culturais nos múltiplos e também contestados territórios da cidade. Ao atribuírem novos sentidos aos espaços das cidades os jovens os transformam em lugares de acentuada simultaneidade cultural e simbólica. A *juvenização* dos espaços das cidades cria, em certo sentido, a consciência de que os jovens não vivem nas mesmas cidades que os adultos. Alguns adultos chegam a admitir que os jovens parecem viver em outro mundo.

Um desafio que se apresenta para o campo educacional é o de conseguir os necessários "vistos" e "passaportes" para a viagem que é dialogar e mesmo compartilhar dos sentidos culturais que são elaborados nas múltiplas redes sociais da juventude.

3.4.2 Condições sociais da juventude contemporânea

Os gostos, as atitudes, e os comportamentos dos jovens se identificam atualmente pela multiplicidade e a ambivalência. É impossível realizar o inventário das condições sociais de existência em diferentes contextos sociais, e estabelecer um mínimo denominador comum para caracterizar uma possível cultura da juventude. Num mesmo ambiente, em uma mesma festa de família, se pode encontrar o jovem punk e o executivo; o ateu e o evangélico; o sério e o cínico; o que não fala com os pais e aquele que, ao contrário, estabelece com eles uma relação intensa; o que adora o estudo ou a escola e o que considera o esforço intelectual ou a vida escolar um aborrecimento ou perda de tempo. Estas distintas tipologias também não podem servir para fixar as identidades, caso consideremos os inúmeros jogos relacionais que compõem os processos de identização.

A juventude se mantém como categoria sociológica *inventada* pelos adultos, entretanto, os seus sentidos se tornam cada vez mais difíceis de totalizar. Quando muito, podemos elaborar provisórios mapas relacionais. É possível afirmar que o empenho político voltado às "grandes causas" dos anos 60 e 70 já não se apresenta como dominância da ação cultural da juventude. O que não nos autoriza a desconhecer a irrupção de movimentos que se articulam em torno de questões estruturais ou com ampla perspectiva territorial. O cotidiano dos jovens pode ser mais caracterizado, entretanto, por inúmeras redes de interesses cotidianos com os grupos e redes de relações elaborando seus próprios estilos e pontos de vista. A procura pela realização pessoal também se coloca como um sucedâneo ao entusiasmo social que caracterizaram os anos da contracultura.

Os conflitos que envolvem a juventude se deslocam da defesa e da reivindicação da identidade no confronto ou adesão a aparatos sociais distantes e impessoais, razão de ser da racionalidade instrumental. Isto significa que os conflitos não se reduzem a investir nas lutas relacionadas ao processo produtivo, mas se dirigem prioritariamente, ao espaço, às relações e ao ser do indivíduo. Assistimos à emergência de questões que estão relacionadas com o nascimento, com a morte, com a saúde e que colocam em primeiro plano as relações com a natureza, a identidade sexual, os recursos comunicativos e a estrutura profunda do agir individual. Um erro comum das análises sociais é ainda o de não perceber que as ações

sociais da juventude não se deduzem imediatamente das suas condições sociais (Melucci, 1991a).

A juventude contemporânea cultiva as características de disponibilidade, flexibilidade e mobilidade. Os sentidos de fluidez e abertura se estendem em todas as áreas da vida. Os contextos e instâncias da vida social que se apresentam resistentes aos novos fluxos comunicativos da juventude tendem a ser identificados como ultrapassados e sofrem resistências. Os jovens que não compartilham das ideologias do progresso são hostis às doutrinas e às fórmulas que se voltam para as promessas de um futuro melhor. O acento é colocado muito mais na brevidade e a emergência do tempo. Os dias, semanas, meses são breves e o futuro incerto. O futuro distante passou a ser considerado por sua imprevisibilidade e força intangível. A juventude grita/canta/dança que *o futuro é agora!* Evidencia-se em muitos sinais uma ideológica resposta de desconfiança nas instituições e ideologias do progresso. O racionalismo da modernidade parece não ter conseguido construir respostas convincentes de submissão dos meios tecnológicos `as finalidades humanas. Essa, talvez, seja uma explicação para a busca de jovens em direção a outras formas de ser, sentir e pensar diferente daquelas propugnados pelo racionalismo.⁴³

Canevacci (1995) investigando o contexto e o significado das sub-culturas juvenis contemporâneas sugere que uma determinada derrota eleitoral das esquerdas italianas estaria vinculada ao imobilismo da estrutura partidária tradicional e de sua práxis, incapazes de lidar com a política sincrética dos novos movimentos alternativos. Os jovens do aqui e agora teriam como contexto:

- *a importância do modelo/metrópole que – como a imaginária Cecília de Italo Calvino – está cada vez mais em toda a parte porque os confins se misturam;*

⁴³ O combate ao racionalismo está bastante presente no discurso dos jovens jogadores de RPG e integrantes da banda de *punk-rock* com a qual nos relacionamos em Angra dos Reis. Esses jovens se autodenominam *Malkavianos; vampiros insanos*. A metáfora de insanidade é declaradamente utilizada como contraposição ao *racionalismo do sistema*. Abordaremos com mais detalhes este assunto no capítulo referente aos jovens radicais do *skate/rock* em Angra dos Reis.

- a progressiva ascensão do conceito de cultura na sociedade pós-moderna que unifica e torna a misturar as clássicas (modernas) distinções entre cultura popular, cultura de massa e cultura de elite;
- a fragmentação das subculturas juvenis que não conseguem mais se representar utilizando as categorias do passado político-geracional, a não ser em sentido regressivo;
- a liberação – aqui firmemente explicitada no sentido teórico, já que reivindicada como valor – de um passado político-geracional que deve ser cada vez mais defendido pelos seus defensores;
- a afirmação de um nomadismo crítico que vê na relação teoria/política dos anos passados um obstáculo para um antagonismo renovado.

Os jovens estabelecem com o trabalho um sentido ambivalente que oscila entre o desejo e a desconfiança. O trabalho regular já não pode ser considerado como um dado de ordem estrutural e inevitável para todos nas sociedades organizadas pelo modo de produção capitalista. A desvinculação do desenvolvimento econômico da base da ocupação regular e a consequente realidade da desocupação ou da ocupação precária, transformou radicalmente as relações da juventude com o sentido do trabalho. A realidade do trabalho precário, em suas distintas formas, reserva para o jovem o forte vínculo entre trabalho e incerteza.

A ideologia neoliberal, que se funda pelo sentido da precariedade do trabalho, da informalidade e da aceitação tácita da economia submersa, não se cansa de repetir que a saída para a desocupação estaria na possibilidade do *microempresariamento* da juventude. O cinismo do discurso aponta para que o jovem empresário de si mesmo (o *Eu S.A*) se qualifique para um mundo de terceirização, de demandas laborais flexíveis e policognitivas, num quadro de escassez de postos de trabalho. A maldição bíblica do *ganharás o pão com o suor do próprio rosto* parece ter sido corrompida; uma *neomaldição* bíblica, feita às avessas, veio ocupar o lugar do trabalho.⁴⁴ O discurso dominante procura apagar as pistas da mão invisível do mercado que insiste em negar a sua face humana. Prega-se, em nome de um abstrato mercado sem freios, a incapacidade de transformação das condições sociais de existência pela ação consciente das forças sociais coletivas.

⁴⁴ Se o Deus bíblico condenou o homem ao trabalho quando o expulsou do paraíso, o deus-mercado neoliberal o condena ao não-trabalho. Nas duas modalidades, entretanto, o (não) trabalhador é mantido distante do paraíso do consumo terrestre.

O tempo livre para a juventude não é mais uma promessa do capital. Ele já é uma realidade neste fim de século, não como democratização da *era dos lazeres* (Rougemont, apud Dumazedier, 1976) ou *ócio criativo* (Masi, 1998) para todos, mas como precarização social e empobrecimento material e espiritual para gigantesca parcela da humanidade. A instabilidade em que foi lançado o trabalho, pelo denominado capitalismo tardio, debilitou a própria ética que o viu nascer. O trabalho transformado em existência precária vê também diminuído o seu valor ontológico e social. Até mesmo a mística inaugural da ética protestante dissolve-se em larga escala.

O quadro de incerteza social do mundo do trabalho acentua a indeterminação da passagem do adolescente à vida adulta. O fenômeno social da já denominada *geração canguru* – jovens que seguem morando com os pais e não vêm perspectivas de sair de casa, mesmo com a união conjugal ou a gravidez –, evidencia o quadro de restrição "voluntária" da autonomia. O sentimento de restrição pessoal torna-se bastante evidenciado. Os jovens se vêem lançados a uma situação de marginalidade social face ao prolongamento do sentido de um futuro indeterminado. A consciência da realidade desse mundo do (não) trabalho tem levado que um número cada vez maior de jovens mantenham física e afetivamente os vínculos familiares, consolidando uma relação de dependência familiar que retarda ou inviabiliza o afastamento do núcleo familiar em quase todas as classes sociais. Muitos universitários mantém, excessivamente, suas matrículas ativas na universidade como forma de prolongar artificialmente a condição social de membro da juventude.

O modelo cultural de entrada do jovem na vida social mais ampla sofreu uma sensível transformação. A passagem à vida adulta estava fundada no princípio da concordância necessária de três significativos momentos: o início da vida profissional, o matrimônio, e a saída da família de origem. Os jovens se encontram confinados num retalhado espaço social entre a família e a vida social autônoma, vivendo uma socialidade que se coloca entre duas idades: entre a idade centrada exclusivamente sobre a família e sobre a escola e uma outra, orientada pela vida da união sexual e as relações de trabalho.

A indeterminação do mundo do trabalho e a fluidez do sentido de ser jovem, hoje, superam a etapa de transição escolar, cujo prolongamento constituiu o suporte principal do modelo adolescente das classes médias dos meados deste século. Passou-se de uma

subcultura da frivolidade para um modo de vida da flexibilidade. O modelo da contracultura juvenil dos anos 50 e 60 era de um tempo congelado, suspenso, com um futuro a perseguir (Borgna, 1997). O tempo da flexibilidade e da indeterminação dos anos 90 é um tempo fluído, que não vê o jovem vinculado à vida econômica mas o quer, entretanto, como cidadão/consumidor, emancipado ou não da família de origem.

Um dos efeitos mais perversos desse processo é a produção da subjetividade humana no contexto do tempo livre resultante da desocupação. Insisto que não estou tratando aqui da utópica sociedade do tempo livre do capitalismo industrial ou mesmo do mundo da liberdade socialista, mas, sim, do tempo precário de saturação semiótica e escassez –ética e material – do capitalismo neste fim de século.⁴⁵

3.5 - Tempo livre, lazer e sociabilidade

Nas nossas sociedades, os adultos tornaram-se, em regra, tão habituados a não agirem de acordo com os seus sentimentos que esta restrição, com freqüência, lhes parece ser o normal, o estado natural dos seres humanos, em especial se, em larga medida, a auto-restrição se torna automática.

(Elias e Dunning, 1992:166)

A juventude enfrenta o desafio de construir uma experiência do tempo cotidiano que permita a existência da memória, num contexto histórico de grande complexidade social que exige a reinvenção permanente do futuro. O lazer, entendido como um campo potencial de liberdade pode se constituir numa chave para o necessário equilíbrio entre a autoconsciência e a alteridade, elementos que consideramos fundamentais na constituição das sociedades democráticas.

⁴⁵ Napoleoni (1982) lembra Marx para afirmar que a essência da crise do capital é a contradição entre o caráter social da produção capitalista e o caráter privado da apropriação. Essa contradição impede a democratização dos benefícios resultantes do aumento da produtividade global e a socialização do tempo livre num quadro de necessidades satisfeitas.

Os fenômenos relacionados com as atividades de lazer estão no centro dos processos de formação da subjetividade e dos valores sociais nas sociedades contemporâneas. Para os jovens, particularmente, as atividades de lazer se constituem num espaço/tempo privilegiado de elaboração da identidade pessoal e coletiva.

Elias e Dunning (1992) situam o lazer naquele espectro do tempo livre em que os indivíduos buscam formas de excitação agradável, de expressão e realização individual e que permitem uma fuga temporária à rotina que comanda as atividades cotidianas de trabalho e obrigações sociais. As atividades denominadas de pura sociabilidade, realizadas em contextos comunitários proporcionam, geralmente, tensões emocionais agradáveis e se orientam por formas descomprometidas de integração social. É possível afirmar que no espaço/tempo do lazer estão diminuídos os constrangimentos da vida social, predominando as atividades e experiências dirigidas para objetivos impessoais. No âmbito do lazer os processos emocionais são fortalecidos, com o indivíduo dando mais peso às coisas que realiza para si próprio do que as que faz para os outros, no sentido do cumprimento de obrigações sociais. Os três elementos básicos que se combinam nas atividades colocadas em jogo no lazer são: *a sociabilidade, a mobilidade e a imaginação* (idem, p.178).

O entrelaçamento das relações sociais ocorre de maneira diferenciada nos momentos de trabalho profissional e no tempo livre. Desde um ponto de vista estritamente funcional, o lazer é considerado como um tempo social acessório do trabalho. É bastante comum que a satisfação no lazer seja entendida como um alívio das tensões do trabalho alienado. Essa representação ideológica do lazer o vê com a função de servir como uma relaxação das tensões cotidianas. A insuficiência dessa análise do lazer está no desconhecimento de que ele constitui um campo social com relativa autonomia frente ao tempo de trabalho e que, ao contrário da tese do relaxamento das tensões, em muitos momentos as pessoas buscam a excitação – muitas vezes tencionando os próprios limites da sobrevivência – nos tempos e espaços de lazer.

Todas as atividades de lazer são atividades de tempo livre, mas nem todas as de tempo livre podem ser consideradas como sendo de lazer. O lazer se desenvolve num amplo espectro de tempo livre e se caracteriza pela suspensão das rotinas da vida cotidiana, sendo comum que as pessoas brinquem com as normas socialmente estabelecidas; por

vezes indo longe demais. Nas configurações sociais que se estabelecem nos momentos de lazer são também desenvolvidas normas específicas de ação social.

Num combate de boxe, as normas da vida de não lazer, como aquelas que proíbem a agressão física sobre os outros, são suspensas e outras normas tomam o seu lugar. As comunidades de bebidas desenvolvem, também, normas específicas de lazer; por exemplo, que se pode beber mais, mas não se deve beber menos do que os outros e que se pode ficar um pouco embriagado, mas não demais. Em resumo, não se podem determinar as inter-relações funcionais das atividades de lazer e de não lazer sem integrar nesse modelo teórico a pluralidade de códigos interdependentes adequados a cada um deles. Esse é o primeiro passo que é necessário dar no sentido da crítica de uma hipótese muito difundido na sociologia contemporânea, isto é, a presunção de que as normas de todas as sociedades são monolíticas e todas formando um bloco só (Elias e Dunning, 1992:153).

O lazer possibilita que as pessoas possam experimentar uma maior concentração sobre si próprio. A consideração sobre si próprio pode ter mais peso do que a terá no caso do trabalho profissional ou no das atividades de tempo livre que não podem ser caracterizadas como de lazer. Entretanto, é comum que nas decisões sobre as atividades de lazer as referências aos outros sejam mais relevantes do que aparentam ser. O lazer encontra-se constituído nesse "enclave" socialmente consentido, de concentração sobre si próprio, num mundo de não lazer que necessita e obriga à predominância de atividades centradas nos outros.

Quando se trata da escolha das suas próprias atividades de lazer, a consideração pelo seu próprio prazer, pela sua própria satisfação, pode ser soberana dentro de certos limites socialmente estabelecidos (Elias e Dunning, 1992: 140)

Os lazeres são vividos pelos jovens como uma oportunidade de afrouxamento ou suspensão das tensões impostas pelos processos de *regulação moral* e da denominada *educação civilizante* (Corrigan e Sayer, apud. Abreu, 1995:72). Nos momentos de lazer os jovens podem encontrar a oportunidade de concentração sobre si próprios e de interação não obrigatória com o grupo de amigos.

É esse potencial de liberdade do tempo e dos espaços de lazer que faz com que as gerações adultas cultivem certas desconfianças sobre a capacidade de *utilização sadia* do tempo livre. O senso comum está carregado de expressões que intuem pela negatividade do tempo livre e duvidam das possibilidades do lazer como espaço de autodeterminação responsável e cidadã. Algumas máximas marcaram época: *cabeça vazia oficina do diabo (ditado popular)*; *todos os vícios do homem começam com a vagabundagem da criança* (Vitor Hugo); *a rua é escola de todos os vícios e crimes* (Benjamin Constant); (novamente a rua) *um meio peçonhento para o corpo para das crianças que nela vivem em liberdade incondicional* (Lopes Trovão)⁴⁶. Para os moralistas e higienistas de plantão somente a *recreação saudável* – disciplinar e sob o controle dos adultos – é solução para os *perigos* do tempo livre e dos espaços que podem ser transformados em lazeres impuros. Não é raro que se associe mecanicamente a liberdade do lazer da juventude com crimes, consumo de drogas, violência e alienação social. A saída para o abandono das ruas não é o cerceamento da autonomia e a mutilação da liberdade, discurso que encontramos em muitas das propostas de institucionalização do problema de crianças e adolescentes em situação de risco social.⁴⁷

Os verdadeiros riscos do lazer são aqueles inerentes à própria vida. O risco de subversão da ordem social vive em estado de latência em todas as atividades de lazer. As tensões entre liberdade e responsabilidade, que as atividades de lazer proporcionam, precisam ser vividas pelos jovens. *Viver é mais perigoso que a morte*, afirma com propriedade o poeta Cazuza. A preocupação com o lazer, encontrada em alguns discursos alarmistas, pode ser creditada àquela convicção de que a juventude seria uma etapa de aprendizagem e transição da vida social caracterizada pelo desequilíbrio físico e emocional. Os jovens deveriam caminhar, inexoravelmente, para a segurança e o equilíbrio da vida adulta, onde se fecharia o ciclo de maturidade e desconfiança frente ao comportamento das gerações consideradas imaturas.

⁴⁶ Rago (1985:121) reproduz um discurso do médico Moncorvo Filho que lembrava as palavras de Lopes Trovão no Senado Federal no século XIX, quando este se referia à rua como *a escola do mal*:
(...) não preciso declarar senhores, que me refiro à rua, à "nossa rua" (...) Pois bem, senhores (...) é nesse meio, peçonhento para o corpo e para a alma, que boa parte de nossa infância vive às soltas, em liberdade incondicional, em abandono, aparelhando-se para todos os crimes.

⁴⁷ Sant'Anna (1994) discute a utilização do lazer como recurso disciplinar em São Paulo no período de 1969 a 1979. Sobre os *lazeres honestos* da era vitoriana ver Rybczynski (1992).

A capacidade de realizar escolhas alternativas é um princípio fundamental da existência humana. No lazer, a questão da liberdade de escolhas se evidencia fortemente. Toda escolha individual ocorre em determinado jogo de relacionamentos e possibilidades concretas. No tecido complexo da vida social das cidades a capacidade de ter iniciativas e decidir torna-se uma chave, um elemento constitutivo da consciência e do poder de autonomização nos relacionamentos com grupos e redes sociais. Na sociabilidade dos momentos de lazer os jovens são permanentemente levados a fazer escolhas que se ajustam à determinadas práticas e negociam sentidos em processos autônomos e heterônimos .

A elaboração das escolhas no lazer não se dá, portanto, como resultado de uma decisão soberana de um indivíduo isolado. A gênese da opção e da liberdade nunca poderia ser compreendida se não levássemos em conta os constrangimentos que são criados na totalidade da vida social. É neste sentido que a liberdade do lazer está profundamente associada com a consciência que o sujeito tem das reais necessidades do seu processo de realização.

No lazer é possível constituir um momento de autonomia que dificilmente se encontra em outros contextos da vida social, tais como os escolares, os familiares e os do trabalho profissional. A experimentação de determinados comportamentos nas práticas de lazer, em outras situações, seria considerada como um desvio inaceitável de conduta. Os jovens podem encontrar nas atividades de lazer as possibilidades de experimentação das múltiplas identidades necessárias ao convívio cidadão nas suas várias esferas de inserção social. O lazer é momento que permite à realidade social cotidiana ser (re) apresentada em condições de *ludicidade* e fantasia.

Furter (1975) denuncia como muitos educadores se movimentaram para organizar uma educação global que incorporasse os tempos pessoais dos alunos, integrando escola e lazeres. Rechaçando esta via de integralização do tempo social da juventude, defende a necessidade do lazer como um momento para o risco e a experimentação da liberdade, para além do controle das instituições educativas.

O lazer corresponde à necessidade de instituir uma margem de liberdade na vida juvenil sem a qual o ensaio é impossível. Através do lazer pode o

adolescente se desenvolver e treinar sem o risco de zombarias e sarcasmos. A adolescência - não o esquecemos ? - é o momento em que o ser humano deve aprender, mas, para tanto, é preciso que tenha a oportunidade de faze-lo , o momento e o lugar. O lazer, por conseguinte, preenche a mesma função que o jogo e o esporte na vida juvenil. Graças ao lazer é que o adolescente pode se permitir fazer seja lá o que for, para treinar. (...) Uma tal pedagogia do lazer consiste em tornar o homem sujeito de seus lazeres; e deverá favorecer a prática de lazeres ativos e ajudar o homem a transformar seus lazeres em obras (Furter, 1975: 121).

Em condições sociais de *ludicidade* se apresentam alternativas, se fazem escolhas, se efetivam relações e se experimentam subjetividades. É na perspectiva deste diálogo social que as práticas de lazer se afirmam como redes relacionais decisivas para a elaboração das identidades urbanas da juventude.

3.6 Jovens radicais do corpo presente

(...) o jovem que não se "rebela" não realizou a consciencialização da condição alienada do homem na sociedade capitalista: ou porque foi amplamente envolvido e integrado pela ordem estabelecida ou por não ter condições intelectuais para formular a própria condição real.

(Ianni, 1968: 240)

Há que se fazer um esforço nacional para manter a paz civil. Desocupação, exclusão, violência, formam os ingredientes da fratura social.

(Jacques Chirac - ex-Presidente francês, preocupado com as jornadas de violência promovidas por jovens em vários bairros suburbanos em 1997).

As referências aos jovens radicais, hoje, não são poucas. Nos meios de comunicação, o jovem é associado à prática dos esportes radicais e da música, com destaque especial para o *rock*. Diversos programas de televisão destinados ao público

jovem fazem menção a esse radicalismo do corpo jovem. Entretanto, as revoltas urbanas dos jovens nas décadas de 80 e 90 se afastaram dos usuais sentidos ideológicos atribuídos a estes movimentos sociais, que receberam no passado a denominação de *radicais*.

No campo da esquerda política, nos anos 60 e 70, é possível identificar sensíveis diferenças de conceito sobre os *rebeldes sem causa* e os denominados *jovens radicais*, estes últimos vistos como engajados na transformação revolucionária das estruturas sociais.

Foracchi (1966), analisando as condições da juventude frente à realidade nacional, enxergou os jovens vivendo na polaridade entre o engajamento político revolucionário ou a passiva omissão que confirmava o caráter burguês da sociedade capitalista. Aos estudantes era atribuída maior responsabilidade social com a rebelião contra a ideologia pequeno burguesa, uma vez que esses eram vistos como constituindo a "parcela mais esclarecida da população". A apatia social da juventude foi entendida como um projeto intencional das gerações adultas interessadas na manutenção do sistema social. Neste sentido, a alternativa à passividade não poderia ser a "rebeldia sem causa" do *playboy* ou do *jovem transviado*. Esse tipo de ação social da juventude estaria representando uma *rebeldia abstrata*, uma vez que não caminhava para uma direção transformadora das estruturas globais da sociedade. O *jovem esperança* – colocado no centro das atenções do mito da educação pelos adultos – e o *jovem rebelde* seriam *ficções criadas pelo sistema e sancionadas pela ciência*. O jovem real dos movimentos revolucionários da juventude se denunciaria dessas ilusões de conformação da sociedade burguesa. A rebeldia da juventude foi vista por setores da esquerda revolucionária como:

(...) uma válvula de escape que mistificaria as tensões do sistema, marginalizando-as. (...) Os Beatles Ingleses são uma ilustração típica desta afirmação. Representam um exemplo singular de rebeldia posta a serviço da ordem e por ela sancionada como rebeldia legítima. O sucesso, às vezes, vem do protesto (Foracchi, 1966:13).

Ianni (1968) também considerou os adultos como aqueles que tutelam a juventude para perpetuar os sistemas de valores da sociedade burguesa. Os conflitos de gerações no interior da família seriam apenas o *choque inicial* dos conflitos que poderiam transformar

de forma revolucionária a sociedade. Diferentes "áreas de fricção" se apresentam para o jovem nos contatos que este estabelece em seus diversos relacionamentos sociais. O radicalismo do jovem seria distinto da simples rebeldia do inconformado. A ação radical da juventude se fundaria numa *consciência adequada e sintetizadora*. A atuação política do jovem radical se daria, então, como uma relação de seriedade, rigor e *negatividade com o presente*.

As ações de inconformismo dos jovens que não se orientaram para as transformações globais da sociedade foram, em diversos momentos, consideradas irrelevantes politicamente ou vistas como ações marginalmente suportadas por um sistema capitalista que, aparentemente, controlava todas as relações poder.

A categoria *jovem rebelde* foi socialmente construída pelo debate entre os *apocalípticos e os integrados* (Eco, 1970) na década de 60. A juventude brasileira engajada politicamente considerava o *rock* como uma música alienada.⁴⁸

As ações de um dos mitos do *rock* rebelde no período, Raul Seixas, são exemplares da oscilação ocorrida entre a rebeldia contra "o sistema" e a negociação com a indústria cultural. Marcuse, na condição de um dos principais teóricos da contracultura, assinalou que o efeito das tribos poderia funcionar como uma resposta ao individualismo da sociedade burguesa. Entretanto, alertava para os riscos da absorção das propostas rebeldes da contracultura por esse próprio sistema contra o qual se contestava. A indústria cultural

⁴⁸ Pasolini (1990) mesmo reconhecendo a existência de traços positivos no movimento de contracultura da juventude, também aborda a questão na Itália com um forte ceticismo. O cineasta italiano considerou os jovens como bárbaros que estavam sendo "punidos" pelas culpas de seus pais (referia-se ao teatro grego e a sua recorrente temática sobre os filhos que carregam as culpas paternas). Os filhos de sua geração estavam sendo punidos com a própria infelicidade. Para o futuro, sabe-se com qual hecatombe (estaria Pasolini posando também de visionário frente a catástrofe social da AIDS ?). Identifica no movimento da juventude a vitória de uma unificação social até então inédita e paradoxal de filhos de burgueses e filhos de proletários, em torno da mesma ideologia da civilização do consumo: a do desenvolvimento. A grande culpa dos pais, particularmente aqueles vinculados à luta antifascista, consistiria em "crer que a história não seja e não possa ser senão a história da burguesia" (p.34).

em grande medida apostou nessa **rebeldia fabricada**, que contribuiu para que uma certa conduta da juventude se orientasse pela lógica da sociedade de consumo (Buarque, 1977).

Na década de 90 Alexandre Herchcovitch instituiu a caveira como o seu símbolo de rebeldia no pódio da moda global da sociedade de consumo. Esse jovem paulista tornou-se um símbolo da moda jovem utilizando uma caveira como ícone. Desta forma afirmou-se como estilista no mercado da moda jovem por seu *estilo único e rebelde*. Uma *lojinha num ponto alternativo* numa galeria paulista tornou-se endereço disputado por *fanáticos* e também a base de lançamento de modelos globais, comprados em lojas de Londres e Nova York. O estilo Herchcovitch é *um mix de tudo que gosto*, afirma o jovem e famoso estilista após um desfile-espetáculo que misturou música flamenga, cabeças orientais, roupas versáteis em rendas, jeans, tecidos de alta-costura; completo como desfile, perfeito como roupa acabada e usável, comenta a jornalista que o entrevistou. O jovem confirmou a sua sincrética, comercial e globalizada rebeldia: *lá (em Londres), minha roupa já vende há dois anos, em Nova York, há quatro. Tenho peças em 20 lojas fora do Brasil. Acho que agora vou começar a vender bem aqui também*. Indagado sobre a possibilidade dos compromissos internacionais com gigantes da moda - como a joalharia Amsterdan Sauer que busca uma imagem de vanguarda - o levarem a perder o *espírito rebelde, polêmico e pessoal*, respondeu, enfatizando os traços de sua rebeldia individual globalizada: – *Não, só faço o que quero, vou atrás do que tenho vontade, compro tecidos onde encontrar o que gosto* (Rodrigues, I. 1999).

É possível reconhecer a existência de uma juventude *rebelde e pragmática*, tal como apontou uma reportagem (Folha de SP) com adolescentes paulistas. Um dos jovens que colocou um *piercing* debaixo da língua dá uma explicação exemplar sobre o inusitado posicionamento do adereço, evidenciado, assim, a arte de se metamorfosear a identidade face a uma opção significativa: – *Se eu for procurar um emprego em uma loja moderna, eu mostro. Se mais tarde tiver de trabalhar num escritório de advocacia, eu escondo.*

A defesa da existência de uma única consciência real – adequada e sintetizadora – ainda pode ser encontrada em análises de conjuntura dos movimentos sociais e políticos contemporâneos, mesmo diante das evidências da possibilidade de vida política após a morte das narrativas da hegemonia do centro único. As mais recentes mobilizações da

juventude apontam, entretanto, para formas de ação social que radicalizam o cotidiano e reclamam análises que se dediquem a penetrar na gênese de seus efetivos contextos de produção de significados.

Em 1998, jovens norte-americanos integrantes de um grupo de *rock heavy metal* praticaram inúmeros atentados contra lanchonetes especializadas na venda de hambúrgueres. Eles se autodenominaram *vegetarianos radicais* e tinham como principal orientação política a defesa dos animais. Um dos jovens presos por incendiar uma lanchonete declarou, apesar de não se considerar um terrorista, que todos os meios são válidos para o grupo: violência física, bombas incendiárias etc. Os jovens do grupo também são radicalmente contra as drogas, as bebidas alcóolicas e o sexo antes do casamento. Um outro rapaz que também foi preso afirmou ter se afastado dos pais porque eles bebiam vinho no jantar. A ação do referido grupo, além de contrariar o mito do pacifismo dos vegetarianos, aponta para um componente ideológico que não se articula com nenhum tipo de transformação global das estruturas sociais. Do ponto de vista espacial ele possui um caráter pontual e o seu alvo "político" está luminosamente localizado num território da cidade. Naquilo que se refere ao tempo, a "estratégia" de ação não se projeta para o futuro, mas para a resolução de uma questão do presente imediato relacionada com a *radical* identidade do grupo.⁴⁹

Desde a década de 80, em cidades francesas, acontecem incidentes protagonizados por jovens que não explicitam projetos políticos de transformações globais, mas que explodem pelos mais diversos motivos cotidianos: a arbitrariedade de uma ação policial, o arrombamento de uma loja ou supermercado, o conflito entre grupos rivais, a intolerância étnica etc. Entre os anos de 1997 e 1998 foram registrados graves distúrbios suburbanos no que ficou conhecido como a crise dos jovens desocupados. Um dos diagnósticos da

⁴⁹ Um componente mais específico dos *vegetarianos radicais* encontra-se na virulenta influência dos grupos de moralização da vida social americana que fazem dos jovens o principal instrumento de combate às drogas e ao sexo antes do casamento. A prática da violência neste caso também não pode ser associada mecanicamente ao consumo de drogas. Esses jovens mais se parecem com aqueles do filme *Laranja Mecânica* de Stanley Kubrick, que tomavam inocentes copos de leite vitaminado, antes de iniciar os seus diversos *jogos urbanos* orientados pela ideologia da *ultra-violência*.

situação foi o de que os participantes dos distúrbios são cada vez mais jovens. A opinião pública se divide entre a exigir das autoridades maior vigor na punição dos envolvidos, aumentar os efetivos da segurança pública, e reivindicar mais subsídios para as políticas de segurança social. Grupos de trabalho foram formados e estratégias de intervenção urbana formuladas em âmbito nacional para agir nas possíveis causas dos conflitos nas cidades. Um antigo militante de reabilitação dos subúrbios ironizou, nas páginas do *Le Monde*, referindo-se a um grupo de trabalho formado pelo governo para refletir sobre o problema: *Enquanto ardem os automóveis e os ônibus são apedrejados em distintos bairros suburbanos - a autoridade governamental - reflete sobre a cidade do ano 2010* (Trías, 1998).

Nos diferentes conflitos sociais urbanos que contam com o envolvimento direto e majoritário da juventude é possível perceber uma nítida presença de grupos de identidade referidos à práticas culturais de tempo livre e lazer. Torna-se cada vez mais difícil estabelecer identidades de grupos que possam ser catalogados como unicamente políticos ou de contestação. Os jovens que estabelecem vínculos sociais, culturais e afetivos nos grupos de lazer também são aqueles que constituem a "reserva" política das mobilizações nos territórios das cidades. Esta realidade nos leva a reconhecer o lugar central que o corpo e a cultura dos sentimentos ocupa no cotidiano e nas distintas projeções sociais da juventude.

Uma relação de tipo conflituoso supõe uma orientação que implica no fundamento mesmo da norma e que pode produzir inovação porque os limites do campo são redefinidos. No comportamento dos jovens podem se expressar elementos de *desvio*, no sentido funcionalista, mas também impulsos de inovação e formas de conflitos que consideram os modos de produção e de apropriação dos recursos simbólicos que a cultura coloca à disposição para definir a identidade (Melucci, 1991a).

Talvez possamos perceber a existência de novas e radicais atitudes – não apenas sintéticas, mas também sincréticas – de consciências que não se queiram apenas adequadas, mas que se admitam fragmentárias e contraditórias; que não se orientem apenas para o futuro, mas que busquem radicalizar o presente; que não vivam apenas com seriedade e rigor, mas que também assumam o compromisso com a alegria, o prazer e a festa.

Os processos sociais nos quais os jovens estão imersos são fortemente marcados pela sensibilização estética e rituais de solidariedade. É inegável a existência de uma real interdependência com a dinâmica capitalista de produção de mercadorias e os sentidos culturais cotidianos dos jovens. Entretanto, o grande acento que a juventude coloca no tempo e nas atividades de lazer pode estar representando não apenas uma conformista rendição frente aos mecanismos mercantis de *eternização* do presente.

Uma condenação ao mito do progresso e os seus apelos de renúncia ao prazer, frente às promessas de compensação futura, podem estar inscritas nesta busca de *presenteidade* da que nos falou o poeta Arnaldo Antunes (Buarque, 1997), referindo-se ao *rock*. Lembremos o chamado de algumas redes sociais da juventude: *o futuro é agora!*; ou mesmo o *não ao futuro*, do movimento *punk-rock*. A experiência juvenil reconhece que a unidade do tempo não pode ser assegurada apenas pelos ecos do passado ou mesmo pelas promessas de futuro que se dissolveram com o refluxo das experiências socialistas deste século e a profunda crise do capitalismo real. As experiências das práticas culturais da juventude podem estar comunicando, de forma lúdica e corpórea, a necessidade de se construir o futuro em conjunto com a capacidade de se viver intensa e radicalmente o presente.⁵⁰

As relações sociais da juventude se organizam essencialmente em torno dos gostos, amizades, afetos, emoções e relações comuns, cujos centros encontram-se na música, nos espetáculos, nos esportes, nos divertimentos coletivos, nas festas; no âmbito de um "estilo de vida" e cujo eixo é o "encontrar-se". As cidades são constituídas por uma série de *espaços de celebração*. (...) *São as celebrações do corpo, do sexo, da imagem, da amizade, da comédia, do esporte...* *O denominador comum é o lugar onde se faz essa celebração. Assim o lugar torna-se laço* (Maffesoli, 1994:64).

Para essa celebração concorrem de maneira também significativa – como já sinalizamos – as mercadorias culturais e as indústrias da moda e da propaganda. Orientações estratégicas de mercado procuram influenciar os sentidos das escolhas frente às identidades de consumo de produtos, gostos e comportamentos. No sentido inverso os centros de comando das indústrias culturais permanecem cada vez mais atentos aos sentidos

⁵⁰ Essa poesia da urgência, característica da juventude contemporânea, não impede contudo o estabelecimento de laços com a memória. A pesquisa de campo evidenciou em diferentes momentos e com grupos distintos a busca de referências de identidade no passado.

comunitários e táticas comunicativas da juventude que emanam das realidades locais. Os jovens não são apenas alvos das campanhas publicitárias, eles são o componente principal da elaboração dos sentidos da jovialidade social compulsória que se dá no movimento de produção, circulação e consumo das mercadorias culturais portadoras destes signos de jovialidade.

As ruas, que resistem como lugares de sociabilidade e produção cultural em determinados pontos das cidades, são exemplares desse mimetismo que influencia os mercados culturais de baixo para cima. Nesta última década surgiram, em algumas cidades brasileiras, iniciativas culturais que procuraram reproduzir ambientes de rua. Na cidade de Curitiba foi construído um corredor de bares e lojas denominado de *Rua 24 horas*; em Niterói os vários bares concentrados num terreno de uso comum constituem a *Rua das Pedras*, numa nítida alusão à famosa rua da cidade de Búzios que se tornou um verdadeiro shopping a céu aberto. Em Angra dos Reis, um projeto de renovação do centro histórico também acena com a possibilidade da criação de um "shopping de rua". Essas e outras iniciativas articulam interesses comerciais com políticas culturais, procurando pegar carona na expressiva força simbólica da rua como lugar de encontro e sociabilidade.

A busca pelos lugares de encontros coletivos pela juventude expressa – mesmo no quadro mediação das mercadorias culturais – a perspectiva da festa iminente; representando um verdadeiro movimento de contraposição ao recolhimento exclusivo ao doméstico e às trocas pessoais confiáveis cultuadas por uma expressiva parcela da população considerada adulta. *É preciso que os jovens evitem o perigo das ruas*. Essas e muitas outras frases ecoam pelas cidades, como sugestão de um mal genético e constitutivo das ruas. Como já afirmamos, o desafio democrático não nos parece ser o de afastar os jovens das ruas, recolhendo-os a espaços privados de controle. A rua e outros lugares da esfera pública sonham com outras trajetórias sociais; que a rua seja pavimentada pela alegria do encontro feliz, por trocas solidárias e por relações prenhes de sentido democrático frente ao outro. Nas práticas culturais públicas de lazer os jovens estabelecem um contraponto à casa, *lugar privilegiado do enraizamento do corpo no mundo* (Ibáñez, 1997: 20).

Os jovens que insistem em manter a ocupação de ruas, praças e outros espaços públicos; os jovens que circulam e se põem em relação com os sujeitos dos múltiplos

territórios da cidade contrariam a lógica da sociabilidade do apartamento social – na dupla acepção da palavra – que informa o contexto de trocas relacionais seguras e homogêneas dos espaços de convivência de públicos "selecionados". A esfera da sociabilidade pública se apresenta, nesta perspectiva, como a recusa da privatização da sociabilidade, do medo atávico aos espaços públicos e da confirmação do sempre igual das culturas na cidade.⁵¹

O sujeito social é, ao mesmo tempo, processo e produto da complexa rede de comunicação social que confere à cidade um sentido *polifônico* (Bakhtin. 1986), algo comparável a um coro que canta com uma multiplicidade de vozes que se cruzam, relacionam-se, sobrepõem-se umas às outras, isolam-se ou se contrastam. As múltiplas identidades que se constituem nos territórios da cidade resultam desse complexo processo de *produção social das formas espaciais* (Castells. 1983a).

Os espaços publicizados das cidades operam como arenas culturais de produção da comunicação urbana. O resultado é o diálogo/confronto entre os diferentes atores sociais. Atores que entram em luta por se colocarem em posições antagônicas, atores que se solidarizam para a realização de interesses comuns e também atores que se isolam num diálogo surdo no quadro de atomização social da cidade privatizada.

3.6.1 Os grupos culturais da juventude na cidade

Maffesoli (1994) assinala que a cidade é formada pelo fluxo afetivo, as manifestações estéticas, os movimentos éticos, em resumo, toda a ordem do sensível, do sensual, do colorido, do dionisíaco, que é também a marca da cultura. O que as realidades da denominada pós-modernidade estariam evidenciando é o aspecto não-racional do espaço social urbano.

Maffesoli (1998, 1997, 1996) dedica grande atenção ao estudo dos grupos nas sociedades contemporâneas. A tribalização da cidade seria uma evidência do declínio do individualismo na pós-modernidade. Suas análises se fundam na convicção de que a

⁵¹ Ver reportagem Medo faz paulistano virar "bom filho" - medo de assalto faz jovens seguirem conselhos dos pais, como voltar cedo para casa e não namorar no carro. São Paulo: Folha de São Paulo, Cotidiano, 18/08/1996, p.1.

modernidade estaria concluída e que viveríamos efetivamente na pós-modernidade. Suas preocupações centrais estão em demonstrar como a *multiplicidade do eu* é elaborada numa *ambiência comunitária*, pós-moderna e sob a base de fortes sentimentos coletivos. Um novo *tribalismo* teria emergido nas *paisagens urbanas* com o desaparecimento dos sujeitos históricos tradicionais da modernidade. A diferença entre os sujeitos históricos da modernidade do tipo burguês ou proletário era que esses tinham uma tarefa a realizar frente aos ideais de progresso histórico e utopia. Os *tipos míticos* (religiosos, musicais, esportivos, carismáticos etc.) da pós-modernidade, entretanto, possuiriam apenas funções de agregação sob a base da emoção compartilhada. Os períodos da modernidade estariam relacionados com os *abstrativos racionais*, enquanto a pós-modernidade teria como característica fundamental os *períodos empáticos*.

As grandes categorias de sustentação do Estado Moderno, consideradas por Maffesoli como abstratas demais, teriam perdido a efetividade social. O *Estado*, a *Justiça*, a *Política* e a *Ética* perderam significação social frente à proximidade corpórea das comunidades de sentidos da pós-modernidade. Os territórios concretos tornaram-se a medida de validade das categorias sociais.

O sociólogo francês parece querer substituir a universalidade abstrata da modernidade pelo particularismo territorializado da miríade de referências urbanas e tribais, desprovidas de qualquer tipo de dominância cultural. Maffesoli (1998) torna explícito o seu entendimento sobre o fim do contrato social da modernidade. Frente à natureza universal do contrato social, afiançado pelo Estado Democrático de índole liberal, estaria se impondo – o que tomei a liberdade de chamar de – um *contrato sensual*, cuja adesão se evidenciaria em inúmeros termos de acordos autonomizados por sujeitos e grupos sociais.

Temos reservas ao que consideramos um exagero de Maffesoli em sua radical convicção da prevalência da forma e da estética na organização das relações sociais.⁵² Entretanto, reconhecemos que a realidade das cidades evidenciam em larga escala a força material e simbólica das redes de relações grupais. O próprio Marx considerou que as idéias

⁵² Uma análise detalhada da obra de Maffesoli fugiria aos objetivos desta tese. Todavia, face à importância do conjunto da obra do autor e também da estratégica dedicação ao estudo do cotidiano como base da convivência dos grupos, particularmente daqueles relacionados com o corpo e as subculturas da juventude, nos pareceu importante tecer algumas considerações sobre aspectos relacionados como o nosso trabalho.

ganham o caráter de uma força material quando assumidas coletivamente. O que nos parece insuficiente, entretanto, nas análises de Maffesoli, não é a sua ênfase ao local e ao cotidiano como base da convivência, aspecto que julgamos fundamental e que seus textos contribuem de maneira profícua. O nosso incômodo na leitura de seus trabalhos se funda na constatação da ausência de argumentos que possam esclarecer os movimentos que fazem da realidade, simultaneamente, local e global; universal e particular; hegemônica e hegemonizada. Maffesoli não indica como elementos da universalidade do humano e da história também poderiam ser responsáveis pela elaboração da experiência cotidiana e sensível dos corpos/sujeitos das diferentes tribos urbanas e comunidades narrativas.

A constatação da existência do tribalismo como forma de organização dos grupos da juventude não nos permite, contudo, deixar de pensar nas consequências sociais e ontológicas do fenômeno. O que significa para a noção de sociedade a perspectiva de uma tribalização cada vez mais crescente? Como assumir o tribalismo como sistema social num mundo globalizado? Que papel teriam as estruturas reguladoras sociais da modernidade, como a justiça, a polícia, os poderes civis, e a escola? Os códigos civis e a ética pública deveriam dar lugar às éticas de quarteirão de cada uma das tribos? Uma tribo de ideologia racista poderia agir livremente na execução de suas ações ofensivas? Que poderes regulariam o direito público? O Estado perderia o poder do monopólio da violência legítima e o compartilharia com as diferentes tribos que se julgassem ofendidas em seus direitos? Em que instância social estariam assegurados os direitos públicos? Qual a extensão e o controle da qualidade e a eficácia dos serviços sociais?

A existência de muitos centros de comunicação e poder nas cidades, nos permite pensar nas cidades como unidades culturais reticulares sobre determinado espaço territorial que se organizam pelos variadas formações, fluxos e conteúdos das relações. É este entendimento que nos faz duvidar da possibilidade da cidade como uma estrutura comunitária formada por redes que não sejam tencionadas por dominâncias culturais, econômicas ou políticas integradoras, tal como algumas análises aparentam indicar.

As amizades que se constituem nos grupos de lazer não são resultantes da eleição livre das pessoas que selecionam as relações em que irão interagir em função de uma determinada estética ou estilo de ser dos grupos. Além dos interesses em comum, a

disponibilidade de constituir amigos e participar de determinados grupos numa cidade se relaciona diretamente com a localização física e a inserção dos sujeitos em determinada estrutura social. A amizade, freqüentemente idealizada como sendo resultante de uma atitude de índole pessoal e privada, é menos livre do que possa parecer (Requena, 1994).

O entorno social imediato tem grande influência na vida social dos sujeitos. As relações que os jovens estabelecem nos espaços das cidades são resultantes de *constelações de circunstâncias* (Bott apud. Requena, 1994) que definem a conjunção dos efeitos sociais de cada sujeito sobre si mesmo e outros. Fatores tais como sexo, faixa etária, classe social, ocupação, lugar de origem territorial, família, instrução, estigmas pessoais ou de envolvimento relacionais são de fundamental importância no processo de formação dos grupos e amizades. A influência de cada um deles será maior ou menor segundo cada configuração social específica e estrutura social dominante.

O envolvimento social não é, portanto, resultante de escolhas individualizadas, nem tampouco prescinde da escolha de cada um na adesão ou permanência a determinada rede de relacionamentos. Os sujeitos se integram na sociedade através de interconexões ramificadas. É neste sentido que os grupos culturais da juventude na cidade podem ser compreendidos como resultantes de processos de elegibilidade mútua em territórios socialmente condicionados.

É bastante comum que os grupos culturais da juventude sejam identificados segundo os seus estilos característicos. Todavia, os jovens se reúnem ao redor de *grupos de estilo*, mas essa adesão não se esgota na adesão estética, tal como assinalou Kemp (1993), em sua pesquisa sobre jovens do *rock underground*:

A adoção de um grupo de estilo para os jovens que se inscrevem no campo das práticas sociais do rock, não se esgota portanto em uma questão de opção estética, mas principalmente, os situa enquanto agentes sociais. Expressa as expectativas, os desejos, os projetos individuais e coletivos, as estratégias enfim, dentro do contexto em que se encontram (...) Por grupos de estilo jovens, me remeto portanto, à formação de coletividades - marcadamente juvenis - que tomam como referência para condição de pertencimento ao grupo, um estilo, que elabore além de uma proposta estética, um modelo de comportamento. O estilo é resultado de elaborações coletivas e aceito consensualmente como modelo substantivo. Assim criam-se denominações como: rocker, teddy boy,

hippie, gótico, punk, hip-hop, clubber, skinhead, grunge, mod, etc. Quando um grupo situa-se no meio da produção contracultural, recusando o aspecto comercial na relação com os bens simbólicos gerados, eles são grupos de estilo underground (13).

Os estilos da juventude se inscrevem no interior de sistemas de interesses e atitudes e práticas sociais específicas. No circuito cultural dos jovens aficionados na prática do *skate*, é comum ouvirmos a condenação àqueles que apenas se apropriam da estética dos *skaters*. Os alvos das críticas são chamados pejorativamente de *stills* que teriam adotado o *skate* simplesmente como moda; aos *stills* faltaria a filosofia e a *atitude radical* que caracteriza o modo de ser das *tribos do carrinho (skate)*. A incorporação de elementos de composição de um estilo, por si só, não basta para caracterizar os sentidos culturais de um determinado grupo. É a organização ativa dos objetos com atividades e valores que produzem e organizam uma identidade de grupo (Feixa, 1998).

Seguindo as pistas dessa orientação, acrescentamos que à noção de grupo de estilo devemos incorporar a perspectiva de *grupo de atitude compartilhada*, como forma de evidenciar os múltiplos sentidos que conferem identidades às práticas culturais das redes sociais da juventude nas cidades.

Os grupos de sociabilidade e as redes de amizades juvenis das práticas sociais de lazer celebram os lugares sociais de referência da *ludicidade*. Ao considerarmos a *ludicidade* como a social e brincante face da *corporicidade* procuramos também brincar com os sentidos que são jogados nas redes sociais de práticas lúdicas dos jovens na cidade. Como um jogo não pretendemos que as noções de *corporicidade* e *ludicidade* signifiquem mais do que aquilo que possam ser no presente (con)texto.

PARTE II

*Ninguém sabe melhor que tu, sábio Kublai,
que nunca se deve confundir a cidade com o
discurso que a descreve. E contudo entre
eles há uma relação.*

*(Marco Polo, por Italo Calvino em As
Cidades Invisíveis)*

-IV-

ANGRA DOS REIS E AS REPRESENTAÇÕES DO REAL

A cidade de Angra dos Reis não era por mim desconhecida quando iniciei o trabalho de pesquisa. Conheci Angra ainda menino, num passeio que fiz com minha família. Retornei algumas vezes à cidade como jovem turista e para participar da procissão de barcos das famosas festas de Ano Novo. Posteriormente, como professor, fui trabalhar no Curso de Pedagogia que a UFF mantém em convênio com a Prefeitura. Na pesquisa, precisei refazer a minha experiência da cidade para que pudesse me aproximar das muitas realidades cotidianas que se escondem por trás de suas idealizadas representações, reforçadas por minhas experiências de turista accidental e professor que nela especializou os seus percursos de uso, na rotina funcional dos trajetos de carro entre o alojamento da faculdade e as aulas ministradas numa escola pública de um dos morros da cidade.

Não há professor do Curso de Pedagogia da UFF que não tenha sido alvo de brincadeiras sobre o fato de trabalhar no *paraíso* de Angra. - *Vida boa, essa de trabalhar no paraíso de Angra dos Reis*, disse-me uma vez alguém que demonstrou incredulidade ao saber que os compromissos de trabalho fazem com que, na maioria das vezes, a aproximação com as paisagens-símbolo seja apenas visual.

Angra. Tudo tão lindo em Angra. Um banho de mar em Angra. Ai que vontade que dá! De ouvir o barquinho e ficar, deslizando, até o sol desmaiar. Anoiteceu, em Angra, o medo que dá em Angra. A natureza se espanta, será que vai acabar? Eu nem quero pensar. Ilhas de Reis, ilhas de leis, há quanta grana. Todo meu por no reator, Copacabana. Angra, a paz entre o Rio e Sampa. Meu Deus, quanto gringo em Angra. Quando é que a gente vai lá? Sangra, o tempo parou em Angra. A praia deserta em Angra. O vento que vem de lá. Eu nem quero pensar, meu barquinho pelo ar. Ilhas de reis, ilhas de leis, ah quanta grana, vem ver, amor, o reator lá da varanda. Angra, sangra, por causa do amor, por causa do amor... (Mario Adnet /Carlos Sandroni / Rodrigo Campello - gravada por Clara Sandroni)

A música *Angra* é um retrato da representação dominante sobre Angra dos Reis, considerada como um paraíso natural da bucólica região da Costa Verde, ao sul do Estado do Rio de Janeiro. A região é identificada por seu meio ambiente de ilhas exuberantes, rios, cachoeiras, matas preservadas e praias desertas com águas cristalinas. Na composição da imagem de Angra dos Reis entram em cena também a grande concentração de milionários e personalidades artísticas e políticas que a visitam ou possuem propriedades na região. Os ricos e famosos, as lanchas e iates, as ilhas particulares, os hotéis e os condomínios de luxo aparecem ser tão importantes para a representação da região quanto o verde das matas e a transparência das águas. O *angrense* brinca com a história de que, nas férias de verão, cerca de 80% do PIB (Produto Interno Bruto) nacional se muda para a região. Por outro lado, na contramão da ideologia do paraíso natural, o município de Angra dos Reis também se projeta nacionalmente por ter sido escolhido, ainda no período militar, para receber as únicas usinas nucleares brasileiras. A eleição por três vezes consecutivas de prefeitos filiados ao Partido dos Trabalhadores trouxe, a partir do final da década de 80, um forte traço político que se somou aos elementos constitutivos da identidade da cidade.

A busca pela apropriação crítica da cidade de Angra dos Reis redefiniu uma cidade imaginada que tornava invisível o cotidiano dos habitantes do município. As *caras* de Angra dos Reis se mostraram muitas: seu cotidiano, sua política, sua economia, sua história, sua arte, seu lazer, foram aos poucos se mostrando e dialogando com as minhas referências desta cidade.

Durante as administrações dos Partidos dos Trabalhadores no município, foram desenvolvidas importantes experiências de descentralização política e orçamentária, na busca de democratização do poder local. A valorização salarial dos profissionais das redes de Saúde e Educação trouxe muitos profissionais de fora da cidade, tornando mais complexas as relações sociais no município. As políticas culturais procuram recuperar o patrimônio arquitetônico da cidade que, apesar da destruição cultural intencionada e executada ao longo dos anos, ainda guarda memórias dos ciclos de desenvolvimento desde a época da colonização e do Império. As culturas populares em Angra dos Reis dão provas do sincretismo entre processos culturais contemporâneos e a herança cultural de negros, índios, caiçaras, portugueses e muitos estrangeiros que em viagens aportaram, ou se fixaram, encantados com a região.⁵³ A cidade é berço e também porto de chegada de muitos artistas eruditos e populares.

Estas e muitas outras realidades se cruzaram no trabalho de campo, forçando os limites que estabeleci para o objeto de pesquisa. Algumas foram convidadas a entrar, outras se fizeram presentes sem pedir licença e algumas outras estão apenas subentendidas no relato da tese. A narrativa que elaborei está, entretanto, permanentemente referida ao complexo tecido de práticas e experiências que vivi no cotidiano da cidade. É importante ressaltar que, em muitos momentos, este meu mergulho em Angra se deu naquela profundidade própria das coisas óbvias, tal como nos lembram o Antropólogo Darci Ribeiro e o poeta Arnaldo Antunes.

A cidade possui um cotidiano que *sangra* não apenas *por causa do amor*, como diz a letra da música citada, mas também pelas lutas pela posse da terra; pela disputa do acesso popular às praias; pela desesperança causada pelo declínio econômico e o desemprego; pela violência presente no cotidiano de suas comunidades periféricas e por inúmeras outras

⁵³ Discutir os avanços, retrocessos, impasses e contradições deste processo não foram objeto desta tese. Sobre a experiência de participação popular na elaboração do Plano Diretor do Município ver Guimarães (1997).

realidades do quadro de precariedades urbanas e rurais, que não são convidadas à freqüentar as colunas sociais dos principais jornais brasileiros.

O movimento de pesquisa, ao mergulhar no cotidiano da cidade, pelas entradas das práticas culturais da juventude, influenciou decisivamente minha sensibilidade frente ao conhecimento de uma realidade que procuramos investigar por inteiro, ainda que nos necessários limites dos recortes estabelecidos no estudo.

Os jovens que conheci na cidade se fizeram narradores das muitas faces da questão juvenil. Estabeleci relações com jovens que, muitas vezes, de forma simultânea, se mostraram conformistas, rebeldes, amantes, pragmáticos, debochados, solidários, críticos, sonhadores, tristes, agressivos, felizes... ou seja, não apenas jovens, mas seres extremamente contraditoriamente humanos.

Considerei como de central importância para a configuração da identidade juvenil em Angra dos Reis os relacionamentos que se dão entre a propagada imagem do *paraíso natural* do turismo e o cotidiano da cidade. Foi possível perceber, na pesquisa de campo, fortes tensões entre a cidade imaginada das paisagens naturais e do turismo de luxo e as culturas vividas pelos praticantes dos lugares cotidianos da cidade.

Cultura da paisagem e espaços de cultura

A data de fundação da cidade de Angra dos Reis já foi motivo de controvérsias. Em 1932, a Prefeitura Municipal comemorou o aniversário de 400 anos de fundação da cidade, considerando que a sua origem teria sido a passagem na região de Martim Afonso de Souza, em 1532. Entretanto, uma outra versão - oficialmente aceita pelas últimas administrações municipais - dá conta do *descobrimento* de Angra dos Reis em 1502 por André Gonçalves em viagem de reconhecimento da costa brasileira. O navegador português, tendo chegado nas águas da baía da Ilha Grande no dia de Reis e percebendo que a geografia do local era uma angra, juntou os dados e denominou o lugar com o topônimo Angra dos Reis. O marco de fundação da cidade data de 1532, mas somente em 1556 ficou pronto o primeiro povoado que ganhou o nome de Vila dos Santos Reis Magos da Ilha Grande. Após a transferência, em 1624, para o atual *Centro Histórico da Cidade*, a

comunidade original ficou conhecida como Vila Velha (Mendes, 1970). A data de 1502 é incorporada ao marketing turístico do poder público municipal e de agentes econômicos locais que apresentam Angra dos Reis como a segunda cidade mais antiga do Brasil.

O município de Angra dos Reis está localizado no sudoeste do Estado do Rio de Janeiro e constitui, no litoral sul, juntamente com Parati, a micro-região da baía da Ilha Grande. Geograficamente, encontra-se entre os Estados de São Paulo, Minas Gerais e a capital do Rio de Janeiro, da qual dista 123 km em direção oeste. A área total do município é de 819 km², incluindo a Ilha Grande com seus 105 km². Ao Norte, faz limite com o Estado de São Paulo e o município Fluminense de Rio Claro; a leste, o rio Jacareí delimita a divisa com o município de Mangaratiba. A oeste é o rio Manbucaba que divide a fronteira com Parati; ao Sul encontra-se o oceano Atlântico.

O Censo Demográfico realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) no ano de 1996 indicou que o município possuía uma população total de 92.532 habitantes, distribuída entre 46.516 homens e 46.016 mulheres.

Angra dos Reis é administrativamente dividida em quatro distritos. O 1º Distrito, de Tanguá, até Guaratucaia, compreendendo os bairros de Camorin, Jacuecanga, Monsuaba, Itapinhoacanga, Garatucaia, e a sede no *Centro da Cidade*; o 2º Distrito vai de Itaorna ao Retiro e compreende, a Japuíba, o Ariró, o Frade, o Bracuí, a Serra d'Água, Furnas e a Usina Nuclear; o 3º Distrito abrange toda a Ilha Grande; o 4º Distrito, indo de Manbucaba à Praia Brava, compreende o Perequê e a Vila Histórica de Mambucaba.

Alguns núcleos urbanos estão situados no continente, como Manbucaba, Frade, Centro (sede do município), Japuíba, Camorin, Jacuecanga e Monsuaba. Outros nove aglomerados e 6 núcleos rurais completam a composição territorial do município. A Ilha Grande conta com o núcleo urbano do Abraão e mais 18 aglomerados de baixa densidade demográfica.

A área de estabelecimentos rurais do município é de 270 km², representando 34% da área total de Angra dos Reis. A banana tem o predomínio das culturas no município, ocupando cerca de 70% da área agrícola total. A estrutura fundiária do município é a mais concentrada de todo o Estado do Rio de Janeiro. O índice de concentração fundiária (GNI) é de 0,79 no Estado, sendo de 0,93 em Angra dos Reis (Guimarães, 1997: 28).

A atividade pesqueira, que sempre foi uma das principais atividades econômicas do município, sofreu uma profunda decadência nos últimos anos. Os produtos marinhos, principalmente o camarão, a tainha e a anchova, que antes eram abundantes, já não são encontrados com facilidade na baía. A situação dos pescadores e pequenos empresários foi agravada pela concorrência estabelecida por proprietários de grandes embarcações que pescam em alto-mar e comercializam os produtos no porto de Angra. Antigos pescadores possuíam terras nas ilhas, mas as venderam por preços baixíssimos para turistas e especuladores imobiliários. O destino da grande maioria das famílias de pescadores foi a instalação precária nos morros da cidade. O declínio da atividade pesqueira influenciou significativamente o abandono das ilhas por filhos de pescadores e caiçaras que buscam ocupações distintas da pesca no continente. Muitos moradores foram afastados da faixa litorânea por força da instalação dos projetos estratégicos de desenvolvimento. Este foi o caso dos caiçaras de Itaorna, desalojados para a construção das usinas nucleares.⁵⁴

Os principais produtos que são exportados pelo porto de Angra dos Reis são blocos de granito e bobinas de aço, cujo destino principal é a Ásia. O porto exerce uma significativa influência na vida da cidade. A chegada de navios incrementa as vendas e os serviços, particularmente os relacionados com o lazer de armadores, estivadores e tripulantes dos navios.

O turismo de Angra dos Reis é considerado de elite, devido aos empreendimentos privados da indústria do turismo, destacando-se aqueles relacionados com os hotéis e condomínios de alto poder aquisitivo, *flats* e esportes náuticos. Muitos condomínios possuem infra-estruturas permitindo que estes se autonomizem em relação aos demais espaços e serviços da cidade. Apesar da existência de uma vasta região serrana, o turismo está quase que integralmente direcionado para o mar.

O pré-diagnóstico do Plano Diretor (COPPE-UFRJ, 1990) apontou a existência de sérias deficiências no setor de turismo naquilo que se referia à informações e sinalizações. A Prefeitura, ao longo desta década, procurou melhorar a situação com a confecção de mapas e a instalação de serviços de atendimento aos turistas da cidade. Uma conquista no

⁵⁴ Sobre as comunidades caiçaras e os processos culturais de luta pela terra e preservação das tradições, ver Diegues (1988 e 1994); Marcílio (1986) e Milanelo (1992).

setor do denominado ecoturismo foi a demarcação e sinalização das trilhas para caminhadas na Ilha Grande.

Os espaços públicos destinados ao lazer da população de Angra dos Reis são bastante reduzidos. A cidade tem uma topografia imprensada entre o mar e os morros, o que provoca a diminuição de espaços que poderiam ser utilizados para a instalação de aparelhos públicos e coletivos de lazer e cultura. Um único cinema de rua- o *Cine Araribóia* - ainda resiste na cidade, apesar dos nítidos sinais de que pode se transformar em mais um templo evangélico. Os *shoppings* que se instalaram na cidade abriram mais algumas salas que exibem filmes do circuito comercial, também hegemonizados pela produção norte-americana.

Existem alguns clubes sociais no centro da cidade, freqüentados por moradores e veranistas de estratos sociais diferenciados. Os clubes possuem uma grande importância na realização de bailes noturnos, onde predomina os estilos de funk e pagode. O destaque dos clubes populares é o Vera Cruz, que está situado numa via pública denominada como Travessa de Santa Luzia, mas que é chamada por todos como o *Beco da Cirrose*. O Iate Clube Aquidabã é freqüentado por moradores da elite econômica e social da cidade. As boates, bares e festas privadas ocupam parte significativa do tempo de lazer dos jovens de classes médias da cidade. Destaco como espaços de forte identidade cultural no centro da cidade a *Casa de Cultura*, administrada pela Secretaria de Cultura; o *Atheneu Angrense de Letras e Artes*, entidade social sem fins lucrativos; e a livraria *Kronstadt*, híbrida casa de cultura situada nas fronteiras entre o público e o privado no *Beco da Arte*.⁵⁵

A estreita faixa plana de sua geografia peculiar fez com que a ocupação urbana com moradias ocorresse na ocupação dos morros do centro da cidade comprometendo, em muitas áreas, a cobertura vegetal da Mata Atlântica. Muitas famílias de pescadores venderam suas terras ou foram expulsas das ilhas para virem morar nos morros da cidade. O efetivo trabalho de reflorestamento e conscientização da população, promovido pela Prefeitura em parceria com as associações de moradores está contribuindo para o controle e reversão do problema ambiental no centro da cidade. Os trabalhadores e suas famílias, atraídos para grandes projetos desenvolvidos em Angra dos Reis, também foram

⁵⁵ Apresento os espaços da livraria *Kronstadt* e do *Beco da Arte* no capítulo subseqüente.

responsáveis pelo adensamento populacional, não só do Centro Histórico como também da periferia urbana.

A grande concentração de moradores encontra-se no 1º Distrito (42% do total de habitantes). No 2º Distrito (Cunhambebe, em homenagem ao grande chefe Tupinambá), a localidade da Japuíba é responsável por grande parte da concentração populacional. A região da Grande Japuíba possui uma significativa população que vive os típicos problemas relacionados com a disponibilidade de locais de moradia segundo a *estratificação urbana* capitalista. Segundo Castells (1983a:210), a distribuição dos locais residenciais segue as leis gerais da distribuição dos produtos e, por conseguinte, opera os reagrupamentos em função da capacidade social dos indivíduos, isto é, no sistema capitalista em função de suas rendas, de seus status profissionais, de nível de instrução, de filiação étnica, da fase do ciclo de vida, etc.

O desenvolvimento social e econômico de Angra dos Reis neste século está associado aos projetos estratégicos realizados na região da baía da Ilha Grande. Em 1969, o município foi declarado Área de Segurança Nacional e o chefe do executivo local passou a ser indicado pelo Presidente da República. Os militares oriundos do Colégio Naval, que é sediado na cidade, passaram a ser designados para chefiar o poder executivo municipal. Nesta cidade tutelada, durante a década de 1970, no contexto do denominado *Milagre Brasileiro*, foram implantados três grandes projetos no município: a Central Nuclear de Furnas, o Terminal Petrolífero da Bahia da Ilha Grande (Tebig) e a Rodovia Federal Rio-Santos (BR-101). Esses projetos vieram se somar em magnitude à importância econômica e social que os *Estaleiros Verolme Reunidos* representavam desde a sua inauguração pelo Presidente da República, Getúlio Vargas, na década de 50.

Os projetos de desenvolvimento trouxeram progresso, mas também criaram novos problemas para a região. A vinda de técnicos e operários especializados para as obras significou um aumento da população flutuante e efetiva da cidade. Após a conclusão das obras, a maioria dos trabalhadores foi embora; entretanto, outros ficaram para a operação dos empreendimentos e um número significativo fixou residência na cidade, agravando os problemas relacionados com a moradia e o emprego.

A instalação destes grandes projetos de desenvolvimento ocasionou profundas transformações no meio ambiente, na composição da população e também no desenvolvimento regional do município. Guimarães (1997) afirma:

Os projetos que se instalaram no município nas duas últimas décadas, apesar do porte e importância para a economia nacional, não beneficiaram o conjunto da população do município e da região como um todo. Em nenhum momento houve a preocupação em dinamizar a economia regional a partir dos projetos. Na relação custo-benefício, aos segmentos majoritários da população só couberam os custos (p.44).

O angrense aparenta estabelecer uma dúvida relacionamento com a noção de progresso. Em conjunto com as expectativas de modernização da cidade, percebi a preocupação com a possibilidade que o progresso também se contrapõe a bens muito caros aos naturais da cidade. O progresso material da cidade e a urbanização, em muitos momentos, são associados aos riscos que representam para a perda dos traços constitutivos da identidade do município.

Alguns escritores angrenses deixam transparecer uma ambivalência naquilo que se refere ao progresso na cidade. Em determinados momentos, o progresso é algo a ser enaltecido, pois representa a elevação material e cultural da cidade. De maneira distinta, o progresso é também algo que pode macular o paraíso das belezas naturais, corromper a autenticidade do bom povo angrense, e também *destruir ou relegar ao abandono as coisas históricas de Angra dos Reis* (Mendes, 1970).

Reis (1995) revela na poesia *Minha Terra* a sua incredulidade frente aos benefícios do progresso para o *povo bom e iluso* de Angra dos Reis:

*Um pedaço de céu muito azul, fulgurando,
E embaixo a terra - um trecho adorado e florido;*

*Num fraco, balbuciente e quérulo gemido,
Ao lado um riacho vai rolando, vai rolando.*

*O velho casario ao longo
se espalhando,*

*Lembra um ofídio, a um
peso em ânsias oprimido;*

*Defronte ao glauco mar se
espreguiça, esquecido*

*Dos embates do vento, e
queda modorrando.*

*Palpita em tudo um quê de
tristeza fremente,*

*Vêem-se todos correndo
atrás de uma esperança,*

*Mas quando a realidade é
brutal e pungente!*

*E olhando o trem que
rompe as gargantas da serra,*

*Vive ansiando o progresso
e sonhando a abastança,*

*O povo iluso, o povo bom
de minha terra!*

A relação com os forasteiros também suscita contradições. Os que chegam de fora trazem conhecimentos, prestígio, geram riquezas, modernizam e aproximam Angra do resto do mundo. Entretanto, também são freqüentemente acusados como responsáveis pela miscigenação e pelo roubo das oportunidades de progresso individual e político dos habitantes naturais da cidade. É comum ouvir um angrense se referindo, genericamente, a alguém de fora da cidade como sendo um *paulista*. Essa expressão assume um sentido depreciativo e faz oposição ao *peixe com banana*, sujeito da terra tal como o prato típico do qual se origina a expressão. Alguns moradores tomaram a iniciativa de organizar o movimento intitulado *Sou mais Angra*, como oposição ao crescente número de pessoas de fora da cidade, *trabalhando e tirando os empregos dos angrenses*, segundo afirmou um jovem entusiasta da iniciativa com o qual conversei. A expressão *Angra é madrasta com seus filhos* também se refere a este campo de antagonismo social com os não-naturais, competidores desleais que estariam encontrando mais oportunidades de vida e trabalho que os oriundos da cidade. O agravamento da situação econômica do município e o aumento do desemprego contribuem para o aumento desta tensão com o estrangeiro, *marginal que penetra no território alheio e reforça a coesão social local* (*Ortiz, s/d*).

A indústria do turismo se apresenta para a cidade como uma atividade social e econômica, capaz de reconciliar o cidadão com os elementos estranhos à terra. O turismo movimenta a economia, aumenta a oferta de empregos aos locais, faz circular estrangeiros que compram, consomem, pagam impostos e não fixam, necessariamente, residência permanente na cidade. E em sua modalidade ecológica (o ecoturismo) não degrada o que é considerado o maior patrimônio do município: as suas belezas naturais.

A natureza em geral e as ilhas de Angra em particular, desempenham um significativo papel nas representações sociais sobre a paisagem da *cidade-paráíso*. A baía de Angra possui 365 ilhas, incluindo a Ilha Grande; *uma para cada dia do ano*, não se cansam de repetir as iniciativas de divulgação da cidade. Os moradores também reproduzem quase este bordão para os visitantes, quando se referem às características do patrimônio natural da cidade. *E há quem diga que, quando o ano é bissexto, aparece*

mais uma, conta uma das muitas lendas do patrimônio cultural da cidade. (Araújo, 1995).

Na Internet, uma página de divulgação convida: *Angra dos Reis. 365 ilhas, uma para cada dia do ano e 2000 praias ao seu dispor. Muita natureza num dos lugares mais belos do Brasil que você vai conhecer aqui* (<http://www.angra-dos-reis.com>, julho, 1999). Nesse mesmo site, uma montagem fotográfica expressava significativamente a propagada preponderância da paisagem natural sobre os espaços culturais da cidade. Na manipulação fotográfica, as imagens das Ilhas Botinas e de um barco se aproximando da Ilha Grande se tocam diagonalmente em primeiro plano, deixando parcialmente encoberta uma fotografia da Casa da Cultura. O letreiro, com motivos marinhos, diz: *Angra: a natureza espera por você*.

A propaganda não esclarece, entretanto, como o turista comum poderia fazer para visitar as muitas ilhas e praias de domínio privado, fortificadas e de acesso proibido à pessoas não autorizadas pelos proprietários. Parece implícito, entretanto, que frente à impossibilidade de se acessar fisicamente todas as ilhas, existe a possibilidade da contemplação da paisagem que, em última instância, se incorporou ao roteiro de consumo turístico da imagem do município.

Urry & Crawshaw (1995) discutem a importância do componente visual na constituição da experiência turística. A materialidade da fotografia apresenta-se, nessa perspectiva, como um elemento decisivo na constituição da subjetividade do viajante, assumindo um papel fundamental na articulação das formas de sociabilidade associadas ao olhar turístico. A memória das viagens turísticas estão impregnadas da discursividade visual que caracteriza uma região ou cidade. O discurso visual dominante, organizado em torno de uma concepção romântica da paisagem, transforma o turismo numa mercantilização das recordações do outro. É neste sentido que os fotógrafos, amadores e profissionais, podem se constituir em construtores da memória social da paisagem. As imagens são signos ideológicos que atuam na formação da consciência dos sujeitos, estruturando as formas determinadas do olhar turístico que podem variar entre o romântico, o coletivo, o espectador, o ambientalista e o antropológico.

Num passeio de barco por um tradicional roteiro pelas ilhas, anotei algumas frases do guia que apontava nossos olhares para alguns pontos turísticos de acesso

restrito; e com a satisfação digna de um *voyer* de paisagens gritava, tentando superar o barulho do motor da embarcação:⁵⁶

- Olha lá, esta é a ilha do Dr. Roberto (empresário Roberto Marinho, dono das Organizações Globo). (...) Esta aqui é a do Dr. Pitangui - Ilha dos Porcos - e têm inclusive um campo de pouso para o Dr. e os seus convidados; (...) Estamos na Ponta Leste, e era aqui que Ayrton Senna tinha casa. Ele era uma pessoa muito simples; um dia eu passei de barco e ele acenou para mim. (...) Dizem que o Ronaldinho vai comprar uma ilha aqui em Angra (...).

Merece destaque o fato de que o mesmo guia, tão bem informado nas particularidades dos ricos e famosos, não tenha sabido responder perguntas simples sobre a história da cidade, seus monumentos e aspectos culturais mais significativos.⁵⁷

A identidade de Angra dos Reis é fortemente constituída pela representação desta superioridade de sua paisagem natural, que é capaz de atrair figuras ilustres, provocar encantamento em turistas e também, em muitos momentos, atenuar o sentimento que percebe as muitas precariedades sociais, materiais e estéticas de espaços que podem ser considerados como pertencentes à uma *anti-cidade* turística.

Santos (1997) ressalta, entretanto, que paisagem e espaço não são sinônimos:

A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre o homem e a natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima. (...) A rigor, a paisagem é apenas a porção da configuração territorial que é possível abranger com a visão (...). A paisagem se dá como um conjunto de objetos reais-concretos. Nesse sentido, a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal. O espaço é sempre um Presente, uma construção horizontal, uma situação única. Cada paisagem se caracteriza por uma dada distribuição de formas-objetos, providos de um conteúdo técnico específico. Já o espaço resulta da

⁵⁶ O atento leitor deve ter reparado que este passeio marítimo não foi feito num silencioso e moderno saveiro, mas numa ruidosa traíneira de pesca, daquelas utilizadas por pescadores que passaram a atuar como guias de turismo na região.

⁵⁷ Mesmo que a realidade educacional das escolas do município não tenha sido o enfoque da tese, não poderia deixar de registrar o movimento que a Secretaria Municipal de Educação e os professores da rede pública têm empreendido no sentido de atuar nesta realidade de desconhecimento histórico e cultural, criando estratégias para a investigação reflexiva sobre a história política e social da cidade nas atividades curriculares, desde as primeiras séries escolares.

intrusão da sociedade nessas formas objetos. Por isso, esses objetos não mudam de lugar, mas mudam de função, isto é, de significação, de valor sistêmico. A paisagem é, pois, um sistema material e, nessa condição, relativamente imutável; o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente (p.83).

A paisagem deixa de ser apenas uma forma material quando lhe é atribuído um valor. Nesta perspectiva, podemos considerar a cultuada paisagem de Angra dos Reis como uma materialidade transformada em sistemas de valores significados socialmente. A mistificação da natureza não está apenas no estabelecimento de um padrão de beleza, mas também na operação ideológica que opõe a noção de meio ambiente preservado ao de cultura urbana degradada. A polaridade entre a natureza boa e a cidade má foi uma mistificação que se evidenciou em muitos dos meus relacionamentos com os moradores e também com turistas que visitavam a cidade.

A assimetria de imagens faz com que o turismo em Angra dos Reis seja dirigido, preponderantemente, para o sentido oposto àquele de seus núcleos urbanos, apesar dos esforços realizados por setores do governo e da sociedade civil em potencializar o turismo urbano, particularmente naquilo que se refere aos dispersos marcos monumentais do patrimônio histórico e às festas tradicionais da cidade, tal como a Folia de Reis e a Festa do Divino Espírito Santo. Assim, são poucas as áreas da cidade que participam da constituição da Angra turística, numa realidade reforçada pela representação hegemônica que empurra a cidade para o mar.

Torna-se necessário ressaltar que nenhuma representação pode ser vista apenas como um reflexo ou reprodução da realidade que fala; pelo contrário, as representações, longe de serem cópias isentas, estão sempre afetadas pelas restrições do próprio discurso em cujos limites se situam e através do qual ganham forma, pelos contextos em que estão imbuídas e em que adquirem significado, pelas idéias, intenções e valores da comunidade em que são produzidas e daquela a que se destinam (Henriques, 1996:84).

Acompanhando o noticiário sobre a cidade de Angra dos Reis em jornais do Rio de Janeiro e São Paulo encontramos, a grande incidência de notícias concentradas nas colunas sociais. O registro da presença de gente famosa em festas ou em períodos de férias nas ilhas da baía de Angra dos Reis é uma constante. Uma outra incidência de notícias refere-se às usinas nucleares, embora estas ocupem espaços muito menos

significativos. As notícias relativas ao cotidiano da cidade são praticamente inexistentes, comparadas com o volume das outras reportagens. Conhecer Angra dos Reis somente pelas informações dos jornais externos à cidade significa intuir uma “colônia de férias” de ocupação ilustre. A cidade, em muitos aspectos, choca o imaginário do visitante que construiu uma imagem de beleza associada ao *veraneio* principal das elites brasileiras. É o que sugere o comentário de Marcelo Fromer, guitarrista do conjunto de rock Titãs, em sua passagem por Angra a caminho de um show em São Paulo: *Chegamos a Angra, que é dos reis apenas em suas ilhas, porque na cidade mesmo atende, no máximo, a simples mortais como nós. Só a noite caindo para esconder a fragilidade de balneário sem charme e elegância.* (Fromer, 1996). Esta impressão negativa sobre a cidade, particularmente no que se refere à sede do município, também é compartilhada por moradores que a consideram como uma cidade que se tornou feia ao progredir.

Em 1998, a Secretaria Municipal de Cultura e Esportes organizou uma exposição itinerante de fotos de Angra dos Reis entre as décadas de 20 e 50, com o objetivo de mostrar uma cidade harmônica, antes da expansão imobiliária que aconteceu com a abertura da Estrada Rio-Santos e a vinda das indústrias, quando parte do casario do tempo colonial ainda podia ser visto. Fábio Iaredes, titular da pasta da Cultura no Município, afirmou sobre a exposição: *a idéia é fazer com que o angrense rediscuta sua cidade e lembre de suas histórias, para que assim possamos iniciar um grande debate sobre a Angra que queremos daqui para frente* (Dias, 1998).

Na Praça da Matriz, percebi que esta exposição fotográfica da Angra antiga atraía a atenção de jovens, encantados com uma cidade da qual existem apenas alguns marcos históricos significativos e vestígios; fantasmagorias de um passado que insiste em assombrar o presente da cidade aleatoriamente modernizada. Dois jovens que passavam pela praça detiveram-se para observar e iniciar um jogo de adivinhação mediado por fotografias que não se encontram representadas na atual configuração do espaço urbano.

Os casarios do antigo conjunto arquitetônico colonial forçam à comparação com a também histórica cidade vizinha.

- *Isso era em Angra ?*

- *Parece até Parati.*

O aterro que avançou para o mar na Praia de São Bento também causa estranheza aos jovens descobridores da memória da cidade. Um homem velho que também observava as fotografias auxilia os jovens a enxergar a memória da cidade:

- *Aqui era o antigo prédio dos correios, onde hoje é a Rádio Angra. E o mar vinha até o mercado municipal.*
- *Meu avô, quando era novo, vinha de canoa lá da Ilha Grande vender peixe no mercado municipal.*

Um jovem fala com orgulho do esforço de seu avô, lançando mão de seu próprio acervo de memória familiar para confirmar a informação do homem que, naquele momento, assume o *benjaminiano* papel de narrador. Esta cena evidencia como uma simples ação de política pública de resgate da memória no território da cidade pode deflagrar processos educativos intensos. Os painéis fotográficos colocados no meio da praça trouxeram a possibilidade de que jovens e velhos procedessem a uma desaceleração do ritmo do caminhar urbano, rumo a uma viagem na memória. O velho, por um instante, tornou-se o educador da memória de jovens que, a partir daquele momento, passaram a compartilhar da memória da cidade, descobrindo que o passado é um patrimônio social e coletivo. A memória de jovens, portanto, não se identifica apenas com as experiências individualizadas de cada jovem em particular; ela incorpora os elementos e processos da memória coletiva da cidade. Por um instante, o jovem também se viu remando para atravessar a baía da Ilha Grande. Na sua puxada de rede, além dos peixes pescados no passado, vieram também as experiências de um avô ainda jovem.

Torna-se comum que a cidade das precariedades urbanas entre em contraste com as representações da cidade-paráíso das belezas naturais. A administração municipal da cidade, no período da primeira gestão do Partido dos Trabalhadores, criou um slogan associado às ações do governo executivo local: *Angra cada vez mais bonita*. A estratégia política do governo emitia, então, evidentes sinais de que pretendia atuar para a reversão da negativa representação estética da cidade.

Um cartaz de propaganda da obra de inauguração da Avenida Ayrton Senna e de um monumento em memória ao piloto na Praia do Anil anunciava: *Angra cada vez mais*

bonita. A cidade ganha uma nova avenida e declara o seu amor a quem muito amou nossa terra.

O referido cartaz trazia uma fotografia aérea na qual se podia ter uma ampla vista da remodelada avenida e também da Praia do Anil que, apesar de continuar poluída, havia sofrido algumas intervenções paisagísticas. Na foto é evidente a tentativa de representar a possibilidade do equilíbrio entre as belezas naturais e a cidade recuperada por uma administração municipal que demonstrava a sua preocupação com a criação de um cenário urbano belo e funcional.⁵⁸

Sem aprofundar a discussão sobre o mérito da homenagem ao famoso piloto brasileiro de Fórmula 1, proprietário de casa de veraneio no município e também considerado como parte do patrimônio paisagístico da cidade, é possível associar a obra às intervenções urbanas espetaculares no contexto estratégico do conceito de *city marketing* (Ribeiro, 1996 & Garcia 1997). O Poder Público Municipal associou a obra de remodelação do espaço urbano ao idolatrado nome do piloto, detentor de prestígio internacional e que também foi considerado como o herói esportivo brasileiro de toda uma geração. A sua morte trágica numa corrida automobilística amplificou a popularidade e a mistificação de sua imagem, aumentando o grau de adesão pública à homenagem *in memorian* realizada pela Prefeitura da cidade.

Outros projetos de "revitalização da cidade" estavam em via de realização à época da pesquisa. O projeto do Corredor Cultural tinha como objetivo recuperar fachadas de prédios históricos e transformar a Rua do Comércio num *shopping a céu aberto*, e o *Projeto Orla* prometia, com uma grande intervenção na área litorânea do centro da cidade, promover o tão esperado *reencontro (físico) da cidade com o mar*.⁵⁹

Durante o tempo em que realizei a pesquisa em Angra dos Reis, pude perceber alguns sensíveis deslocamentos nos sentidos econômicos e culturais da cidade. O fechamento do estaleiro Verolme foi responsável por uma grave crise econômica e social na cidade; somente no ano de 1997 o estaleiro demitiu 3.500 trabalhadores. Com o seu fechamento definitivo no ano de 1998, o desaquecimento econômico do município se aprofundou.

⁵⁸ A obra de remodelação da Praia do Anil e a inauguração da Avenida Ayrton Senna ocorreram na gestão do Prefeito Neirobes Nagae, no período de 1989 a 1992.

⁵⁹ Sobre os referidos projetos ver: Projeto Orla (1999) ; Jornal Maré (21/05/1999); e figura 5 (p.158)

No mesmo período, a cidade viu nascer dois *shoppings centers*, o modesto Angra Shopping e um grande shopping de pretensões metropolitanas que pegou carona na mística corsária da cidade, intitulando-se *Pirata's Mal*. O shopping *Pirata's* acenava, antes mesmo de sua inauguração, que seria *o novo centro de Angra*. Esse shopping se tornou uma forte referência cultural para a cidade; um símbolo da modernidade no terreno do entretenimento e do consumo de mercadorias culturais. O deslocamento do centro não se opera apenas no plano simbólico, uma vez que a cidade se expande materialmente com a construção da *Nova Rodoviária*, em direção à Estrada Rio-Santos, numa área de mangue que foi aterrada no bairro da Chácara. O *Projeto Orla*, que abrange a Praia da Chácara, a Marina do São Bento e a Revitalização do Centro, busca consolidar uma nova face urbana orientada para o turismo e a pesca, *vocações naturais de Angra dos Reis, segundo o Secretário Municipal de Desenvolvimento Econômico*.⁶⁰

O projeto de Revitalização do Centro de Angra dos Reis também foi denominado de *Shopping Centro*, uma vez que tem como principal perspectiva a união dos comerciantes que tratarão o centro da cidade como um *shopping*. A Prefeitura da cidade sinaliza que pretende adotar a mesma estratégia de marketing do *shopping Pirata's Mall*, em sua anúncio do novo centro da cidade. A perspectiva que se coloca com o novo projeto de revitalização inverte o sinal e busca transformar não o *shopping* em centro, mas o centro em *shopping*. Nas duas vertentes, o que parece prevalecer é o sentido de mercantilização do espaço urbano, se entendermos que no *shopping center* a sociabilidade pública se dá no espaço privado e no *shopping centro* o que se tornará privado será a própria esfera pública.

A hegemonia da valorização mercantil das relações culturais tende a se naturalizar e ao ser promovida por convicção ideológica, pragmatismo econômico ou, ainda, pela combinação das duas variáveis.

A perda do potencial econômico de setores tradicionais na cidade, como a agricultura, a indústria naval e o setor pesqueiro aumentam a responsabilidade de sustentação econômica do setor de turismo. A indústria do turismo como alternativa principal de ocupação da juventude deve, entretanto, ser vista com reservas. A monocultura do turismo pode causar erosão no solo da diversidade econômica e cultural da cidade. Nos encontros que tive com os jovens, pude perceber um certo ceticismo

⁶⁰ *Airton Nogueira Pereira (Jornal Maré em 21/05/1999)*

quanto às possibilidades da cidade depender exclusivamente do turismo. Muitos jovens assinalaram a necessidade de uma perspectiva mais plural na ofertas de qualificação profissional, trabalho e lazer. No caso do lazer, existe uma nítida insatisfação quanto a sua disponibilidade para o jovem da própria cidade que vive a contradição de habitar o paraíso do lazer natural, ao mesmo tempo que se ressente da excessiva privatização dos espaços e a escassez de locais de sociabilidade pública.

Angra dos Reis parece viver o paradoxo daquelas *cidades do silêncio, espremidas* por um desenvolvimento capitalista desigual, sobre as quais se referiu Gramsci (1974 a:116). A cidade já experimentou ciclos de prosperidade, mas viu declinar suas possibilidades de crescimento e desenvolvimento, sendo levada a especializar sua identidade na monocultura do turismo mercantil como "vocação natural".⁶¹

A busca por contribuir para o movimento coletivo de interrupção do silenciar de vozes me dirigiu para a escuta sensível dos jovens praticantes da cidade, dos quais tanto falamos mas tão pouco ouvimos e sentimos.

⁶¹ A expressão "cidades do silêncio" é de Gabriele d'Annunzio; trata de um título da recolha de poemas *Le Laudi* que designa cidades italianas que perderam a sua importância depois de terem sido florescentes no passado. Os monumentos e todos os testemunhos que subsistem da sua grandeza na história fazem delas, hoje, apenas objetos turísticos.

OS JOVENS E A CIDADE: VISÕES A PARTIR DA ESCOLA E DE OUTROS LUGARES

*J OVEM
O DIO
V ERDADE
E MOÇÃO
M ORTE
E DUCAÇÃO
M ARIDO
A MOR
N AMORO
G ENTIL
R AIVA
A DULTO*

(L., 12 anos, 5^a

série)

O que é ser jovem em Angra? Esta pergunta foi apresentada a alunos e alunas das escolas da rede pública municipal de Angra dos Reis, por ocasião do *Encontro de Leitores e Autores* promovido pela Secretaria Municipal de Educação e o Curso de Pedagogia da UFF, durante a *III Semana Cultural - Juventude em Movimento*, em novembro de 1998.

Algumas professoras organizaram dinâmicas para a discussão do tema e em determinadas escolas foram apresentados *textos coletivos*, sintetizando o debate entre os estudantes e as professoras. Um número expressivo de trabalhos foi encaminhado pelas escolas à organização do Encontro. Selecionei um conjunto de textos (redações, poesias,

desenhos e histórias em quadrinhos) de jovens de diferentes escolas, séries e faixas etárias. Abandonando qualquer pretensão de apropriação estatística do conjunto dos textos, busquei aquelas produções que melhor expressassem a experiência da juventude com a cidade, tal como foi proposto no tema do Encontro.

A mais forte impressão foi a de que a formulação da pergunta: - *O que é ser jovem em Angra?* sugeriu uma abordagem idealizada para um número significativo de alunos e alunas. A pergunta parece ter produzido um deslocamento do eixo da reflexão pessoal dos sujeitos para categorias abstratas de juventude e cidade. Em muitos textos os autores se ausentaram, situando o *jovem em Angra* como o outro. O jovem foi representado de maneira idealmente para o *bem* e também para o *mal*. Os textos, em sua maioria, foram elaborados levando em consideração determinado ideal-tipo do *ser jovem*. No conjunto, foram poucos os jovens que revelaram a sua própria experiência de juventude na cidade. De qualquer forma, encontramos representações reveladoras da condição juvenil em Angra dos Reis.

Outro elemento que não pode deixar de ser destacado é o de que em muitos momentos a assunção da identidade de aluno/aluna parece ter prevalecido na construção dos trabalhos, em detrimento da perspectiva de uma apresentação mais global da própria identidade. Pode-se indagar até que ponto o escrito estaria expressando as reais preocupações e opiniões ou apenas a "resposta certa" que os alunos julgavam ser a esperada pela instituição escolar. A condição de aluno/aluna teria prevalecido nas construções textuais, em detrimento da expressão das representações e práticas concretas nos diferentes territórios da cidade?

No texto abaixo têm-se um exemplo de um receituário do *bom jovem*, característico de muitos dos trabalhos enviados.

Eu sou C. Moro no Abraão, que fica na Ilha Grande. Ser jovem em Angra é muito legal; nós jogamos bola, estudamos, tomamos banho de mar, cachoeira, brincamos de pique, obedecemos nossos pais.

Não mexemos com drogas, não roubamos, somos muito divertidos.

Isso é ser jovem em Angra.

Outra redação critica os *jovens rebeldes* e expressa a preocupação com o problema dos constantes conflitos que ocorrem nos bailes noturnos da cidade, em particular os relacionados com o funk:

Em Angra, os jovens são rebeldes, gostam de ir para bailes com grupinhos da pesada e acham isso o máximo! Os jovens devem se divertir!

Ser jovem em Angra dos Reis ou em qualquer lugar, tem que ter cuidado hoje em dia porque essa diversão pode ser perigosa demais (C.S. 13 anos - 5ª série).

Torna-se difícil diagnosticar com precisão o grau de influência do arbitrário escolar nas elaborações dos alunos. Entretanto, é possível afirmar que a concepção de escola significa, em muitos momentos, a consagração de um espaço sociocultural dominado por conteúdos e ritos acadêmicos, dissociados do patrimônio cultural do conjunto da sociedade e mesmo da localidade em que a instituição se encontra. A afirmação da identidade do aluno/aluna, muitas vezes, impõe a anulação de contextos sociais que precisam ser negados ou adaptados para que intencionados processos educativos ocorram sob o comando da instituição. Olhando para esse cenário educacional, torna-se imperioso afirmar que um pensamento mutilante conduz, necessariamente, a ações - e também respostas - mutilantes (Morin, 1996: 34).

Até que ponto alunos e alunas sentem-se livres para expor opiniões e experiências reais, relacionadas a assuntos polêmicos, tais como o comportamento sexual , a questão do envolvimento com as drogas e a violência no âmbito doméstico e nos demais espaços da cidade?

Em 1996, na condição de coordenador do Programa dos Clubes Escolares, na Secretaria de Educação do Município do Rio de Janeiro, vivi uma experiência reveladora do conceito que os alunos e alunas podem fazer da instituição escolar, frente a comportamentos considerados desviantes. Uma aluna fugiu de casa por temer represálias de seu pai, que havia proibido o seu relacionamento com um rapaz morador em seu bairro. A jovem, que na época tinha 16 anos, andou sem destino no centro do Rio de Janeiro, dormindo de sexta a domingo numa das praças do centro da cidade. Na segunda-feira ela se dirigiu a uma das professoras que atuava no clube escolar e narrou

o seu problema. Disse que não poderia mais voltar para casa e que gostaria de morar com uma das professoras. Quando fui chamado para ajudar a resolver o problema, tive a curiosidade de perguntar o por quê dela ter procurado o clube e não a escola. Respondeu que na escola eles nunca entenderiam o problema dela e que ainda seria punida. Perguntei se ela não pensava a mesma coisa do clube. A jovem respondeu que no clube se sentia mais livre para dizer e fazer as coisas que ela realmente acredita; na escola, ela faria aquilo que os professores acham certo. E, com certeza, eles não achariam certo o que ela fez, garantiu.

Longe de querer generalizar a experiência narrada, acredito, contudo, que ela expressa um sentimento legítimo de uma jovem que não encontrou na escola o espaço e o tempo do diálogo, entre as suas práticas não-escolares e o conjunto de regras e valores que a instituição demonstrava privilegiar para os *seus alunos*.

Wertsch (1991), utilizando o conceito de *privilegiação*, discute as dificuldades da educação escolar para incorporar as informações externas provenientes de expressões adquiridas em contextos não-institucionais. As expressões não-institucionais dos estudantes são freqüentemente tratadas como irrelevantes ou como uma mudança imprópria no registro das aulas e práticas escolares. Os alunos acabam por incorporar a metodologia dominante de trabalho escolar, elegendo os modelos de *privilegiação* necessários para a aula. O autor reconhece, entretanto, que o treinamento para não se utilizar expressões de experiências não-institucionais em situações específicas de atividades de aula não impede o seu uso em geral nas dependências das escolas. O recreio, naquelas escolas que ainda o admitem, é um dos raros momentos de liberdade onde os alunos podem utilizar as experiências não-institucionais adquiridas em seus outros cotidianos. O conceito de *privilegiação* é importante, pois permite perceber como os indivíduos têm acesso a mais de um tipo de linguagem que se organiza de acordo com alguma classe de hierarquia de dominância.

A heterogeneidade de vozes no interior da instituição escolar é articulada por fluxos hierárquicos no interior de redes de sociabilidade e conhecimentos que ultrapassam os limites da instituição. Assim, a revisão de conceitos e instrumentais metodológicos próprios ao campo da educação se torna um imperativo para tornar a cidade objeto de reflexão educacional. Reconhecer que o processo educacional não está restrito e nem se esgota na escola é quase uma obviedade. Entretanto, a compreensão da

verdadeira dinâmica dos processos sociais e educativos que ocorrem no interior dos diferentes territórios, cenários e grupos sociais urbanos necessita o esforço teórico e metodológico de penetrar em contextos simbólicos heterogêneos e descontínuos, formadores de subjetividades que, em muitos aspectos, se distanciam dos critérios de continuidade, universalidade, racionalização de conhecimentos e valores característicos do ideário pedagógico escolar.

Na análise dos trabalhos, tivemos a preocupação de considerar a possibilidade de que eles estivessem expressando a *privilegiação* de sentidos de que nos fala Wertsch. Numa análise de conjunto, foi possível identificar características recorrentes em algumas produções.

5.1 As drogas em questão

Drogas, tô fora. Essa mensagem marcou o discurso de muitos dos trabalhos apresentados. Entretanto, o que aparenta ser algo positivo no quadro do denominado problema das drogas na juventude, pode estar significando um discurso homogeneizador e supressor das contradições associadas ao tema. Em nenhum dos textos consultados, por exemplo, apareceu o debate sobre a descriminalização do uso da maconha, que já ganhou espaços inclusive nas grandes redes de televisão e que apareceu com freqüência nas conversas que estabeleci com jovens em espaços não-escolares da cidade.

Os textos que se referem às drogas são de condenação e marginalização dos usuários, sempre com a justificativa do perigo que as drogas representam para a juventude angrense. Muitos trazem a indelével marca do discurso evangélico e moralizador que sataniza as drogas e condena seus usuários, não fazendo distinção entre drogas leves e pesadas, ou entre usuários eventuais e dependentes químicos.

Um desenho (Figura 1) representa as drogas encontradas na Ilha Grande. Numa mesma folha estão um cachimbo com pedras de *crack*, um cigarro comum com filtro,

um cigarro de maconha, um recipiente redondo com pó de *kokaína* (sic) e um canudo para a aspiração da droga, uma garrafa, pela metade, com *chá de lírio*, e uma outra garrafa, também pela metade, representando uma famosa marca de cachaça. A jovem que criticou o uso de drogas não faz distinção entre as drogas ilícitas e as lícitas. Os argumentos apresentados, entretanto, não se orientam para questões relacionadas com a saúde dos usuários de drogas, mas, principalmente para o pecado cometido por aqueles que as utilizam. A jovem se apresentou como participante da Assembléia de Deus do núcleo urbano do Abraão na Ilha Grande.⁶².

Os tipos de drogas (Figura 1)

Os textos de uma escola localizada na Ilha Grande foram produzidos por vinte e oito alunos que trabalharam em grupo e subdividiram a questão da juventude em: escola, religião, divertimentos e drogas. Essa separação revela campos fortes de análise, a partir de uma classificação de dentro do campo da *mocidade evangélica*. Em conjunto com a questão das drogas, o texto da religião é bastante significativo por apresentar o forte controle da autonomia juvenil no tempo livre praticado por determinados pastores evangélicos. A região do Provetá se caracteriza pela existência de uma comunidade evangélica de normas rígidas e fechadas. A situação de isolamento da ilha estreita a possibilidade do estabelecimento de redes relacionais para além da comunidade evangélica de referência, favorecendo a eficácia do controle espiritual. A escola, que poderia agir como um mediador laico frente ao domínio das redes evangélicas, tem o seu trabalho comprometido, uma vez que muitas professoras também são religiosas e acabam reforçando a orientação evangelizadora. A homogeneização das redes de sociabilidade é buscada no fortalecimento daqueles contextos considerados como de *salvação* em oposição aos espaços de *perdição*.

Na nossa religião “Assembléia de Deus”, devemos obedecer as ordens do Pastor, ser sinceros, fiéis, não mentir e cumprir com o que falamos.

⁶² O chá de lírio é utilizado como alucinógeno, sendo produzido com a planta que pode ser encontrada nas regiões de Mata Atlântica. Um jovem me disse que o lírio pode ser pior que o LSD. *A onda é terrível*, afirmou, ressaltando que, se a concentração for excessiva, pode matar ou enlouquecer definitivamente.

O nosso divertimento dentro da nossa religião é sair para outras igrejas que somos convidados, nós viajamos bastante, e essas viagens são o nosso divertimento. Nós devemos agir de um modo calmo e fazer o possível para não arranjar brigas e fazer muitas amizades.

O jeito de se vestir é um pouco diferente das outras religiões. Não podemos usar saia curta, não podemos usar biquíni e nem maiô, não podemos cortar os cabelos, nem podemos usar maquiagem. Essa é a ordem que o Pastor nos dá, só que tem gente que não obedece. A união dentro da igreja é ótima, não há brigas, não podemos ter raiva dos amigos, mas apesar de tudo há um pouco de fofocas, mas mesmo assim temos que viver sempre unidos. A prudência. Não devemos ser prudente só na nossa igreja, mas também fora da comunidade, ou seja em outros lugares que saímos. Há muitas pessoas que dentro da igreja se comportam de outra maneira. Mas mesmo assim temos que seguir fiéis e fazer a nossa parte de prudência. Essa é a nossa religião.

Aqui no Provetá não há outra religião além da nossa “Assembléia de Deus”. E algumas pessoas que não servem a nossa religião mas seus pais são evangélicos ou também não são de outras religiões. É assim que vivemos aqui⁶³.

O texto abaixo é um trabalho coletivo de alunos da 6^a série que também denuncia a prática do uso de drogas dos jovens viciados na Ilha Grande.

Na ilha grande o envolvimento de drogas é muito intenso principalmente com os menores de idade. Na faixa de 14 anos eles já começam a se envolver com as drogas.

Os adultos que fumam por muita das vezes oferecem para crianças que por não saber o que é chegam até a experimentar.

Ao saírem cedo mais ou menos ás 18:00h eles não explicam a seus pais para onde vão. Na verdade eles se juntam em grupos e começam a consumir as drogas.

Eles chegam de madrugada em casa e não explicam o que fizeram.

Muito dos pais ficam preocupados com os filhos que fuma e os que não fumam.

A maioria deles conversa tentando assim convence-los de não aceitar as drogas oferecidas.

⁶³ Um adolescente da cidade me contou que gosta muito de ir à praia nas proximidades da comunidade evangélica Provetá porque as garotas, com a proibição do uso de roupas de banho, entram na água de vestido. Segundo ele, essa situação as deixam muito mais sensuais já que os vestidos molhados aderem ao corpo das jovens, marcando os seus contornos. Esse pode ser considerado com um verdadeiro paradoxo da pureza que julgo não ter passado pela consciência vigilante do pastor.

Na Ilha em época de festa os viciados se aproveitam dos lugares isolados, e há os que nem se isolam para fumar.

Os guardas que vem para orientar a festa não conseguem controlar o uso das drogas.

Eles fumam em qualquer lugar a maioria deles no canto da praia, outros nos velhos casarões, etc.

Existe muito tipo de drogas mas as mais conhecidas na Ilha são a maconha e a cocaína.

Os viciados tem um comportamento super diferente eles falam coisas que se não estivessem drogados não teriam coragem de falar, ficam com os olhos vermelhos, uns ficam nervosos e outros ficam calmo.

Em algumas praias existe plantações de maconha sendo que a plantação fica longe das casas pois somente quem fuma sabe a localização das plantações e sabem o perigo que correm se alguém denunciar estes locais.

G., 18 anos, aluna da 5^a série expressa numa poética pessimista a visão de cidade marcada pela relação da juventude com as drogas.

*O que é ser jovem em Angra?
Ser jovem é entender,
que a vida é muito mais que matar ou morrer (...)
(...) Ser jovem em Angra,
é padecer num paraíso,
é prejudicar o seu próximo,
e na vida ter um prejuízo.
Os jovens daqui não ligam pra ninguém.
Querem a ilusão,
e não enxergam a realidade,
ignoram a justiça,
abrem mão da felicidade.
Não entendem que a vida,
é muito mais que se drogar,
é preciso aprender,
a viver e a se amar. (...)
(...) Se a droga fosse um sonho,
Angra viveria sonhando,
mas como é um pesadelo,
eles vivem se enganando.
ser jovem é ser humilde,
é ter dentro de si o perdão,
é amar as coisas boas,
é proteger seu irmão.*

*Não é roubar ou matar,
Não é beber nem se drogar.
É viver, é amar, é sonhar, sem se enganar.
(...) Vivem se iludindo sim,
Procurando a felicidade,
mas esquecem que ela existe,
bem na nossa realidade.*

Uma professora, comentando os trabalhos, revelou ter se sentido feliz por ver que *ainda existe esperança para a juventude*, na medida em que muitos jovens condenaram o uso de drogas. Perguntei, entretanto, a razão dos alunos que utilizam drogas ou que são favoráveis à descriminalização de drogas, como a maconha, não expressarem suas opiniões. A professora argumentou que não sabia mas que, entretanto, não via problema nisso, uma vez que a opinião que importa é a do *bom exemplo* daqueles que não usam e condenam as drogas.

Essa opinião pode não se constituir apenas num elemento isolado, mas representar uma cultura institucional que privilegia a propaganda efetuada pelos *alunos exemplares*, em detrimento do exercício de uma prática escolar que estimule de maneira polifônica o debate entre as posições contraditórias.

Naqueles trabalhos nos quais há referências explícitas às drogas, a cidade aparece dividida entre viciados e não-viciados. Talvez, inspirados pela ideologia da *tolerância zero*, muitos jovens estejam consolidando o estigma do *viciado* naqueles que se aproximam do *mundo das drogas*, mesmo que a relação com as drogas seja eventual e meramente recreativa.⁶⁴

Durante a redação deste texto, tivemos a notícia da prisão de um jovem morador de um dos condomínios da cidade. Sua prisão foi motivada por estar portando uma quantidade de maconha um pouco superior àquela que é considerada pelas autoridades policiais como sendo de consumo pessoal. Após a detenção, retornou para sua casa, de onde recusou-se a sair. Encarcerou-se voluntariamente, sob o argumento de não suportar

⁶⁴ A Organização Mundial da Saúde (OMS) recomenda a seguinte classificação para as pessoas que utilizam substâncias psicoativas: não-usuário: nunca utilizou drogas. Usuário leve: utilizou drogas, mas no último mês o consumo não foi diário ou semanal. Usuário moderado: utilizou drogas semanalmente, mas não diariamente, no último mês. Usuário pesado: utilizou drogas diariamente no último mês.

os olhares de reprovação das *pessoas da cidade*. Sua convicção é de que precisa sair da cidade para poder viver livre novamente. O episódio de uma prisão freqüentemente restringe ainda mais drasticamente as redes relacionais dos jovens, já estigmatizados pela pecha de maconheiros e viciados. Para o olhar daqueles que estão do alto da *boa cidade*, os participantes do mundo das drogas – ou se quiserem, da cidade das drogas –, não se diferenciam entre si. Traficantes, usuários recreativos, usuários moderados e dependentes são habitantes do mesmo território da cidade, caracterizado pela carga simbólica do vício e do crime. Velho (1980) critica essa perspectiva dualista, alertando alerta para os riscos antropológicos de se considerar a existência de um "mundo das drogas" como uma realidade separada da complexidade social.

A discussão detalhada sobre a questão das drogas na juventude fugiria aos objetivos deste trabalho. Entretanto, as redações dos jovens alunos nos lembram a necessidade de romper com a política de combate às drogas pela via da segregação dos jovens usuários. A política anti-drogas não pode ser um movimento de limitação das redes de sociabilidade e exclusão do convívio social. Uma abordagem não-discriminatória é essencial também para a solução do problema daqueles jovens que já se encontram efetivamente numa situação de doença, requerendo portanto algo mais do que o preconceito social de seus pares da juventude e adultos com os quais se relacionam.

O discurso de condenação às drogas dos jovens alunos, longe de representar uma esperança para a juventude da cidade, pode estar contribuindo exatamente para seu oposto: o aumento da distância entre usuários e não usuários e a consequente fragmentação das redes sociais da juventude. A limitação do jovem usuário de drogas exclusivamente às redes de convivência e sociabilidade da *cidade das drogas* é um elemento que tende a consolidar uma situação de dependência que não é apenas das drogas mas, fundamentalmente, daquelas redes sociais que se apresentam como únicas alternativas numa cidade que julga, pune e exclui seus *filhos rebeldes*. Os que se aproximam das redes de sociabilidade nas quais circulam drogas são tratados como maçãs podres que podem contaminar todos os cestos portadores de pureza. Um jovem da cidade lutava para abandonar o vício, contando com a inestimável ajuda de sua namorada, que não era usuária de cocaína. A forte resistência da família da jovem contra esse relacionamento ocasionou o afastamento do casal. O jovem, em depressão

profunda, afundou-se ainda mais no consumo de cocaína. Essa delicada situação, na qual não cabe responsabilização de culpados, pode, entretanto, contribuir para a reflexão sobre o tipo de combate às drogas que, em última instância, opera como um implacável julgamento e condenação do jovem usuário ao exílio das redes de sociabilidade relacionadas com as drogas, nas quais os iniciados aprendem muito cedo a desconfiar da propaganda das coisas puras.

Alguns jovens usuários demonstram reações negativas frente às campanhas de combate às drogas propagadas nos meios de comunicação. As campanhas, de modo geral, têm buscado sensibilizar os jovens para que estes não se aproximem do "mundo das drogas"; o que aparentemente é louvável e necessário. Entretanto, o efeito perverso das campanhas parece ser o de aumentar o estigma daqueles jovens que já se encontram enredados em alguma medida com a sociabilidade das drogas. As mensagens parecem reconhecer a irremediável condição dos já envolvidos, utilizando-os apenas como alerta dramático para os que ainda não corromperam a pureza juvenil com o consumo de drogas. A polaridade entre puros e impuros pode não ser a estratégia mais apropriada, uma vez que nas redes sociais, assim como na composição das drogas, existem qualidades e níveis diferenciados de envolvimento.

Bourguignon (1998), discutindo o tratamento do toxicônomo, afirma:

E nós sabemos que para o toxicônomo o laço social é extremamente precário, frágil, limitado a seus pais, ao traficante e a um ou dois amigos. Não é nem mesmo um marginalizado, pois não gravita sobre a mesma órbita que aqueles que participam, mal ou bem da vida social. É um "doente" por excelência, por estar em carência com relação à "instância terceira" reguladora, que no mundo ocidental tem por função mediar a relação dos sujeitos com a vida, dando seu suporte e estatuto. Que é relativa ao valor simbólico do pai, do mestre, de Deus, da Lei, da moral ou do lugar que a razão ocupa em nossas vidas. Isso tudo torna o tratamento desses casos especificamente relativos à ordem médica - devido à dependência física, e à ordem terapêutica - quando os valores simbólicos estão declinados (ou ausentes), necessitando de serem resgatados, e não àquilo que seria da ordem da criminalidade, do Direito Penal. O toxicônomo não é um criminoso, mas sim um doente que precisa ser tratado.

É preciso assinalar, mais uma vez, que nem todo usuário de drogas pode ser considerado um toxicônomo. O uso de drogas lícitas ou ilícitas pode estar representando apenas a necessidade da experiência para o jovem. A experiência, condenada a ocorrer no subterrâneo do crime e da marginalidade social tende, aí sim, à consolidação da homogeneidade de redes e laços sociais que podem levar a um estado de dependência orgânica das drogas, com todos os seus prejuízos associados.

5.2 As duas cidades

S., aluna da 6^a série, apresenta uma história em quadrinhos na qual simboliza com todas as cores as suas duas cidades (Figura 2). Ser jovem em Angra é *estudar, passear e ter uma família*; com esse título é apresentado um conjunto de desenhos que representam diferentes espaços de inserção da juventude na cidade. O primeiro dos quadrinhos representa o *estudar*. Uma figura representando a professora grita *Prestem atenção!*, para um grupo de minúsculos alunos, enfileirados em carteiras escolares. Na seqüência, uma jovem passeia na praia, tendo o mar, o sol e as montanhas ao fundo, enquanto um jovem assobia: *fiu, fiu, gatinha*. A família aparece num cenário doméstico de uma sala de estar, onde a mãe pergunta para comportados adolescentes sentados no sofá: - *Como estão na escola meus filhos ?* - *Estamos ótimos, mamã*, respondem os filhos atenciosos. Os demais quadrinhos são dedicados às muitas diversões que existem em Angra mas, às quais não damos valor nenhum, comenta a autora no subtítulo: uma colorida e diversificada praça, a cachoeira na mata, o shopping com suas lojas, *dance e praça de alimentação*; o baile funk do *club*, e ainda um *gostoso verão* na ilha compõem um cenário síntese das diversões da cidade. Na parte inferior do desenho, entretanto, S. apresenta o contexto dos jovens que *estão indo por outros caminhos*. O preto predomina como cor da seqüência de desenhos que fazem referência às drogas, à gravidez na adolescência, ao roubo, à prostituição, às bebidas, e ao crescimento urbano da cidade.

No primeiro quadro, garotas e rapazes fumam cigarros de maconha. No quadro da gravidez um garoto diz: *bonequinha linda*, para uma jovem grávida que passa e se lamenta: - *Eu não queria isso para mim*. O roubo é representado por dois jovens que se preparam para assaltar um banco. O ponto de prostitutas é assinalado por grandes letras

vermelhas que sobrevoam uma jovem que está parada numa avenida com carros e prédios.⁶⁵ As bebidas estão colocadas em um balcão, dando a leve impressão de estarem num tipo qualquer de altar. O último dos quadrinhos é composto por um prédio de olhos ameaçadores que se precipita sobre uma pequena casinha. A grande cidade parece estar aqui simbolizando a perda da tranqüilidade e da pureza da cidade pequena. O desenho é finalizado com a convocação: - *Esse final pode mudar, só depende de nós.*

E. e B., 13 e 15 anos, respectivamente, apresentam também o lado bom e o lado ruim de Angra (Figura 3) . Este trabalho é visualmente muito significativo. Um texto inicial apresenta o lado bom: *boas praias, ter alguns amigos, ilhas, ar puro que a natureza oferece, cachoeiras, sítios* etc. O lado ruim é representado pelas expressões: *não ter liberdade, não poder confiar nos amigos*, e a que se refere ao fato da cidade, *ter algumas praias poluídas (Anil, Bonfim). Não poder andar tranqüílo pelas ruas certas horas da noite, porque corre-se o risco de ser assaltado*, também foi uma expressão creditada na conta do lado ruim de Angra.

As duas cidades Figura 2

Lado bom e ruim de Angra (Figura 3)

Ilustrando o texto, vemos uma bucólica paisagem da *cidade-paráíso-tropical*. Dois coqueiros de folhas muito verdes, carregados de frutos, mar azul e raios de sol colorindo o horizonte. O lado ruim é representado pela paisagem de uma prisão, na qual um casal olha por detrás das grades. O muro da prisão está descascado em alguns trechos, deixando a mostra os tijolos e a intenção de representar a decadência e a deterioração - traços característicos de muitas representações sobre a cidade de Angra dos Reis. Uma grande porta também com grades encontra-se fechada, confirmado o caráter de aprisionamento dos sujeitos.

⁶⁵ A associação do automóvel com a prostituição, neste desenho é interessante, por confirmar a representação de jovens da cidade de ambos os sexos, na qual o automóvel é um elemento indispensável no jogo sexual. Essa parece ser também a convicção de um jovem por nós entrevistado: - *Só se dá bem em Angra quem tem automóvel. Olha só. Você pode ser até um cara bonito, mas se não tiver carro não vai arrumar nada. As garotas de Angra só querem saber de quem tem carro.*

As diferentes representações da boa (pura e natural) e da má cidade (impura e urbana) me fez pensar em *Bersabéia*, cidade dupla imaginada por Calvino (1990a: 103-4), cujo longo trecho tomo a liberdade de transcrever:

Em Bersabéia, transmite-se a seguinte crença: que suspensa no céu existe uma outra Bersabéia, onde gravitam as virtudes e os sentimentos mais elevados da cidade, e que, se a Bersabéia terrena tomar a celeste como modelo, elas se tornarão uma única cidade (...) Fiéis a essa crença, os habitantes de Bersabéia cultuam tudo o que lhes evoca a cidade celeste: acumulam metais nobres e pedras raras, renunciam aos efêmeros, elaboram formas de composta compostura.

Também crêem, esses habitantes, que existe uma outra Bersabéia no subterrâneo, receptáculo de tudo o que lhes ocorre de desprezível e indigno, e eles zelam constantemente para eliminar da Bersabéia emersa qualquer ligação ou semelhança com a gêmea do subsolo. No lugar dos tetos, imagina-se que a cidade ínfera possui latas de lixo invertidas, das quais transbordam cascas de queijo, embalagens gordurosas, água da louça suja, restos de espaguete, velhas vendas. Ou mesmo que a sua substância seja aquela escura, maleável e densa como pez que escorre pelos esgotos prolongando o percurso das vísceras humanas, de buraco negro, até esborrachar-se no mais profundo sedimento subterrâneo, e que justamente a partir dos preguiçosos detritos enroscados lá embaixo elevem-se, giro após giro, os edifícios de uma cidade fecal de extremidades tortuosas. Nas crenças de Bersabéia, existe uma parte de verdadeiro e uma de falso. É verdade que duas projeções de si mesma acompanham a cidade, uma celeste e uma infernal; mas há um equívoco quanto aos seus conteúdos. O inferno incubado no mais profundo subsolo de Bersabéia é uma cidade desenhada pelos mais prestigiosos arquitetos, construída com os materiais mais caros do mercado, que funciona em todos os seus mecanismos de relojoaria e engrenagens, com ornamentos de passamanaria e franjas e falbalá pendurados em todos os tubos e bielas.

Preocupada em acumular os seus quilates de perfeição, Bersabéia crê que seja virtude aquilo que a esta altura é uma melancólica obsessão de preencher os receptáculos vazios de si mesma; não sabe que os seus únicos momentos de abandono generoso são aqueles em que se desprende, deixa cair, se expande. Todavia, no zênite de Bersabéia gravita um corpo celeste que reflete com todo o bem da cidade, reunido em torno do tesouro dos resíduos: um planeta que desfralda cascas de batata, guarda-chuvas quebrados, meias gastas, cintilantes cacos de terracota, botões perdidos, embalagens de chocolates, lajeado de bilhetes de bonde, fragmentos de unhas e de calos, cometas de cauda longa, emitidos para girar no espaço como o único ato livre e feliz de que são capazes os habitantes de Bersabéia, cidade que só quando caga não é avara calculadora, interesseira.

5.3 Perspectivas de estudo e trabalho na cidade

É bastante comum ouvir críticas dos jovens sobre a falta de oportunidades de estudo e trabalho em Angra dos Reis. As reclamações mais comuns se referem à reduzida opção de escolarização secundária e universitária. A cidade possui apenas três escolas públicas que oferecem ensino médio, mesmo assim com limitadas ofertas de qualificação profissional. Na formação superior, somente o Curso de Pedagogia da UFF se apresenta como alternativa pública. O mercado educacional de Angra parece estar se tornando atraente para alguns estabelecimentos de ensino particular de fora da cidade. Num dos trabalhos, feito por uma aluna de 12 anos, há um interessante diálogo entre dois jovens, também na forma de história em quadrinhos. Um dos jovens pergunta:

- *Você já decidiu o que vai fazer no vestibular ?*
- *Eu quero ser médico , respondeu o outro.*
- *Que bom! Pena que você vai ter de sair da nossa cidade.*

A perspectiva de sair da cidade para prosseguir nos estudos cria uma particular consciência de que Angra é uma cidade que produz poucas opções para o futuro de sua juventude. Alguns jovens declararam terem prestado vestibular para o Curso de Pedagogia da UFF pela inexistência de outros cursos universitários na cidade.

A. e M., ambas de 14 anos, iniciam o texto coletivo enaltecendo as *belezas naturais de Angra e o calor humano como não há em outra cidade*. A crítica se apresenta, entretanto, quando o assunto é a falta de alternativas na educação para quem termina o 2º grau: (...) *não temos muita opção. Ou viajamos para cursar uma faculdade, ou ficamos, e tentamos fazer o superior com a opção que temos.*

Angra é vista como uma cidade com poucas opções, diferente de outras tantas cidades. A nostalgia da cidade tranquila e pacata do passado também está presente no texto das jovens.

Em Angra, antigamente, era seguro andar por suas ruas altas horas da noite, mas hoje em dia, não é mais possível, pois a cidade está mais violenta e não é tão calma como antes. Mas, mesmo com algumas contradições, adoramos morar em Angra, pois, é nossa cidade do coração.

O amor idealizado do *paraíso natural que Deus abençoou* dá lugar, em muitos momentos, a sentimentos vivificados por relações que reconhecem o contexto de dificuldades e buscam superar as contradições. A perspectiva da saída da cidade pode se apresentar como crítica à falta de oportunidades e não apenas como rendição alienada ao irresistível apelo da grande metrópole. Como na canção de Tim Maia, os jovens parecem cantar para a sua cidade: *Me dê motivo prá ir embora, estou vendo a hora de te perder*. Resta perguntar: quem abandona quem ? Serão os jovens que estão deixando de habitar a cidade ou seria a cidade que deixaria de habitar a juventude que projeta seu futuro ? A existência ou não de perspectivas viáveis de qualificação educacional e emprego são elementos chaves para o sentimento de segurança ou instabilidade da juventude frente ao futuro.

No contexto do denominado desemprego estrutural, durável e de grande escala, que atinge de maneira mais violenta os jovens que almejam o primeiro emprego, as políticas de qualificação profissional têm-se apresentado como uma aposta na qual o prêmio é uma possível colocação num posto de trabalho. Os processos econômicos recessivos e a diminuição dos postos de trabalho transformam a luta pelo emprego numa loteria, na qual a qualificação profissional se apresenta não como uma garantia de emprego, mas como uma vantagem relativa de empregabilidade. *Contrariamente ao que se propaga em voz alta, não é o funcionamento do sistema educativo senão o funcionamento do sistema produtivo, o responsável fundamental pelas dificuldades de nossos jovens no mercado de trabalho (Sanchis, 1991, p. IX)*⁶⁶.

Ainda na perspectiva do direcionamento para o futuro, alguns textos de alunos fazem referências diretas à falta de oportunidades e o medo do desemprego, em muito associados às dificuldades de crescimento econômico do município, particularmente naquilo que se refere à decadência do estaleiro Verolme, ao declínio da atividade

⁶⁶ Pochmann (1998) discute em seu estudo a precariedade das relações entre emprego e desemprego juvenil no Brasil dos anos 90.

pesqueira à sazonal oferta de oportunidades da atividade turística e às limitações nas ofertas de qualificação profissional.

Forrester (1997), em sua contundente crítica ao neoliberalismo, comenta a situação da juventude dos subúrbios franceses que se aproxima da realidade dos nossos jovens, naquilo que se refere às incertezas do mundo do trabalho:

Entre esses "jovens", esses habitantes jovens dos bairros que chamamos "difíceis" (mas que são justamente aqueles onde pessoas em grande dificuldade tentam viver), não são nomes de metralhadoras, mas o vazio o que substitui o nome de Mallarmé. O vazio e a ausência de qualquer projeto, de qualquer futuro, de qualquer felicidade pelo menos visualizada da mínima esperança, mas que determinado saber poderia compensar, suscitando até certo prazer em percorrer esses caminhos que levam ao nome de Mallarmé.

Mas deixemos de sonhos!

Entretanto, o único luxo desses jovens, moças e rapazes, não é justamente esse tempo livre que poderia permitir, entre outras coisas, incursões nessas regiões esfervescentes ? Mas que não permite nada, porque eles estão amarrados dentro de um sistema rígido, vetusto, que lhes impõe exatamente o que lhes recusa: uma vida ligada ao salário e dependente dele. Aquilo que se costuma chamar uma vida "útil". A única vida homologada, mas que eles não seguirão, já que é cada vez menos viável para os outros, e totalmente para eles. A fantasia, entretanto, os encerra numa existência regida pela vacuidade que sua ausência suscita. (p.73)

A incerteza vivida pela juventude frente ao futuro do trabalho não pode ser tratada apenas como conjuntural no quadro do desenvolvimento do capitalismo contemporâneo. As políticas econômicas neoliberais transformaram a incerteza num dado estrutural. É a partir dessa incerteza estrutural que a juventude percebe as novas relações sociais do mundo do trabalho.

5.4 A cidade da falta

B., de 15 anos, *acha legal ser jovem em Angra*. Também recorre ao simbolismo da *cidade-paráíso-natural*, com suas 365 ilhas, cachoeiras e possibilidades múltiplas de práticas esportivas. O elogio da *paz natural* e da segurança da cidade pequena que ainda

permite que se ande nas ruas à noite com tranqüilidade funciona, aparentemente, como compensação das precariedades materiais e culturais da cidade. Em determinado momento do texto, o elogio da paz de cidade pequena é substituída pela crítica ao provincialismo regulador das relações sociais. *Tudo é difícil para os jovens. Não se pode fazer nada que logo alguém vai se queixar para a nossa família e parentes.* O anonimato massificador da grande cidade tem a sua contrafação na proximidade que facilita a regulação das práticas pessoais cotidianas nas pequenas cidades.

B. assinala que, em Angra, *ainda falta muita coisa*:

(...) Quando a gente vê na televisão a vida dos jovens no Rio de Janeiro, e outros lugares, pensa em quanta coisa nós não temos (...). O jovem aqui não tem nada para se fazer no presente e nem pode pensar em ficar aqui, no futuro. Não existe trabalho, a não ser trabalhar em bar, guia turista, pousadas, empurrar carrinho quando a lancha, barcos chegam. Isso é muito pouco. Não se pode pensar em manter uma família com atividades, que não são muito boas e que só funcionam no verão. Fora do verão, isso que fica meio morto e nem a praia se pode ir. Mas também está rolando, muitas drogas, prostituição, roubos etc. É duro.

O que talvez B. não perceba é que a *cidade grande* já chegou em Angra. Particularmente naquilo que se refere a muitos dos problemas que ele relacionou como sendo específicos de Angra dos Reis. É compreensível que ao projetar suas perspectivas de futuro o jovem esteja filtrando aqueles elementos problemáticos e amplificando as potencialidades presumidas da possível vida na metrópole. O texto de B. assume uma dimensão crítica ao não admitir que *as belezas naturais* da serra e do mar sirvam de sucedâneo ao contexto de crise de oportunidades e precariedades materiais e culturais vivido pelos os jovens na cidade.

Durante a pesquisa, ouvi muitas referências ao Rio de Janeiro e a São Paulo como os modelos de vida juvenil a serem perseguidos. Z., um jovem de 18 anos, praticante de manobras radicais com bicicleta (*bike*), lamentou por várias vezes durante uma entrevista a falta de perspectivas de trabalho e lazer para o jovem. Em seu caso particular, a falta de infra-estrutura para aqueles que *curtem* as manobras radicais da *bike* é ainda mais acentuada. do que em outros esportes também considerados radicais, como o skate e o patins. Em sua opinião, em *Angra não tem nada*; existem lojas de

venda de peças, mas não são especializadas, como em São Paulo. *Bom mesmo é São Paulo*, disse:

Eu já andei lá. Lá tem de tudo. Já andei lá. Lá é maneiro. Tudo que você imaginar de cross, lá tem. Aqui não tem nada, cara. Os caras são maneiros pra caramba lá, ensinam maneiro. Eu ia pra lá, mas, minha mãe não deixou eu ir.

Eu fui só prá passear. Chegando lá fiz amizade com o pessoal lá. Até hoje eles mandam carta prá gente ir pra lá, a gente não fomos ainda. Minha mãe não quer deixar eu ir. Eu quero morar lá. Eu e minha bike (...) é bom prá caramba!. (...) Vou andar de bike até quando puder, 70 anos, sei lá. A bicicleta é minha segunda namorada!

S., 17 anos, moradora da Ilha Grande, apresenta a ambivalência de se morar em Angra dos Reis:

Bom, ser jovem em Angra é bom, andar sem medo de violências e é ruim porque não temos diversão. Não temos quadra para jogarmos futebol, basquete, voley. Nós jovens daqui da Vila dois Rios, Ilha Grande precisamos ter nossa própria liberdade, não ficar em casa noite e dia vendo televisão.

Numa outra redação, G., 16 anos, afirma que gosta de morar na Ilha Grande, identificando na natureza a oferta das coisas boas para a juventude. A *vida natural* da Ilha, entretanto, não oferece o suporte cultural necessário para a comunicação na *cidade grande*.

A gente pode sair à vontade, sem medo de ladrões e sem drogas, balas perdidas (clara referência ao problema no Rio de Janeiro) *e outras coisas parecidas.*

Tudo que é bom para o jovem que faz é a natureza.

Quando um jovem chega ao Rio ou qualquer outra cidade grande fica feito um bobo, sem saber se comportar direito e sem jeito.

É interessante perceber como alguns jovens moradores da Ilha não se sentem moradores da cidade. Eles sempre se referem ao pessoal da cidade deixando, assim, implícito o distanciamento. A Vila do Abraão recebe muito visitantes. Este contato traz a marca de outras cidades e assinala o sentimento de falta e isolamento do morador da ilha. Apesar do sentimento de que a natureza é sempre generosa com o jovem, existe também o sentido da falta de oportunidades que o intercâmbio cultural com a cidade poderia proporcionar para os moradores da Ilha. Da mesma maneira a natureza, apesar de exaltada à exaustão, não basta aos jovens do continente. Eles cobram as potencialidades sociais e culturais não desenvolvidas da cidade.

5.5 O jovem na pressão do ser adulto

Os textos a seguir evidenciam como a relação entre os jovens adolescentes e a *sociedade adulta* se caracteriza, em grande medida, por relacionamentos produtores de tensão, abandono e sentimentos de injustiça. A expressão de sentimentos se localiza com bastante ênfase no cotidiano da cidade de Angra dos Reis, como no caso do medo de um possível acidente na usina nuclear. Outros relacionamentos apontam mais especificamente para as tensões geradas nos conflitos com os adultos.

S., 15 anos, aluna da 6ª série, reconhece a complexidade de ser jovem, fazendo um inventário de seus medos. Acentua o sentimento de cobrança vivido por ela no quadro de responsabilidades de quem se encaminha para a experiência de ser adulta no próximo milênio.

Que chato!

Ser jovem não é fácil.

As vezes temos medo de enfrentar a vida.

Aí, vem alguém e diz: Por que ter medo,

Você é tão jovem não tem que pensar nisso.

Não! Temos que ter medo sim, muitas das vezes,

os jovens são expulsos de casa pelos próprios pais,

e ficam sem direção...

temos tanta coisa para ter medo como: da usina nuclear, que está tão próxima da gente, da dependência das drogas que hoje em dia é tão normal para muitos jovens, medo de ter responsabilidade, de amadurecer.

Mas temos que pensar diferente, sem medo de ser feliz, enfrentar a vida de frente, e as opções que ela nos oferece. Se preparar para o próximo milênio, melhorar na educação, ter preferência em uma profissão, escolher o melhor caminho, conhecendo o histórico de sua cidade, ter amigos, pensar antes de agir, e o que é mais importante, amar a si mesma.

K.D.F. , uma jovem de 16 anos, apresenta um dos poucos textos que fugiu ao receituário do *bom jovem*. Sua mensagem é inicialmente depressiva, fazendo referências à morte como uma possibilidade de superação dos problemas. No decorrer da redação vai revelando a mágoa frente aos adultos que desrespeitam e desprezam os jovens. Sua mensagem final é, contudo, de um poético otimismo. K.D.F. reivindica o direito de viver a juventude sem abdicar da possibilidade de viver a experiência da aventura e do sonho.

Gosto muito de ser jovem, mas as vezes penso em desistir de viver, penso até em morrer (...) Gostaria que as pessoas respeitassem mais os jovens, que não nos desprezasse. Não tenho medo de ser feliz. Espero que algum dia as pessoas venham me dizer: desculpa por eu te magoar todo esse tempo meu maior pecado foi não ter te dado valor. Ser jovem é assim mesmo, jurar mentiras, brincar de mundo, acreditar em bobagens, enfrentar perigos, como se fosse brincadeiras. Amar sem medo, é sonhar de olhos abertos.

A perspectiva apresentada é interessante por evidenciar o adolescente que procura ser entendido no contexto de suas relações com os adultos. O suicídio pode ser compreendido como uma atitude extrema de diálogo com o mundo que resiste em jogar o jogo da juventude.

Segundo Fabrini & Melucci (1992), o sentimento de perda do controle sobre si e sua vida pode ser total e minar a delicada e frágil construção da identidade do adolescente. O sentido lato da morte não traz apenas a idéia de fim da carne, mas se fixa na idéia de irreversibilidade do tempo linear da própria existência, da fragilidade, da

solidão e, através da assunção do sentido do limite, da interdependência como necessidade inalienável da presença do outro para estabelecer relações de troca. A motivação para o suicídio poderia estar relacionada a processos de separação, à presença de juízos pejorativos sobre o próprio corpo, à falta de diferenciação entre fantasia e realidade e também a possíveis defeitos de representação mental do corpo. A intensidade de sensações internas, que não podem ser elaboradas e transformadas com a ajuda de dados cognitivos e de representações, se apresenta subjetivamente como insustentável e apresenta o risco de destruir os limites da própria pessoa.

O adolescente procuraria a morte com aquele objetivo de fazer silenciar o corpo, de ter sob controle a vida interior que se assinala através de sensações das quais não se comprehende os sentidos e os códigos. O corpo não é visto como pertencente a si, mas como uma coisa separada, da qual se pode desfazer. A morte pode ser fantasiada como a possibilidade de se atingir uma paz completa, um paraíso disponível, que realiza o desejo de viver de maneira satisfatória, sem tensões, sem medo pelo presente e o amanhã, sem falta e sem desilusões.

O jovem suicida se move num horizonte que ignora o limite a perda, mantendo um pensamento onipotente sobre si. É comum ainda que haja algum tipo de fantasia sobre a possibilidade de uma vida após a morte, onde se poderia ser testemunha do próprio fim, perto dos sobreviventes que estariam lamentando sua morte. É para manter vivo este mundo mágico e onipotente que o adolescente suicida recorreria à extrema decisão de fazer morrer o corpo. Isso representaria, na realidade, aquela parte separada de si que, ao contrário, habita o tempo, o espaço, a experiência, e ainda a frustração e a dor.

O texto de A., 14 anos, estabelece um diálogo direto com o *eles*, os adultos. Ao situar a juventude fora daquilo que ela considera a *sociedade*, este adolescente dá um testemunho todo próprio da experiência de quem sente a pressão da faixa intermediária de passagem para a vida adulta, esta sim, valorada como espaço-tempo da maturidade e da finalidade do progresso humano. Mais uma vez o trabalho é apontado como a experiência decisiva de passagem daquele que não é para o *ser gente* que tem hora, vez e voz.

Ser jovem em Angra, é ser apenas mais um na sociedade, que desde jovem, se quiser ser gente, terá que trabalhar para sobreviver! Terá que lutar! Os jovens de hoje não têm, nem hora, nem vez, quanto menos voz! Pelo fato de sermos jovens, eles (sociedade) acham que não somos capazes de agir como um integrante da SOCIEDADE!

O jovem J.P. de 14 anos, caminha num discurso de baixa auto-estima e declarada ausência de perspectivas. Seu texto é ilustrado por um desenho (Figura 3), que causou um forte impacto emocional em todas as pessoas que o viram. O desenho retrata o ambiente desolado de um quarto, onde aparentemente não há ninguém. Dentro dele apenas uma cama com um travesseiro, um armário, e um quebra-luz sobre uma cômoda. As sombras se destacam, dando uma personalidade peculiar à gravura. O que estaria comunicando este jogo de luz e sombra?

A porta entreaberta deixa dúvidas sobre a intenção do autor. O que deveria ser ressaltado: a luz que penetra no quarto ou as sombras que o habitam? A abertura é para que alguém entre ou para o jovem que - tal como indica o desenho - está *jogado* debaixo da cama possa sair? Ou ainda para que o diálogo possa ocorrer na tensão permanente do jogo de luz e sombras que marca a sua experiência de juventude?

Jovem embaixo da cama (Figura 4)

No texto J.P deixa transparecer uma forte desilusão com a sua juventude na cidade:

Eu acho que o jovem por aqui é só, mais um elemento inútil no meio de tantos. Estes jovens que andam por aqui não são nada! Eu não faço nada de útil para a sociedade. O que resta fazer é se divertir às custas dos outros ou curtir o que a natureza nos deu.

Na parte inferior do desenho J.P. escreveu:

- O jovem está sozinho, não faz nada. É como se estivesse em baixo da cama, jogado.

O impacto da comunicação de J.P. pode criar a perspectiva de que se trata de um caso isolado, de um jovem que vive sua crise individual e psicológica da adolescência. O sentimento de abandono, inutilidade e solidão exemplificariam de maneira bastante razoável um determinado perfil sócio-psicológico desta “fase” da vida. Todavia, se abandonarmos a orientação psicologista e abstrata, nos permitiremos perceber como J.P. comunica *fellinianamente* os elementos sociais de sua *corporicidade juvenil*; sua efetiva condição de vida na cidade.⁶⁷

Diversos depoimentos permitem perceber sentimentos que se originam em contextos carregados de falta de oportunidades no presente e incertezas frente ao futuro. O isolamento é, em muitos momentos, narrado pelas ausências de relacionamentos comunicativos com adultos, incapazes de compreender os múltiplos sentidos que os jovens emprestam aos fatos do cotidiano, seus valores e modos de vida. A superficialidade das amizades na cidade é traduzida pelo sentimento de que as relações são pouco confiáveis, agravando o quadro de desconfiança frente ao outro. O sentimento de que na cidade é difícil o estabelecimento de laços de amizade e solidariedade preocupa, por indicar que o investimento afetivo e social possa estar sendo direcionado para um círculo cada vez mais restrito de relacionamentos. Nessa perspectiva, as relações na cidade podem não ser entendidas como contextos nos quais seria possível o compartilhar de sonhos e incertezas, como um suporte coletivo com o qual se possa contar para a superação dos obstáculos.

⁶⁷ Fellini (1986:107-108), reconhece o poder de comunicação da luz. Quando Giovanni Grazinni o perguntou sobre o que seria a luz para ele, respondeu:

A luz é a matéria do filme, talvez no cinema (...) a luz seja a ideologia, sentimento, cor, tom, profundidade, atmosfera, narrativa. A luz é aquilo que reúne, que apaga, que reduz, que exalta, que arrisca, esfuma, sublinha, derruba, que faz tornar crível ou aceitável o fantástico, o sonho, ou ao contrário, torna fantástico o real, dá tom de miragem ao cotidiano mais simples, reúne transparências, sugere tensões, vibrações. (...) É o primeiro efeito especial, entendido como truque, como encantamento, como engano, loja de alquimia, máquina do maravilhoso. A luz é o sal alucinatório que, queimando, irradia as visões: o que vive sobre a película, vive pela luz. A cenografia mais elementar e mais rudemente realizada pode, com a luz, adquirir perspectivas insuspeitas e colocar a narrativa numa atmosfera inquietante. Ou então, acendendo-se apenas um refletor, e dando-se uma contraluz, eis que todo sentido de angústia se dissolve e tudo se torna sereno familiar, seguro. O filme é escrito com a luz, o estilo se exprime com a luz.

G., 16 anos, entretanto, se aproxima do pensamento de Rousseau quando este afirma que devemos cultivar, simultaneamente, o *amor de si* e a *preocupação com os outros*.

Ser jovem é fazer novas amizade, conhecer pessoas diferentes e amar as pessoas e a si mesma.

Ser jovem é ter que estudar, trabalhar, em fim de tudo um pouco.

Ser livre

é

m

e

v

o

J

r

e

S⁶⁸

Para os jovens, a experiência do tempo e do espaço como possibilidade, ainda também como limites, é uma via de salvaguarda da continuidade e da duração. Um modo de evitar que a biografia se reduza a uma seqüência desarticulada e fragmentária; uma soma de átomos sem tempo e num espaço vazio.

Na cidade, é possível a constituição de espaços que potencializem a constituição da identidade dos jovens numa perspectiva da pluralidade cultural. A experiência que elabora e reconhece a definição dos limites internos e externos da *corporicidade* juvenil é a que se dá na relação entre os diferentes interesses individuais e coletivos. Os espaços de encontro na cidade podem favorecer a demonstração da incapacidade da onipotência e a verificação da existência da alteridade como a única via possível da construção da

⁶⁸ O texto original está desalinhado e a última frase está escrita de forma diagonal e ascendente, subvertendo a pauta da folha de caderno.

identidade e da convivência democrática. Nesta perspectiva, acredito que através da reflexão sobre as práticas dos espaços seja possível caracterizar os diferentes âmbitos da experiência, suas amplitudes, assim como suas limitações sociais e históricas.

Projeto Orla - Jornal O Dia 18/08/1996 - (Figura 5)

-VI-

CRÔNICAS DE ESPAÇOS E LUDICIDADE EM ANGRA DOS REIS

Olho o mapa da cidade como quem examinasse a anatomia de um corpo (É nem que fosse o meu corpo).

(Mário Quintana)

No primeiro movimento que fiz para a elaboração dos dados empíricos da pesquisa, estava orientado para a escrita do texto do exame de qualificação e buscava, então, mapear os principais espaços utilizados pelos jovens para práticas de lazer em Angra dos Reis. Pensei neste mapa menos como um produto geográfico e mais como um livro de histórias, que procuraria captar os diferentes percursos dos sujeitos em suas relações significativas nos diversos territórios da cidades. Entendia, seguindo as pistas de Certeau (1994), que o mapa deveria totalizar, sim, o processo das ações humanas; não apenas descrevendo os espaços, mas, fundamentalmente, narrando as experiências.

Ao trabalharmos com mapas, corremos o risco de fixar os espaços e apagar as pegadas das práticas e dos relacionamentos humanos. Desde o início da pesquisa, estava convencido que o mapa sempre seria um símbolo incompleto, pela sua impossibilidade de coincidir com o território representado e, nesse sentido, concordava com a formulação de Bateson :

Quais são as partes do território que são transferidas para o mapa ? Sabemos que o território não é transferível para o mapa (...) Ora, se o território fosse uniforme, nada seria transferido para o mapa, a não ser os seus limites (...). O que realmente é transferido para o mapa é a diferença, seja ela uma diferença de cotas, de vegetação, de estrutura demográfica, de superfície, enfim de qualquer tipo. São as diferenças que são produzidas no mapa (...). Portanto, uma diferença é uma entidade abstrata (...). O que entendemos por informação (por unidade elementar de informação) é uma diferença que produz diferença (apud. Canevacci, 1993:25).

O produto parcial do mapeamento dos espaços de lazer da juventude em Angra dos Reis foi apresentado em meu exame de qualificação. Naquele momento, recebi contribuições que redirecionaram a perspectiva do trabalho de campo, fazendo com que a idéia do mapa dos espaços fosse substituída por um movimento que favorecesse uma maior aproximação e envolvimento com as redes sociais da juventude na cidade. O texto a seguir está relacionado com esse movimento inicial de pesquisa sobre o qual me referi. Optei por não realizar muitas modificações no que havia produzido no período, mesmo reconhecendo uma tônica descritiva que procurei superar nos momentos posteriores do trabalho de campo. Compreendi que os diversos momentos de um texto são testemunhas de um processo de elaboração e que esses não precisam ser, necessariamente, sacrificados e omitidos do relatório final do trabalho de pesquisa.

Procuro narrar uma parte significativa de meus trajetos pelos espaços ocupados com as práticas de tempo livre e lazer da juventude em Angra dos Reis. Os textos são fragmentos de uma ação de pesquisa que, em grande medida, não se distingue do processo de experiência vivida de todos os indivíduos nas cidades. Walter Benjamin demonstrou que é possível extrair dos fragmentos de memória da cidade moderna uma historiografia nova: "um discurso não linear", constituído desses fragmentos arrancados do *continuum* da história; facetas do cotidiano que são reveladoras do percurso histórico-social (Bolle, 1994:65).

A constelação formada pelos fragmentos de meus trajetos em Angra dos Reis não apenas evidenciou uma polaridade entre espaços públicos e privados. Encontrei verdadeiras zonas de sombra e indefinição nos espaços praticados na cidade. Espaços que poderiam ser apontados como essencialmente públicos revelaram fortes tendências à privatização; outros, geneticamente constituídos por relações de mercado, se apresentaram, em determinadas circunstâncias, como socialmente públicos. Em conjunto com a hegemonia das relações de mercado no consumo do tempo livre e do lazer da juventude, registramos ações culturais efetivas de recomposição da esfera pública.

A opção realizada foi a de não estabelecer uma cartografia que simplificasse a cidade, dividindo-a rigidamente em espaços sociais públicos ou privados. O público ou privado não se definem apenas como espaços, uma vez que esses são resultantes de relacionamentos entre forças sociais ativas.

Canclini (1997b) caminha no mesmo sentido ao considerar que não devemos *coisificar* as esferas públicas ou privadas, entendendo-as como espaços separados e descontínuos. A relação entre o público e o privado ocorre num *sistema modular de redes que se superpõem*. A consciência desta complexa reorganização social entre o público e o privado cria novas dificuldades para a investigação social.

As *crônicas de espaços praticados* pela juventude em Angra dos Reis narram histórias e descrevem diferentes lugares que, pelo exposto acima, não foram classificados como públicos ou privados. Elas são significativas dos muitos percursos e encontros que estabeleci durante os dois anos em que estive em campo para a realização da pesquisa; muitos outros deixaram de ser narrados. Entretanto, os que privilegiei são exemplares de relacionamentos que se estabelecem em espaços que o senso comum - incluindo o acadêmico - considera como de simples diversão ou entretenimento. Concordo que sejam de diversão e entretenimento, entretanto, me recuso a aceitar a simplicidade como definidora das relações estabelecidas nos tempos e espaços de lazer. Importantes processos sociais de formação da subjetividade juvenil são desenvolvidos em contextos complexos; inúmeros territórios são disputados, não apenas como partidas regulamentadas nas diferentes formatações esportivas, mas fundamentalmente como jogos de sociabilidade que expressam os variados contextos culturais da *corporicidade* juvenil.

Os itens a seguir se referem a lugares na cidade que freqüentei com intensidade variada durante os dois anos de pesquisa. Eles podem ser considerados como uns dos mais significativos espaços de sociabilidade pública no lazer de Angra dos Reis. Refiro-me, contudo, à cidade cotidiana do continente e não à cidade paisagem do turismo, sobre a qual tratei anteriormente. Alguém mais atento pode estranhar a concentração de espaços no Centro da cidade e bairros próximos. Essa localização ocorreu porque inicialmente havia definido um recorte espacial para o estudo nesta região, que é a sede do maior número de instituições e eventos relacionados com o lazer da juventude na cidade.

6.1 Jogos noturnos

*Todo mundo
espera alguma
De um sábado à noite
Bem no fundo, todo
Mundo quer zoar
Todo mundo
sonha em ter
Uma vida boa
Sábado à noite
tudo pode mudar(...)*
(Lulu Santos)

O que denomino como *jogos noturnos* na cidade está intimamente relacionado com a diversão, a sedução e a conquista do outro. Isso não significa que esses sejam os únicos investimentos que os jovens, individual e coletivamente, fazem na noite. O ditado popular diz que à noite todos os gatos são pardos. Pode ser que com os felinos isso se aproxime da verdade; entretanto, para os grupos da juventude parece ocorrer o fenômeno inverso. Na noite, os grupos da juventude se encontram e praticam, em diferentes redes de sociabilidade no lazer, múltiplos estilos e atitudes; se diferenciam, confirmado vínculos culturais e afetivos e também empreendem ações de antagonismo com outros grupos, instituições e aparelhos públicos e privados da cidade.

Assim como Barthes (1982:104), acredito que a noção de jogo seja interessante, porque evoca uma atividade exatamente lúdica e porque o jogo é também o jogo de um aparelho, de uma máquina, essa pequenina liberdade que é possível na disposição dos seus diferentes elementos. O jogo é linguagem é uma fruição de fabrico e de funcionamento. Remete ao prazer e, ao mesmo tempo, para uma dinâmica constrangedora e flexível do funcionamento, da disposição das peças entre si.

Concordo também com Mario Margulis (apud. Canclini, 1997b) quando esse, pesquisando os bailes populares e os shows de rock na Argentina, indicou a existência de uma *cultura da noite*. Acredito que essa, entretanto, não deva ser entendida como algo separado de outros processos culturais da cidade, nem tampouco como a superposição de subculturas específicas da juventude.

Em comparação com outros períodos do dia, a noite educa para formas diferenciadas do corpo habitar o tempo e o espaço. A liberdade dos corpos e a busca do encontro que os sujeitos procuram nas noites de lazer exigem a atenção ao múltiplo, ao

inesperado e aos detalhes, que em outros momentos, seriam negligenciáveis. As noites de lazer na cidade excitam a *ludicidade*, mas também exercitam uma determinada *corporicidade*. Os jovens que praticam a noite sabem que precisam ler os sinais, identificar os códigos, armar e também saber fugir de armadilhas. A noite é mãe e amante de dores e prazeres.

A Rua Coronel Carvalho

Os *vôos noturnos* pela cidade tiveram início pela rua Coronel Carvalho. Sem dúvida, foi uma escolha acertada, já que esta rua é o grande ponto de encontro da juventude na cidade, ou, se quisermos utilizar a expressão mais usual entre os jovens, ela é o *point* do lazer do jovem angrense. Para alguns, essa rua se confunde, à noite, com a própria identidade: ela é *mais importante do que a minha casa*, me disse uma adolescente; para outros, é apenas lugar de encontro e combinação para a *boa* (atividade) *da noite*; alguns a têm como lugar de trabalho; a *Coronel*, para os íntimos, é também entreposto de venda de drogas e combinação de programas sexuais; para os evangélicos, ela é espaço de perdição, o próprio *templo de Satanás*, como bradou um pastor. Não fui de retro, pelo contrário, fui em frente, procurando perceber as muitas ruas das cidades e também as muitas cidades que algumas ruas significam. Convido, então, para um passeio em Angra dos Reis. E começar pela *Coronel é de lei*.⁶⁹

A *Coronel* é a maior rua da cidade. Mendes (1970), em suas narrativas históricas registra: *A atual Rua Coronel Carvalho (Francisco Teixeira de Carvalho), é a mais*

⁶⁹ Foi como *vôos noturnos* que ficaram conhecidas nossas saídas na noite de Angra. No início da pesquisa, as incursões na cidade foram feitas com alunos do recém-criado grupo de pesquisa *Cidades e Práticas Educativas* no Curso de Pedagogia da UFF, em Angra dos Reis. Esses foram verdadeiramente vôos exploratórios por uma cidade que precisou ser por mim descoberta e apresentada novamente para alunos que, apesar de moradores, desconheciam inúmeros contextos sociais de sua própria cidade. Os vôos podem ser considerados, em certa medida, heróicos, pois enfrentaram as turbulências provocadas por aqueles que desconfiaram que fosse sério um trabalho, no campo da pedagogia, com objetos de pesquisa de tão pouca *seriedade*. Os alunos que participaram deste momento inicial, que ampliou para outros territórios da cidade o campo de atuação do Curso de Pedagogia, foram: Leonardo Lucas, Sonia Mara (monitora/Niterói), Luciene da Rocha e Flaviana Castilho.

extensa da cidade, verdadeira avenida. No passado, teve os nomes de Rua Nova e Rua de São Bernardino (p.400).

A antiga rua Nova parece renovar a cada noite a sua jovialidade com as centenas de jovens que a praticam. No passado, uma de suas denominações fazia referência ao antigo Convento de São Bernardino, marco religioso da cidade. Hoje, no entanto, o convento já não se constitui na referência principal e a *Coronel*, apesar da patente militar, não destila disciplina, mas sim uma plural indisciplina de grupos e sujeitos que ainda fazem da rua uma importante *mancha de lazer*.⁷⁰ A Coronel é um lugar de encontro, diversão, consumo de mercadorias, celebração de corpos. Enfim, lugar de sociabilidade e educação urbana.

Os alunos do Curso de Pedagogia em Angra dos Reis que também pesquisaram na Rua Coronel Carvalho descobriram a heterogeneidade de sujeitos em suas múltiplas relações de sociabilidade, numa rua que eles tanto conheciam e que, portanto, inicialmente, não viam como encontrar elementos de novidade. Alguém definiu a rua de maneira minimalista e homogeneizada: *lá só tem o pessoal da Coronel*. O trabalho conseguiu perceber que o "pessoal", na verdade, expressa o socialmente múltiplo. O texto transcrito abaixo é uma radiografia da rua feita por um grupo de alunos em trabalho interdisciplinar de final de período letivo. Os jovens-alunos, que também são praticantes da rua em seus momentos de lazer, assumiram a identidade de pesquisadores e exercitaram uma nova percepção sobre o sempre igual. A *verdadeira viagem da descoberta não consiste em procurar novas paisagens, mas em ter novos olhos*, tal como afirmou Proust. Os diferentes grupos de estilos e atitudes na rua não passaram desapercebidos. Os alunos arranjaram até mesmo um jeito para tocar em assuntos como a prostituição, o tráfico e consumo de drogas, assuntos maltratados na cidade. Alguns assuntos devem ser tratados com muita delicadeza e assim fizeram os jovens alunos do Curso de Pedagogia da UFF em Angra dos Reis:

⁷⁰ Para Magnani (1996:40), as manchas de lazer são, na cidade, “(...) lugares que funcionam como ponto de referência para um número mais diversificado de freqüentadores. Sua base física é mais ampla, permitindo a circulação de gente oriunda de várias procedências. São as manchas, áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática predominante. Numa mancha de lazer os equipamentos podem ser bares, restaurantes, cinemas, teatros, o café da esquina etc., os quais, concorrem para o mesmo efeito: constituem pontos de referência para a prática de determinadas atividades (...).

A rua mais extensa da cidade já tem idade. Já se chamou São Bernardino, Rua Nova e agora é a Rua Francisco de Teixeira de Carvalho. Esta que passamos toda hora. Rua mais movimentada, onde toda galera se agita, brinca e até grita e muitas vezes se irrita. Mas é onde toda galera se agita e fica a espera, quem sabe de uma paquera. Ainda tem uma pirralhada que não faz nada, ah! Tem algumas caras lavadas que não tem nada, ficam parados sem hora marcada, fazendo o quê? Nada! Esta caminhada, mostra aquela galera afobada, estafada, atrasada, descompromissada, atolada, mau humorada, desconfiada, de cara emburrada, aquele que conta piada, aquele que não diz nada, ou aquela de cara borrada achando que está arrumada. Tem ainda a galera da espera, a galera da ecologia, aqueles que de longe se via que malhavam em alguma academia. Tem ainda aquela que só comia, aquele que sorria, aquele que só ia por não ter nada para fazer. Tem ainda aquele que aparecia para esquecer que está sozinho. E lógico, que não posso deixar de dizer daquele que só vai para beber, na verdade é o que mais se vê. Mas a melodia que ali transparecia de noite era diferente do dia. O sol trazia trabalho marcado, estudo e correria, a musica que tocava a noite é diferente da do dia. Alguns disseram que depois da rua acabava o "doce" e o lugar é o quartel. E lá não tem nenhum véu ... como na Coronel. Onde o espaço proporciona várias famas. É a rua, é nua e tudo se mistura. Eu quero dizer algo que só você indo lá para ver. O vai e vem daquele que insiste em pegar o carro emprestado e se sente apropriado. São os chamados "mauricinhos" que de bonito só tem o carro. Os sons são dos sinos. São eles, os estudantes, que estão vindo. A vontade é de ficar, só que agora ele toca mais uma vez, anunciando que é hora de estudar. O lugar encanta, faz você até deixar de pensar que só vai ter dinheiro daqui a 30 dias, mas isto não importa é que estou na Coronel e posso ganhar dinheiro aqui ou no motel. Ainda tem aquela gatinha, que só anda de sainha, que na rua ou na danceteria acha que é a única bonitinha. A rua perdeu a linha, aquela coisa certinha dos pedestres na calçada e os carros em fila, à noite não há simetria, isto só acontece durante o dia. As pessoas desfilam olhando o movimento daquele momento. Que pena, a melodia não se definia, tocava-se de tudo de Claudinho e Buchecha à Marina. Pessoas no meio da madrugada que se mostram cansadas e já estão loucas para irem para casa enroladas em cobertores querendo ouvir outros rumores. Tem pessoas recém-chegadas, que querem fazer parte do point do momento, a cada movimento procuram-se informar e se identificar para ali ficar. Tem pessoas que trocam idéias longe das platéias. Tudo isso só para ficar agarradinhos tirando um sarrinho no escurinho. Depois da Coronel Carvalho continuarei a me esbaldar. Só que agora em outro lugar. Sou funkeiro é no Vera que vou ficar. Eu prefiro 277, sou patricinha é lá meu lugar. Sou da "galera do copo" não tenho porque me deslocar. Só saio daqui se a bebida for para lá. O importante é aproveitar, relaxar, se deliciar, com os momentos que esta rua pode proporcionar. (Moreira et al., 1997: 9-10).

A concentração de jovens na Coronel Carvalho é bastante significativa. O movimento de circulação de jovens, predominantemente do sexo masculino, que passam dirigindo seus automóveis é uma das marcas características da rua. Esse movimento de automóveis se assemelha ao da Avenida Paulista e que Magnani (1996) comparou a um *desfile de corso*. A marcha é lenta e a procura através do olhar é intensa. Ver e principalmente ser visto é o objetivo desta caravana de automóveis que parecem conduzir os sentidos de motoristas e também dos que estão nas calçadas. O engarrafamento é paradoxal, uma vez que os motoristas não se incomodam com aqueles que param os carros para conversar, muitas vezes saindo dos carros e "atrapalhando" o trânsito. A interrupção do trânsito, longe de significar um transtorno, representa algo positivo, pois possibilita um tempo maior para a paquera. Bendito engarrafamento!

Os olhos percorrem os canteiros à procura: de referências, de amigos, de beleza, de disponibilidade sexual ou mesmo de alguma situação que fuja à *normalidade* e possa representar perigo. O caminhar é lento e os olhares são tão ágeis como os assuntos que circulam nas rodas de conversa. Uma jovem definiu a heterogeneidade da rua:

Na Coronel rola de tudo. Tem coisa boa e coisa ruim. Tem amizade, mulher pra azarar mas tem também muita parada errada. Vagabundo querendo se dar bem, doidão arrumando confusão, polícia e traficante...tem de tudo. Por isso aqui a gente tem de ficar de olho vivo e faro fino.

A expressão *tem de tudo* é interessante por demonstrar a consciência da possibilidade da convivência com o distinto de si mesmo. O depoimento da jovem chama a atenção para a necessidade de se ter atenção em espaços heterogêneos, marcados pela presença de muitos sujeitos e, portanto, potencialmente carregados de surpresas, agradáveis ou não. Esta atenção não se confunde, entretanto, com o discurso tenso daqueles que identificam nas ruas da cidade apenas a presença da violência, do crime e da morte eminentes. Os jovens freqüentadores das noites das ruas desenvolvem a criatividade dos atentos aos detalhes, dos que sabem diferenciar um estouro de uma bomba de festa junina de um disparo de arma de fogo. A expressão *olho vivo e faro fino* é a expressão da *corporicidade* cultivada na pluralidade de espaços que são variáveis, múltiplos, vivos e umas tantas vezes perigosos.

A insistência em participar da festa noturna das ruas é uma resposta de civilidade de uma juventude que não acredita que o exclusivo recolhimento seja uma alternativa válida para a construção da cidadania. Pelo contrário, afirmar a presença em espaços públicos é apostar na possibilidade de que a rua se transforme verdadeiramente em território democrático de convivência de identidades heterogêneas que compartilham igualdades de direitos. A iniciativa de algumas prefeituras em decretar o *toque de recolher* de jovens à partir de determinado período da noite (geralmente 24 ou 01 hora da manhã) parece partir do pressuposto que a violência está condicionada a horários, ou que forçando o recolhimento dos jovens, se reduziriam a ingestão de drogas e bebidas alcóolicas. Essas iniciativas instauram um movimento de legalidade heterônoma que, simultaneamente, se afasta da orientação democrática de estímulo à cidadania responsável e desconfia da autonomia e capacidade das escolhas dos jovens na cidade.

É possível identificar, em torno dos muitos bares da rua, os diferentes territórios dos grupos de juventude. Numa noite, sentado na calçada de um dos bares, acompanhei a movimentação dos jovens desse ponto privilegiado. Tinha em mãos uma câmara, mas não fazia fotografias. Em determinado momento compreendi a importância da negociação do registro fotográfico com os sujeitos pesquisados. Os meus impulsos fotográficos do início da pesquisa haviam diminuído, dando lugar a uma maior busca do diálogo e a negociação com as imagens que pretendia registrar.

Um carro estacionado em frente ao bar em que estava reunia um grupo de cinco jovens. O som do carro era potente e a tampa da mala foi aberta para que o som atingisse a rua. A música dessa discoteca móvel era o *funk*. Esse tipo de sonorização do espaço público é bastante comum na cidade. As lojas especializadas em som de automóveis preparam os porta-malas dos carros com enormes caixas de som que ocupam todo o espaço disponível. Existe uma certa competição em torno da potência do som dos automóveis. O resultado desta guerra é uma inflação sonora generalizada. Em determinados momentos, a rua se transforma numa babel de sons; de *reggae*, de *funk*, de *pagode*, de *rock*, de *axé-music*, simultaneamente, formando um mosaico de estilos sonoros. Os jovens parecem não realizar muito esforço para filtrar e se concentrar no som com que se identificam, mesmo quando músicas de outros estilos estão sendo reproduzidas na proximidade, em mais um exemplo de uma sensibilidade educada para o acontecimento simultâneo de tempos e espaços. Um casal de religiosos evangélicos

passa em frente ao grupo que conversa e dança ao som do *funk*, se entreolha, faz caretas e movimentos de reprovação com a cabeça. Os jovens não percebem os seus críticos e continuam uma animada e gritada conversa de combinação sobre o baile *funk* da noite, que contaria com a presença de uma importante equipe de som do Rio de Janeiro.

Nas proximidades de um outro bar, um rapaz estaciona um outro automóvel e proporciona um pequeno baile popular. Como muitos automóveis da cidade, este foi transformado num verdadeiro carro de som. Costuma-se se dizer com ironia que, em Angra dos Reis, você compra o som e ganha o carro de brinde. O porta-malas modificado transformou-se num *porta-caixas-de-som*. E que caixas! Um jovem abre todas as portas do carro e assume o improvisado, porém eficiente, papel de DJ de rua. O som do reggae reuniu rapidamente muitos jovens, que dançaram por quase uma hora. O *baile* acabou tão rapidamente quanto começou; o rapaz vai embora com seu *carro-de-som* e os jovens se dispersam, tornando a separação entre os grupos mais nítida. Foi difícil perceber se o *baile* acabou porque o *DJ de rua* foi embora ou se o próprio baile esgotou a sua vida útil. Presenciei algumas vezes esta mesma cena, bastante comum na Rua Coronel Carvalho. A instalação de um potente equipamento de som num automóvel é a demonstração de que esse não apenas pode ser entendido como um meio de transporte. O automóvel é matéria, mas também símbolo de identificação, necessidade sentida e instrumento fundamental nas relações de sociabilidade.

É interessante registrar que, mesmo quando muito próximos, como neste caso do reggae, os grupos mantinham as suas unidades internas. O grupo de adolescentes de classe média, denominados como *mauricinhos* e *patricinhas* por jovens mais velhos de outros grupos, reúnem-se no Bar *Tooty*, território também pejorativamente chamado de *pediatria*, exatamente por concentrar a população adolescente e de classe média que freqüenta a rua. No bar ao lado, no *Excalibur Chopperia*, reúnem-se jovens de classes populares. As estéticas predominantes são as do *funk* e do pagode. Apesar da proximidade espacial, a distância simbólica prevalece, tornando quase inexistente o relacionamento direto.

Jovens na noite

Ricardo, um *jovem* de 30 anos, comenta, no grupo formado predominantemente por jovens entre 18 e 20 anos:

Hoje em dia tem muito mais mulher na Coronel do que na minha época. Era ruim de ter mulher assim. Hoje em dia tem muito mais mulher do que homem. É uma proporção de 10 mulheres para 7 homens. Qualquer dia você vai estar andando na rua e as mulheres vão te agarrar. E tem mais! Se você não der um amasso legal, elas ainda dizem que você é bicha.

A previsão, que busca apoio nos números da precisão estatística, prossegue com Ricardo tecendo suas memórias de jovem. Ao narrar suas aventuras amorosas afirmou que, *em sua época*, os homens jovens eram levados à desenvolver uma maior competência na conquista, coisa que os *jovens de hoje* não necessitam, devido às *facilidades* proporcionadas pelas jovens da atualidade. Com ar grave fez sua profecia: *as mulheres ainda vão perseguir os homens nas ruas*. Quem viver, verá...

A *estatística* apresentada no diálogo acima sobre a relação quantitativa entre homens e mulheres não corresponde à realidade dos números oficiais, que indicam a existência de um forte equilíbrio numérico entre os gêneros em Angra dos Reis. Se, em números absolutos, a estatística de Ricardo falha, é possível que no número relativo da presença de mulheres na noite da cidade, sua percepção seja precisa. As mulheres jovens da década de 90 parecem ter conquistado uma maior liberdade para freqüentar a noite, em relação às da década passada. Talvez por isso, Ricardo, ao fazer a comparação com *a sua época*, registre o aumento da presença feminina nas noites de lazer.

M., 34 anos, mãe de uma jovem freqüentadora da rua Coronel Carvalho, confirma o fenômeno:

Veja só, professor. Estas meninas de hoje estão impossíveis. Outro dia estava deitada e escutei um carro buzinar na rua. Quando levantei, minha filha de 16 anos já estava na porta toda arrumada. Perguntei pra ela onde ela ia aquela hora e ela gritou, já lá fora. 'Mãe fui!' Fui "prá" onde? 'Prá noite', ela disse. É mole ou quer mais? "Prá noite", pode ser qualquer lugar. E adianta falar alguma coisa? Se a gente fala é pior, acaba brigando. No meu tempo – a expressão é quase a mesma utilizada por Ricardo – meu pai nunca que ia deixar eu sair desse jeito, de madrugada e de carro com um cara que ele não conhecia. Veja como as coisas tão mudadas. No meu tempo, eu

tinha de voltar prá casa até a meia noite, meia noite e meia, no máximo. Hoje, minha filha tá saindo de casa à uma hora da manhã. As vezes eu acho que eu não tô sabendo educar. Que isso acontece porque o pai dela não tá aqui, essas coisas. Mas quando eu converso com as minhas amigas, com filha dessa idade, elas falam a mesma coisa. Então não dá pra prender, porque a coisa é geral. A gente tem é de rezar pra elas terem juízo e não acontecer nada de mal por aí, né não ?

Giddens (1989) lembra que na análise do tempo devem ser levadas em consideração as influências sociais nas formas divergentes de estruturação das atividades diárias. O sentido do tempo é, em grande medida, resultante do acordo entre o sistema de valores compartilhados pelos diferentes sujeitos sociais. É nesta perspectiva que se pode compreender o conflito entre mãe e filha sobre os conceitos de cedo ou tarde, no que se refere ao horário adequado para se sair para a noite. Para a jovem o horário de 1 h. da manhã não é um absurdo, uma vez que ela está operando com os elementos temporais do seu grupo social de referência no lazer.

A expressão *no meu tempo*, numa frase de pessoas ainda jovens, é bastante significativa. É comum que ela seja utilizada quando entra em jogo comparações com outros sujeitos mais jovens. Os mais jovens nos colocam frente a realidade da inexorável passagem do tempo e estimulam sentimentos relacionados com as perdas temporais. O tempo parece ser todo dos jovens e, neste sentido, perder juventude significa ter também uma subtração do tempo. É comum que alguns sujeitos adultos se preocupem com os jovens que perdem o seu tempo com coisas *pouco úteis*, como as festas e os divertimentos. Creio que nesta questão a resposta ainda se encontra na perspectiva do ócio grego, no qual o importante não era ganhar tempo, mas saber perdê-lo com sabedoria.

Jovens da noite

Na rua Coronel Carvalho identifiquei o movimento de algumas jovens que regularmente fazem programas sexuais com turistas ou moradores da cidade, em troca de dinheiro, drogas ou *gentilezas*, tais como presentes, jantares em restaurantes da moda ou convites para passeios de lancha. Durante a pesquisa estabeleci contatos com jovens (entre 16 e 25 anos) que participam deste circuito sexual. Uma das que conheci era uma

bonita jovem de 17 anos. O seu envolvimento com os programas se dá principalmente para suprir a sua *necessidade* de consumo de cocaína. *Algumas vezes, o "cara" me dá direto o pó. Eu nem vejo o dinheiro.* Essa jovem, assim como outras, não fazem *ponto* na rua. Elas circulam pelos bares e boates e se confundem com as outras jovens que não fazem programas. É bastante comum que algum homem seja surpreendido, durante a *paquera*, ao descobrir que o que parecia ser um interesse comum de duas pessoas na noite representava, na verdade, uma oferta sexual a ser recompensada. Os programas podem ser feitos por dinheiro ou presentes (roupas, jóias, sapatos). Uma jovem me confidenciou que *ficou* com um turista durante o verão e ele deu para ela um computador, além de tê-la levado para passear de barco e também jantar em restaurantes caros. De maneira geral, as jovens declararam não se sentir prostituídas: elas seriam namoradas eventuais que tirariam algum proveito material da relação. Assim, um *programa legal* com alguém que *banque* alguns luxos não é considerado prostituição ou venda do corpo. Uma outra jovem afirmou que prostitutas são aquelas outras que ficam *rodando bolsinha*, diferenciou-se, recuperando uma antiga expressão para definir o ofício da prostituição de rua.

Uma jovem de aproximadamente 16 anos caminha (desfila ?) pela rua Coronel Carvalho. Ela é alta, morena e muito bonita. Sua pintura lhe dá um ar mais adulto. Usa uma saia extremamente curta e transparente. Ao passar atrai o olhar de homens e mulheres. Ela é quase sempre vista com uma outra adolescente. As duas fazem programas sexuais na Coronel Carvalho em horários em que a rua se encontra-se menos movimentada.

Conversei com uma das jovens que me disse que sai na noite para se divertir e, dependendo do *carinha* ela cobra ou não algum tipo de compensação financeira. Disse, entretanto, que cobra na maioria das vezes. O valor também vai variar de acordo com as condições do parceiro. Afirmou que prefere sair com *pessoas de fora*; turistas ou funcionários de uma importante companhia da cidade que costumam pagar bem e também levar para jantar em restaurantes caros. Segundo ela, passeios de barco e festas em propriedades particulares de ilhas de *ricaços* também são o porto de bons programas. É interessante notar o fato de que esta jovem ainda busca manter um determinado espaço de autonomia frente ao uso de seu corpo. Manter a prática de sair

por interesse físico ou afetivo, para além de outras compensações, parece ser um mecanismo de defesa frente a sua integridade de autodeterminação corporal e afetiva.⁷¹

Jovens-alunos na rua

Os alunos do Colégio Estadual Artur Vargas (CEAV) são uma presença constante na rua Coronel Carvalho. Os alunos sobrepõem o uniforme escolar a camisas comuns, com o objetivo de escondê-lo quando se encontram na rua. Alguns guardam-no na mochila livrando-se, assim, de sua outra identidade – a de aluno – para assumir a condição de praticante das ruas da cidade. Dificilmente os alunos de outra escola localizada na Coronel Carvalho, a Oswaldo Afonso (escola particular, com curso de 2º grau), se "misturam" com os alunos das escolas públicas, mesmo no horário do intervalo, quando têm permissão para sair à rua. Na ocupação das ruas, costumam manter a identidade do grupo da escola. Os alunos do Colégio Estadual Nazira Salomão Nazira são normalmente proibidos de sair pela direção da instituição, que teme a *influência* concorrente da rua durante o horário de intervalo. Os jovens uniformizados, quando vão à rua, o fazem nas proximidades da praça e do convento do Carmo. Os do CEAV têm permissão de sair e participam da movimentação noturna da rua nos horários de intervalo.

Entrevistei alunos da Escola Nazira Salomão, que fizeram duras críticas à escola. As reclamações se relacionavam mais diretamente à precariedade material do prédio e coincidiam na crítica à ausência de uma quadra esportiva na escola. O sentimento de cerceamento da liberdade também foi apontado como um traço característico do cotidiano daquela escola. A existência de muitas grades de proteção no prédio levou um dos rapazes a estabelecer uma comparação da escola com o extinto presídio da Ilha Grande.

⁷¹. Os homens jovens também participam desses jogos, sem dúvida. Entretanto, a incidência da participação de mulheres é significativamente maior. Reputo isto a cultura sexual feminina, que evidencia com menor freqüência o movimento de busca de parceiros pagos. Um jovem, com o qual conversei revelou, entretanto, ter saído algumas vezes com homossexuais *de fora da cidade*, frisou, e também algumas mulheres mais velhas. O jovem não assumiu a condição de *garoto de programa*, por considerar que *só faz isso* – falou, assumindo uma certa culpa – quando está sem dinheiro e muito *fissurado* para fumar (maconha) ou cheirar (cocaína). A dificuldade em identificar homens jovens que participam deste circuito está no senso comum que associa a prostituição masculina com o homossexualismo.

Na escola Nazira Salomão, a proibição de que os alunos se ausentem nos intervalos é sentida como ausência de liberdade. Os jovens reclamaram que o portão encontra-se permanentemente fechado, impedindo o direito de ir e vir, mesmo quando os alunos não estão em aula. Em caso de falta de professores entre os tempos de aula, segundo afirmaram, existe a proibição de que saiam da escola. Os jovens estabeleceram uma comparação com o CEAV, que permitiria que os alunos saíssem para a rua durante o intervalo. Z., 18 anos, expressou a particular consciência de liberdade afirmando que não gosta de ser obrigado a assistir aula: *Quando eu quero assistir aula eu assisto, quando não quero, não quero ninguém me obrigando. No CEAV quem quiser sair e voltar, volta. Quem não quiser, pode ir embora.* Revelando, ainda, os seus sentimentos em relação à difícil condição de ser simultaneamente trabalhador e aluno, disse: *Estudar é ruim quando está trabalhando, quando não está é bom. O pessoal chega cansado do trabalho e não agüenta assistir aula. É bom quando você tem a cabeça só pro estudo. Você vai estudar pensando no serviço que tem amanhã?*

Estabeleci um diálogo bastante revelador com os jovens Z. e S., 18 e 16 anos, respectivamente, sobre as relações de autoridade existentes na escola, que transcrevo na íntegra:

Z - Os professores são muito ignorantes. Tem 3 anos que fui expulso do colégio. Por causa do professor. A professora não foi com a minha cara. Eu sou muito legal, mas a professora me chamou de bicho. Aí, malandro, aí o bicho pegou pro lado da professora. Fui obrigado a dar uns boxes nela [risos]. Eu parei na 5^a série. Eu tava quieto no meu canto, mas, ela não gostava de mim. Eu fui obrigado a dar uns boxes nela. Ela mereceu, ela me chamou prá secretaria. Eu bati nela na frente do diretor e tudo. É, malandro, dá mole!

Pesquisador (P) - Deu polícia ?

Z. - Ahn? Se desse, eu matava ela!!

S - Elas – as professoras – são muito metidas, cara ! Eu saí do Nazira por causa das professoras. Eu não vou mentir, eu sempre fui bagunceiro. Teve um dia que a professora me mandou prá secretaria, eu fiquei lá desde 1:50 h, passou o recreio e ela não quis ir lá me dar uma idéia. Eu fiquei esperando até quase 4 horas, aí eu fui embora. Todo mundo saiu do recreio assim e eu também fui. Aí no outro dia ela começou a me responder, a falar besteira pra mim. A minha mãe que é minha mãe, é difícil (...) minha mãe nunca me xingou; pelo menos eu não me lembro que ela tenha falado assim comigo.

P - E a relação com a sua mãe ?

S - Às vezes eu obedeço. Mas, sei lá, se eu tiver muito a fim de fazer uma coisa e se eu achar que for bom pra mim (...) Porque às vezes minha mãe diz uma coisa assim (...) eu não me meto em parada errada (...) às vezes ela acha que eu tô me metendo em lugar errado (...) eu acabo convencendo ela.

P - Você está me dizendo que tem mais diálogo com sua mãe do que com sua professora ?

S - É, pô! A professora me chamou: Ô moleque, tu tá pensando que eu sou o quê ? Ela começou a gritar comigo, eu falei: Moleque se eu fosse seu filho. Ela falou: Você tá me respondendo, eu falei: Tô. Aí ela falou, você vai ter que sair da escola. Então me espera, eu vou pedir transferência.

P - Vocês acham que não se deve responder ao professor?

Z - Eles não dão exemplo, cara !

S - Eles se baseiam nisso. Por exemplo: já que a gente não pode responder eles, eles fazem o que quer com a gente.

Z - É eles fazem o que quer! Eu não acho certo não. Tem professor que dá idéia legal na gente. Tem professores que é maneiro mesmo. Agora, tem professora que tá revoltada com o marido em casa e vem descontar nos outros, cara?

P - Você não se altera com todo mundo, ou foi só com aquela professora ?

Z - É, tinha uns professores que não gostava de mim mesmo. Pô, eu falo matar assim, mas, é claro que eu não tenho coragem de matar ninguém. Mas, na hora dá uma raiva do caramba, cara. A gente fica revoltado, como é que uma professora vai chamar a gente de bicho, isso não se faz não!

P - Você estava já pensando em sair da escola ou saiu por causa disso ?

Z - Não, eu saí, porque me expulsaram, mesmo. No ano que vem vou voltar a estudar. No CEA V mesmo, que é perto da minha casa. Ali eu conheço todo mundo. Eu não estudo lá, mas eles deixam entrar lá dentro porque sabem que eu sou legal.

S - Tem professora que não tem jeito mesmo. Eu tava conversando com meu amigo, logo no começo do ano, e ela se meteu. Olhou assim pra minha cara e falou assim: Ô, não sei porque, mas, não fui com a sua cara. Falou assim pra mim. Quando ela veio falar comigo numa boa, eu respondi ela: Você se alembra do que você falou pra mim? Aí respondi ela. Ela quis me levar pra secretaria. Eu não vou, daqui não saio, ninguém me tira.

Existe um sentimento compartilhado entre professores das escolas públicas que as relações de autoridade se deterioram a ponto de ameaçar a integridade da instituição escolar, assim como a própria integridade física de profissionais e alunos. Muitos discursos deixam antever a convicção de que a escola e seus agentes teriam perdido autoridade e, nesse sentido, o movimento deveria ser de retorno a um passado de respeitabilidade. Em outros momentos, a crítica é direcionada ao contágio da escola com o ambiente violento da cidade, particularmente quando se trata de escolas em localidades periféricas. As saídas fundadas nestas preocupações que, isoladamente são parcelares, se orientam para a busca do retorno a conservadoras relações de autoridade entre professores e alunos, cuja morte deveríamos estar festejando. Muitos argumentos que evocam a violência não convencem, pois também se baseiam em medidas que acabam por aumentar essa violência simbólica e material da instituição.

Os depoimentos acima apontam para a existência de problemas que, em grande medida, ocorrem no cotidiano da escola por dificuldades de comunicação entre professores e alunos. Os jovens reconheceram a necessidade da existência de regras de comportamento na escola. Entretanto, evidenciaram que as regras existentes não são explícitas. Muitas são determinadas pelo humor dos professores que, ao atuarem segundo às circunstâncias, deixariam margem para o arbítrio. Um dos jovens deu o exemplo de uma professora que fuma durante as aulas, mas que não permite que os alunos também fumem. Em síntese, os jovens parecem apontar que os problemas relacionados com a crise de autoridade entre professores e alunos na escola e a violência associada poderiam ser resolvidas com o diálogo; *tecnologia barata*, porém, de extrema complexidade, uma vez que exige para a sua efetivação a prática cooperativa e simultânea de muitos sujeitos.

As escolas também enfrentam problemas originados em processos sociais cotidianos de espaços não escolares da cidade. A vida na cidade cobra dos educadores a compreensão de que as transformações especificamente escolares são incapazes de apresentar respostas isoladamente.

A endêmica violência das cidades, que se evidencia de maneira mais dramática nas zonas urbanas pobres e periféricas, faz com que muitas escolas tomem medidas de proteção, tais como a instalação de sistemas eletrônicos de segurança, a prática vexatória da revista de alunos por inspetores e até mesmo policiais armados, o fechamento de espaços de circulação e acesso com grades e muros, dentre outras

medidas profiláticas que já acumularam suas histórias de insucessos⁷². Os contextos de violência a que determinadas comunidades escolares estão submetidas no espaço urbano transformaram escolas em verdadeiras *celas de aula*, antecâmaras sociais do provável futuro de encarceramento judicial que muitos alunos das classes populares viverão em anos posteriores.⁷³

A violência do injusto modelo econômico, a violência de policiais e bandidos, a violência sexual, a violência racial, a violência doméstica, a violência da mídia, a violência sem adjetivos, enfim, se vê refletida nas escolas. Sem negligenciar os fenômenos sociais geradores da violência é possível, entretanto, pensar também na possibilidade de que as próprias instituições escolares sejam geradoras de dinâmicas próprias de violências simbólicas e materiais, associando-se mediatamente com o referido contexto de violação da cidadania.

A crise da escola pública é também resultante da redução de sua capacidade de produzir respostas frente às crises que afetam o conjunto da sociedade. Os sujeitos vivem diariamente a evasão não apenas de alunos, mas também da esperança de que a escola pública possa se constituir em verdadeira agência cultural, instância produtora de conhecimentos e instrumento coadjuvante do processo de luta democrática pela hegemonia política e cultural das classes trabalhadoras.

Dubet (1997) enxerga na crise da escola francesa o modo normal de funcionamento da sociedade pós-industrial:

A escola não está em crise. A maneira como a escola funciona é o modo adequado ao funcionamento da sociedade pós-industrial.[...] O mundo que originou a escola está desaparecendo. A escola desapareceu na França mesmo estando presente. A massificação escolar mudou a natureza da

⁷² Lucas (1997) relata a questão da violência no estratificado sistema escolar público de Nova York, enfocando principalmente o impacto no cotidiano escolar da incorporação e expansão de aparatos de segurança, de alta sofisticação tecnológica, em resposta a incidentes envolvendo armas de fogo nas escolas. As consequências sobre o cotidiano escolar das medidas de segurança levaram a redefinição do papel do professor que, segundo o estudo, passa a abdicar dos aspectos disciplinares de sua função pedagógica. O aumento das medidas de segurança nas escolas diminuiu o porte de arma, mas fez aumentar outras formas de violência como brigas e atentados sexuais; as meninas também passaram a brigar entre si e também com os meninos.

⁷³ A violência urbana já atinge de maneira significativa as cidades pequenas e médias. Pequenas cidades do interior, anteriormente pacatas, vêm apresentando índices crescentes de violência pessoal e patrimonial.

escola. A seleção não se faz como antes; agora, ela se faz dentro da escola. Numa sociedade de massas, a injustiça invade a escola. Existe uma inflação geral de diplomas. Diplomas cada vez mais caros para se ganhar cada vez menos. Quanto mais a escola produz diplomas, mais o diploma se torna um handicap escolar. Os alunos são obrigados a adquirir diplomas cujo valor diminui crescentemente. Os sistemas públicos e privados funcionam como um mercado. A escola desaparece quando todos os estabelecimentos entram em concorrência. O mercado torna os alunos heterogêneos, tornando fundamental a pequena diferença escolar [...]. No meio popular há uma guerra entre ser aluno e ser jovem. Ser um bom aluno parece ser uma maneira de trair a juventude. [...] Muitos alunos acreditam que podem crescer fora da cultura escolar [...] A escola republicana era a grande mediadora, hoje, é a televisão. A participação social pode ser garantida pelo mass-mídia. O problema do aluno é fabricar o sentido de sua experiência, alguns, fazem na escola e outros contra a escola. [A questão] é a de como podemos construir uma escola que não seja mais dominada pelo conceito de instituição. Em função do público e do contexto cultural pode se construir uma comunidade escolar significativa e não mais uma instituição com sentido eterno.

A convivência do campo pedagógico com os processos educativos não institucionais não é pacífica, dificultando a criação do contexto cultural renovado que Dubet aponta para a instituição escolar. A intencionalidade pedagógica presente em âmbitos educativos institucionalizados se caracteriza pela busca da normatização e sistematização de processos de aprendizagem e produção do conhecimento. Poderia se afirmar que o princípio básico do processo educacional formalizado é o de tentar reduzir os níveis de informalidade e imprevisibilidade do sistema. Essa orientação para a sistematização e controle unívoco dos processos educativos tende à linearidade e ao fechamento das práticas, impedindo que se enxergue potencialidades educativas naquelas situações que fogem ao controle pedagógico. O circuito de continuidade e previsibilidade acaba por limitar as possibilidades comunicativas da instituição escolar com a cultura vivida de seus alunos, que são permanentemente desafiados por um mundo de descontinuidade e movimentação.

A fortificação institucional da escola, longe de significar uma virtude, expressa o declínio de seu potencial artístico e criativo. Muitas escolas parecem não ter a coragem exigida pela criatividade de se abrir para outros

contextos relacionais que poderiam levá-las a experimentar a aventura do desconhecido; *olhar o que todo mundo olha mas ninguém tinha visto antes*, como afirmou o fotógrafo Oliver Toscani. A *casca de ovo* que protege o território da escola é a mesma que a afasta dos processos sociais significativos do cotidiano das cidades. Talvez a noite seja temida não apenas pelos perigos que nela habitam, mas também pela sua poesia possível que, tal qual amante furtiva, se esquia em meio a luzes e sombras para roubar os sentidos dos jovens-alunos.

Qual é a boa da noite ?

As boates Peixe com Banana e 277 eram as mais freqüentadas boates dos jovens com maior poder aquisitivo em Angra. A inauguração da boate Refúgio no ano de 1997, no *shopping* Pirata's, influenciou decisivamente na queda da freqüência das demais boates do Centro da Cidade.

A boate 277 se tornou o *point* dos jovens da classe média da noite de Angra. Durante algum tempo, após a inauguração, ficou sendo um espaço bem cotado na noite. No princípio do ano de 98, a sua freqüência declinou. No final do ano, entretanto, parece ter havido uma recuperação, particularmente pelas festas temáticas, organizadas por grupos específicos de jovens, tais como as turmas do Curso de Pedagogia, que promovem festas para arrecadar fundos para as formaturas. Alguns têm se dedicado a atuar no trabalho informal de promotores de festas pagas – são *promoters* –, divulgando entre os jovens da cidade festas, geralmente realizadas em boates, ilhas ou condomínios. As festas privadas em algumas ilhas, como as do Arroz, Mandala e Francisca, que contam com o *charme* do deslocamento em saveiros, tornaram-se uma boa opção para aqueles que buscam um *ambiente (socialmente) mais selecionado*, se comparados com os do continente. Na coluna social de um dos jornais da cidade, alguém comentava que não entendia como a juventude de Angra insistia em *ficar naquele lugar feio que é a Coronel Carvalho*, no lugar de participar das *incríveis night partys* organizadas em *lugares de nível* por jovens *promoters* da cidade.

Em Angra dos Reis é comum que o movimento noturno de lazer seja concentrado em algum espaço (bar, boate, show) que tenha o privilégio de ser a *boa* da noite. *Qual é a boa?* É uma indagação bastante comum, que busca sondar a cotação dos *agitos* em determinado espaço-tempo de lazer. A *boa da noite* pode já estar determinada desde o início da semana ou mês, dependendo muito do potencial do espaço ou do evento. A propaganda das casas noturnas e clubes influencia significativamente na elevação da cotação dos espaços na bolsa de aposta da *boa pedida*. É muito difícil, entretanto, afirmar com certeza sobre qual é o espaço da noite que irá concentrar a atenção dos jovens. Todos parecem estar presentes naquele que é o local do momento. Uma jovem fez uma afirmação que tornou-se recorrente durante toda a pesquisa: *Angra é assim, abre um lugar, fica na moda, todo mundo vai pra lá. Depois abre outro e é a mesma coisa*. É evidente que a *boa da noite* nunca é a mesma para os distintos grupos de sociabilidade. Uma boa para um adepto do Pagode não costuma sensibilizar um jovem que curta o punk-rock. A expressão *todo mundo* refere-se às redes sociais de espaços simbólicos determinados.

Hallowen: uma festa popular

O *Hallowen*, o dia das bruxas, parece ter se tornado a festa ritual mais popular entre determinados grupos da juventude. Assisti a uma reportagem na TV sobre uma menina de Santa Catarina que foi convidada à morar nos Estados Unidos da América a convite do famoso ator de cinema americano Antony Quinn, que filmava cenas de um filme naquele Estado. Já nos EUA a repórter perguntou à menina o que ela sabia sobre o país em que possivelmente iria morar. A jovem rapidamente discorreu sobre as muitas informações que possuía sobre o *Hallowen*, confirmando-o como uma festa popular globalizada. O fato de uma jovem residente numa isolada vila de pescadores em Santa Catarina saber detalhes e participar do simbolismo de uma festa popular norte-americana é uma expressão bem acabada do poder de atração de culturas hegemônicas de uma sociedade global. Talvez falte a nítida consciência sobre os tradicionais sentidos culturais do *Hallowen*; contudo, os jovens que participam dessa festa parecem identificar na data uma importante ocasião de celebrar e se divertir com motivos

fantásticos de uma ludicidade alegremente mórbida – uma *darkmania* –, na qual bruxas, vampiros, monstros e duendes se apresentam como personagens de uma festa juvenil-internacional-popular.

Numa sexta-feira, 11 de novembro de 1997, uma grande quantidade de jovens da cidade participou de diversas festas *comemorativas* do *Hallowen*. A temática americana do Dia das bruxas ocupou espaços em clubes, boates e residências. No clube Vera Cruz, foi realizada uma festa organizada pelos Roqueiros da cidade. No princípio da festa, os jovens realizaram uma sessão do jogo de aventura RPG (Rolling Playng Game), com os participantes personificados de vampiros e outras figuras fantásticas. Na dinâmica do jogo, todos aqueles que chegassem na festa estariam, automaticamente, participando do mesmo, em complexa e fantasmagórica trama de papéis.⁷⁴

A festa do *funk*

Ele não mais se diverte inocentemente; o subúrbio se atordoa e se embriaga não só com o álcool, com a lascívia das danças novas que o esnobismo foi buscar no arsenal da hipocrisia norte-americana. Para as dificuldades materiais de sua precária existência, criou esse seu paraíso artificial, em cujas delícias transitórias mergulha, inebria-se minutos, para esperar, durante horas, dias e meses, um aumentozinho de vencimentos.

⁷⁴ Abordarei o RPG com mais detalhes quando tratar dos jogadores do Beco das Artes.

Os bailes *funks* no Rio de Janeiro representam não apenas a maior opção de lazer para uma enorme população de jovens de ambos os sexos; é cultura vivida e compartilhada por jovens que se expressam mais significativamente nos bailes de fins de semana em clubes populares e comunidades periféricas. O *funk* representou uma verdadeira explosão cultural de sociabilidade, principalmente para a juventude empobrecida das periferias da cidade do Rio de Janeiro e demais cidades do interior. O inicio de sua ascensão e domínio na cena cultural da juventude popular se deu com os primeiros bailes realizados na Zona Sul do Rio de Janeiro no início dos anos 70, na Casa de Shows do Canecão.

A festa era organizada pelo discotecário Ademir Lemos, que até então trabalhava em boates, e pelo animador e locutor de rádio Big Boy, duas figuras consideradas lendárias pelos funkeiros. Os bailes da pesada, como eram chamadas essas festas domingueiras no Canecão, atraíam cerca de 5 mil dançarinos de todos os bairros cariocas, tanto da Zona Sul quanto da Zona Norte. A programação musical também tendia ao ecletismo: Ademir tocava rock, pop, mas não escondia sua preferência pelo soul de artistas como James Brown, Wilson Pickett e Koll and The Gang (Vianna, 1997b).

O *funk* teve um desenvolvimento que poderíamos considerar bastante assimétrico, passando por um período no qual era invisível aos olhos da opinião pública e da grande imprensa, apesar de já mobilizar milhares de jovens todos os fins de semana já na década de 70. As fases de amadorismo e envolvimento pessoal foram marcadas pelas dificuldades de suas primeiras lideranças em trazer discos e fitas dos Estados Unidos, numa tentativa de acompanhar o movimento em sua origem. Teve sua face ideológica associada aos movimentos de identidade cultural do povo negro, mesclou-se com outros ritmos, até caminhar para um intenso processo de industrialização cultural com o surgimento das grandes equipes de som, responsáveis pela animação dos bailes.

Souto (1997) discute o *funk* como relação social duplamente determinada. Por um lado, ele se apresenta como uma invenção de mercado significativa na criação de

novas oportunidades econômicas, sobretudo para jovens de baixa renda. Por outro, ele assume um sentido civilizador, que tem como pano de fundo as reações que lhe são contrárias e partem tanto da sociedade civil, quanto do Estado. Analisando as transformações do *funk* desde a publicação do trabalho da primeira edição do livro de Vianna (1997b) - cujo trabalho de campo foi realizado entre 1985 e 1986 - , aponta algumas transformações em relação ao momento atual:

A primeira e mais visível é a de que o funk deixou de ser um fenômeno restrito aos jovens oriundo das camadas de baixa renda para penetrar crescentemente no universo das chamadas classes médias, um processo em pleno curso e que (...) não se fez sem conflitos ou contradições. Tal passagem só se tornou possível porque os grupos ligados ao funk deixaram de ser apenas produtores e consumidores de bailes para se transformarem em produtores e consumidores de uma nova e mais ampla rede de produção e comercialização, configurando o que apropriadamente se poderia chamar de uma invenção de mercado. (...) o funk passa por características que evocam o processo civilizador de Elias, ao descrever a "parlamentarização" e a implantação de regras do esporte na Inglaterra, ao longo do século XVIII: menos agressividade e violência nas práticas corporais, respeito às regras da competição em festivais e concursos de música, persuasão pela palavra, uso de uma linguagem que privilegia o direito e a justiça ao invés da força, repudia a violência e valora os espaços de sociabilidade (...) (p 60-1).

Neste final da década de 1990, o movimento *funk* encontra-se profundamente associado à imagem da violência das galeras e da influência dos traficantes de drogas nos bailes; entretanto, mesmo naqueles bailes nos quais a violência e as drogas não estejam presentes, a associação é feita pela opinião pública. São freqüentes as interdições de clubes e bailes em função das constantes brigas dos grupos de jovens (as galeras); das denúncias de tráfico de drogas e também pelos desrespeitos às posturas municipais quanto aos excessos no volume em que as músicas são tocadas.⁷⁵

O *funk* em Angra dos Reis movimenta, a cada fim de semana, uma expressiva quantidade de jovens que encontram no baile um significativo espaço de sociabilidade, se constituindo como uma das poucas opções de lazer, principalmente para jovens dos

⁷⁵ Sobre a história do *funk* no Rio de Janeiro, ver o referido trabalho de Vianna (1997b).

setores populares da cidade. A identidade cultural do jovem adepto do *funk* transcende a simples participação nos bailes, para ser incorporada à moral dos grupos e à estética das atividades cotidianas. No período da pesquisa, em diferentes ocasiões, pude participar de bailes em três clubes da cidade. Os bailes do *Clube Vera Cruz*, no Centro de Angra; os realizados no *Fire Clube*, bairro do Balneário e os bailes do *Boboi*, no bairro do Frade.

Os trechos a seguir representam a narrativa sobre minhas passagens por diferentes bailes da cidade e o encontro com jovens no que já foi denominado como o *mundinho funk* (Vianna, 1997b), expressão que necessita ser assumida em sua relatividade, uma vez que os jovens *funkeiros* também são sujeitos de outras esferas de sociabilidade. Mesmo naqueles jovens onde a estética *funk* é marcante, encontramos referências ao compartilhar de outras redes, como por exemplo, no campo da música, do esporte ou da religião. Alguns jovens com os quais nos relacionamos, além de integrarem galeras *funk*, são também capoeiristas, lutadores de jiu-jitsu, evangélicos ou integrantes de torcidas organizadas de futebol, evidenciando que a identidade se constitui em relações de sociabilidade complexa.

O fato de um jovem assumir a estética do *funkeiro* acarreta consequências, entretanto, para a sua inserção na cidade. Recolhi diversos depoimentos de jovens participantes de galeras, que declararam se sentir discriminados em determinados espaços, públicos e privados. No espaço do *shopping* é comum que a segurança acompanhe com maior proximidade a movimentação daqueles que se pareçam com *funkeiros*. *Acho que eles têm medo que a gente roube as lojas ou faça alguma briga de galera dentro do shopping*, afirmou L., 16 anos.

A participação em bailes *funk*s de Angra me permitiu constatar alguns dos problemas que marca identidade *funk*, e perceber que esses não se apresentam com a mesma intensidade e freqüência em todos os bailes. Presenciei, entretanto, significativas situações de envolvimento cidadão com o lazer coletivo; assisti cenas de romantismo; sensualidade e experimentação sexual compartilhada; vi, em ato, a criatividade corporal de jogos de linguagens indecifráveis para os não-iniciados. Da mesma forma, foi possível perceber processos de sociabilidade coletiva que, em grande medida nos ajuda a compreender a força e a importância desta manifestação cultural de massa para a vida cotidiana dos jovens das classes populares de nossas cidades.

Durante a pesquisa ouvi, por diversas vezes, brincadeiras relacionadas à natureza do objeto de pesquisa. Em alguns momentos, percebo resistências à entrada de objetos que não tenham clara a delimitação de seu "perfil pedagógico". Qual a validade de estudar o *funk* no campo da pedagogia ? Esse não seria um campo de estudo mais voltado para a antropologia ou a sociologia ?

Castilho (1998), em sua monografia de final de curso sobre a sexualidade no baile *funk* do bairro do Frade, também retrata essa dificuldade dos professores das escolas públicas em reconhecer processos educativos em âmbitos não-escolares, particularmente naqueles onde o senso comum intui, na forma de preconceito, a ausência de possibilidades educativas *civilizantes*. O depoimento de uma professora de escola pública em Angra dos Reis expressa as mesmas desconfianças sobre o lazer noturno e a validade educativa da participação dos jovens no baile *funk*:

*Sinto que os jovens precisam de uma certa urgência de um programa que os esclareça a respeito de um assunto tão importante como o sexo. O índice de gravidez entre jovens de 12 a 15 anos aumentou muito. Os grupos de lazer que aqui temos soa de vida noturna. Os clubes e os bares são lugares que eles freqüentam diariamente, onde não encontram nada que se aproveite para o seu crescimento como bom cidadão. Deveríamos trazer para as escolas pessoas capacitadas para responderem as dúvidas que certamente não são respondidas de maneira clara em sua casa e nas rodinhas de amigos (Castilho, 1998) (grifos meus).*⁷⁶

A professora parece convicta que as relações de sociabilidade praticadas na vida noturna em clubes e bares sejam, em si mesmas, produtoras de condutas contrárias a um determinado modelo de cidadania positiva. As dúvidas sobre o sexo deveriam ser esclarecidas de maneira *ad hoc* aos grupos de jovens e às famílias populares. A sexualidade parece ser tratada como um problema no qual a *solução* se encontraria no acesso a conhecimentos cognitivos. Creio não ser preciso criticar essa abordagem racionalizante do *problema* da sexualidade. Estaríamos gastando tinta desnecessariamente tentando justificar que a sexualidade não se *resolve* no plano

⁷⁶ O que seria da poesia se a noite também lhe fosse interditada? Saberia Neruda tecer poesia somente com os raios do sol ? E o que dizer das luas de Mário Quintana, fossem elas metáforas que não pudesseem *soar de vida noturna* ?

teórico. Acredito que nesse - especialmente -, como nos demais âmbitos da ação humana, a prática continua sendo o critério da verdade.

Os conhecimentos teóricos adquiridos nos âmbitos escolares ou mesmo por outras mediações educativas sempre terão de enfrentar situações concretas de aplicabilidade. A não utilização de preservativos na prática sexual não ocorre apenas pela falta de informações da maioria dos jovens. A consciência do risco de contaminação não é suficiente para elaborar os componentes emotivos da relação sexual que, em grande medida, explicam a não utilização de preservativos. As campanhas de prevenção parecem se concentrar de maneira excessiva sobre o que se necessita *conhecer* na relação sexual. Muitas *dúvidas*, entretanto, se radicam nas experiências dos corpos em relações. A sexualidade é processo de relação que governos e legisladores insistem em trancafiar como gradeada disciplina curricular; a moralidade que incide sobre as práticas sexuais parece impedir a sua abordagem viva, mesmo que nas limitadas perspectivas do plano teórico. Os jovens procuram alternativas às limitações das aprendizagens oficiais e treinamentos cognitivos em fontes diversas de conhecimento: nos amigos mais velhos, nos amantes mais experientes, nas prostitutas ou prostitutas, nas revistas de diferentes cores e matizes (pornográficas, românticas, religiosas, etc.) e, mais recentemente, também nos bate-papos da Internet. Muitas revistas, programas televisivos e radiofônicos se especializaram em atender essa demanda de conhecimento de *prática sexual viva* de jovens e adolescentes. As abordagens nesses programas – muitas vezes – praticadas sem suporte profissional especializado e com duvidosos senso éticos e estéticos - em muito se diferenciam das pudicas e abstratas intervenções voltadas para "educação sexual" na maioria das escolas. Talvez não seja exagerado afirmar que a efetiva *educação sexual* no espaços escolares ocorre mais freqüentemente na clandestinidade cotidiana, naqueles espaços de sombras não iluminados pelo conhecimento oficial.

As revistas especializadas para o público jovem estão repletas de *consultas*, tais como:

Tenho 16 anos e três dias depois da minha primeira transa tive um sangramento. É normal? (Revista Carícia, abril/1998)

Sou noiva há três anos e, agora, meu namorado veio dizer que precisa conhecer novas pessoas mas que quer continuar comigo. Como devo encarar essa necessidade dele? (Revista Carícia, abril/98)

Fiquei com um menino que eu estava a fim. Depois que ficamos juntos, ele disse que não queria mais nada e, agora, fica insistindo para ficarmos de novo. Será que ele me ama? (Revista Meu Amor, maio/98).

Os agentes das instituições escolares precisam enfrentar os limites do aprendizado da sexualidade na escola. Os conhecimentos escolares são de fundamental importância para uma prática sexual consciente; entretanto, essa precisa ser exercitada pelos jovens, não apenas como alunos, mas como sujeitos livres para a prática autônoma do próprio corpo no tempo livre. Neste sentido, as desconfianças quanto à utilização "sadia" do tempo, e a interdição estigmatizante de espaços sociais de aprendizagem e experimentação não podem ser qualificadas como propostas de caráter democrático e cidadão.⁷⁷

As relações sexuais entre os jovens não constituem um problema em si, podendo, pelo contrário, expressar um nível superior de qualidade de saúde pública. Reich (1975:87) discute como o aumento das relações sexuais entre os jovens, já em sua época, foi responsável pela diminuição da sífilis, então, a mais perigosa doença venérea. A sua crítica é também radicalmente contra os "filmes de explicação" e a sua associada moral burguesa de abstinência, que *inspiram um receio terrível da sexualidade em geral, porque querem constranger à abstinência e engendram com isso uma quantidade de estados hipocondríacos (impressão de estar doente) e de ansiedade.*

O diabo no baile funk⁷⁸

No ano de 1997, o *aparecimento* do diabo no baile funk do Clube Vera Cruz foi assunto na cidade, tendo sido até mesmo divulgado em jornais e noticiários das rádios. O *fato* foi bastante explorado por religiosos evangélicos como uma prova de que o baile

⁷⁷ O movimento do baile funk do bairro do Frade é discutido na monografia final do Curso de Pedagogia, apresentada por Castilho (1998) com o título *Hoje tem baile funk: sociabilidade e sexualidade do bairro do Frade*. A autora discute as dificuldades dos professores das escolas em compreender os diferentes significados produzidos no contexto da cultura *Funk* e aproveitarem os múltiplos aspectos deste movimento no trabalho pedagógico.

⁷⁸ Martins (1993) discute a aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. A aparição do diabo coincidiu com o processo de modernização capitalista das relações de trabalho de uma fábrica de cerâmica e a consequente diminuição da autonomia dos mestres artesãos. A aparição do diabo no baile funk, por sua vez, pode estar associada ao processo de estigmatização do baile funk e dos funkeiros na cidade.

funk é um *espaço de perdição* que deve ser condenado pela *mocidade*. Acreditamos que o diabo tenha de fato *aparecido*, mas antes como uma representação social do estigma associado às redes sociais relacionadas ao *funk*.

A aparição teria ocorrido no momento em que se tocava a música do *incorporado*, um sucesso musical da época. No baile, os *funkeiros* brincavam e evocavam a presença do diabo. Segundo alguns, a convocação teria surtido efeito, fazendo o diabo aparecer no meio do salão. Há "testemunhas". O jornal Maré publicou uma engraçada *charge*, representando um capeta estilizado de *funkeiro*, com boné, óculos escuros e o tradicional tridente. A reportagem, caprichando na gozação, dizia que o diabo teria dançado também a música da "bundinha", outro sucesso do momento nos bailes; o diabo teria saltado do interior de uma caixa de som. A sua aparência era assustadoramente tradicional: chifres, rabo e patas; como complemento, haveria ar um cheiro de enxofre. Ao som da música que continuava tocando, gritava: - *Vocês me chamaram, eu estou aqui!*.

Há *testemunhas* !

A professora Tânia Neiva, do Curso de Antropologia da UFF, narrou a história fantástica que lhe foi contada por um amigo católico, ajudando na compreensão da aura mística que sobrevoa a cidade de Angra dos Reis. Chico Xavier, famoso médium brasileiro, viajava em companhia de algumas pessoas na Estrada Rio-Santos em direção à cidade de Parati (isto teria sido nos anos 70). Quando estavam próximos da cidade de Angra dos Reis, decidiram parar e descansar. Nas proximidades da entrada da cidade, Chico Xavier teria ordenado que o motorista parasse alegando que ele não entraria, face a presença do diabo na cidade. O caso foi contado pela professora no contexto da conversa sobre o aparecimento do diabo no baile *funk*, reforçando a idéia de que, no imaginário popular, a presença do diabo não seria a rigor uma novidade nas terras dos reis magos.

Num bar da rua Coronel Carvalho, percebi que os jovens ao nosso lado conversavam sobre a referida aparição do diabo no baile, aproveitei para também participar da conversa. Uma das jovens contou a história do médium *Chico Xavier* exatamente como foi narrado pelo amigo da professora, evidenciando a incorporação desta narrativa à cultura oral de Angra e confirmando a representação de que a presença do diabo seria muito forte na cidade. A conversa rapidamente se encaminhou para a

discussão da existência ou não do famoso "chupa-cabras", lenda que andou freqüentando os noticiários de jornais, rádios e televisões do país. Cientistas, ufólogos, místicos de todos as crenças tiveram seus quinze minutos de fama confirmando ou mesmo desmentindo a existência da criatura que atacaria durante a noite não apenas cabras, mas também galinhas e cães e tudo mais que pudesse saciá-la. Angra dos Reis também foi palco do aparecimento, se não físico, simbólico certamente, da misteriosa criatura. Os jornais da cidade noticiaram várias aparições, "comprovadas" pelo extermínio ou desaparecimento de animais em casas e sítios da região. Segundo os jovens, o "chupa-cabras" estaria dizimando rebanhos com o refinamento de apenas chupar o sangue, confirmando, portanto, sua vocação vampiresca. Luiz, um rapaz que estava no grupo, contou muitos detalhes que vem colecionando através da imprensa. Ele se revelou um verdadeiro especialista da misteriosa criatura e, com orgulho, se declarou um verdadeiro *chupacabrólogo*. Citou com detalhes o programa do apresentador de TV Gugu Liberato, no qual especialistas discutiram as origens e motivações do fenômeno. Correlacionando o efeito "chupa cabras" com o aparecimento do diabo no baile *funk*, afirmou: *o baile funk é o lugar ideal para o diabo aparecer. É um lugar que só tem coisas ruins: maconheiro, cheirador e gente que briga.*

O assunto do diabo realmente animou as conversas. Alguns jovens *funkeiros* com que conversei, em tom de deboche demonstravam incredulidade. Um deles brincou: - "Se eu tivesse visto o diabo eu pedia pra ele pagar uma cerveja prá mim". Entretanto, quando perguntei diretamente aos jovens que estavam reunidos no bar se eles acreditavam na existência do diabo, afirmaram que sim. Entretanto, não acreditavam que o diabo tivesse aparecido no *Vera*. - "Com tanto lugar prá ir o diabo ia logo no baile do *Vera* ? Aquilo lá é ruim até pro diabo", brincou um outro jovem, reforçando o estigma do clube e seus freqüentadores. Os jovens oscilaram muito entre brincar com a situação e demonstrar credulidade sobre a existência do diabo.

Na continuação da conversa, já tratando de assuntos mais mundanos, discutimos questões referentes à cultura do *funk* na cidade. *A galera não gosta de conversar com estranhos porque tem medo da polícia. Quando alguém começa a perguntar muito sobre as galeras, o pessoal pensa logo que é polícia. O funk é muito visado por causa das brigas das galeras e do tráfico de drogas*, comentou A. , para logo em seguida fazer referências à presença da Polícia Militar nos bailes. *A polícia não está lá pra reprimir a*

droga, mas para pegar dinheiro do dono do clube. Perguntei a razão de não existir policiais nas discotecas e boates, se lá também são consumidas drogas. O jovem afirmou que também *rola droga* sim, mas *no baile funk tem em maior quantidade*. E além do mais *lá só tem preto, e isso faz com que o baile fique mais visado*, avaliou, confirmando nossa impressão sobre o estigma do baile *funk* na cidade.

Bailes e galeras na cidade

A. nos conta que é natural do Rio de Janeiro, mas está morando atualmente em Angra dos Reis. Apesar de ser representante da galera *funk* da Sapinhatuba II (bairro popular na entrada da cidade), afirma não freqüentar bailes no Rio de Janeiro, pois tem medo da violência. Segundo ele, no Rio de Janeiro as brigas se estendem para fora dos bailes, nas ruas, coisa que não costuma acontecer em Angra dos Reis.

Citou, por várias vezes, o conflito existente entre a *união* das galeras de várias comunidades contra as galeras da Japuíba. Segundo ele, ninguém gosta da Japuíba e já ocorreram vários conflitos. Segundo o jovem, policiais teriam dito que se os conflitos continuassem, iriam matar dois participantes de cada galera para pôr fim à guerra. Ele afirmou que as brigas ficam muito restritas aos bailes. As galeras da Japuíba não freqüentam os bailes de Angra e nem o espaço da Coronel Carvalho.

A. aparentou ser referência forte na Coronel Carvalho. Durante todo o tempo da entrevista, muitas pessoas passavam de carro ou moto e acenavam para ele, algumas iam em sua direção para cumprimentá-lo. Afirmou ser muito *conceituado* – respeitado – pelas galeras que reconhecem que ele é um bom brigador, mas também alguém que sabe resolver as "paradas" na conversa também. Muitos *playboyzinhos*, denominação dada por ele, também vieram cumprimentá-lo. Segundo ele, os *playboyzinhos* falam com ele porque sabem que é *conceituado* na área e que pode dar proteção quando o *bicho pega* – quando há problemas – para o lado dos *riquinhos*.⁷⁹

⁷⁹ Em diferentes circunstâncias encontramos relações de sociabilidade entre jovens de classes populares e outros de estratos sócio-econômicos superiores. O consumo de drogas, a prática de esportes, a participação em bandas e shows de música, as festas, são possibilidades que se apresentam na cidade para os relacionamentos. Até mesmo

Sobre as brigas com os jovens do bairro da Japuíba, afirmou que o motivo principal era o de que o pessoal da Japuíba gostava de *vir pegar mulher do lado de cá*. Citou também o fato de existir uma rádio comunitária na Japuíba que teria gravado uma música originária da galera da Sapinhatuba. Existiria uma *união* de todas as comunidades do *lado de cá* de Angra (Sapinhatuba, Camorin, Jacuecanga, Lambicada, Água Santa, Capupeba) contra a Japuíba. Além da Japuíba, a *união* é também inimiga do pessoal da Monsuaba. Se aparece alguém da Monsuaba no baile realizado pelo lado de cá, apanha.

Nessa conversa, ficou evidenciada uma divisão territorial muito forte no movimento *funk* em Angra dos Reis. Segundo A., as brigas só acontecem no baile. Ele acredita que o conflito não se amplificaria para além do baile, pois isso impediria que as pessoas freqüentassem o centro de Angra. Em sua fala, evidencia o caráter ritual das brigas no baile *funk*. As brigas durante os bailes fazem parte de um determinado jogo de ação entre jovens que se organizam em redes de associação e rivalidade.

Cecchetto (1997), utilizando expressões utilizadas pelos jovens das galeras, apresenta as três categorias, nas quais os bailes podem ser divididos: *baile de embate* ou *de corredor*, *baile normal* e *baile de comunidade*:

Entre o baile "normal" e o "de corredor", a diferença reside na articulação entre o binômio espaço e tempo para o confronto. No primeiro, ele é controlado e limitado mais severamente pelos organizadores (donos das equipes) e produtores (DJs) dos bailes, no segundo, como assinalou um DJ, a "briga é organizada", isto é, o baile é dividido em territórios, para que as galeras se confrontem abertamente. Nos dois bailes existem também as áreas consideradas neutras (acessos, bares, etc.). Diferentemente das modalidades anteriores, no baile "de comunidade" esses confrontos simplesmente não existem (Cecchetto, 1997:100).

relações de namoro são facilitadas pelo compartilhamento de interesses. No caso desse último, os limites e as restrições sociais são mais evidenciados, face suas implicações naquilo que se refere ao status e às desigualdades patrimoniais. A relação entre alguns jovens populares e os de classe média também se evidencia com a intermediação da venda de drogas, com o usuário evitando, assim, a ida até o ponto de venda no morro ou favela.

De maneira geral, as afinidades, assim como os antagonismos, são construídos sobre a base do território de moradia. A. declarou que *o conflito é maior com a Japuíba*. Em relação aos roqueiros afirmou que o conflito não é permanente. Os *funkeiros* não curtem rock, mas não são inimigos dos roqueiros por isso. A informação contradiz uma entrevista realizada com os jovens skatistas e roqueiros da Praça do Porto, que afirmaram que os *funkeiros* costumam provocá-los e ameaçá-los, dando origem, assim, a conflitos de rua. Em dois anos de pesquisa de campo, entretanto, não tive notícia de incidentes violentos envolvendo *funkeiros* e roqueiros da cidade.

Organização das galeras

Apesar dos bailes ocorrerem nos espaços privados dos clubes, ficou evidenciado o poder organizativo e de intervenção pública das galeras e seus representantes. A., citou o exemplo do baile que iria ocorrer no sábado no *Fire Clube*, com a presença da equipe *Furacão 2000*. O preço do ingresso estava cotado para R\$ 8,00; entretanto, as galeras se reuniram com o dono do clube e negociaram uma redução do preço do ingresso para R\$5,00. A intervenção das galeras na organização dos bailes ocorre no âmbito da indefinição entre as esferas públicas e privadas. A organização das galeras e o poder de pressão que exercem são expressivas manifestações da política cultural deste movimento popular da juventude.

A liderança dos representantes de galeras sobre os jovens do *funk* é significativa. São grupos que se organizam de forma não institucional, mas que funcionam como entidades de representação coletiva dos grupos de adeptos do *funk*. Neste sentido, elas se apresentam como um canal coletivo de interlocução entre diferentes sujeitos sociais na comunidade. As galeras também podem ser mobilizadas para ações comunitárias mais amplas do que aquelas relacionadas com o baile *funk*. O proprietário do clube onde ocorre os bailes do bairro do Frade organizou uma gincana com as galeras, na qual um dos objetivos era o de limpar as paredes da comunidade de *pixações*; nesse concurso, ganhavam pontos as que limpassem mais paredes. As galeras também se mobilizam para campanhas de solidariedade, como as de doações de alimentos e agasalhos.

Os nomes das galeras expressam a identidade do grupo. Nos bailes freqüentados por galeras de diferentes territórios da cidade se evidencia a associação do nome ao bairro, região de uma determinada *comunidade*. Nos bailes de freqüência exclusiva de galeras de uma única comunidade, é comum que a identificação não se faça tanto pela referência territorial. No Bairro do Frade, por exemplo, onde os jovens são predominantemente da mesma localidade, encontramos a galera *Dukes in the trash* (*Patos no lixo*); a galera *Borjão 71*; a *Galera do Fogueteiro* e a *Galera do 22* (malucos).

O jovem A, não se considera o *chefe* de galera da Sapinhatuba. "Na galera não tem chefe, ninguém manda em ninguém, eu sou representante da galera". Fez questão de deixar claro que a relação estabelecida com o grupo não é de comando mas, sim, de representação e encaminhamento dos interesses coletivos dos *funkeiros*.

Mulheres no funk

A., não gosta de namorar. *O lance é pegar mulher no baile*, afirmou, com o orgulho de quem já *ficou* com quatro mulheres num único baile. As mulheres gostam dos caras que "batem" mais, os bons brigadores. Se o cara é *conceituado* (conhecido e respeitado) e *bate bem*, ele tem mais chance de ganhar mulheres. O estado de beligerância de muitos bailes tem motivado jovens, particularmente os homens, a procurarem pelas academias de lutas. As academias mais procuradas são aquelas que oferecem o jiu-jitsu, a luta livre e também a capoeira.

Segundo o jovem, as mulheres gostam dos homens mais capazes de lhes dar proteção no interior dos bailes. Na representação de muitos jovens, as mulheres estão no baile para serem *pegadas*⁸⁰. A. afirmou que até namoraria mulheres de fora da galera, mas no baile *funk, nunca*. Se ele visse uma *mulher dele* no bonde, no meio da galera, *o bicho ia pegar*. Nesse sentido, prefere não ter namorada fixa. - "É muito mais divertido

⁸⁰ É interessante perceber a diferenciação que muitos jovens fazem no que diz respeito ao grau de envolvimento afetivo. Em alguns casos, a relação refere-se apenas ao *pegar* alguém, que significa um envolvimento rápido, numa noite ou fim de semana, ou mesmo uma relação mais demorada com o intuito de relacionamento sexual. Em outros, estar saindo com alguém já indica uma relação baseada em encontros mais freqüentes e com um grau de compromisso superior ao simples *pegar*. O namoro, contudo, seria uma etapa superior das relações afetivas entre os jovens. Um grau de compromisso que implicaria laços de fidelidade, freqüência e durabilidade na relação. Algo como definiu o poeta Vinícius de Moraes: *eterno enquanto dure*.

pegar muitas mulheres, do que pegar uma mulher só”. Essa afirmação expressa em boa medida o sentido da sexualidade contábil que foi evidenciada por muitos jovens do sexo masculino nos bailes *funks*. Os jovens são defensores da exclusividade poligâmica, elogiosa das múltiplas conquistas masculinas, porém, violentamente crítica quando a mesma é praticada por mulheres.

Citei um episódio de violência de um rapaz contra uma jovem num dos bailes da cidade e a indiferença dos freqüentadores e seguranças frente ao acontecido. A. reagiu dizendo que aquele era um episódio muito comum. - *“Ela devia ser mulher dele. Devia tá devendo alguma coisa. Os seguranças não fazem nada porque eles sabem que aquilo é briga entre os dois, ninguém tem que se meter”*. Aquela seria uma relação privada, que o ditado popular também explica: *“Em briga de marido e mulher, ninguém mete a colher”*.

A violência é um brinquedo

Nos bailes em que estive, recolhi depoimentos de jovens que identificaram a motivação para a violência nos bailes *funks*. - *“A galera fica azuretada com a música e sai na porrada”*, afirmou um rapaz que considerou o baile *funk* violento. Nas brigas entre as galeras se pode perceber o componente lúdico nos rituais que antecedem as brigas. A realização do *bonde* – os integrantes de uma mesma galera percorrem o salão dançando numa fila – é um bom exemplo da mobilização preparatória de uma invasão de *território inimigo* no interior do baile. As consequências dessa brincadeira podem se dar na forma de agressões verbais, escaramuças ou conflitos físicos que, em poucas algumas ocasiões, dão origem à pancadaria generalizada. Por vezes as brigas ganham as ruas e se transformam em conflitos mais abrangentes e violentos, podendo assumir uma certa durabilidade com a sua continuidade em bailes subseqüentes. Uma modalidade de violência ritual com forte conotação lúdica é a de penetrar no território inimigo e seqüestrar alguém que será espancado ou humilhado no território de base. Cabe à galera que teve o seu integrante seqüestrado mobilizar-se para o resgate.

As provocações, as danças, os gestos e os gritos são elementos dos quais os iniciados extraem os sinais de reconhecimento da possibilidade do conflito. Se a leitura

dos indícios não garante a previsibilidade total dos acontecimentos, ao menos prepara os corpos para qualquer eventualidade. Uma determinada maneira de fazer e se deslocar com o bonde pode significar o início de uma investida na galera rival e o início de um conflito coletivo. As galeras giram no salão e, em determinados momentos, ficam perfiladas em sinal de confronto. Durante muito tempo alguns indivíduos simulam a situação de briga, sem que a briga realmente aconteça. A violência, em muitos aspectos, longe de representar um fator de afastamento da participação no baile, funciona como um estimulante.

A compreensão da sociabilidade real da juventude não significa a sua aceitação irrestrita como processo cultural legítimo. Simmel (1983: 172) cita o axioma que Kant postulou como fundamento do direito, ao discutir o impulso e a natureza democrática da sociabilidade⁸¹ : *cada indivíduo deve gozar de liberdade na extensão compatível com a liberdade de todos os outros indivíduos*. Aplicando esse princípio ao impulso da sociabilidade, Simmel diz:

Cada indivíduo deveria ter tanta satisfação deste impulso quanto seja compatível com a satisfação deste por parte de todos os outros (...) Formulamos então o princípio de sociabilidade como o axioma de que cada indivíduo deveria oferecer o máximo de valores sociais (de alegria, de realce, de vivacidade, etc.), compatível com o máximo de valores que o próprio indivíduo recebe.

O jogo não se constitui como um espaço social de suspensão da realidade cotidiana, tal como a atividade lúdica é apresentada nas análises idealistas. O jogo nasce da realidade das condições de vida que traduzem o mundo no presente (Elkonin, 1985). Nas práticas culturais da juventude se pode compreender que determinadas relações, consideradas simplesmente como violentas, são verdadeiros jogos rituais referidos às condições de vida social dos jovens que os põem em movimento. As brigas entre as galeras nos bailes *funk* não se constituem como uma esfera dissociada do ritual de brincadeiras da festa. É nesse sentido que se pode afirmar que os jovens participantes dos bailes *funk* não apenas oscilam *entre o lúdico e o violento* (Ceccheto, 1997), mas vivem uma realidade de violência social que os impulsionam para a realização de também violentas formas lúdicas de sociabilidade.

⁸¹ Para Simmel a sociabilidade é a forma lúdica da sociação.

Fire Clube: o baile *tá uma uva*, mas é proibido registrar⁸²

O *Fire Clube* localiza-se nas proximidades do *Escadão do Balneário*, acesso ao morro de mesmo nome. O baile do *Fire Clube* foi considerado, por muitos, como um espaço complicado para a realização da pesquisa. Não posso deixar de registrar a ponta de orgulho que sentia quando os jovens do Centro da Cidade demonstravam o seu espanto pela minha *coragem* em ir ao temido baile do *Fire*. Localizado na periferia do centro da cidade o baile era conhecido pelas constantes brigas entre galeras e pela fama de ser freqüentado por traficantes de drogas⁸³. O temor em relação a este baile me trouxe uma certa dificuldade para convencer os meus alunos de pesquisa do Curso de Pedagogia de que seria importante conhecer o espaços e seus freqüentadores.

Superados os receios do nosso grupo, nos dirigimos ao *baile do Fire*, eu, Flaviana, Leonardo e a monitora Sônia. No dia anterior, o representante de galera, A., que havíamos entrevistado, afirmou que garantiria a *nossa segurança* no baile. Não encontramos nosso *segurança*, mas nem por isso tivemos problemas com a nossa integridade física. Ao chegarmos no local, procuramos pelo jovem e não o encontramos no meio da multidão. Procurei alguém para anunciar nossa presença como pesquisadores da Universidade, uma vez que pensávamos em fazer registros de imagens. Falei com um dos homens da segurança, que me pediu para aguardar e foi chamar um dos diretores do clube. O barulho, já na porta de entrada, era ensurdecedor devido ao som produzido pelas enormes caixas de som que ocupavam uma das laterais do prédio, do chão até quase ao teto. O *diretor* autorizou nossa entrada, desde que deixássemos todos os aparelhos de registro: "*Pode entrar, mas sem máquina de filmar, retrato ou gravador*", sentenciou o homem que se apresentou como diretor social. Após um período de indecisão sobre a segurança do equipamento, deixamos nosso material num cubículo utilizado como bilheteria. Um segurança que fazia a revista na entrada comentou: - "*É melhor assim, professor. O material fica seguro e vocês também*". Ao entrarmos no clube, que na verdade era um galpão com um única porta e sem uma única

⁸² A gíria *tá uma uva* é utilizada no circuito *funk* para significar uma condição de qualidade positiva. O baile está ótimo, a mulher é uma uva, etc.

⁸³ A pesquisa de campo neste baile foi realizada no ano de 1997. No ano de 1998, o *Fire Clube* foi fechado por *problemas de segurança*, segundo me informaram.

janela ou saída de emergência, foi possível entender melhor a preocupação com as filmagens ou qualquer outro tipo de registro. Alguns dos homens da segurança eram policiais; um jovem que dançava animadamente foi reconhecido como um dos chefes do tráfico de drogas da cidade; dois policiais militares fardados e armados de metralhadoras se dirigiram à sala da tesouraria e receberam das mãos de um homem um envelope; muitos adolescentes de ambos os sexos burlavam a legislação, se encontravam de madrugada no baile e consumiam bebidas alcoólicas; na parte superior do galpão alguns quartos eram aparentemente utilizados para encontros sexuais. Sem dúvida, uma combinação explosiva para ser gravada. Nesse dia, o comando do som do baile estava por conta da equipe Furacão 2000. Os DJ's responsáveis eram tratados como ídolos, atraindo a atenção das jovens, que faziam filas para cumprimentá-los com beijos, abraços e solicitações de autógrafos. Os dois jovens DJ's trajavam camisas e calças pretas, e tinham muitos cordões prateados como adorno. Um deles trazia pendurado ao pescoço um CD com inscrições da Furação 2000. Apesar de *funkeiros*, exibiam camisas com referências ao rock. Essa é apenas uma das muitas equipes que trabalham organizando bailes no Rio de Janeiro e em outros estados para Rômulo Costa, hoje um dos maiores empresários da indústrias dos bailes *funks*.

No salão, os *bondes* dos jovens faziam evoluções pelo pequeno espaço do galpão destinado à dança. As garotas, em sua maioria, optavam pelas laterais do salão, evitando assim a vigorosa evolução dos rapazes que, agrupados em galeras, se esbarravam e se provocavam mutuamente. Nessas circunstâncias, uma briga poderia ferir os mais próximos, mesmo que esses não estivessem diretamente envolvidos no conflito. Visualmente, era possível constatar a significativa presença de jovens brancas, muitas aparentando ser de classe média. Isso contrariou a expectativa de encontrar uma maioria de jovens negras, ao mesmo tempo que evidenciou a penetração do *funk* para além da limitação étnica negra e das camadas populares. A participação de jovens de classe média faz com que o movimento dos bailes estabeleça elos para além da esfera da construção de uma identidade cultural associada exclusivamente aos negros e pobres. A esse respeito Vianna (1997b:68) levanta a hipótese de que o baile *funk* nos põe diante de uma etnicidade cosmopolita, na qual se constróem e se modificam as fronteiras entre as várias identidades étnicas.

O comportamento no baile é, em grande medida, orientado pelas músicas. É na batida de determinadas músicas que os jovens formam o bonde e se deslocam pelo salão, pelo próprio território imaginário e também invadindo os territórios da galera rival. Algumas músicas sugerem uma violência ritual. É o caso de uma música que reproduz acordes que lembram o toque do berimbau do jogo da capoeira. Logo nos primeiros acordes os jovens, muitos verdadeiramente praticantes da capoeira, iniciam a ginga. Na opinião de alguns jovens *funkeiros*, é nesse momento em que se aumentam as chances da ocorrência de uma briga. Outras músicas indicam o momento mais apropriado da paquera, falam de amor e da *azaração* daquela *mina maneira*. Como dizem os cantores de *funk* *Claudinho e Buchecha*, a hora é de *só love, só love* (...). Os DJs da capital estavam devidamente orientados para não tocarem a música do *incorporado* - aquela que teria provocado a aparição do diabo no baile do Clube Vera Cruz. Verifiquei que esta foi uma providência comum a todos os clubes onde ocorriam bailes *funk* na região. Mesmo aqueles que não deram muito crédito à improvável história mantiveram a interdição da música. Como no ditado popular latino: *yo no creo en brujas, pero de haberlas aylas*⁸⁴.

Com bastante freqüência os MC's (Mestres de Cerimônia) assumem o microfone fazendo apologia à paz e condenando a violência entre os *funkeiros*, que *são irmãos* e que o *alemão* não está no *funk*⁸⁵. Nem todos os jovens *funkeiros* se associam incondicionalmente a uma galera. É possível identificar jovens como João Carlos, que durante todo o tempo que estivemos no baile, dançava *descolado* de qualquer galera.

⁸⁴ Boboi, proprietário do Ox-Ox Clube, no bairro do Frade, afirmou que também não permite que se toque a música do incorporado, dentre outras que considera inadequadas. :"Aqui no meu baile só tem duas regras. A primeira é a seguinte: quem manda é Boboi. A segunda é: quem tem juízo obedece à primeira. No meu baile só toca as músicas que eu quero. Não deixo tocar a música da capoeira, nem a do bonde, porque estimula a violência dos garotos. Agora esse negócio de diabo eu não acredito não. Eu não deixo tocar por causa da minha mulher, que tá com um negócio aí de religião e tem medo do diabo. Eu não tenho medo não, se o diabo aparece por aqui, eu queimo ele – sorri , sugerindo um exorcismo diferente.com a sua arma . Prá falar a verdade, eu tenho mais medo da minha mulher do que do diabo – o riso toma conta do salão e por sorte sua mulher , que tomava conta do bar, não ouviu o comentário.

⁸⁵ Os *Funkeiros* utilizam a denominação *alemão* para se referir a qualquer indivíduo ou grupo que esteja situado numa posição antagonista. A expressão, geralmente, é utilizada para identificar grupos de outras comunidades ou galeras inimigas. Em alguns clubes do Rio de Janeiro nos quais os conflitos entre as galeras fazem parte da tradição do baile, os MC procuram animar as galeras estimulando o confronto. Esse comportamento dos MC não foi verificado nos bailes em Angra dos Reis.

Essa sua independência lhe permitia circular por todo o espaço do galpão, sem que as outras galeras identificassem nisso uma provocação ou "invasão" inimiga de território. No momento em que foi anunciado o concurso do melhor dançarino e dançarina *funk*, João Carlos subiu ao palco e foi aplaudido indistintamente por todos os jovens que reconheceram nele qualidades independentes de uma filiação a determinado grupo. Nesse mesmo concurso, jovens, algumas delas aparentando possuir menos de quinze anos, faziam coreografias com forte apelo erótico em cima do palco, para delírio da massa dos jovens *funkeiros* que lotava o salão.

Um episódio marcou significativamente nossa presença no baile do Fire Clube. Uma jovem gritava, enquanto fugia de um outro jovem que a perseguia com um chinelo de borracha na mão. Em sua tentativa de fuga, entrou no banheiro feminino, talvez pensando que a moralidade de seu perseguidor o detivesse. O jovem, entretanto, ignorou o pretenso impedimento para a sua entrada e penetrou no banheiro feminino, saindo logo após com a jovem sendo arrastada pelos cabelos. A cena era brutal. Ao menos para mim, pois as jovens que estavam no banheiro parecem não ter pensando assim. Saíram rindo muito com a situação e fazendo comentários jocosos. Uma delas dizia: - *Xii, o bicho pegou prá essa aí. É, foi dá mole, se fudeu!*"O serviço de segurança limitou-se a acompanhar, a uma distância respeitosa, o jovem que não largava os cabelos da garota que nesse momento levava tapas no rosto enquanto era arrastada para o exterior do prédio. A situação não abalou a *tranqüilidade* do baile, que parece ter ignorado a situação de extrema agressividade. Quando busquei saber mais sobre o acontecido, tive respostas muito semelhantes e reveladoras da ética das relações entre os gêneros no interior do baile *funk*. Os jovens dos dois sexos com os quais conversei foram unâmines em defender o *direito* do rapaz em agir agressivamente, uma vez que estaria apenas agindo para punir sua *mina* (namorada) que teria *dado mole* (olhado com interesse) para um jovem de uma galera rival. A agressão seria apenas uma ação disciplinar quanto à quebra de um contrato não apenas entre os parceiros mas, principalmente, com a coletividade dos *funkeiros*. A jovem teria cometido uma dupla falta. A primeira por ter traído seu parceiro, mesmo que tenha sido apenas com o olhar, e a outra seria a de tê-lo feito com alguém de uma galera rival, um *alemão*. A injúria suprema foi punida exemplarmente, reforçando a condenável e anticidadã solidariedade com o agressor.

Furacão 2000: a indústria do som

No dia 14 de fevereiro de 1998, assisti a um programa na rede SBT sobre a equipe de som Furacão 2000, de propriedade do empresário Rômulo Costa. O programa é patrocinado pela famosa equipe de som e faz uma passagem pelos diferentes bailes de que a *Furacão* participa. O programa apresentou a reportagem sobre o *Encontro das Equipes Furacão 2000, Cash Box e People*, no Irajá Atlético Clube. Em todas as entrevistas (funkeiros comuns, donos de equipe e diretores do clube) a referência às brigas era uma constante. "*O baile não é lugar de briga*", assegurava um dono de equipe. "- *É preciso ensinar essa garotada à dançar. Eles não sabem mais dançar, só querem saber de brigar*", lamentou-se Rômulo Costa.

Durante todo o Programa eram anunciados os bailes que as equipes da Furacão animariam. Aliás, tive a nítida impressão de que as reportagens eram para preencher os intervalos entre as propagandas. Ao todo, seriam dez bailes que a Furacão 2000 promoveria naquele fim de semana, evidenciando assim a expansão da sua estrutura empresarial para diversos municípios do Estado. *Ilha Clube Barra Mansa, Clube Queimadão* (bairro de Queimados, *Cosmos Atlético Clube, Clube Cassino Bangu, Clube Ideal de Olinda*, são alguns dos clubes que promovem bailes com a presença da famosa equipe.

As equipes de som do circuito cultural do *funk* transformaram-se em grandes empresas da diversão, movimentando milhares de reais a cada fim de semana. O caráter amador e artesanal do princípio da década de 80 deu lugar a uma forte estrutura empresarial de base capitalista. A quase onipresença da grife Furacão 2000 é garantida pelo grande número de equipes, muitas trabalhando sobre o regime da terceirização dos serviços. O mesmo sistema é utilizado por outras equipes, tais como: *Cash Box, Pipo's, Pankadão, A Gota, Cerol Fininho e Studio LD*.

O programa termina com a senhora Costa, entrevistando representantes de galeras *funk* (Chatuba, Campo Grande, Jacarezinho, dentre outras). Os jovens cantam o hino das galeras, disputando a atenção das câmeras de televisão. Em todos os hinos havia a defesa apaixonada da comunidade de origem das galeras. *Os funkeiros da*

Chatuba vão abalar; - Tem de respeitar, gritava outra galera. Um dos gritos expressava sonhos coletivos de consumo individual: *Com dinheiro no bolso e celular vamo abalar.*

Nos créditos da produção do programa, os nomes de Rômulo e Mônica Costa antecediam a citação bíblica: *Confia no Senhor....*, que parecia querer exorcizar todos os demônios. O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Dubá-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, o Sem-Gracejos, O-que-nunca-se-ri, o Tal...", todos os demônios e anjos caídos narrados por João Guimarães Rosa; e também todos os inomináveis demônios, visíveis e subterrâneos, do considerado (*sub*)mundo funk da cidade.

6.2 O *shopping* como o novo Centro

Os dois *shoppings centers* construídos em Angra dos Reis evidenciaram as tensões entre a possibilidade de se ter a rua como o local da convivência pública ou substituí-la pela previsibilidade e segurança de espaços fechados e institucionalmente regulados. Aparentemente, os jovens não estão dispostos a substituir integralmente a rua pelos *shoppings*, se considerarmos a grande concentração na rua Coronel Carvalho, particularmente nos dias de verão. A inauguração do *shopping Pirata's* e da boate Refúgio, em seu interior, não parece ter exercido uma significativa influencia na frequentaçāo da rua Coronel Carvalho, embora o *shopping* em Angra surja com a mesma lógica cultural de atração do público jovem para os espaços privados do consumo das mercadorias nas lojas, para o convívio na praça de alimentação e as danças e divertimentos noturnos.

Existe uma tensão entre a ocupação do espaço público da rua e os espaços privados do *shopping*. Os *shoppings* passaram a ser uma opção mais segura para os encontros dos jovens, particularmente daqueles que enfrentam a vigilância dos pais em relação aos seus locais de divertimento. Duas jovens se mostravam indecisas entre permanecer na Rua Coronel Carvalho ou ir para um show que se realizava no *shopping*.
"- *Vamos para o shopping. Lá deve estar ótimo; cheio de gatinhos.- Não aqui tá legal.*

Tá cheio também. -E se lá estiver melhor?". Após um pequeno momento de indecisão, as jovens entraram no carro e resolveram ir para o *shopping*.

A concorrência entre as atividades de lazer organizadas em logradouros públicos e aquelas promovidas nos estabelecimentos privados é permanente. Nem sempre, entretanto, os *shoppings*, clubes e boates ganham a disputa. Determinados *shows* realizados na Praia do Anil, Praça do Cais ou Praça da Matriz causam muitas baixas na freqüência dos estabelecimentos privados de diversão noturna. Este foi o caso de uma festa organizada pela 8^a turma do Curso de Pedagogia na *Boate 277*. A festa coincidiu com a realização de um show de *rock* na Praia do Anil, organizado pela associação de motoqueiros, *Piratas de Angra*. O *show* contou com a presença das bandas de Angra e também do Rio de Janeiro. O esvaziamento da boate foi atribuído por todos ao evento na praia que foi gratuito e adquiriu o status de ser *a boa da noite*.

Contrariando as previsões de que o primeiro *shopping* inaugurado na cidade, o *Angra Shopping*, iria fechar com a abertura do novo *shopping* –o *Pirata's* –, a cidade parece estar absorvendo a existência de dois *shoppings* que buscam definir suas identidades segundo o mercado. Um jovem comentou a viabilidade da existência dos dois *shoppings*: - "*O Angra shopping é de inverno (por ser mais fechado). O Pirata's é de verão, porque é aberto e à beira do mar.*" As administrações dos dois estabelecimentos encontram-se permanentemente atentas à programação do concorrente no sentido de evitar duplicações de atividades e assim dividir as atenções do público.

Na companhia dos alunos do grupo de pesquisa, realizei observações nas dependências do *Angra Shopping*, particularmente em sua praça de alimentação. Sem dúvida, é este o espaço mais freqüentado nos *shoppings*; A praça de alimentação é espaço de consumo, por excelência, mas se constitui também num espaço de sociabilidade que favorece o encontro e a redução do ritmo de circulação pelos corredores que se dá direcionada para as vitrines.

Numa noite, durante o tempo em que permaneci na praça de alimentação do *Angra shopping*, adolescentes desfilavam numa improvisada passarela a coleção de uma das lojas da cidade. Um aparelho projetava *videoclips*, com imagens que se sucediam em silenciosas manobras de surfistas, competições de Fórmula 1, jogos de basquete, shows de música. A projeção não mantinha nenhuma seqüência lógica; a sua velocidade contrastava com os passos lentos e estilizados das jovens modelos. As imagens de

corpos em vídeos e também de vídeos em corpos eram distintas e silenciosas mas, simultaneamente, tão iguais e eloquentes. A ausência de sons era suprida pela comunicação imanente às imagens; sonorizadas pela música que se tornou interior de cada um dos jovens corpos/sujeitos; destinatários e consumidores das imagens circulantes.

Canevacci (1990) discute como a comunicação visual nas sociedades complexas modifica a natureza da reprodução de idéias e elabora a própria presença do corpo no tempo e no espaço. Em conjunto com a dissolução da ideologia "histórica" do Ocidente - nascida no fim do Iluminismo -, que se apresentou na forma das ciências objetivas e dos postulados universais, foi se desenvolvendo um modelo ideológico, que se origina diretamente das "coisas" e, em particular, das mercadorias produzidas pela tecnologia ocidental. A existência de uma *comunicação social reprodutível* expressa uma "fala" que surge de um acervo de mensagens indiferentes e até contraditórias entre si, nas quais se exalta direta e silenciosamente o triunfo do Ocidente. Poderíamos complementar que este não é apenas um triunfo ocidental, mas também da própria hegemonia das mercadorias na produção da subjetividade no contexto das sociedades capitalistas.

Nesse novo modelo, as mercadorias visuais emanam dos seus "interiora": as ideologias-mercadoria tornam-se ventriloquias: cada imagem polissêmica torna-se um concentrado de música, moda, técnicas do corpo e tecnologias cotidianas, de paisagens urbanas e de capacidades perceptivas. Em síntese, a imagem visual faz-se visão de mundo sem nenhuma necessidade de mediações externas e explícitas, mas com plena e espontânea autonomia (Canevacci, 1990:14).

Algumas adolescentes declararam preferir ir ao *shopping* porque lá estão fora do controle direto dos pais. Esses, por sua vez, relaxam a vigilância por acreditar que as filhas estarão em local seguro. No *shopping*, então, elas *podem namorar e fumar sem problemas com os pais*, comentou uma jovem. O comentário da jovem reafirma as dificuldades em situar com precisão se a experiência ocorre num âmbito público ou privado. Canclini (1997), citando os estudos de Elsa Castañeda, comenta que os adolescentes colombianos consideram o espaço público como o mundo que se pode descobrir sem a interferência dos adultos. Nesse sentido, os *shoppings centers* podem

estar se apresentando para os jovens como uma sociabilidade praticada em espaços privados, mas que é vivida e sentida como uma experiência socialmente pública. A diminuição ou mesmo ausência na cidade de espaços cujo sentido dominante seja o da esfera pública não mercantilizada, pode estar elaborando na juventude uma particular consciência do domínio das relações de mercado como contexto de articulação "natural" das vivências públicas.

A inauguração de novas salas de exibição cinematográfica nos *shoppings* acelerou o processo de decadência e possível extinção do antigo cinema Araribóia. O tradicional cinema da cidade parece ter a morte anunciada pela exibição de uma faixa que divulgava os horários dos cultos evangélicos de uma igreja que está alugando suas dependências. Pensei com resignação: se mais um cinema falecesse para dar lugar a uma igreja evangélica, ao menos, o serviço religioso estaria garantido. Um dia reparei uma curiosa combinação na entrada do cinema. Uma faixa ao alto anunciava: *O Senhor é meu pastor e nada me faltará*, ao mesmo tempo que indicava os horários de culto a serem realizados em suas dependências. Somente ao revelar a fotografia que fiz da entrada do cinema reparei que, em conjunto com a propaganda religiosa, um cartaz anunciava um filme de ação: *Poder*. Sem dúvida um título minimalista, porém, altamente sugestivo para a situação.

No Rio de Janeiro a tradicional área da Cinelândia, denominação dada ao complexo de cinemas de rua que funcionava no centro da cidade desde a década de 20, foi perdendo o seu sentido urbano original com o fechamento da quase totalidade de suas salas de exibição. Assim como quase em toda a cidade os cinemas de rua perdem a concorrência para aqueles localizados em *shoppings centers*, mais identificados com o modelo de segurança e consumo cultural idealizados para a cidade. Os cinemas localizados nos *shoppings centers* se tornaram mais funcionais para o grande público que passou a concentrar simultaneamente consumo e diversão num lugar único, cuja mística está associada à sua assepsia e segurança. Em algumas capitais, a experiência dos espaços de salas múltiplas retoma a tradição dos cinemas de rua, numa interessante combinação entre a exibição de filmes do denominado circuito alternativo em conjunto com espaços de exposições, livrarias e pequenas lanchonetes.⁸⁶

⁸⁶ A assepsia e a segurança neste caso estão intimamente associadas, uma vez que a limpeza e a higiene dos espaços também são extensivas ao elemento humano. Os encarregados de segurança dos *shoppings*

O gerente de marketing do Grupo Severiano Ribeiro, proprietário da maior rede de cinemas da cidade do Rio de Janeiro, explicou a preferência pelos *shoppings*:

Nenhum exibidor pode estar feliz por ter que fechar suas salas, mas os novos tempos exigem mudanças. As pessoas hoje querem fazer compras, se alimentar e se divertir em um mesmo lugar, por isso preferem ir ao shopping, onde fazem tudo isso com segurança. Buscamos seguir essa demanda (...) Respeitamos o sentido lúdico, mas é preciso ter uma resposta rápida às necessidades mercado de exibição. O custo de um cinema de rua fica pesado, porque se determinado filme estréia mal, vai mal durante toda a semana. Com o multiplex, o sucesso do filme que está em uma determinada sala beneficia outro que está indo mal (Jornal do Brasil, 28/05/1999, Caderno B, p.2).

Seguidores de demanda agindo de maneira rápida e reflexa às necessidades do mercado, não suportam o aumento nos custos da produção, ou melhor, não admitem uma redução nas taxas de lucro e retorno de investimento de capital. Mészáros (1981) tem razão quando denuncia que ao capital só resta o exercício de uma contabilidade monetária no trato com a sociedade. Em contraposição a esse processo, julgamos necessária a luta por esferas públicas não-mercantis, na exata perspectiva de consolidação da contabilidade social também no trato com a cultura e a educação humana.

No dia destas notas, pude perceber como os observadores também podem ser observados, quando a segurança do *shopping* estranhou nossa presença: quatro jovens acompanhados de um homem mais velho observando o movimento, conversando e anotando em seus cadernos, era realmente atípico. Nos julgávamos em segurança no interior do *shopping*, podendo assim utilizar nossos cadernos de campo. Esta orientação foi dada por mim, como medida de segurança, quando desaconselhei aos alunos do grupo a utilização explícita de anotações nos espaços da rua; foi motivo de preocupação a abordagem que sofri na Rua Coronel Carvalho por jovens que cordialmente se identificaram como sendo *do movimento* - de tráfico de drogas - e que queriam saber

agem como os anticorpos num organismo, detectando e expelindo aqueles agentes estranhos à ordem e à estética do espaço. A ausência de mendigos nos *shoppings* só é explicável por essa ação profilática, que impede que portadores de uma estética incompatível com o espaço o freqüentem, mesmo que seja à título de uma circulação desprovida de interesses de consumo, tal como se comportam um número significativo de usuários dos *shoppings* que somente circulam e não compram.

sobre o que conversava com os jovens. Apesar da explicação sobre os nossos pacíficos e não policiais propósitos de pesquisa ter sido convincente, isto ainda causava apreensão em todos do grupo e nos levava a ter cautelas quanto à anotações feitas na rua.

Paradoxalmente, foi no espaço "seguro" do *shopping* que nos sentimos mais constrangidos com a movimentação da segurança, nos cercando acintosamente durante o tempo que ali permanecemos e nos acompanhando até a saída. Quando já nos encontrávamos na rua, um homem da segurança comunicou pelo rádio transmissor: "*Tudo bem, eles já saíram.*" Ficou evidenciado que os agentes de segurança formularam suas hipóteses sobre nossa presença e atividade: policiais fazendo alguma investigação? Assaltantes preparando um assalto às lojas?; espiões do *shopping* concorrente que estava prestes a ser inaugurado? O olhar vigilante do *shopping* foi alertado para uma movimentação que fugia ao padrão de comportamento esperado dos freqüentadores. A arquitetura também é favorecedora deste olhar vigilante e da homogeneização das ações dos usuários. A praça da alimentação é circular, permitindo que alguém situado num dos corredores controle todo o movimento.

O outro *shopping*, o *Pirata's Mall*, foi inaugurado em fins de 1997, mesmo não tendo concluído todas as obras de suas instalações. A medida foi justificada pela chegada do verão, época na qual o turismo mais movimenta o comércio e os setores de entretenimento. Na propaganda está escrito: *Pirata's - o novo centro de Angra*. A afirmação sinaliza para o movimento real de deslocamento econômico e cultural da vida da cidade para as proximidades da Estrada Rio-Santos. Em conjunto com o *shopping*, a construção da nova rodoviária, numa área de mangue da Praia da Enseada, também reforça esta expansão da cidade para além do centro histórico.

Os *shoppings* são constituídos com uma lógica espacial, aspirando ao apartamento do conjunto da cidade, mesmo que isto não seja de todo possível. O *shopping Pirata's Mall* procura falar a linguagem da cidade e tocar em seu imaginário corsário. Nesse sentido, ele negocia com as representações do lugar, afastando-se da arquitetura utópica modernista que procurava impor uma nova e ideológica materialidade à cidade.

O *shopping Pirata's* possui uma arquitetura que procura privilegiar a sua localização marítima. Está situado à beira da baía de Angra dos Reis e possui ancoradouro para barcos, facilitando a chegada dos usuários de maior poder econômico

que, normalmente, restringem sua circulação aos condomínios e às ilhas. O tema pirataria está presente em toda a decoração deste centro comercial. O *shopping* atua sobre um elemento do imaginário da cidade, associado às histórias de piratas do tempo do Brasil-Colônia. Réplicas de antigos canhões e munições estão apontadas para os visitantes que chegam ao *shopping*; crianças se divertem na praça de alimentação numa réplica diminuta de um antigo barco pirata, enquanto seus pais se dirigem aos caixas dos bares e lanchonetes e sentam-se em mesas destinadas às refeições. O símbolo do *shopping* é o de um típico pirata com barba, tapa-olho, espada e seu inseparável papagaio pousado no ombro. Este simpático pirata utiliza táticas mais sutis para arrancar de suas vítimas a bolsa. O cartão de crédito e o cheque especial organizam o novo *botim*, no passado composto pelos saques às moedas de ouro e pertences de valor. Os tapumes de madeira que escondem a improvisada inauguração ganharam a pintura de artistas plásticos que procuraram valorizar a temática do mar e da pirataria. As visões da *cidade-paráíso-natural* são reforçadas nos murais que retratam ilhas paradisíacas, peixes coloridos, sereias, homens e mulheres esculturais.

Os *shoppings centers* de Angra foram ansiosamente aguardados pelos moradores da cidade, por representarem não apenas mais uma opção de compras e entretenimento. A existência de *shoppings* sinaliza para a modernização da própria cidade, colocando-a mais próxima dos grandes centros urbanos de referência. Perguntei ao jovem Zeca, 19 anos, se ele freqüentava o Angra *Shopping*, que no ano de 1997 era o único *shopping* da cidade; o decepcionado jovem afirmou, seguindo uma anterior linha de raciocínio de contraposição entre as limitações urbanas de Angra e as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo: " - *O que tem aqui em Angra não é shopping não, é uma galeria em cima da outra. Em vista do Rio, não tem nada, cara. Nem o cinema tá pronto ainda. Não tem graça, não tem muita gente, que nem os shoppings do Rio. Lotado, pô. O shopping em Angra fecha cedo.*" A inauguração de uma loja de uma importante rede de supermercados do Rio de Janeiro serviu também para consolidar a imagem de que a cidade de Angra, "*aos pouquinhos, não ficaria devendo nada para a capital*", como afirmou uma jovem usuária do supermercado. Autoridades governamentais e lideranças empresariais também não se cansam de associar a chegada do *shopping Pirata's* e do supermercado em suas dependências como símbolos da modernidade angrense.

O *shopping* pode ser apontado como um espaço híbrido entre o público e o privado ao se apresentar mais público do que um clube social e também mais privado do que uma rua ou logradouro público.

Rybczinski (1996) apresenta a polêmica ocorrida nos Estados Unidos da América sobre se os *shoppings* eram espaços públicos ou privados. Os *shoppings* eram propriedade particular, como argumentavam seus proprietários, ou tinham se tornado, como a União das Liberdades Civis Americanas dizia, lugares públicos onde deviam ser respeitados os direitos da liberdade de expressão? Segundo o autor, os proprietários, ao mesmo tempo que queriam aumentar o número de freqüentadores, buscavam também interditar a possibilidade de manifestações políticas nas dependências dos *shoppings*. Em 1976, a Suprema Corte dos Estados Unidos decretou que não havia direito de liberdade de expressão nos *shoppings*. O movimento dos defensores das liberdades civis fez com que em alguns estados a legislação permitisse a realização de algumas ações de natureza social e política nos *shoppings*. Em 1991, uma empresa da Califórnia que administra trinta *shoppings* assinou um acordo com a União das Liberdades Civis, autorizando a panfletagem e a cabalagem de votos em certas áreas de seus empreendimentos. Segundo o autor, os proprietários de *shoppings* não são apenas comerciantes, mas *construtores de novas cidades*. Algumas dessas *novas cidades* atuariam como verdadeiros governos municipais estabelecendo, em alguns momentos, normas de conduta que até podem contrariar as legislações em vigor. Alguns *shoppings*, por exemplo, proíbem o uso de cigarros em estados onde fumar não é proibido. O autor, que se apresenta como um entusiasta destas ilhas de ordem, limpeza e segurança nas cidades, comenta:

Acho que o que atrai as pessoas para os shoppings é que eles são espaços públicos onde a liberdade individual é respeitada. Em outras palavras, são como eram as ruas antes que a indiferença da polícia e os superzelosos defensores de direitos individuais permitissem que qualquer comportamento, mesmo que antisocial, seja permitido. É isso que os shoppings oferecem: um lugar (para a maioria das pessoas) com um nível razoável de ordem, com a garantia de que o consumidor não será importunado por atos bizarros de comportamento, nem abordado ou intimidado por adolescentes mal-educados, bêbados barulhentos e mendigos agressivos. Não parece que seja pedir muito (p.191).

O que se evidencia nos argumentos favoráveis aos *shoppings* é que, além da comodidade das compras, eles existem como lugares sociabilidade seletiva, oferecendo proteção contra elementos indesejáveis da cidade, sejam eles materiais ou humanos. Um *segurança* de *shopping*, com o qual conversei informalmente me disse que desenvolveu um certo "olho" para detectar aquelas pessoas que poderiam causar problemas ou constrangimentos dentro das dependências do *shopping* em que trabalha. Segundo ele, não podem entrar *bêbados, drogados, loucos, mendigos, crianças de rua e animais*.

O *segurança* demonstrou que a sua sensibilidade precisou ser educada para esta classificação discriminatória. Essa prática do *controle de rostos (Gesichtskontrolle)* evidencia a maneira como as relações humanas são atravessadas e muitas vezes determinadas por diferenças materializadas na variedade dos modos de crer, perceber, trabalhar, vestir-se e parecer somaticamente. A estética negativa do estrangeiro - poderíamos dizer não apenas do estrangeiro geográfico, mas também do simbólico - lastreia sempre os julgamentos, ou seja, a decisão cotidiana sobre quem pode entrar em clubes, boates, restaurantes de luxo ou mesmo ser aceito para seguros de automóveis. O nome da prática é alemão, mas sua incidência é transnacional (Sodré, 1999). Os agentes de ingresso seletivo não se fixam apenas rostos; eles são, em última instância, leitores dos indícios constitutivos da totalidade corporal dos sujeitos, ou se quisermos, do lugar social e simbólico que esses ocupam na escala de valores sociais da cidade.

Parece-me insuficiente apenas garantir as liberdades individuais daqueles que freqüentam os *shoppings*. Torna-se um imperativo social e democrático refletir sobre o que significa a existência de espaços públicos - mesmo que de propriedade e gerência privada - que estabelecem regras limitadoras da cidadania plena. A cidadania seletiva dos *shoppings* é uma afronta ao direito constitucional de ir e vir para todos, e um verdadeiro elogio ao ideal do *cidadania-plena-de-consumo*, além de representar uma nova forma de higiênica ordenação urbana. Os *shoppings* combatem os corpos indesejáveis da cidade através da seletividade dos *olhares clínicos* e vigilantes que põem em prática sanitárias medidas para preservar os seus, quase sempre, refrigerados oásis de estabilidade urbana.

6.3 Simulação eletrônica

A cultura do simulacro entrou em circulação em uma sociedade em que o valor de troca se generalizou a tal ponto que mesmo a lembrança do valor de uso se apagou, uma sociedade em que, segundo observou Guy Debord numa frase memorável, "a imagem se tornou a forma final da reificação": a sociedade do espetáculo (Jameson, 1996:45).

Em vários locais da cidade existem pontos com máquinas de jogos eletrônicos, os conhecidos fliperamas. As mais bem equipadas lojas estão instaladas nos dois *shoppings* da cidade. Entretanto, encontramos máquinas de jogos também em bares, padarias, video-locadoras e até mesmo farmácias. A frequentaçāo das salas de jogos é expressiva, não apenas por jogadores diretos, mas também por espectadores que torcem e acompanham o desempenho dos jogadores. Os mais habilidosos são capazes de reunir em torno de si dezenas de pessoas interessadas nos confrontos contra os sofisticados programas eletrônicos.

Em todas as salas existem placas avisando das restrições legais para a permanência de menores de dezesseis anos e alunos uniformizados. A cotidiana presença de um grande número de menores de idade transforma esses avisos sobre as restrições legais em meros quadros decorativos.

A sala da Coronel Carvalho é muito freqüentada por muitos jovens, jogadores e outros que apenas observam a performance nos jogos. De um total de dezesseis máquinas, dez estão programadas com jogos violentos de lutas marciais ou combates armados. As outras máquinas estão direcionadas à simulação eletrônica de esportes de velocidade, corridas de automóveis e motocicletas.

A freqüência é predominantemente masculina. Observei, entretanto, algumas jovens acompanhando colegas e namorados. O videogame também possui os seus reis. Alguns jovens desenvolveram uma extrema habilidade, alcançando performances de campeões em determinados jogos. Conhecedores da seqüência da programação dos jogos, conseguem marcar muitos pontos, arrancando aplausos e elogios de seus pares. Quando atingem determinado *padrão atlético* nesses jogos, tornam-se ídolos

eletrônicos. A freqüência de jogos exige, entretanto, o consumo de muitas fichas, levando o jovem jogador a lançar mão de recursos financeiros, muitas vezes além de sua capacidade econômica. Um dos jovens com quem conversei me disse que chega a utilizar até quinze fichas em um dia. Como o preço da ficha era, à época, R\$ 0,50, ele gastava o equivalente a R\$ 7,50. Um valor significativo, se considerarmos que o salário mínimo nacional era de R\$ 120, 00.

A inclusão da capoeira no arsenal de lutas em jogos de origem americana demonstra a globalização pelo qual esta passou no circuito das artes marciais. Em conjunto com as tradicionais lutas marciais de origem oriental (jiu-jitsu, judô, karatê) e o boxe, encontramos também *capoeiristas*, competindo com ferozes lutadores orientais. Capoeira (1988a) faz referências à entrada da capoeira nos filmes de luta corporal, particularmente aqueles produzidos por Jean Claude Van Dame, o príncipe cinematográfico da *cultura da porrada* dos anos 90.

Foi interessante notar também a mudança de papéis femininos na evolução dos jogos de luta. Nos jogos mais recentes, encontramos a presença de mulheres como protagonistas de cenas de violência, tais como as lutadoras de artes marciais. Nos primórdios dos jogos eletrônicos, entretanto, o papel da mulher era mais pacífico e também subordinado à presença masculina. A participação feminina se restringia ao papel de vítima que deveria ser resgatada pelo herói, como no jogo de busca *Prince*, que ganhou muita popularidade nas décadas de 1980.

Os produtores de *games* produzidos para crianças e jovens encontram-se atentos às mudanças ocorridas nos relacionamentos entre os gêneros. Alguns são estrelados por mulheres que encarnam símbolos de agressividade, independência e apelo erótico, fugindo, então, do tradicional padrão da mulher frágil e fútil, tal como a linha de bonecas Barbie idealizou. Um exemplo desta tendência é o game *Tomb Raider*, no qual a sedutora estrela virtual *Lara Croft*, criação gráfica e eletrônica, enfrenta com armas e golpes de artes marciais os seus inimigos.⁸⁷

A participação das mulheres parece ainda não ter superado totalmente a idéia de *sexo frágil*. Os jogos são compostos de fases com níveis progressivos de complexidade. As mulheres que aparecem como adversárias são encontradas apenas nas fases iniciais

⁸⁷ Sobre a relação de meninas das classes populares com a boneca Barbie ver Carrano (1992).

do jogo, onde o nível de dificuldade é mais baixo. As fases posteriores e portanto mais complexas são exclusivamente masculinas, em todos os jogos que observei na loja.

Rushkhof (1999) analisa a evolução dos jogos eletrônicos de vídeo que se seguiram às máquinas de *flipers* da década de 70. O aparecimento de novos videogames no decorrer das três últimas décadas esteve profundamente associado ao desenvolvimento de novas bases tecnológicas. Em linhas gerais, o processo evolutivo dos *games* provocou um deslocamento do campo perceptivo dos jogadores, que foram gradativamente transportados para o centro do teatro de operações dos jogos; de uma distanciada visão de cima - tal como no *Pong*, um dos primeiros jogos para microcomputadores -, eles passaram a assumir o ponto de vista e a *experiência corporal* das imagens gráficas que representam os personagens de determinados jogos - este é o exemplo dos jogos *Doom*, no qual os jogadores assumem completamente o ponto de vista do personagem, que tem de abrir caminho através de labirintos infernais.

Acredito não ser possível estabelecer uma linha direta entre o conteúdo violento dos jogos eletrônicos e também das produções das mídias (cinema, televisão, revistas especializadas, histórias em quadrinhos, etc.). Os jogos atuam como metáforas mediadoras de (re)apresentação da vida social. Acreditar que todo jovem que se diverte com jogos violentos se transformará também num assassino em potencial, é o mesmo que se convencer que todo economista do FMI foi um aficionado do tradicional jogo *Banco Imobiliário*, cuja índole liberal é notória. Em caso de haver verdadeiramente uma relação de causa e efeito, se deve supor que a diferença entre os tipos de jogos é que, no caso do jogador de *Banco Imobiliário*, a violência social ocorre em proporções muito mais significativas.

A violência dos jogos eletrônicos é ritual, de fato. Entretanto, esta pode ser também violência real quando serve de ícone da identidade cultural de jovens que encontram na violência a via única da solução dos conflitos, bem como a fonte de uma *ludicidade* mórbida e destrutiva da alteridade.

O fenômeno dos jogos eletrônicos contribuiu para o desenvolvimento de condutas e atitudes que se relacionam com uma forma de cultura específica das sociedades hegemonizadas pelos meios eletrônicos. Os jogadores reunidos em salas de jogos eletrônicos criam espaços de uma sociabilidade diferenciada da tradicional figura do jogador solitário, que se posta horas frente à tela da televisão ou do monitor do

microcomputador. A verdadeira febre do jogo eletrônico, desde a década de 80, vem preocupando pais e gerando material para debates entre especialistas que discutem seus prejuízos e potencialidades para o desenvolvimento de crianças e jovens. A Internet ampliou quantitativa e qualitativamente as possibilidades da prática dos jogos eletrônicos. Os jogadores podem jogar em tempo real com outros jogadores em variados pontos do mundo, em situação de rede, e também se divertir com variados jogos de velocidade, combates e estratégias, individualmente ou de forma cooperativa, em contextos em que a própria elaboração de programas evidencia complexas lógicas de ordenação em rede. Cito como exemplo o interessante jogo *SimCity*, no qual os jogadores constróem *cidades virtuais sustentáveis*, tendo que lidar com a complexidade de "problemas reais", que não podem ser equacionados fora da percepção da existência das inúmeras redes urbanas interdependentes.

Se há hablado mucho acerca da neutralidad dos videojuegos en cuanto a los valores que implican. Difícilmente pueden considerarse estos entretenimientos com algo aséptico y carente de contenido. Podemos señalar que los videojuegos constituyen instrumentos mediante los que el niño comprehende el medio cultural que le rodea. Representan fielmente simbolismos sociales y construcciones culturales de nuestro entorno, lo que debe permitirnos comprender sus contenidos y, a la vez, sus posibilidades como transmisores de valores (Estallo, 1995, p.117)

Os espaços de jogos eletrônicos são câmaras de sociabilidade nas quais se processam aprendizagens e subjetividade. As análises sobre os jogos não podem ser elaboradas apenas sobre a lógica dos programas eletrônicos que os fazem existir; os jogadores são constituídos pelos jogos, mas não são, contudo, páginas em branco a espera de uma impressão; eles também são constituintes de processos de sociabilidade. Juntamente com a programação eletrônica, existe também uma moralidade programada que é confirmada ou redefinida nas relações sociais estabelecidas entre os jogadores e os meios eletrônicos.

6.4 Lazer em nome de Deus: juventude católica e mocidade evangélica

Alegra-te jovem, na tua juventude, e recreie-se o teu coração nos dias da tua mocidade; anda pelos caminhos que satisfazem ao teu coração e agradam aos teus olhos; sabe porém que de todas estas coisas Deus te pedirá conta. (...) Lembra-te do teu criador nos dias da tua mocidade (...) (Eclesiastes 11:9 e 12:1B.).

Em meus trajetos pela cidade, travei contato com jovens católicos e evangélicos de diferentes igrejas do município. Em diversos momentos pensei em aprofundar o trabalho nessas redes religiosas da juventude angrense, entretanto, o movimento da pesquisa levou-me a intensificar as relações com outros âmbitos de investigação.

As gincanas e maratonas bíblicas desenvolvidas nas igrejas católicas são exemplos de mobilizações integradoras dos jovens de diferentes regiões da cidade. As maratonas bíblicas duram aproximadamente três meses e se dividem em etapas pontuadas segundo o desempenho das equipes. As etapas que envolvem todos os jovens participantes são divididas em divulgação da maratona bíblica no maior número de localidades, estudos da Bíblia, geralmente na versão de João ou Marcos e a competição, propriamente dita, onde são testados os conhecimentos das equipes sobre a Bíblia Sagrada.

Uma parte significativa do tempo livre dos jovens religiosos é dedicada à *ocupações auto-impostas* (Elias e Dunning, 1992) ligadas às suas respectivas instituições religiosas. Essas ocupações se situam no amplo espectro do tempo livre sem pertencerem, necessariamente, ao campo do lazer. O processo de sociabilidade no tempo livre religioso, em grande medida, compromete as possibilidades de escolhas autônomas e a própria noção de liberdade que o lazer encerra. Entretanto, não se deve intuir que os encontros e atividades sejam destituídos de *ludicidade*. A perspectiva de diversão está presente na própria forma de proposição das atividades. A música e também os jogos atuam também como elementos importantes no processo de

consolidação e motivação dos grupos. Uma jovem professora evangélica, com a qual conversei, criticou *os que pensam que o jovem evangélico não é feliz*. Em seu depoimento, afirmou que em conjunto com a divulgação da *Palavra de Jesus* existe também a busca do prazer individual e do divertimento. Por outro lado, também reconheceu que alguns pastores e familiares reprimem duramente aqueles jovens fiéis que apresentam qualquer tipo de *comportamento de pecado*. Segundo ela, essa repressão estaria exercendo um efeito contrário. Muitos jovens evangélicos estariam se mantendo *puros* diante da *comunidade*, mas procurando o pecado das drogas e da prostituição quando se encontram longe da vigilância evangélica.

Os jovens católicos, com os quais conversamos, demonstraram não fazer restrições à movimentação por espaços da cidade que não sejam exclusivamente religiosos, demonstrando-se, assim, abertos para o estabelecimento de relações com outras redes sociais da cidade que não sejam necessariamente cristãs. Nesses casos, as redes de amizades e namoro se apresentaram referidas ao contexto da religiosidade católica sem, entretanto, assumir um caráter de exclusividade relacional.

A eleição de amigos é fortemente influenciada pelas redes sociais. As pessoas não apenas constróem e mantêm relações pessoais, mas passam a fazer parte de redes sociais. O entorno social dos grupos representa um processo modelador das redes de cada sujeito individual e dos seus grupos sociais de referência. As redes são múltiplas quando se é possível estabelecer vários vínculos simultâneos, ou são redes simples quando se caracterizam por um único vínculo dominante (Requena, 1994).

No caso das Igrejas Evangélicas, a missão evangelizadora com a qual se revestem as atividades culturais de tempo livre evidencia uma tendência a esta homogeneidade simplificada das redes sociais em torno da unidade evangélica. Uma característica marcante desses grupos de jovens religiosos diz respeito ao papel evangelizador atribuído às atividades e encontros. A sociabilidade do grupo torna-se instrumental e orientada para o desenvolvimento da fé e da conquista e salvação daqueles que ainda não descobriram Jesus Cristo.

Para alguns evangélicos, a cidade se encontra dividida entre espaços de *salvação* e *perdição*. As muitas Igrejas Evangélicas em atuação procuram expandir os seus

domínios evangelizadores, afastando seus membros dos espaços de perdição que, geralmente, são associados com o amplo espectro de *diversões mundanas*.⁸⁸

O evangelista Atanael de Souza - Coordenador da XIV Confraternização Geral da União das Juventudes Evangélicas das Assembléias de Deus do Ministério de Madureira em Angra dos Reis - referindo-se à importância do estreitamento dos laços entre os jovens evangélicos afirmou:

A confraternização da juventude tem sido uma festa muito bonita, pois o que embeleza uma festa é a presença de Deus, e isto tem sido real em todas as confraternizações, que unem jovens de toda a parte de Angra dos Reis, que vêm para ser abençoados e também aumentar o círculo de amizade, pois a cada ano o número de jovens aumenta de maneira singular. Nestes últimos dias da igreja na face da terra, a juventude tem sido um alvo fácil para a pornografia, drogas e tantas outras coisas maléficas, que levam a nossa juventude para a destruição, mas, em cada culto e festa que temos a participação da nossa juventude, vemos que na obra de Deus a juventude é essencial para o abrillantamento do ambiente..." (Tribuna Evangélica, terça-feira, 28/07/98, p.3).

A formalidade e a hierarquização estabelecidas pelas instâncias eclesiásticas e a informalidade que os encontros religiosos proporcionam vão se tecendo em variadas esferas, contribuindo para a formação da subjetividade do jovem evangélico. Uma das mais fortes consequências dos vínculos comunitários que se estabelecem entre os jovens é o fechamento dos relacionamentos com as demais redes sociais da cidade que se encontram fora do círculo evangélico, que se estreita ainda mais com a competição empreendida entre as diversas igrejas e seitas. Este sem dúvida deve ser um motivo de preocupação para os que pensam que a vida das cidades deve se caracterizar pela democrática pluralidade de sujeitos e espaços.

Encontro da mocidade

⁸⁸ Torna-se importante registrar que o campo evangélico não pode ser tratado como um todo homogêneo. Existem diferenciações entre as igrejas e também no interior de cada uma das comunidades religiosas. As referências ao maior fechamento relacional dos evangélicos em relação aos católicos devem ser encaradas como traços genéricos de organizações que praticam a cidade de distintas maneiras.

Participei do *Encontro da Mocidade Evangélica das Assembléias de Deus*, em 25 de julho de 1997. O Encontro foi comemorativo do 18º aniversário do conjunto jovem *Sublime Louvor*. Este foi mais um evento do qual tomei conhecimento através de cartazes colados nos postes; sem dúvida, um dos meios de comunicação mais utilizados em Angra dos Reis.

Vale a pena registrar como, num certo momento, passei a dar a devida atenção aos postes. Assim como os cães da cidade, me detinha no intuito de perceber aquilo que foi postado para o remetente anônimo que passa na rua. O texto inicial do livro *rua de mão única* de Walter Benjamin apresenta livros, panfletos, brochuras, artigos de revistas, cartazes como linguagem de prontidão, atuante e à altura do momento vivido pela sociedade. Essa escrita pode ser entendida como uma defesa do cultivo das formas aparentemente irrelevantes de comunicação na cidade (Bolle, 1994:296). Os postes dão o testemunho da força comunicativa desses *irrelevantes* sinais. Seria possível estabelecer o mapa dos acontecimentos políticos e culturais em Angra dos Reis, ou pelo menos perceber a temperatura dos acontecimentos, através da comunicação nos postes e seus cartazes. A cada semana os postes ganham nova voz, revestindo com celulose camadas esquecidas de memória da vida na cidade. Certo dia, um impulso arqueológico me assaltou e tive a certeza que deveria escavar os cartazes e recuperar as várias camadas superpostas. Nessa perspectiva, os postes também fazem o elogio do *paradigma indiciário* (Guinsburg, 1989), convocando para a leitura das formas aparentemente irrelevantes ou daqueles pequenos aspectos negligenciáveis que sinalizam a existência e a natureza das estruturas profundas de processos sociais.

Foi de maneira casual que também conheci o jovem Josimar, vendedor de artigos culturais evangélicos da *Assembléia de Deus* e um dos organizadores do referido Encontro da Juventude Evangélica.

O Encontro ocorreu na igreja que serve de sede às demais *Assembléias de Deus* em Angra dos Reis, situada na rua das Palmeiras, ao lado da subida do Morro da Caixa D'água. Tive problemas para estacionar o carro. O local estava totalmente tomado por automóveis que trouxeram as pessoas que participavam do evento. Ao entrar, consegui apenas subir alguns degraus de uma escada, atingindo o vão superior que dá acesso ao salão da igreja. A porta principal estava repleta de fiéis, e a cerimônia já havia se

iniciado. O público era muito variado: crianças, idosos, pessoas de meia idade e muitos jovens. Havia um certo equilíbrio na quantidade de homens e mulheres jovens. Procurei localizar Josimar no meio da multidão que se acotovelava procurando um espaço de melhor visualização do púlpito. Não o encontrei no meio de tanta gente. Quando já estava quase desistindo de encontrá-lo, olhei para o altar e lá estava ele, auxiliando o pastor que conduzia a cerimônia e preparando-se para ler os nomes das autoridades e representantes das Igrejas presentes: pastores, diáconos, obreiros da Assembléia de Deus (pessoas que trabalham voluntariamente na organização da igreja) e também de outras Igrejas Evangélicas que prestigiavam o evento. O pastor, a todo momento, ressaltava a importância de reunir o *povo de Deus*, não importando a Igreja de origem: Congregacional, Metodista, Reino de Deus e *até mesmo os católicos são bem vindos*, assegurava o pastor, deixando transparecer, entretanto, uma sombra da histórica resistência aos *irmãos* católicos. O ritual combinava palavras de ordem religiosa com a preocupação política de dar publicidade às presenças que eram julgadas importantes de serem anunciadas. Seguidamente, eram encaminhados bilhetes com nomes de autoridades, anunciando a presença ou mesmo justificando a ausência, como se faz em cerimônias oficiais de posse ou assinatura de documentos; esta, sem dúvida, pode ser considerada uma lição que foi aprendida em rede.

A presença de outras igrejas era anunciada com bastante entusiasmo, pois demonstrava a importância que o evento adquiriu na cidade e em outras localidades. Pastores de diversos municípios eram convidados a ocupar assentos localizados na parte posterior ao púlpito. Em certo momento, Josimar passou a *animar* o Encontro; louvava a palavra do Senhor e era acompanhado pelo público que respondia em coro: *Aleluia, Aleluia...* Entre uma e outra louvação, organizava a ocupação do altar que, nesse momento já estava quase que totalmente tomado por autoridades religiosas. A todo momento solicitava à *mocidade* que cedesse seus lugares aos irmãos que estavam chegando de outras localidades e não tinham lugar para sentar. Alguns jovens atendiam o pedido e outros, entretanto, faziam ouvidos de mercador para garantir o tão disputado lugar para sentar.

A participação dos fiéis na cerimônia é bastante distinta do silêncio e imobilidade que caracteriza as missas na Igreja Católica. Os fiéis participam e demonstram seu *fervor* em vários momentos do culto. *Aleluia, Glória ao Senhor Jesus,*

O Sangue do Senhor salva, são frases gritadas por membros da comunidade enquanto o pastor realiza o culto. Durante os cânticos ou mesmo durante a fala do pastor e do obreiro Josué, alguns chamavam mais a atenção por parecerem estar numa espécie de transe. Balanceios de cabeça e corpo me lembraram os movimentos de algumas crianças autistas. O sorriso parecia expressar o júbilo pela crença da comunhão com Deus. Os gritos de louvor eram dados por jovens e pessoas de mais idade. Algumas pessoas choravam durante os cânticos de louvor, entoados por corais que se sucediam na fase preliminar. A maioria dos presentes, contudo, parecia aguardar o aniversariante da noite: o conjunto *Sublime Louvor*.⁸⁹

Na parte de trás do altar um galhardete anunciaava a inspiração bíblica do conjunto e também do Encontro: *Jovem! Deus te levanta como atalaia, abre a tua boca e arrebata as almas do inferno. (Ezequiel 3.16.21)*

O sentido da citação bíblica também é evidenciada na tônica dos cânticos e das pregações. Os jovens evangélicos são permanentemente convocados a realizar uma *guerra santa* contra tudo aquilo que possa afastar a juventude do caminho de Jesus e da salvação. A missão da mocidade evangélica é a salvação de si própria e o resgate de outros jovens que se encontram aprisionados pelo *vício e pela maldade do mundo*, tal como asseverou o pastor em sua pregação, evidenciando o *sentimento de exclusividade* que as igrejas tendem a cultivar em seus membros (Bordieu, 1987).

Não pude deixar de perceber a semelhança entre a busca da salvação de almas e o movimento de conscientização pregado por setores da esquerda política em sua cruzada contra a alienação. Almas perdidas e consciências alienadas parecem ser os alvos dos movimentos *salvacionistas* de todos os tempos.

Deus e o diabo na terra dos reis.

⁸⁹ As missas da chamada Igreja Católica Carismática são um capítulo à parte. Os carismáticos, ao darem um maior dinamismo às missas, reproduzem, em forma e conteúdo, a movimentação corporal e os processos catárticos presentes nos cultos evangélicos. As denominadas missas de liturgia afro-descendente na Igreja Católica também estão transformando radicalmente a imobilidade da missa católica tradicional, ao incorporar à liturgia cânticos, danças, instrumentos rituais e discursos políticos comprometido com as culturas afro-descendentes.

Deus é grande, mas a minha maldade é maior.

(grafite - o muralismo ilícito - numa das paredes do Mercado Municipal de Angra dos Reis)

Um jovem evangélico da *Assembleia de Deus* afirmou numa entrevista:

A mocidade evangélica sabe quando o espaço é de salvação e quando ele é de perdição. A gente não se mistura. O pastor da minha igreja, que é mais evoluído, disse uma vez no culto que quando ele olha prá Coronel Carvalho, ele vê uma nuvem negra. É a nuvem do diabo que fica por cima dos espaços de perdição. Eu nunca vi, mas acredito no pastor.

Associei este depoimento ao *aparecimento* do diabo no baile *funk*. As categorias: *espaços de salvação* e *espaços de perdição* que escutei em diversos contatos que estabeleci com as redes das Igrejas Evangélicas evidenciam uma visão dualista sobre a cidade. O baile *funk* representa para muitos evangélicos um *espaço de perdição*, por excelência. As categorias de *salvação* e *perdição* permitem perceber as diferenciações territoriais que delimitam os espaços de circulação dos evangélicos. Os espaços de salvação são aqueles onde a presença dos elementos de evangelização são fortes e atuantes. Os espaços de perdição são os territórios do demônio. Espaços esses que os jovens evangélicos só podem freqüentar assumindo a perspectiva da redenção dos que se encontram nos espaços do vício e da perdição e que ainda não teriam encontrado a verdade, expressa *na palavra de Jesus*. Quando procurei traçar os trajetos percorridos pelos jovens evangélicos, percebi uma forte homogeneidade nas trajetórias pessoais que privilegiavam os espaços potencialmente salvadores. No decorrer da pesquisa, entretanto, foi possível perceber a atuação de determinados sujeitos que operam nas fronteiras entre as duas categorias. Nessa terra de tantos reis, a *salvação* e a *perdição* se entrelaçam numa rede híbrida tecida a quatro mãos, por *Deus e pelo Diabo*.

Essa duplicidade de redes na biografia pessoal pode ser encontrada nas experiências de dois jovens evangélicos que conheci. Um deles era integrante de um grupo de *skate-rock*, constituído fora das redes das igrejas, e teve de enfrentar a punição do pastor por, segundo ele, ter *escangalhado* o seu corpo, ou seja, ter tido experiências

sexuais antes do casamento. O outro jovem evangélico denunciou as pressões feitas pelo pastor para que ele abandonasse o espaço de treinos e as relações de amizades constituídas no grupo de capoeira, espaço considerado como sendo de perdição e de isolamento potencial da fé em Cristo.⁹⁰.

O número de alunas e alunos evangélicos no Curso de Pedagogia em Angra dos Reis também é significativo. O envolvimento com as igrejas, em muitas ocasiões, acarreta problemas para a realização do curso. Alunos membros da Igreja Adventista do Sétimo dia, por exemplo, não podem comparecer às aulas nos dias de sexta-feira e impõem privadamente uma reorganização da instituição pública. Num curso que dei, uma aluna ignorou a bibliografia de referência e utilizou tão somente passagens da Bíblia Sagrada. Um dia, quando me preparava para iniciar uma aula no prédio que serve à UFF no período noturno e a uma escola pública municipal, durante o dia, reparei que, colado na mesa da professora, havia o desenho de um Arcanjo com uma espada ensanguentada, arrancando a cabeça de uma serpente. Ao lado do desenho uma inscrição: *A força do Senhor arranca com a sua espada a cabeça de Satanás*. Passei a reparar nos trabalhos das crianças colados nas paredes e percebi muitas referências religiosas na abordagem de *problemas* da juventude relacionados com: a sexualidade, a violência e o uso de drogas, assuntos recorrentes das pregações evangélicas e também de muitas campanhas escolares de conscientização. Esta "interferência" da perspectiva religiosa no "mundo da escola" evidencia a forte interdependência das redes sociais no amplo espectro da educação. O campo da educação não mais comporta análises institucionais em separado, mas exige que as complexas relações das redes sociais educativas sejam consideradas. O problema exige particular atenção quando a orientação religiosa se torna a via privilegiada de acesso ao conhecimento da realidade, e compromete a perspectiva da formação laica da escola pública.

Uma professora da cidade, comentou que também enfrenta dificuldades em seu trabalho face à forte influência que as Igrejas Evangélicas exercem sobre a formação da consciência dos alunos das escolas públicas. Segundo ela, em muitos momentos, o trabalho escolar torna-se difícil quando os conteúdos da disciplina entram em choque com a orientação moralista e preconceituosa de determinadas igrejas. Citou o exemplo das questões da homossexualidade e da utilização de preservativos na relação sexual.

⁹⁰ O caso específico desses dois jovens será abordado no tratamento das entrevistas com os jovens da praça do skate e do grupo de capoeira do Núcleo da Criança e do Adolescente da Japuíba.

A referida professora revelou ter sido evangélica. A sua conversão ocorreu ao necessitar do auxílio da Igreja num momento de dificuldades familiares, quando ainda se encontrava em sua cidade natal. Ao chegar em Angra dos Reis trabalhou em um dos bares da cidade que teve o destino comum a muitos outros; durando apenas o período de um verão. Afirmou ter sofrido muito com o assédio sexual dos freqüentadores do bar, na sua maioria "ricaços" do Rio de Janeiro e São Paulo, em férias, que viam uma boa oportunidade de curtir com uma jovem bonita e ingênua. A professora conta que esta sua experiência de trabalho lhe proporcionou o estabelecimento de muitas relações pessoais, para além daquelas estabelecidas pela Igreja Evangélica. Entretanto, afirma que a relação entre os membros da Igreja é muito absorvente. Havia um claro movimento para aproximar-a cada vez mais da Igreja e, consequentemente, afastá-la de outras relações consideradas próximas à perdição. Os convites para jantar e passar o fim de semana na casa de algum membro da Igreja eram muito comuns. As excursões com o *Grupo Jovem* representavam uma possibilidade de combater a solidão e também aumentar os vínculos com a Igreja.

A professora narra os problemas que surgiram quando as suas relações, estabelecidas em outros espaços da cidade, começaram a entrar em rota de colisão com a moralidade e a cobrança de exclusividade praticadas pelos outros membros da Igreja. Uma amiga, proveniente das relações feitas no bar, era freqüentadora assídua da noite da cidade, usuária de drogas e também adorava namorar. Essa amiga tornou-se alvo dos ataques da mocidade da Igreja, que passou a cobrar o seu rompimento com uma pessoa que, ao contrariar todos os padrões morais professados, se constituía num péssimo exemplo para os outros jovens. O momento decisivo da ruptura com a Igreja foi, segundo ela, quando o pastor fez uma violenta pregação contra os freqüentadores da rua Coronel Carvalho. O pastor teria afirmado que o prefeito da época, o Sr. Neirobes Nagae, estaria *reformando a sinagoga do diabo*, ao instalar bancos no canteiro central da rua, facilitando assim o encontro dos jovens que passariam a contar com o conforto de bancos para sentar, conversar, namorar e...Deus sabe mais o quê.

Este é um importante depoimento que demonstra o esforço de setores evangélicos em homogeneizar as redes de sociabilidade de seus membros na cidade. Os convites para participação de jantares, cultos, festas e excursões fazem parte de uma estratégia institucional de envolvimento e aprendizagem para os novos membros. Toda

a comunidade é convocada à colaborar para o processo de aprendizagem e aprofundamento das relações dos recém convertidos com as redes da igreja. João Pereira, 1º Secretário da Assembléia de Deus do Jardim Balneário - em artigo publicado no Jornal Tribuna Evangélica, pergunta *Como manter o novo convertido na igreja?*, para em seguida responder:

Primeiramente ensinar (AT 5:42) a ele a necessidade de se alimentar espiritualmente. Como? Através da Bíblia, que é a palavra de Deus, (Jo 6:35). Que está apta para discernir todos os pensamentos, juntas e medulas, etc... (HB 4:12) Freqüentar a escola dominical e os cultos de doutrina para aprender a entender a palavra de Deus, com a ajuda do Espírito Santo, que é o melhor professor. (...) Nos ajuda a combater a carne (GL 5:17) porque há lutas constantes entre a carne e o Espírito. Lutas, dificuldades, chacotas, piadas, etc... mas arraigados na verdade vencerão (CL 2:7), revestido na armadura de Deus derrotarão o mal (EF 6:11). Resista ao diabo e ele fugirá de vós. (TG 4:7) pois ele é covarde!!! Ele não pode com a igreja e com o poderoso nome de Jesus, aquele que venceu a carne, venceu o mundo e venceu a morte e ao terceiro dia RESSUSCITOU!!!, pense nisso (...) Então meu amado irmão, siga a carreira que lhe foi proposta. Esse Espírito Santo, que você levantou suas mãos para Jesus, você está entregando-se a Ele de corpo e alma, com certeza. Ele vai te ajudar. Muitos saem das drogas, outros da prostituição, outros das ruas (mendigos), outros foram enganados pelas seitas, etc. O novo convertido deve ter assistência da igreja, em que sentido? Às vezes, não está enturmando com a igreja. Temos o dever de passar que ele é importante para Deus e para nós também, nos seus problemas diários muitas vezes ele quer uma solução da parte de Deus, nós temos o dever de orar junto com ele e chorar com os que choram e alegrar com os que se alegram. (RM 12:15) (...) (Tribuna Evangélica, 08/06/1991, p. 10).

A influência coletiva sobre um indivíduo concreto é resultante da relação total dos membros das redes, e não simplesmente dos vínculos diretos daquele com outros membros da mesma (Requena, 1994:56). É neste sentido que os recém convertidos se relacionam não apenas individualmente com os novos irmãos de fé, mas dialogam com o contexto de ação coletiva que busca a manutenção da identidade homogeneizada destas redes religiosas.

O grupo de jovens evangélicos da organização Norte Americana *Victory Outreach*, que desenvolve um trabalho de evangelização com viciados em drogas, visitou Angra dos Reis a convite de igrejas locais. Comentando a visita do grupo, a

reportagem *A fé na luta contra as drogas* reforça a perspectiva de incorporação das formas estéticas que circulam no mercado cultural da juventude.

No lugar do comportamento sisudo e às vezes intransigente, que caracteriza alguns segmentos evangélicos, os jovens [...] optam pela criatividade para levar a palavra de Deus aos que enveredam pelo sinistro caminho das drogas. Para isto, criaram bandas que utilizam diversos estilos musicais como o rock, o rap, o funk e o samba para levar a mensagem do Senhor (Jornal Maré: Caderno 2, 18/06/97:10)

Um dos componentes do grupo assinala que *o respeito ao mundo em que vivem as pessoas é o melhor acesso a elas*. Este movimento, que poderia ser considerado como uma *evangelização juvenizadora*, no lugar de apenas combater pela condenação e o distanciamento os espaços de perdição, procura um sincretismo cultural hegemonizado pela ideologia da evangelização. A convicção da força do conteúdo parece trazer a certeza sobre o domínio da forma. A industrialização cultural da religiosidade assume ritmos, sons, cores, imagens e movimentações corporais muito similares àquelas vividas nos *espaços de perdição*. Participei de uma festa residencial de jovens evangélicos, na qual o ritmo de muitas das músicas era o mesmo daqueles que tocam nas *rádios pagãs* e espaços de diversão não religiosos da cidade. Até mesmo algumas coreografias com significativo apelo erótico da *axé músic* e da *indústria do pagode* eram reproduzidas por jovens evangélicos convencidos que não desrespeitavam a fé em Deus, nem tampouco comprometiam a integridade e a homogeneidade das redes sociais de suas igrejas. Um jovem presente na festa comentou que não via problema em dançar ao som da Banda baiana *É o tchan* - que explora *ad nauseum* os movimentos pélvicos e o duplo sentido sexual nas músicas -, uma vez que só estavam reunidos jovens tementes a Deus. Reconheceu, contudo que o pastor de sua igreja não aprovaria aquela seleção musical. Neste sentido, o jovem pareceu definir o grupo como instância que torna relativo o peso doutrinário da hierarquia da igreja, se assumindo como o avalista dos sentidos do espaço social praticado. Cabe assim ao grupo de amigos decidir se determinada prática corporal aponta na direção dos que se salvam ou dos que se perdem.

6.5 Ao abrigo da rua: os excluídos do *Moquifu*

O projeto do *Moquifu* foi uma iniciativa governamental para abrigar a população dos moradores de rua de Angra dos Reis. A decisão do então prefeito, Marcos Castilho, de interromper o projeto iniciado na gestão anterior à sua foi objeto de intensa discussão. O *Moquifu* era muito criticado na cidade, particularmente pelos mais conservadores, que o julgavam como um lugar de hospedagem dos vagabundos e, para piorar a situação, de mendigos vindos de outros municípios que se aproveitavam da *mordomia* proporcionada pelo Prefeitura do PT.⁹¹

Em parte isso era verdade, uma vez que a notícia de que havia uma moradia coletiva com dignidade para a população de rua se espalhou pela região. A extinção do projeto, com o fechamento do alojamento localizado na rua Coronel Carvalho, representou um desgaste para o grupo político do prefeito Marcos Castilho, no interior do Partido dos Trabalhadores. Setores considerados *mais à esquerda* do partido identificaram nessa atitude uma guinada para a direita. Estaria o prefeito, então, cedendo à pressões das elites da cidade e consolidando uma política de caráter conservador ?, perguntavam alguns correligionários. Conversei com alguns homens, usuários do projeto que voltaram a morar na rua após o fechamento do abrigo. Um deles fez duras críticas à decisão do prefeito, que teria aproveitado uma briga ocorrida no alojamento para acelerar o seu fechamento. Segundo um dos entrevistados, Castilho teria demonstrado uma falta de convicção política ao romper compromissos de campanha.

Uma simples briga não deveria ser motivo para acabar com o projeto. Ou será que o prefeito pensava que não iria ter problemas ao juntar pessoas que foram abandonadas pela sociedade, que tiveram que se drogar, prostituir, e descer muito baixo prá poder viver ?

O homem, que disse ter a idade de 40 anos, aparentava ter mais de 50. Revelou possuir o segundo grau completo e ser ex-líder sindical do setor metalúrgico, e que também foi abandonado pela mulher quando ficou desempregado e começou a beber.

⁹¹ Na linguagem do "povo da rua" moquifu significa uma casa velha em condições de ser habitada.

Deste então, não teria conseguido se *firmar* em lugar nenhum. Afirmou ter vindo para Angra porque soube da existência do *Moquifu* e estava *apostando na prefeitura popular do PT*. Pediu para não gravar a entrevista, afirmando que gostaria de preservar a sua dignidade. Num depoimento emocionado, ensinou que o grande segredo para o morador de rua é tentar manter de qualquer maneira a dignidade. Numa frase que me atingiu como uma pedra, o homem traçou o limite de sua dignidade. Manter a dignidade seria, segundo ele, a *única maneira de você não se confundir com os cachorros da rua*.

A crise e as políticas neoliberais de ajuste econômico atingem com bastante força todos os municípios do país, aumentando significativamente o número de pessoas lançadas em condições de vida cada vez piores. Uma reportagem do Jornal do Brasil (03/01/98: 9) apresenta os resultados do censo realizado em Belo Horizonte sobre a população de rua. Os dados revelam que a maioria dos moradores de rua é *muito jovem, está em idade produtiva, são profissionalizados e vieram para a cidade a fim de trabalhar*. A capital mineira possui 1120 pessoas vivendo nas ruas, incluindo 204 menores sob a responsabilidade de adultos. A migração é a mais forte razão da vinda destas pessoas para cidade. O censo detectou que 68% dos moradores de rua estão entre 18 e 40 anos. O analfabetismo não é predominante. A maioria cursou o primeiro grau: 71,62% sabem ler e escrever, contra 14,41% que só assinam o nome e 8,73 analfabetos. Cursaram o segundo grau incompleto 8,1%. O censo encontrou também 12 moradores de rua com curso superior, cinco deles já formados.

A rua vira casa (Voguel, 1982) não apenas quando o espaço público se fortalece como território do convívio e do estabelecimento de laços de solidariedade. Neste fim de século, a rua vira casa não apenas como metáfora da convivência mas, principalmente, como expressão material da insensibilidade de políticas econômicas de graves e perversas consequências sociais. Mesmo naqueles locais onde políticas de amparo social são estabelecidas, a demanda reprimida do conjunto da sociedade exerce sua pressão levando ao fracasso iniciativas de caráter popular. Este é um típico exemplo dos limites do lugar que exigem ações em níveis políticos e territoriais mais amplos. Se consideramos as cidades como sendo constituídas por redes relacionais de interdependência, é lícito supor que as cidades também o sejam entre si. É neste sentido que a perspectiva de resolução de problemas sociais em uma única cidade pode representar uma *Vitória de Pirro*. O gigantismo populacional dos grandes centros

urbanos e as suas contradições associadas dão o testemunho da necessidade de se elaborar estratégias nacionais de governabilidade e políticas regionais de cooperação, sob o risco de assistirmos a inibição ou o recuo de iniciativas democráticas e populares.

6.6 Futebol: com o pé-no-chão e o sonho com as estrelas

Como de costume, fui caminhando do alojamento da UFF até às proximidades de meu aprazível escritório ao ar livre, embaixo de uma mangueira no Colégio Naval, onde fazia anotações e leituras. Não buscava encontrar nada em especial para observar numa quinta-feira pela manhã. Entretanto, na quadra polivalente do Parque do São Bento, um grupo de jovens me chamou a atenção: dezoito jovens entre 12 e 18 anos jogavam futebol de salão. O período de recesso das escolas públicas municipais e estaduais permitiu a reunião do grupo num horário que, normalmente, estaria ocupado pelas atividades escolares. Os jovens, quase todos negros e moradores de um dos morros da cidade, jogavam descalços; rigorosamente todos. Observando melhor, percebi que existiam alguns pares de tênis ao fundo e ao lado das linhas da quadra. Aproveitando a oportunidade de conversar com os jogadores, tive a curiosidade de perguntar o motivo de estarem jogando descalços, com uma bola reconhecidamente agressiva para os pés, pelo seu peso e densidade. Os jovens responderam que, como alguns não possuíam tênis para jogar, eles então acordaram que todos jogariam descalços, para diminuir a desigualdade na competição e os riscos de acidentes." - *Assim fica todo mundo igual. O que vai contar mesmo é o futebol de cada um. Se o cara joga mal, mas tá com tênis contra outro que joga melhor mas tá sem tênis, ele pode se dar bem, entendeu ?"*

A atitude assumida pelo grupo revelou uma ética comunitária que, por um lado, pode reduzir a eficiência do jogo mas, por outro, reforça a solidariedade. A solidariedade entre os jovens jogadores é, na maioria das ocasiões, ofuscada pelo apelo ao consumo e a diferenciação de jogadores segundo o seu potencial técnico e também aquisitivo. No caso acima narrado o aparente *rebaixamento* das condições de jogo, em verdade, estava representando a elevação do nível de solidariedade da prática social entre os companheiros de brincadeira.

A heterogeneidade entre as faixas etárias também parecia não se constituir um problema para o jogo. Do grupo de dezoito jovens, pelo menos quatro deveriam estar entre dez e doze anos. Esta mistura de idades que em muitos momentos escolares é combatida como inadequada para o denominado processo ensino-aprendizagem, representa nos espaços de lazer um elemento de elaboração da sociabilidade negociada. O grupo de brincadeiras elabora estratégias para compensar o diferencial entre as diferentes experiências e níveis de aprendizagens e habilidades. Algumas estratégias são utilizadas pelo grupo. Os de menor idade podem ser *escalados* pelos maiores para ficarem no gol. Muitas vezes os menores se apresentam como goleiros, única possibilidade de participar do jogo. Ficar no gol pode ser considerada uma função menor, porém, pode ser bastante interessante como elemento de integração no grupo. Os menores podem servir também de *contrapeso* nos times *mais fracos*. No jogo de futebol de salão que assisti, o time mais forte poderia ficar com três jogadores enquanto o mais fraco teria quatro ou cinco. Este ranking foi estabelecido por um acordo tácito sobre quais seriam os melhores jogadores. Para se ter a percepção sobre quais jogadores são considerados mais habilidosos ou *fortes*, uma boa estratégia é observar o momento de escolha dos times, quase sempre feita pelo jogo do par ou ímpar. O time vai sendo formado pela escolha dos dois capitães, geralmente dois *fortes*, que vão escolhendo do conjunto até que não reste mais ninguém a ser escolhido, do número estipulado para aquele jogo.

Dois jovens do grupo usavam as camisas do Clube de Regatas do Flamengo e do Esporte Clube Coríthians de São Paulo. As camisas eram reproduções fiéis das camisas oficiais utilizadas pelos jogadores de futebol: o nome do jogador e o escudo minimalista frente às garrafais letras das empresas patrocinadoras. As camisas de times de futebol fazem parte do grande movimento de consumo de mercadorias culturais que domina o campo esportivo.

Um elemento a ser destacado é o deslocamento do sentimento de afeto pelo *time do coração* para a torcida pelas marcas. No futebol, esse fenômeno ainda não atingiu o grau de identificação de esportes como o voleibol. A transformação dos clubes de futebol em empresa é um passo decisivo para o papel indiferenciado que terão o clube - entidade privada esportiva - e a empresa, unidade econômica de mercado. A globalização também no mundo do futebol faz com que os jovens adotem os seus clubes

e ídolos globais. É comum ouvir jovens dizendo-se torcedores do Internazionale de Milão ou do Barcelona, escalando as equipes estrangeiras, como se estivessem nomeando nacionais brasileiros, que muitas vezes são nos times internacionais.

A camisa do Internazionale de Milão, time onde joga o brasileiro *Ronaldinho*, era a preferida entre os jovens. A relação dos jovens do futebol e a figura de *Ronaldinho* justifica uma seção à parte, tal a influência que este jogador exerce sobre as expectativas de futuro de uma significativa parcela da juventude, não somente em Angra dos Reis como em todo o mundo.

Em Angra dos Reis, como no restante do país, também cresce a organização de times e *escolinhas* de futebol feminino. As jovens jogadoras com as quais conversei assinalaram a importância da conquista de espaços para a mulher, confirmando a perspectiva de que a entrada das mulheres no mundo do futebol as aproximam dos valores há muito cultivados pelos homens. Revelaram que sonham com o dia em que o futebol será tão rentável quanto o é, hoje, para os homens. O mito de ascensão social através do esporte é feminino também, fazendo com que, no plano simbólico, homens e mulheres, aspirantes a atletas de sucesso, encontram a igualdade.

Ronaldinho: um ídolo global

Y un buen día la diosa del viento besa al pie del hombre, el maltratado, el despreciado pie, y de ese beso nace el ídolo del fútbol. Nace en cuna de paja y choza de lata y viene ao mundo abrazado a una pelota. Desde que aprende a caminar, sabe jugar.(...) Los nadies, los condenados a ser siempre nadies, pueden sentirse álguienes por un rato, por obra y gracia de esos pases devueltos ao toque, esas gambetas que dibujan zetas en el césped, esos golazos de taquito o de chilena: cuando juega él, el cuadro tiene doce jugadores. - ;Doce? Quince tiene! Veinte!

Pero el ídolo é ídolo por un rato nomás, humana eternidad, cosa de nada; y cuando al pie de oro le llega la hora de la mala pata, la estrella há concluido su viaje desde el fugor

hasta el apagón. Está ese cuerpo com más remiendos que traje de payaso, y ya el acróbata es un paralítico, el artista una bestia: - Com la herradura no!

La fuente de la felicidad pública se convierte en pararrayos del público rencor: - Momia!

A veces el ídolo no cae entero. Y a veces, cuando se rompe, la gente le devora los pedazos.

(Galeano,
1995:6)

No ano de 1997, o jogador *Ronaldinho* inaugurou um seu *site* na Internet, tornando disponíveis informações sobre a sua trajetória pessoal e profissional, os títulos que conquistou, as suas medidas antropométricas e principais qualidades técnicas, fotografias com os seus melhores momentos no futebol, dentre outras imagens, informações e curiosidades. Nesta página é possível enviar mensagens via correio eletrônico e também ler as mensagens enviadas para o jogador.⁹²

Ronaldinho assumiu a imagem de ídolo global, perfeitamente sintonizada com o processo de globalização da economia e mundialização da cultura deste final de século. As mensagens enviadas ao jogador, através do endereço do correio eletrônico de sua página pessoal, estão disponíveis a todos que podem *navegar* na Internet. Na página há o convite: *vejam as mensagens enviadas para Ronaldinho*. As mensagens enviadas estão carregadas dos simbolismos característicos das relações com os mitos que, em muitos momentos, se assemelham à fé religiosa ou à idolatria, escapando a uma compreensão unicamente racional. O conjunto do material, permanentemente renovado (a estimativa dos responsáveis pela página é do recebimento de 50 a 100 mensagens diárias), constitui uma reveladora fonte para o entendimento do relacionamento que os torcedores estabelecem com o seu ídolo. Brasileiros, portugueses, espanhóis, poloneses, americanos, japoneses, italianos; bebês⁹³, crianças, adolescentes, mães, pais, empresários, religiosos, centenas de pessoas enviam diretamente cartas para *Ronaldinho*, imaginando ter descoberto na Internet um canal direto de comunicação

⁹² O endereço eletrônico do site é <http://www.Ronaldinho.com.br>

⁹³ Bebês, sim! Algumas mensagens são assinadas por crianças de 1 e 2 anos que balbuciaram para os pais suas mensagens para o craque ou foram vítimas de um novo tipo eletrônico de projeção paterna.

com o maior ídolo do futebol da atualidade⁹⁴. Solidariedade, expectativas, patriotismo, afeto, sonhos, desejos, frustrações, inveja, ira, sarcasmo, humor do bom e do ruim, ocupam o espaço virtual que *Ronaldinho* e seus patrocinadores encontraram para estabelecer um novo e tecnológico relacionamento com os seus fãs no Brasil e no mundo.

Analisei cartas enviadas durante o mês de abril e os primeiros dias do mês de maio de 1998, após a derrota por 1 x 0 para a seleção Argentina. Este jogo marcou a frustrante estréia de *Ronaldinho* no Maracanã. Todos esperavam um “show de bola” do “menino” que, entretanto, desapareceu no meio dos zagueiros argentinos, igualando-se ao sofrível desempenho do conjunto da seleção brasileira. Selecionei e agrupei as mensagens por categorias, buscando evidenciar o sentido principal de cada comunicação. Qualquer classificação torna-se arbitrária, face ao grande volume e a heterogeneidade das mensagens; entretanto, busquei classificá-las segundo a prevalência do sentido da comunicação pretendida.

As categorias principais nas quais agrupei as mensagens pode ser relacionadas como: a) *craque na rede*: encantamento com o encontro virtual com o ídolo na Internet; b) *fã número 1*: procuram demonstrar a dedicação e torcida ímpar pelo jogador e também solicitar exclusividade de afetos; c) *preservação da identidade*: aconselham o craque a manter uma cristalizada imagem de menino bom, humilde e generoso; d) *por que não eu?* : emitem sinais de frustrações, raiva ou inveja frente ao sucesso social e financeiro de *Ronaldinho*; e) *ídolo global* : provenientes de vários países, confirmam a identidade de ídolo global; f) *pedidos e apelos diversos*: os pedidos pessoais ao jogador são de ordem familiar, social, político ou empresarial; g) *herói nacional*: enfatizam a responsabilidade do jogador em representar o nome do país no exterior e também o con clamam a cuidar dos graves problemas sociais do país; muitos lembraram que, após a morte do piloto Ayrton Senna, *Ronaldinho* é o novo herói nacional.

A transcrição e análise de mensagens de cada uma dos grupos relacionados fugiria aos nossos objetivos. Entretanto, nas categorias listadas acima se pode perceber o poder da imagem de um ídolo que ultrapassou as fronteiras nacionais, alimentando a mística do menino pobre que venceu as dificuldades da vida através do esporte.

⁹⁴ As mensagens, entretanto, passam pelo crivo de uma equipe técnica que seleciona o material que será lido pelo jogador.

Ronaldinho S.A. : um empreendimento bem sucedido

Ronaldinho é um jogador que não nos deixa esquecer que o futebol é arte ainda não totalmente vencida pelas limitações técnicas e táticas da científicidade estéril do futebol de resultados. Em muitas de suas jogadas, *Ronaldinho* elabora a síntese estética que combina a beleza da jogada com a objetividade do gol. Os investimentos de marketing que constróem e consolidam a imagem do melhor jogador do mundo só funcionam sobre esta bela e talentosa base de realização do jogo. É preciso tentar avançar, contudo, para além da análise do amante do futebol. Do ponto de vista educacional, se pode indagar sobre o significado da influência exercida por este jovem ídolo global sobre as jovens gerações que o têm como referencial ético de comportamento e modelo de ascensão social.

Quem não conhece algum jovem que tenha raspado a cabeça como esse jogador? Quantos garotos buscam imitar o estilo do craque nos ainda restantes campinhos de várzea, nas escolinhas de futebol, nas *peladas* de rua, nos pátios das escolas e aulas de Educação Física? Quantas crianças e jovens já idealizaram seus sonhos de chegar onde ele chegou? O que não fariam na perseguição de um patamar que se aproximasse de seu prestígio e poder econômico ? Qual o menino pobre e amante do futebol que também não sonha em sair de uma vida de dificuldades para a glória de ser considerado o melhor jogador do mundo? Quantas mães não acalentam o desejo secreto ou revelado que pelo menos um de seus filhos não seja também “descoberto” para o sucesso e a fortuna? Que empresário não gostaria de estabelecer uma parceria comercial com o craque milionário? Quantas jovens não gostariam de estar hoje no lugar da atual companheira de *Ronaldinho*? Que líder religioso não gostaria de ver o jogador declarando sua conversão a esta ou aquela fé? Qual o político que não se encantaria por poder anunciar: “*Ronaldinho* acaba de gravar um depoimento apoiando minha candidatura ?”

É impossível compreender as diferentes reações dos torcedores em relação a *Ronaldinho* sem conhecer a base mítica que informa o sentido da comunicação que se estabeleceu com o ídolo. Uma das principais razões da intensa identificação dos fãs com o jogador – para além do seu desempenho no futebol - está relacionada com a

mobilidade social que o futebol proporcionou a este jovem pobre e sua família. A manutenção da imagem de simplicidade e humildade tornou-se uma estratégia de marketing para o jogador e seus empresários.

Ronaldinho foi um menino pobre que se iniciou nos campos de pelada no bairro suburbano de Bento Ribeiro, iniciou sua carreira no humilde Clube de São Cristóvão, tornou-se ídolo do Cruzeiro de Minas Gerais, fez uma carreira de sucesso em clubes europeus - PSV da Holanda, Barcelona da Espanha; Internazionale de Milão da Itália - e na seleção brasileira se tornou a grande arma do esquema de ataque do técnico Zagalo para a Copa do Mundo de 1998. Nesse período, o jogador acumulou milhões de dólares em contratos com clubes e empresas que buscaram os benefícios econômicos e políticos da sua grande base de identificação social.

A mística do jovem empreendedor que venceu as dificuldades da sua situação de pobreza é confirmada na exploração da trajetória do *menino-pobre-jogador* até a atual situação de *jogador-menino-rico*, em sua página na Internet:

Hoje em dia, ele dribla com milhões de dólares do patrocinador, porém a estrela do Brasil e do Barcelona jogou descalço com a bola da fortuna. Navegue na história de um dos maiores fenômenos de todos os tempos.

O sucesso de *Ronaldinho* não provoca apenas efeitos no seu círculo familiar e social próximo; ele age como um gigantesco impulsionador de expectativas de crianças, jovens e de seus familiares, que sonham em tirar a sorte grande e também abandonar a vida de precariedades materiais e privações sociais. Em estratos médios e superiores, a sua meteórica ascensão social também acalenta os sonhos de consumo e prestígio social de todos aqueles que diariamente se fazem a pergunta: *se ele conseguiu, por que eu também não conseguiria?* É o que parece apontar um dos muitos torcedores que enviaram mensagem para *Ronaldinho*.

*E aí Ronaldo ???
Se eu jogasse bola como você eu não precisaria estar aqui assistindo
uma aula
de Banco de Dados com um professor cubano de pós-graduação !!!*

*Ou seja....
estou procurando algo mais interessante prá fazer...
Mas um dia essa pós-graduação vai me fazer ganhar tanto dinheiro
como você
e andarei de Ferrari também !!!
Você acha isso possível ?????
Sorte na Copa e espero que continue jogando esse bolão da Inter...
Um beijo pra Suzana !!!!! (Bem dado hein !!!)
Marcelo, Brasília.*

Esse fenômeno de identificação social com ídolos ocorre não apenas nos círculos esportivos. O sonho de se conseguir uma *vaga no Olimpo* é compartilhado em relação a distintos setores profissionais, nos quais *jovens lutam por um lugar em carreiras que prometem fama e fortuna num piscar de olhos* (Isto é, 19/08/1998:106).

Em quase todas as carreiras existem os *bem sucedidos*, que são extremamente bem remunerados em suas atividades convivendo, entretanto, com uma legião de *colegas* de trabalho que nem de longe se aproximam das cifras astronômicas recebidas pelas *estrelas*. Este seria um sistema econômico de representação social no qual *o vencedor leva tudo* e uma grande maioria sofre os efeitos de políticas de remuneração e exclusão cada vez mais perversas. Do ponto de vista de manutenção do simbolismo do sistema, torna-se irrelevante que uma grande massa esteja excluída dos benefícios financeiros acumulados pelos ídolos, pois sempre resta a esperança de se penetrar no sistema e se chegar ao topo. Na grande maioria dos casos, entretanto, este processo representa uma grande fábrica de trapaças e ilusões, produzindo frustrações em economia de escala.⁹⁵

Ronaldinho expressa o mito da ascensão social através do esporte. O caso particular de seu êxito serve como propaganda da mobilidade social de sociedades que produzem miséria mas, também, mecanismos que possibilitam a alguns indivíduos talentosos ascenderem socialmente. Os insondáveis caminhos de aproveitamento de oportunidades confirmam o ilusório caráter móvel do sistema.

⁹⁵ A representação de que ser jogador profissional é sinônimo de riqueza não se sustenta na realidade dos números, face a absurda concentração de renda no futebol profissional brasileiro. Uma pesquisa no Departamento de Registro e Transferência da Confederação Brasileira de Futebol (CBF) revelou que, em 1998, 52,9% dos jogadores profissionais recebiam quantias inferiores a um salário mínimo; 30,5 % de um a dois salários; 7,9% de dois a cinco; 2,7% de cinco a dez; 1,8% de 10 a 20; e 4,3% recebiam o equivalente a mais de 20 salários mínimos (Folha de S. Paulo, Esporte, 14/02/1998: 1)

A imagem de ídolo global de *Ronaldinho* é resultante de uma complexa rede social de representações que combinam a cultura da paixão pelo futebol, em países como o Brasil, Argentina, Itália, Espanha e Inglaterra, com a *mundialização* de valores e desejos, numa sociedade de consumo dirigida pelos interesses de mercado de empreendimentos transnacionais. O fenômeno de globalização econômica e cultural atinge também o campo dos esportes, estabelecendo mediações com a idéia de identidade nacional. Mesmo numa época de Copa do Mundo, na qual se exacerba o nacionalismo, é possível encontrar manifestações supranacionais de afirmação da identificação com o craque brasileiro tanto em países como a Holanda, a Espanha e a Itália – países onde *Ronaldinho* atuou –, como em países onde a cultura esportiva do futebol não é tão marcante, tais como a Índia, o Japão e os Estados Unidos da América.

Em muitos outros esportes se intensifica o fenômeno dos *atletas sem fronteiras*. Sempre há algum esportista mudando de nacionalidade para conquistar fama e fortuna defendendo as cores da seleção de sua nova *nação-empresa*.

Uma reportagem do *Jornal do Brasil* comenta esta que poderíamos chamar de uma nova *internacional de chuteiras*:

O belga Oliverrá pode ser lembrado como um exemplo típico, ele nasceu no Maranhão. Chama-se Oliveira. Encontrou espaço no futebol europeu e até abriu uma rota específica para o tráfego de atletas transnacionais, conhecida como a rota dos marabelgas. (...) O jornal americano The New York Times publicou uma reportagem na capa de sua edição de domingo (...), retratando uma tendência há muito conhecida no mundo do beisebol. "A nova estratégia do beisebol: Pechinchas latino-americanas" - diz o título do texto, no qual aparece a fábula da mão-de-obra barata do terceiro mundo que serve ao esporte gringo. Quem não tem pão na América do Sul luta para tentar chegar ao circo da América do Norte (Jornal do Brasil, 29/03/1998:20).

A produtividade econômica da imagem do craque necessita ultrapassar os limites de um país determinado. Um mercado mundial necessita produzir imagens híbridas, também mundiais, que possam influenciar e ser negociadas em todos os mercados.

O repórter Joseph White (1998), escreveu sobre a fusão empresarial entre o colosso industrial alemão Daimler-Benz AG e a americana Chrysler Corp., montadora

do Jeep. Analisando a nova era de megafusões globais, citou o pensamento de Middelhoff – um alemão cuja empresa tentava, em 1998, comprar a editora americana Random House Inc. por valor estimado em US\$ 1,2 bilhão: “– *Não há empresas alemães ou americanas. Há empresas bem ou malsucedidas.*”

A analogia desta lógica de sucesso empresarial é válida também para os jogadores: não há jogador brasileiro, espanhol ou italiano; há jogadores bem ou malsucedidos. Ninguém pode deixar de concordar que *Ronaldinho* é, neste quadro econômico e empresarial, um jogador muitíssimo bem sucedido.

O conceito de sucesso entretanto, não deve ser compreendido apenas no contexto de seu êxito atlético e esportivo diante dos zagueiros e goleiros dos times adversários. Seu sucesso, desde o ponto de vista empresarial, é fundamentalmente o da consolidação de uma imagem altamente produtiva para os homens de negócios, neles incluídos o *jogador-empresário Ronaldinho* - dono da marca *R9* - e seus procuradores.

A imagem das estrelas é construída em mercados culturais mundiais. Os símbolos e as finanças assumem formas e conteúdos que se relacionam com as modernas tecnologias de comércio, propaganda, informação e multimídia. Não se pretende afirmar que, no caso de *Ronaldinho*, o que está em jogo é um produto artificial da indústria de informação e propaganda no esporte. Como já foi afirmado, estamos tratando de um jogador de qualidades reais que se beneficia dos sedutores mecanismos de amplificação de sua imagem pela mídia. *Ronaldinho* é, neste sentido, muito mais do que um jogador talentoso. *Ele é uma imagem.* Imagem que acalenta sonhos, faz circular mercadorias (materiais e simbólicas), fortalece a autoestima nacional e robustece o patrimônio de empresas e pessoas a ele associadas.

A marca *Ronaldinho* tem gerado disputas para além das partidas de futebol. O clube italiano *Lazio* buscou na bolsa de Londres as condições para a possível efetivação da contratação de *Ronaldinho*. A compra dele valorizaria o patrimônio do clube, explicou o presidente do grupo *Bombril-Cirio* e também do clube italiano, Sergio Cragnotti. Baseados em balanços contábeis que apontam lucros, o clube italiano calculou que poderia captar o dinheiro necessário para pagar a rescisão do contrato do craque do *Barcelona*, estimada na época em 32 milhões de dólares. O presidente do grupo *Bombril-Cirio* disse que a contratação do craque do *Barcelona* ajudaria a dar uma boa aceitação aos papéis do clube italiano em Londres, aumentando seu valor de

comercialização. `O investimento em Ronaldinho teria retorno garantido, afirmou. Nas palavras deste presidente, o futebol atual não é mais amador, mas sim um produto. E nesse contexto, a administração dos clubes acaba se modificando para se adaptar aos novos tempos; Ronaldinho é um bom negócio para o Lazio, definiu o presidente-empresário (Jornal do Brasil, 11/04/97, Esportes: 34) .

É nesta direção que a Nike, a empresa americana de material esportivo que patrocina o jogador *Ronaldinho* – e também a seleção brasileira de futebol – ,investe seus esforços de propaganda e comercialização. As cifras envolvendo os seus contratos com clubes e empresas ajudam a dirimir qualquer dúvida sobre os vínculos entre o futebol e os homens de negócio. Exatamente US\$ 22,5 milhões (vinte e dois milhões e quinhentos mil dólares) até 2011. Este é o valor do contrato que *Ronaldinho*, 21 anos, e a empresa americana Nike, assinaram no ano de 1997. O contrato garante ao atacante 1,5 US\$ milhão (um milhão e quinhentos mil dólares) por ano, enquanto ele jogar futebol. Na hipótese de que venha a jogar por mais 15 anos, se aposentaria aos 35, tendo ganho uma quantia de vinte e dois milhões e quinhentos mil dólares. Até então, esse foi o mais vantajoso contrato já assinado no mundo, entre um craque de futebol e uma empresa. Mesmo porque possui uma cláusula que prevê a possibilidade de reajustes, caso ocorra comprovada desvalorização da moeda. *O próprio jogador surpreendeu-se*, disseram os procuradores do atacante, Reinaldo Pitta e Alexandre Martins, que trabalham a marca *Ronaldinho* (JB, 17/01/1997: 26 - Editoria de Esporte)

Para se ter uma idéia mais aproximada do que significam estas cifras, pensemos no piso salarial nacional dos professores da escola pública, estabelecido como meta pelo Governo Federal e propagandeado como uma revolução no campo educacional. Com o salário de R\$ 300,00 mensais, um(a) professor(a) precisaria trabalhar aproximadamente 6.250 anos, para ganhar o que *Ronaldinho* ganharia somente com esse contrato. Se levarmos em consideração que numa sociedade capitalista o reconhecimento do valor profissional e humano é medido numa lógica de equivalência entre a contabilidade monetária e o *status* social, torna-se explicável a gigantesca distância existente entre os ídolos do futebol e os professores, naquilo que se refere ao reconhecimento público. No Rio de Janeiro tornou-se folclórico o comentário de um também famoso jogador de futebol, quando visitava a escola pública na qual havia estudado: – *Tá vendo,*

professora, que adiantou a senhora me reprovar ? Eu tô aqui com o meu carrão BMW, e a senhora continua dando aula aqui."

6.7- Angra dos Becos

Os becos do Centro de Angra dos Reis são interstícios de sociabilidade que resistem ao avanço dos automóveis e da especulação imobiliária; lugares da cidade onde o caminhar se permite leve e os encontros são facilitados.

Mendes (1970) em suas passagens sobre ruas, becos e travessas da cidade se lamenta do desaparecimento de alguns desses logradouros públicos que se transformaram em propriedades particulares, tais como os becos da Lapa e da Polca, ou foram desfigurados pelas muitas demolições e modificações pelas quais a cidade passou ao longo dos anos. Alguns becos, entretanto, resistem, como o Beco do Mascote, o Beco de Santa Luzia (ou da Cirrose) e o Beco das Artes.

Vozes do Beco da Arte

O *Beco da Arte* é uma travessa denominada no mapa oficial da cidade como rua Coronel Bittencourt, e está situado nas proximidades da *Igreja da Matriz*. Esse espaço é, hoje, uma rua de pedestres que foi conquista após um intenso processo de mobilização para a interdição do trânsito de veículos que impediam o desenvolvimento de ações culturais no espaço da rua. A retirada de um escritório de emplacamento do Departamento de Trânsito do Estado do Rio de Janeiro (Detran) e de uma serralharia foram capítulos importantes na história da luta pela afirmação deste espaço no cenário cultural da cidade.

A poesia de Ana Maris e Agenor Camacho, duas importantes vozes que ecoam no beco, dá o testemunho da importância cultural do Beco da Arte. Ana Maris oferece sua poesia, recuperando a trajetória deste lugar que viveu dias de abandono, mas sobreviveu ao processo de desmonte da antiga cidade.

Ao Beco da Arte

(Ana Maris de Figueiredo Ribeiro)

*O Beco amigo foi um sonho
De marinheiros e boêmios
Que desfrutaram suas vidas
Com magia, ardor e engenho.
Também os intelectuais
Desfrutaram de ilusões
E construíram Cultura
Em meio a história e paixões .
Com a passagem do tempo
O Beco foi transformado
Do esplendor de doce vida
A um palco abandonado.
Um dia alguém conheceu
Seu mistério secular
E fez então reviver
Sua ternura sem par.
Unido a vários artistas
Em prol de um grande ideal
Transformou o triste beco
Num espaço cultural
Beco da Arte de agora
Celeiro de tradição
Abre a toda Angra a glória
De viver esta emoção.*

Agenor Camacho é poeta, pintor e jornalista que, com seu trabalho, contribui para a identidade cultural do Beco da Arte. Segundo ele, a Travessa Dr. Louzada era a entrada para a zona de prostituição, criada na época pelo prefeito Moacir de Paula Lobo, para “acalmar” os muitos marinheiros que chegavam à cidade⁹⁶. Camacho lança mão de suas memórias da infância para narrar a trajetória do beco, ressaltando a convivência entre marinheiros e intelectuais e a histórica vocação de educação no tempo livre:

⁹⁶ Depoimento extraído da monografia de final de conclusão do Curso de Pedagogia de Luciene Paulino da Rocha, *Vozes do Beco: resistências e identidades culturais no Beco da Arte em Angra dos Reis*, elaborada sob minha orientação no ano de 1998.

O Beco

(Agenor Camacho)

*Nas lembranças da infância,
o Beco era a entrada do puteiro*

criado pelo prefeito

para acalmar os marinheiros.

*Era o ponto de encontro
dos boêmios e intelectuais.
Por isso já vem da história*

suas tendências culturais.

*Foi também a escola de amor
onde a Tia Linda e Geni
ensinaram com ardor.
Depois veio a Livraria,
dos cursos, de arte de Ícaro,
e virar Beco da Arte
Seria da glória o píncaro.*

O processo de recuperação urbana e de definição da identidade cultural do Beco da Arte pode ser situado no ano de 1989, quando Édson Darci Heldt, antropólogo, abriu uma livraria na Travessa Dr. Louzada. Edson chegou à cidade de Angra dos Reis, neste mesmo ano, para realizar pesquisas com a tribo Tupiguarani e, como muitos outros que também *beberam da água da bica da Carioca*⁹⁷, acabou por fixar residência na cidade. A livraria *Kronstract* teve papel decisivo na transformação do espaço e se constitui, hoje, numa referência no desenvolvimento de atividades artísticas e culturais em Angra dos Reis.

A minha aproximação com o Beco e a livraria se deu pela descoberta de um ponto de encontro de jovens entusiastas do jogo de xadrez e do RPG (Roler Play

⁹⁷ Referência à lenda que diz que quem beber das águas da centenária fonte da Carioca jamais se afastará da cidade.

Game). O relacionamento, inicialmente localizado na ação dos jovens jogadores, ampliou-se dando origem a amizades e a organização conjunta de atividades culturais com os professores e alunos do Curso de Pedagogia da UFF.

Na livraria são realizadas exposições de artistas de Angra dos Reis e outros municípios. Um grupo de teatro e um coral madrigal utilizam os espaços da livraria para ensaios. Pintores, poetas, militantes ecológicos, jovens *enxadristas*, jogadores de RPG e amantes dos livros e das artes transformaram o beco e a livraria em uma ilha de resistência e produção cultural, numa cidade que se ressentia da existência de espaços culturais públicos.

Edson, na condição de importante figura nas redes de sujeitos que freqüentam o Beco da Arte narra o processo de consolidação desse espaço:

A rua do Beco da Arte parecia ser uma rua acolhedora para instalar uma livraria. Aqui na rua funcionava um escritório de emplacamento do Detran. Comecei a jogar xadrez. As pessoas me viam jogando xadrez e aos poucos vinham chegando. Eu tinha mais tempo, ia ensinando às pessoas. Servia um vinho branco, um queijo, enquanto jogávamos xadrez. Os freqüentadores do clube de xadrez eram pessoas de faixas etárias diferentes, de origens sociais diferentes. Com o tempo, quando conseguimos tirar o Detran e transformar a rua em rua de pedestre, colocamos o tabuleiro de xadrez na rua, atraindo um outro público. Aquele que não era habitual, aquele que não teria coragem de entrar na livraria. Desde o princípio eu achava que não poderia me confinar dentro de uma livraria, tendo a cidade como uma coisa à parte. Sendo a rua onde estava a livraria, eu tinha a obrigação, esteticamente, de fazer a rua compatível com o que eu fazia lá dentro. Você imagina, abrir a livraria e dar de cara com automóvel, com pessoal de Detran, abrindo capô (de automóvel). Criei um bocado de inimigos, um guerra total. Tive de convencer os vizinhos de que isso não seria local de camelôs; seria uma extensão de tudo que a gente estava fazendo na livraria.

No ano de 1995, após a realização de diversos eventos para chamar a atenção da população e a entrega de um abaixo-assinado com mais de 1000 assinaturas à Prefeitura da cidade, conseguiu-se a transformação da Travessa Dr. Louzada em rua de pedestres, numa histórica vitória na luta por espaços de circulação e convívio protegidos do trânsito de automóveis.

Segundo declarou Édson, o nome da livraria, Kronstadt - que para a grande maioria dos habitantes da cidade soa como alienígena - estabelece fortes vínculos com

as lutas pela conquista do espaço do Beco da Arte. O nome da livraria é uma homenagem à Ilha Kronstadt, situada em São Petersburgo, que na época da Revolução Soviética, seria a fortaleza dos marinheiros que foram encerrados e massacrados na mesma, uma vez que suas idéias eram contrárias à hegemonia do Partido Bolchevique. Em seu depoimento esclarece a origem do nome Kronstadt e explicita a sua orientação anarquista, tornando mais compreensível suas constantes divergências com a administração municipal do Partido dos Trabalhadores.

Traduzido do alemão significa, literalmente, Cidade da Coroa. E o sentido é em homenagem à resistência a qualquer tipo de tirania. No caso, a referência é à hegemonia ou à tirania que se tornou o Partido Comunista com os bolcheviques, na Rússia, naquela época à partir da Revolução de 1917. Até então, durante o período revolucionário todas as tendências de esquerda estavam unidas. Com a liderança de Lenin, Trotsky e outros, eles alcançaram o poder mas isto com trabalho dos socialistas revolucionários, dos anarquistas. (...) A questão deles terem a hegemonia neste processo levou que determinassem quem deveria dirigir os Sovietes. No caso, Konstradt já se organizava de uma maneira anarquista. (...) Eles também queriam impor um comissário de sua confiança, do partido bolchevique. Os anarquistas se recusaram a capitanejar a proposta inicial. A forma (...) dos Sovietes não é uma forma de democracia. O resultado é que antes da morte de Lenin, o Exército Vermelho, comandado por Trotsky, foi responsável pelo massacre dos anarquistas da Kronstadt. Sendo que, você deve saber (...) foi um fato fundamental para a vitória da Revolução de 1917, a participação dos marinheiros, haja visto a passagem do encouraçado Potenkin. A vanguarda mesmo, a frente de lançamento, era anarquista. A concepção de organização era a sua própria fragilidade, contanto, a sua força (...). Então como cultura é um ponto de resistência a todo este universo capitalista (...). Digamos que no governo tenhamos, circunstancialmente, pessoas de esquerda mas no fundo sempre estaremos submetidos à orientação de cima para baixo.

Para Edson, então, o sentido do nome seria o de mostrar autonomia em relação ao governo, *um desejo de independência, num sentido mais libertário (...) de liberdade de ser, e de deixar as idéias e propostas fluírem e não fazer o que o estado espera que seja feito (...)*

A origem política e ideológica dos diferentes sujeitos que freqüentam a livraria são utilizados como exemplo do seu caráter plural.

Muitas pessoas passaram pelo Beco da Arte. Uma delas foi o ex-prefeito Jorge Luis. Ele começou a participar da livraria por causa da música clássica. Ele passou a trazer as suas fitinhas velhas e a escutar na livraria. Como haviam pessoas jogando xadrez dentro da livraria, ele começou a jogar xadrez também, demonstrando que era um grande jogador de xadrez. Um dia ele chegou e disse: "Edson eu estou no fim da minha vida. Tudo que eu sei gostaria de passar para os outros". Ele morreu assassinado, há pouco tempo. Era uma pessoa muito culta, mas não era de esquerda (Rocha, 1998).

O comentário final evidencia uma escala de valores na qual ser ou não culto passa a ser mais significativo do que a adesão a correntes políticas ou ideológicas. Neste sentido, parece circular no espaço da livraria uma perspectiva sobre os sentidos do *ser culto*. Um dos jovens com o qual conversei chegou a evidenciar esta perspectiva em relação aos jovens da cidade. Segundo ele todo *jovem cultural* de Angra dos Reis tem algum tipo de vínculo com o Beco das Artes. De maneira geral, o sentido de cultura que está evidenciando é aquele relacionado com a cultura erudita: as artes plásticas, cênicas, musicais e literárias e também tudo aquilo que se refere às manifestações culturais genuínas do *povo angrense*. O início das atividades de Jongo, Capoeira e Maculelê no Beco das Artes, no ano de 1999, sob a coordenação do jovem Marisco, reforçam o espectro cultural entre o erudito e popular genuíno.

Edson faz questão de assinalar sua perspectiva anarquista, que seria a responsável pela construção de um espaço alternativo, sem ligações político-partidárias e, neste sentido, favorável a que as pessoas pudessem se manifestar livremente. No entanto, recusa o rótulo de considerar o trabalho da livraria como sendo anarquista.

Botar estas etiquetas assim eu não gosto, porque é muito fácil (...). Agora, a prática tem sido essa, no sentido de plena participação de todas as pessoas as vezes até causando prejuízos. Se fosse realmente um comércio eu não admitiria uma série de coisas que acontecem porque o interesse comercial entraria em choque com as coisas que eu faço aqui. Para você ter uma idéia: uma exposição como esta - aponta para os quadros de uma artista do Rio de Janeiro - fica mais de um mês para o pessoal apreciar, sabendo que o povo daqui não teria condições de comprar uma obra desta, que são expostas em grandes galerias de Curitiba e do Rio. Tanta coisa, tanta coisa, isso vai só somando para criar assim um nível cultural que eu

gostaria de conviver. Eu gostaria de conviver com pessoas que tivessem acesso a algumas coisas que eu tive e que gostaria de continuar tendo.

A livraria que até então se constituiu como o espaço vital do Beco da Arte, assumiu a proposta de ser um espaço cultural de desenvolvimento da música clássica, da leitura de livros e de circulação de pessoas culturalmente interessadas.

Num dos primeiros contatos que estabeleci com Edson, discutimos a relação da universidade com a vida cultural da cidade. A universidade brasileira e particularmente a Universidade Federal Fluminense em Angra dos Reis atuariam com um grande distanciamento em relação à vida da cidade, segundo ele.

Eu tenho considerado isso aqui como uma Universidade Aberta. Esse tempo que eu estou aqui sempre me frustou saber que tem a Universidade - afirmou referindo-se ao curso de Pedagogia da UFF em Angra dos Reis - com a qualidade dos professores que participam, sei que eles são bons, e não ter eles aqui comigo. (...) A Universidade pensa que está cuidando da população mas não está cuidando coisa nenhuma, ela está enganando. Porque (...) eu tenho uma visão diferente do que seja uma universidade também. Eu não vejo a questão de currículo, não vejo essa questão acadêmica (...) se você propõe, na área de pedagogia, educar, ou buscar maneiras de transmitir conhecimentos, você tem de conhecer a forma, a linguagem, as fantasias dessa população. Isso não se faz apenas com a pesquisa, com as sondagens dirigidas, mas, no dia-a-dia, no cotidiano destas pessoas. As pessoas não são apenas aquelas respostas que elas dão no questionário. Elas são muito mais do que isso. Isso eu chamaria trabalhar com a sensibilidade das pessoas. Você sensibiliza, coloca uma reação, um conhecimento, a auto-estima das pessoas. Quer dizer, eu não vejo as pessoas como objetos. Eu acho que a gente tem de respeitar estes indivíduos e isso dá muito trabalho. Do ponto de vista científico, eu sei como se faz, empiricamente.

Em sua perspectiva, a própria natureza da instituição escolar dificultaria a sua relação com os outros espaços da cidade. A tendência da instituição escolar seria a de resistir a tudo aquilo que não conseguisse controlar.

Pela minha experiência, a escola não apenas resiste à entrada das aprendizagens que ocorrem na cidade. Resiste até àqueles que estão dispostos à colaborar generosamente com a escola, com a universidade,

com tudo aquilo que não faz parte da instituição. É como se fosse uma coisa anômala. Ela não pode ser controlada.

Do ponto de vista do trabalho realizado pelo Curso de Pedagogia em Angra dos Reis, as observações de Edson incidiam diretamente sobre um dos aspectos de fragilidade do curso. Apesar da proposta do curso prever a realização de atividades culturais como componente curricular obrigatório para a formação dos alunos, primeiro as iniciativas foram pouco orgânicas e abrangentes, quase que se limitando à realização de seminários e o evento anual da Feira do Livro, que envolvia principalmente alunos e professores da rede pública de ensino. Para muitos professores, a cidade de Angra dos Reis resumia-se ao eixo rodoviária-alojamento-Morro da Cruz (local da escola municipal onde funciona o Curso de Pedagogia). A formação de uma comissão cultural e a elaboração de um projeto de ações culturais ampliou as perspectivas de relacionamento com outros sujeitos culturais da cidade, para além do âmbito da Secretaria Municipal de Educação e do empobrecido cotidiano de alguns professores na cidade. O Beco da Arte, já no ano de 1997, passou a ser um parceiro constante do Curso de Pedagogia na realização de ações culturais. É possível considerar este maior relacionamento com a cidade, assim como outros, como um produto antecipado desta tese de doutoramento. Neste sentido, o estabelecimento do eixo de intervenção denominado *culturangra* no projeto de ações culturais também teve um papel decisivo.

98

Apesar do pouco espaço que a livraria dispõe, Edson afirmou que as coisas sempre funcionaram com *harmonia*. Até certo ponto, a escassez de espaços para a realização simultânea de diversas atividades parecia favorecer o intercâmbio cultural. Rocha (1998) incorpora ao seu trabalho uma fotografia em que uma aluna espera a aula de violão, enquanto jovens jogam xadrez e outros apreciam obras de arte. Em seu texto, faz uma analogia da situação com o processo educacional escolar:

Esse fato, também, nos faz pensar um pouco no espaço escolar. Na tendência que a escola tem de homogeneizar espaços e sujeitos, de seriar os conteúdos do conhecimento. Essa aparente confusão no interior da livraria,

⁹⁸ Ver Antunes & Carrano (1988)

pode mostrar que é possível a produção e a circulação de conhecimento, mesmo com este estado aparente de desordem.

Edson testemunha que, mesmo nessas circunstâncias, se conseguia

que esses diversos centros de interesse, voltados para música, para artes plásticas, ou simplesmente para o xadrez ou para literatura, se conhecessem e tivessem contato com as outras manifestações artísticas (...) E aquilo acontecia de maneira até espontânea, de uma pessoa que não cogitava, por exemplo, estudar música, pelo fato de ver aquilo tão acessível, passou a se interessar, ou vice-versa, ou outro que estava na música se interessasse mais por leitura que antes (...) aumentando o campo de expressão desses indivíduos.

No pequeno espaço da livraria, espaços e tempos se confundem e superpõem. Existe uma intensa simultaneidade de atividades sendo organizadas e outros eventos que se impõem ao que foi previamente organizado. Tudo isto no horário comercial de funcionamento da livraria e, consequentemente, com a presença de fregueses e curiosos.

No coração do Beco da Arte, na livraria Kronstadt, diferentes atores interagem e criam uma ampla rede de sociabilidade, cultura e educação que, em muitos momentos, extrapola os próprios limites da cidade.

A criação da Associação Cultural do Beco da Arte (ABA)

A livraria *Kronstadt* pode ser considerada como um verdadeiro centro cultural e câmara de debates públicos. A reunião de consumidores e produtores culturais fez do Beco da Arte um espaço político que, em muitos momentos, se contrapõe à política cultural da administração municipal. Comentando a política cultural da Prefeitura, Edson afirmou:

Sobre a administração do PT: houve muita lacuna. O PT se concentrou muito nas questões dos eventos. Desperdício de recursos e tempo, que não se recupera mais. Houve manifestações contrárias de artistas de Angra. Não acredito em cultura só por evento, apesar do impacto ser grande na

mídia. O PT convidou muitos artistas para shows, peças de teatro, etc. O trabalho do Beco da Arte sempre foi um trabalho paralelo. Nunca contei com apoio da Prefeitura. Apesar de achar que se precisasse poderia contar. A Prefeitura deveria ter obrigação de reconhecer este espaço cultural. Ninguém da Prefeitura nunca se sensibilizou em ajudar. O evento é importante mas ele passa, ficando aquela vaga lembrança na memória.

O depoimento acima é reforçado pela reportagem *Artistas Criticam Zequinha*, que noticia a reunião de artistas ligados a diversos movimentos culturais angrenses para discutir a política da Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo. Os artistas denunciaram que a *pasta* comandada pelo então Secretário Zequinha, teria se constituído apenas numa agência promotora de eventos, ao invés de fomentar e popularizar a cultura na cidade. (Maré, 28/05/93: 14)

A criação, em março de 1998, da Associação Cultural do Beco da Arte (ABA) ampliou o espectro político e institucional do Beco. As dificuldades para manter a idéia do Beco da Arte fizeram com que artistas e freqüentadores fundassem a associação, no sentido de fortalecer o movimento cultural neste pequeno e trançado pedaço da cidade.

Com a ABA, a livraria deixou de ser a única referência institucional do Beco da Arte. Longe de enfraquecer a vitalidade cultural do beco, esse associativismo amplia o movimento, inicialmente individual e o expande, fortalecendo-o com o envolvimento institucional de sujeitos que têm atuado, ao longo dos anos, em ações culturais no Beco da Arte e em outros espaços da cidade. A associação nasce com os objetivos de criar projetos e conseguir meios para viabilizá-los, nas áreas da cultura, etnologia, turismo, artes plásticas, literatura e música. Em seu estatuto existe a possibilidade de que comissões sejam formadas, criem seus projetos e façam parcerias. Uma das primeiras iniciativas da ABA foi a elaboração do *Guarani: jornal de cultura, ecologia e turismo da Costa Verde*.

A juventude num beco de muitas saídas

Em conjunto com o processo de modificação do espaço urbano, o *Beco da Arte* tornou-se importante para a pesquisa face a significativa concentração de jovens que se

reuniam informal e diariamente para jogar xadrez e RPG, além daqueles que participam das atividades regulares de aprendizagem teatral e musical. A proximidade que esses jovens estabelecem com as atividades organizadas na livraria gera uma identidade peculiar, em relação a outros grupos da cidade. Este fato pode ser evidenciado pelo depoimento de um adolescente, assíduo jogador de xadrez: " - *Todo jovem que você ver ligado com a cultura, pode crer que tem a ver com a gente aqui do Beco da Arte.*"

Edson se refere aos freqüentadores da livraria, confirmando a identidade dos jovens do Beco da Arte com a idéia de *cultura*:

Por incrível que pareça, tem aqueles que têm intimidade com o melhor da literatura universal, outros pela música clássica. Alguns trazem de casa. Porém como eu envolvo tudo isso, eles ficam numa malha só, numa rede. Eles são obrigados a conviver com a literatura, com a música clássica, com um vídeo de arte, uma ópera, uma coisa assim. É como se fosse uma casa, uma família. Você tá passando aqui, o quê custa pegar um livro e olhar. Desde o princípio eu deixei os livros ali para quem quisesse olhar.

Nos contatos que estabeleci, Edson pareceu querer demonstrar uma certa relação de harmonia com o grupo de jovens que freqüentam a livraria. Esta tendência foi questionada na conversa que tive com alguns jovens jogadores de xadrez. Ao citar o nome do proprietário, um deles o criticou severamente: "- *ele dita muita regra e afasta quem não aceita suas regras.*" Quando perguntei se não temia ter de deixar de freqüentar o espaço por criticar o dono da livraria, ele respondeu: - *Isso aqui não é só dele. É nosso também.*"

Este exemplo evidencia um interessante processo de apropriação do espaço da livraria pelos diversos grupos que a freqüentam. Esta redefinição do caráter privado da livraria, transformando-a num *patrimônio cultural* de uso coletivo, se apresenta como um importante processo de cidadania ativa que deve ser considerado no conjunto da investigação da noção de cidade como espaço de práticas educativas. É possível perceber, neste caso específico, a atuação da força de sujeitos culturais que instituem relacionamentos que não se pautam por necessidades de acumulação econômica ou mesmo reprodução da força de trabalho que caracterizam as *ações privadas* sobre o patrimônio cultural (Canclini, 1994:100).

É com esta perspectiva que Edson indaga, ao mesmo tempo que encontra a resposta na dimensão cultural pública conquistada pela livraria, que avança pelo passeio do beco com quadros, esculturas, mesas de jogos e outros objetos característicos das ações culturais nela praticadas:

Às vezes, eu pergunto por que as pessoas não levam nem estragam os quadros que eu coloco no Beco da Arte. Passam pessoas de diferentes tipos e lugares e ninguém nunca levou ou estragou um quadro. Por que será ? Acho que deve ter alguma coisa mágica, ligado ao belo. Acho que é um reconhecimento quase instantâneo. "Isso tá aqui, não tem ninguém tomando conta, então, isso é nosso". As crianças às vezes dão de cara com o quadro, tropeçam, e ficam ali olhando.

Numa das minhas passagens pelo beco, conversei com cinco jovens que jogavam xadrez. Informei que realizava uma pesquisa sobre o lazer dos jovens em Angra, citando os grupos com os quais já havia conversado. Afirmei ter tido contato com roqueiros, *skaters* e *funkeiros*. Imediatamente um dos rapazes comentou em tom grave: "- Os *funkeiros* não são bem vindos aqui. A declaração foi confirmada pelos outros jovens e um deles asseverou: "-É isso aí! Fora *funkeiros*."

H. afirmou que os *funkeiros* são inimigos dos *roqueiros*. Já os jovens *skaters* da praça do cais foram apontados como parceiros da *rapaziada do beco*. "- Alguns deles vinham aqui para jogar com a gente mas o cara da livraria (...) proibiu eles de virem aqui." Um outro jovem do grupo deu sinais de desaprovação em relação ao comentário. Entretanto, H. continuou: - É isso mesmo (...). Ele criou caso e a rapaziada não vem mais aqui (...). Eu continuo vindo aqui só de raiva. Ele não pode proibir a gente de vir aqui. A reação desse jovem expressa uma interessante perspectiva de reconhecimento do caráter público que a livraria adquiriu. Mesmo sabendo que Edson é o proprietário da livraria, ele insiste na defesa do seu direito de freqüentar um espaço que também considera seu.

Perguntei a motivação para se proibir a presença dos *roqueiros* da praça do cais:
- "Sei lá. Ele não gosta do jeito deles. Eles zoam muito aqui na livraria. Mas qual o problema ? Os caras são gente boa."

O rapaz entrevistado parece reconhecer uma parcela de responsabilidade dos jovens no conflito com o dono da livraria. É interessante notar que, em sua entrevista, Edson procurou passar uma impressão de harmonia na relação com os jovens que freqüentam a livraria, fazendo algumas referências, entretanto, a alguns jovens que não teriam entendido a proposta de *liberdade e democracia*, abusando da confiança. O estabelecimento, por cima de normas de utilização do espaço, afastou aqueles que não compartilhavam da proposta.

A livraria revelou-se também ser um espaço de conflito entre as concepções de Edson relativas à organização e as diferentes práticas dos jovens para a utilização do tempo livre. Os grupos de jovens precisaram enfrentar os limites estabelecidos para a convivência.

Segundo Edson,

De vez em quando surge um grupo que quer predominar, eles não se admitem. Eles ocupam o espaço e tomam conta. Eu estou sempre passando para eles que a finalidade não é essa. Eu não estou fazendo isso para que isso aconteça. Eu não criei isso aqui para isso. Eu quero que eles sejam receptivos a todos que aparecerem, os daqui e os de fora. Para que isso aconteça deve se ter um bom comportamento, não pode ser o mesmo comportamento que eles teriam em outros lugares de Angra dos Reis. Então, eles mesmo têm de ser exemplares, se disciplinarem.

Em alguns momentos a heteronomia é estabelecida na formulação de regras, nem sempre assumidas coletivamente, que adiam, então, a utopia anarquista da autodeterminação.

Eu gostaria que nunca precisasse ter regras escritas. Mas, eu cheguei a conclusão que eles estão tão acostumados com regras escritas que talvez seja necessário estabelecer para não ter que repetir para cada um novo que chegar. Gostaria que se fosse fazendo isso oralmente: “Olha, é assim...”.

Edson, ao reassumir o seu papel de proprietário, apresenta princípios orientadores das práticas do espaço cultural da livraria e compromete a possibilidade de autogestão da sociabilidade pública dos jovens freqüentadores do Beco do Arte.

É o que eu lhe disse, o grupo tende a tomar conta das coisas. Eles não querem dividir. Ainda mais quando há um desnível social grande. Eu tento justamente fazer esta ponte. Do ponto de vista comercial, do público que você vê aí, eu deveria ser o primeiro a excluir, pela lógica do mercado.

Em um dia do ano de 1998, a fachada da livraria do Beco da Arte amanheceu com muitas pixações que continham referências agressivas, possivelmente direcionadas ao proprietário. A suástica nazista estava desenhada na porta e nas paredes. O episódio deixou Edson visivelmente abalado. Considero que a ação possa ter sido praticada por jovens contrariados pelas "regras" de utilização da livraria. Os depoimentos que recolhi de alguns jovens deixavam antever a possibilidade de algum tipo de represália, uma vez que a mediação dos conflitos parecia não estar sendo levada a bom termo pelas partes envolvidas.

RPG: um jogo de máscaras

(...) O Narrador descreve o que ocorre como resultado do que os jogadores dizem e fazem, cabendo-lhe também decidir se os personagens são bem-sucedidos ou se fracassam, sofrem ou prosperam, vivem ou morrem. É uma tarefa árdua, mas também muito gratificante: O Narrador é um tecelão de sonhos. A tarefa básica do Narrador é garantir que os outros jogadores se divirtam. A forma de fazer isso é contar uma boa história. (Hagen, 1994: 23)

Edson dá um depoimento no qual deixa transparecer que teria sido por um movimento seu que o RPG foi introduzido no cotidiano dos jovens do Beco da Arte:

O RPG começou com o livro, com a possibilidade de participar da história. (...). O módulo básico demonstrou toda a regra e possibilidades de se montar uma história e participar dela, de pontuar, etc. Eu trouxe um dos melhores de uma editora do Rio. Um livro americano, o mais criativo deles.

Eu trouxe pra cá e a garotada da época, que já não é a mesma, ficou direto, num sábado, lá atrás, e de vez em quando aparecia um pai ou uma mãe preocupados porque eles não queriam largar. A partir daí foi uma febre mesmo e todo dia tinha um pessoal do RPG jogando. Depois degenerou devido aos cards, o baralho. Aquilo para mim desvirtuou porque você comprava por preço de tabela, e o pessoal passou a fazer coleção. Aí acabou que em vez de fazer trocas e participar por isso e por aquilo, virou uma questão de comprar, porque vinham aquelas cartas fortes. Virou então uma questão de mercado. Foi aí que eu me desinteressei das cartas. Isso é uma coisa que não me interessa muito, ficar alimentando esse comércio. Alguns grupos ainda estão formados, alguns vão para rua representar os papéis dos personagens dos jogos. Como a população não participa disso, houve episódios em que alguns foram parar na polícia. De certo modo agrediram pessoas que estavam em torno. Com a roupa, o gestual. Causando estranheza. Aparentavam fazer uma coisa anormal, fora do conhecimento e da representação comum. Alguns vão para o cemitério, dependendo do tema. O RPG tem a qualidade de canalizar a insatisfação com a sociedade, com a questão urbana. Eles buscam personagens que são cavernosos, vampirescos. É a questão de sair da norma e contrariar o sistema. É como se fosse aqueles personagens de revistas antigas, super-homem, etc. Os personagens satisfazem necessidades de fantasia, de terem poderes sobrenaturais.

Em conversa com adolescentes jogadores de RPG do Beco da Arte, comentei que gostaria de conhecer melhor o jogo. Um jovem prontamente me levou até uma das estantes de livros, largando o jogo e pedindo que o substituíssem. Neste momento iniciou uma verdadeira "aula" sobre as origens do jogo e suas regras básicas. Em sua explicação ficou evidenciada a preferência pelo estilo do vampirismo como opção de jogo. *"- Tem vários tipos de RPG, mas o pessoal daqui curte mais os jogos de vampiro."* Um dos livros que me foi apresentado se intitulava *Nosferatu* e continha, além das instruções de jogo, tabelas com poderes dos personagens, características principais e também várias ilustrações de vampirismo. Os jovens assumiram, então, o compromisso de serem os meus *professores* de RPG.

Durante a pesquisa pude perceber o grande envolvimento dos jovens roqueiros com a prática do RPG. Hugo, líder e vocalista da banda de rock *Malkavinaos* é um ativo adepto deste lúdico vampirismo. O próprio nome da banda é originário de um clã de vampiros. Segundo Hugo, os *Malkavianos* são vampiros *não-racionais*. Esta não racionalidade é inspiradora do estilo e da perspectiva de produção cultural de sua banda de rock que adotou a máxima do *Dadaísmo*: *- Só a não-razão pode nos dar a arte*, repetiu Hugo, com orgulho.

O nome da banda *Malkavianos* tem origem numa determinada modalidade de RPG. Neste jogo de narrativas os jogadores constróem personagens e histórias fantásticas segundo determinadas regras estabelecidas previamente em livros guias.⁹⁹ No jogo *Vampiro: a máscara - um roleplayng game de horror pessoal*, segundo o autor - os vampiros se dividem em linhagens e clãs; cada clã é possuidor exclusivo de certos dons e maldições. Os *Malkavianos* são o clã dos vampiros insanos.

A história dos Malkavianos está completamente enterrada no passado. Os próprios Malkavianos possuem muitas histórias sobre a sua origem, mas mesmo eles não acreditam na maioria delas. Uma lenda popular entre a Família é que o fundador da casa foi amaldiçoado por Caim, e seus descendentes têm desde então sido atormentados pela loucura (Hagen, 1994:46-47).

O RPG tornou-se um jogo tão absorvente que muitos jogadores não restringem a ser participantes de jogos eventuais, mesmo que esses tenham a duração de dias ou semanas, desde a preparação até o ponto em que são dados como concluídos. A identificação de determinados jovens com os seus personagens é em alguns casos tão intensa, que esses parecem estar vivendo em outros mundos e espaços de relacionamento social, deixando muitos familiares preocupados. Do meu ponto de vista, não considero acertada as relações mecânicas de causa e efeito. As denúncias de que o jogo seria o responsável pelo estabelecimento de estados esquizofrênicos em jovens jogadores me parecem exageradas. Os editores do jogo tiveram a preocupação de incluir, entretanto, um educativo alerta sobre os perigos de se confundir a ficção com a realidade, fato perigoso não apenas para este jogo, mas para qualquer outro processo social.

Atenção: aconselhamos cautela ao leitor. Os temas e situações descritos neste jogo podem ser inquietantes para alguns e repulsivos para outros. Embora o propósito não tenha sido ofender, o uso que fizemos do mito do vampiro (como metáfora e canal para a narrativa) pode ser mal interpretado. Para ser claro, vampiros não são reais. Existem apenas como arquétipos que nos ensinam sobre a condição humana e a fragilidade e o esplendor daquilo a que chamamos vida (Hagen, 1994).

⁹⁹ Os jogos que se popularizaram nas décadas de 90 no Brasil na forma física de livros, dados e tabuleiros são, hoje, também jogados de forma interativa através de redes de jogadores conectados à Internet. O ambiente eletrônico trouxe mais possibilidades na criação dos cenários das aventuras e também ampliou as possibilidades de intercâmbio entre jogadores de diferentes partes do mundo.

O RPG é um jogo complexo que demanda, além do estímulo à fantasia e a elaboração da capacidade de narrativa, o esforço intelectual para o domínio das regras em todo o seu detalhamento. Atingir o nível superior de mestre dos jogos em sua hierarquia é resultado de muita dedicação no estudo das regras do jogo e nas infinitas variações de símbolos que podem ser associados aos personagens e cenários, na construção das histórias que serão propostas aos participantes. Este acúmulo de conhecimentos sempre será insuficiente, se a habilidade social e afetiva para o convívio com o grupo também não for desenvolvida.

Num dos grupos de jogadores que conheci, um adolescente havia atingido um nível excelente de domínio do jogo; sua leitura era composta de vários livros básicos e avançados dos originais em inglês. Perfeccionista ao extremo, levava vários dias preparando as aventuras que seriam por ele conduzidas no grupo de amigos jogadores. Nesta preparação, não faltavam desenhos detalhados de guerreiros, demônios, armas e cenários. A perfeição deste jovem mestre não foi alcançada, entretanto, pela sua grande dificuldade de relacionamento com os demais jovens do grupo. Diferentemente do mestre dos jogos que homogeneizou a sua sociabilidade lúdica no RPG, os outros jovens não tinham no RPG a única fonte de diversão. As suas práticas lúdicas eram diversificadas com a prática de esportes, a freqüência à festas e o namoro. O desfecho desta história se deu com a dissolução do grupo de jogadores que, em determinado momento não se dispôs mais a acompanhar o mestre no investimento lúdico unilateral que este indicava e na rigidez de métodos que tentava impor. O jogo havia se tornado *sério demais* e perdera *a sua graça*, na opinião de um dos jovens do grupo.

A complexidade desse jogo não se encontra, portanto, apenas nas exigências intelectuais que suscitam o seu detalhamento na elaboração de regras, personagens, indumentárias e cenários. O desafio da sociabilidade democrática que todo jogo exige também se encontra no RPG. A estratificação que existe na composição e distribuição de personagens cria uma aparência de verticalidade nas relações entre os jogadores. É o compartilhar de sentidos, entretanto, que permite que as identidades e papéis se configurem como mediadores neste jogo de máscaras. Uma análise detalhada do jogo dos vampiros fugiria aos nossos objetivos. Importa dizer, entretanto, que fiquei impressionado com a sua potencialidade de permitir a elaboração de metáforas de

sujeitos fantásticos que operam como analogias de cidades imaginadas e narradas coletivamente.

Se afastarmos o preconceito e a repulsa com a fantasmagoria e a morbidez explícita da trama do jogo dos vampiros, poderemos encontrar um jogo de faz de conta que recupera o papel do narrador da cidade. O vampiro é apresentado como uma criatura urbana - os desertos e as florestas caberiam apenas aos lobisomens e seus semelhantes. A cidade é apontada como o lugar preferencial onde os vampiros saciam a sua fome de sangue e humanidade e, ao mesmo tempo, encontram a prisão dourada para os membros dos diferentes clãs. Os vampiros, assim como todos os habitantes das cidades, estariam aprisionados tanto em corpo quanto em espírito. O aprisionamento que os sujeitos sofrem nas cidades apenas aumenta a tensão entre os vampiros, e, mais cedo ou mais tarde, animais enjaulados voltam-se uns contra os outros (Hagen, 1994).

No livro *Vampiros* encontram-se indicações valiosas sobre questões relacionadas com o papel do narrador: a construção do eu como personalidade múltipla, a metáfora da *besta interior* que existe nos vampiros, como necessidade de controle os impulsos de morte, e a alusão ao suicídio como derradeira tentativa de controle da *besta interior*: "Algumas vezes a tragédia da Morte Final é a única esperança de fuga heróica para um vampiro." O RPG não é apresentado como um jogo de ganhar e perder, mas como uma arte de contar histórias de relações trágicas, em recuperação ao papel mitológico do herói. As relações de alianças dos diferentes clãs de vampiros são essenciais, representando uma verdadeira adaptação evolucionária desses seres híbridos; fronteiras mágicas entre a humanidade e a bestialidade. As cidades são de fundamental importância na estrutura narrativa do jogo. A menção ao príncipe e ao principado na cidade é uma clara alusão à Maquiavel. O investimento no domínio do Governo que alguns vampiros fazem não substitui neles o prazer superior que a caçada proporciona. Aos vampiros interessa mais a caçada, pela sua natureza de predadores, do que a própria caça. Os vampiros são predadores, e procuram superar a si mesmos como caçadores, não como governantes

A perspectiva que o jogo reserva para a cidade é a imagem de uma prisão, funcionando como metáfora que traduz o mal estar cotidiano de um expressivo contingente de jovens da atualidade. Enxerguei, no assumido comportamento insano dos vampiros, a hibris, a ética e a estética que se movem em direção à recuperação do herói

e do sentido trágico que a racionalidade urbana roubou do cotidiano dos sujeitos da modernidade.

Num encontro de jogadores de RPG, ocorrido no Rio de Janeiro, um debate envolveu educadores e jovens aficionados. Um dos jovens, 16 anos, mestre de jogos, expôs com grande competência a narrativa que havia criado. O cenário era de uma fictícia Idade Média Brasileira, repleta de cavaleiros, nobres, plebeus, monstros, bruxas, dragões e um sem-número de figuras relacionadas com o imaginário fantástico nacional. A criatividade do jovem foi elogiada por todos. Entretanto, uma professora, participante da mesa de debates, comentou que sentia falta de mais humanidade nos jogos, uma vez que os monstros e outros seres não humanos se apresentam como personagens centrais, na maioria dos jogos. O jovem ouviu a crítica com atenção e formulou uma resposta de grande perspicácia. Seria um erro pensar que os jogos não apostariam na humanidade apenas pela presença dos monstros; segundo ele, os monstros só existirão enquanto os humanos os criarem. Esta *lição* pode nos ajudar a pensar não apenas nos perigos dos monstros imaginários dos jogos de fantasia, mas principalmente nas muitas monstruosidades cotidianas que deixamos escapar de cada uma das realidades cotidianas que jogamos nas cidades.

Calvino (1990a) narra a multiplicidade de caminhos de Esmeraldina, cidade aquática na qual redes de canais e ruas se sobrepõem e se entrecruzam. Os moradores e também seus animais-habitantes podem exercitar a variabilidade dos caminhos, fazendo com que os dias nunca sejam iguais (...). Assim, como um dos habitantes desta urbe imaginada, penso que talvez tenha sido também pouparado, nos meus encontros e trajetos com a juventude, do tédio de percorrer sozinho, todos os dias, os mesmos caminhos da cidade de Angra dos Reis.

-VII-

RADICAIS DO SKATE/ROCK¹⁰⁰

Era uma grande assembléia de Fadas, para a distribuição de dons entre todos os recém-nascidos chegados às vidas nas últimas vinte e quatro horas. Todas essas antigas e caprichosas Irmãs do Destino, Mães Bizarras da alegria e da dor, eram bem diferentes: umas de ar sombrio e rabugento, outras de ar folgazão e malicioso; umas jovens, que sempre foram jovens, outras velhas, que sempre foram velhas.

(Baudelaire, 1995:63)

O meu primeiro contato com os denominados jovens *skate/rock* da cidade ocorreu ainda na fase inicial de mapeamento dos espaços de lazer da juventude. Após as incursões nos diversos pontos de concentração de jovens em ruas, bares, boates, clubes,

¹⁰⁰ Após ter iniciado a redação final do texto sobre a minha experiência com os *jovens radicais* do esporte e da cultura *underground* de Angra dos Reis, me dei conta que o fazia no dia em que se (co) memora os dez anos da morte do roqueiro Raul Seixas. O adjetivo roqueiro talvez seja pouco para traçar a fugidia identidade múltipla sobre aquele do qual as pessoas não se cansam de perguntar: Quem foi Raul Seixas? O roqueiro, o contestador, o místico, o cafona, o alcoólatra, o guru, o debochado? Pergunta Silvio Essinger em sua matéria no *Jornal do Brasil* (19/08/1999) sobre o *Baú do Raul*, show reunindo artistas que beberam da fonte da inspiração do *menestrel da sociedade alternativa*. Raul Seixas é, ainda hoje, referência para os insatisfeitos com o *sistema*. Não me perguntam o que muitos querem dizer quando se referem ao *sistema*; só sei que é algo para se ficar contra. Raul Seixas é um ícone para *jovens radicais do corpo presente* de todas as idades. Um encontro de motoqueiros que acompanhei na Praia do Anil em Angra dos Reis, em 1998, reuniu diferentes gerações de adoradores do *bruxo do rock brasileiro*; de cinqüentões à adolescentes. Esse encontro, organizado pelo grupo de motoqueiros *Piratas de Angra*, reuniu bandas de *rock* do Rio de Janeiro e de Angra dos Reis e marcou o acordo de paz que encerrou o histórico e sangrento antagonismo entre os grupos Balaios e Hell Angels. Estavam presentes também os skatistas e os jovens do *punk-rock* sobre os quais este capítulo trata diretamente.

campos e quadras esportivas, havia um local que cobrava uma visita: a Praça Getúlio Vargas, conhecida também como a *Pracinha do Porto*, espaço de concentração dos jovens praticantes de *skate* e também ponto de encontro dos amantes do *rock* da cidade. A incursão tardia à Pracinha do Porto ocorreu, em boa medida, pelos receios do grupo de alunos do Curso de Pedagogia que naquele momento me acompanhavam na pesquisa de campo. A relutância em iniciar os contatos com esse jovens estava fortemente relacionada com as representações que circulam na cidade sobre os que freqüentam a *pracinha*. *Eles são agressivos; são baderneiros; eles não gostam de conversa; eles usam drogas; é perigoso; são uns doidões*, foram algumas expressões utilizadas para nos dissuadir da idéia de dirigir a pesquisa para um espaço constituído por sujeitos tão estigmatizados, embora com sentidos distintos, quanto àqueles com os quais já havíamos nos relacionado nos bailes *funk* da cidade. Alguns jovens-alunos do Curso de Pedagogia compartilhavam de muitas destas usuais representações sobre a juventude da já denominada trilogia do *sexo, drogas e rockn'roll*. Na entrevista realizada na Pracinha do Porto, a simbiose entre o *skate* e o *rock* era notável. Todos os jovens que evoluíam os seus carrinhos na rampa vestiam camisetas com *cavernosas* referências à bandas de *rock*: *Nirvana, The Doosr e Ramones*.

Luciene, aluna do Curso de Pedagogia, participou de uma das entrevistas e, em sua monografia de final de curso comenta que, no contato com o grupo de jovens da Pracinha do Porto, percebeu muito do que era dito nas aulas de antropologia. A necessidade de *estranharia* o que é *familiar* - uma chave no trabalho antropológico - era, até então, apenas uma frase. O movimento em direção a um espaço da cidade que evitava, seguindo orientações familiares, a fez perceber os preconceitos existentes sobre a identidade dos jovens adeptos do *skate* e do *rock*.

Eu achava, como muita gente na cidade, que era a turma da bagunça. Eu não tentava ver o outro lado. Agora eu vejo como estava errada. Na entrevista, o grupo se mostrou aberto e com muitos pontos positivos. Eles são críticos e têm opiniões interessantes sobre a cidade.

Os relacionamentos que estabeleci através da pesquisa se situam em distintos momentos. O primeiro ocorreu na referida fase de mapeamento de espaços, foi pontual e marcado por observações das evoluções de *skate* na *pracinha* e em outros ponto da

cidade; e também entrevistas de caráter exploratório, nas quais foram abordados diferentes assuntos relacionados com a vida na cidade e as culturas do *skate* e do *rock*. O segundo envolvimento com as redes radicais do *skate-rock* ocorreu com a minha aproximação das bandas de *rock* da cidade, em especial a já citada banda de *punk-rock*, *Malkavianos*. Os dados empíricos desse último relacionamento são compostos por entrevistas semi-estruturadas, conversas informais, freqüência a *shows* de *rock*, fotografias e filmagens das atividades da banda.

O relato desta minha outra *viagem* é feito em duas seções; na primeira, trato da realidade do *skate* como esporte radical e elemento do jogo relacional dos skatistas com a cidade; e na segunda, apresento o *punk-rock* dos "vampiros insanos" na *cena* das bandas de *rock* de Angra dos Reis.

7.1 *Skate: movimentos radicais*

Skate na veia...nunca vai parar!

(*"grito de guerra"* dos skatistas)

Skate é como água, todos nós temos sede!

(*Davidson, São Paulo*)

*Use sua inteligência de maneira mais
racional: ande de skate*

(*CSG, Angra dos Reis*)

O *skate*¹⁰¹ é uma prática que se inscreve no contexto global dos esportes que se convencionou chamar de *radicais*. Os *esportes radicais* fazem parte de um crescente e rentável mercado esportivo mundial, impulsionado pelas estratégias de marketing de empresas ávidas por comunicar/vender ao público jovem. Uma grande empresa foi pioneira nesta estratégia de vincular a sua famosa marca de cigarros com os esportes radicais, particularmente os mais sofisticados e que exigem grandes recursos econômicos para serem praticados, confirmado o slogan que convida os seus fumantes *ao sucesso*. As redes de rádio e televisão criam programas especificamente destinados a

¹⁰¹ A denominação *skate* assume um sentido polissêmico, podendo estar se referindo tanto à prática livre dos momentos de lazer e circulação como ao esporte de competição; significando ainda o próprio artefato - o *carrinho* - com o qual a prática se realiza.

esportes como o *surfe*, o *skate*, *skysurf*, o *bungee jump*, o *rafting*, a *canyoning*, o *rapel*, e outras modalidades tradicionais ou criadas no impulso mercantil da novidade.

Fernandes (1999) comentando sobre o crescimento do mercado dos denominados *X Games* ou *Jogos Extremos*, ressalta a cobertura que esses esportes vêm ganhando na imprensa:

O Jornal "O Estado de São Paulo", em reportagem de junho de 1995, escreve a respeito da primeira olímpiada de "esportes radicais" do planeta, que seria realizada em Rhode Island, na costa leste dos Estados Unidos. Também é reportada a grande estratégia de marketing montada, sendo que as emissoras ESPN, ESPEN2 E ESPN International iriam promover a cobertura total do evento, com exclusividade. Era prevista nesta competição a participação de 350 atletas distribuídos em 11 modalidades, sendo algumas delas: bungee jump, patinação in-line, skate, escalada esportiva. (...) a Revista Rock, de setembro de 1998, traz-nos a descrição de mais uma nova versão dos X-Games realizados este ano, também na Califórnia na cidade de San Diego. As imagens das transmissões da ESPN foram recebidas por 172 países, a respeito da participação de 450 atletas dispostos em categorias como: skate, skysurfing, wakeboarding, snowboarding. A premiação total destinada aos atletas foi de 750 mil dólares (p.103).

Atravessado pelos interesses de mercado, encontra-se em jogo nos esportes radicais a presença ativa do corpo de cada um dos praticantes. Em última instância, é o corpo inserido em contextos de sociabilidade e significação coletiva que experimenta fortes emoções, corre riscos, se excita e é desafiado a vencer muitos obstáculos, principalmente o maior deles: de manter-se vivo. É comum que os desafios proporcionados nos esportes radicais causem lesões, algumas delas fatais. O sentimento da possibilidade da mutilação, incapacitação ou mesmo da morte iminente é bastante acentuado nos praticantes dos esportes radicais. O discurso dominante entre os praticantes versa sobre a excitação que experimentam em saber que estão desafiando a morte, o que em termos dialéticos pode representar uma confirmação radical de uma outra vida, distinta daquela propugnada por indivíduos que fogem da dor, ignoram a

tragédia, cultuam os analgésicos e perseguem cosmeticamente a eterna juventude. A possibilidade da morte para os jovens atua na fortificação da experiência do presente.¹⁰²

Provoquei o comentário de um adolescente que comigo folheava uma edição da *Revista Tribo*, publicação especializada em *skate*, sobre a fotografia do skatista profissional Lincoln Ueda que numa manobra (*slob one footed*) quase atingia o teto de um ginásio, desafiando a lei da gravidade. O rapaz respondeu: - *Pô mano, o cara é animal! Ele é um dos melhores do mundo. Eu ainda chego lá.* Perguntei se ele não tinha medo de acidentar-se ou mesmo morrer tentando uma manobra daquelas; a resposta foi rápida e conclusiva: - *Mano, vou te dizer uma coisa, quem tem medo não vive. O negócio é o seguinte, tú não pode pensar na morte. Se pensar, nem sai de casa. A gente sabe que ela tá ali, escondida, mas não pensa nela.* Esta conversa sinalizou que a preocupação com a morte era muito mais presente para mim do que para os jovens com os quais estava tentando dialogar. A morte é entendida como uma presença que não se pode evitar, mas que também não necessita ser convidada para o debate. A consciência da sua onipresença é fator suficiente para o estabelecimento do sentido que faz da experiência radical um desafio; o que, em última instância, pode significar um ato de coragem e afirmação de si mesmo.

Os esportes radicais e o *rock* levam ao paroxismo o *descontrole controlado das emoções* desenvolvido no lazer das sociedades industriais avançadas. Uma das marcas distintivas das sociedades modernas em comparação a outros momentos do processo civilizador é o controle social e o autodomínio da excitação exagerada (Elias e Dunning, 1992). Os jogos e esportes radicais operam no limite desta busca regrada de excitação que caracteriza os demais esportes.

Um dos participantes do Warped-Tour, festival em São Francisco (EUA) que reuniu praticantes de *skate* e bike ao som do *rock* no ano de 1997, declarou à reportagem da MTV: - *Andar de bike e tocar para mim é a mesma coisa. Existe uma agressividade natural nos esportes individuais. É o punk-rock. É o que esses caras querem.* Na Pracinha do Porto o jovem A.C. reafirmou esse consenso global sobre a corpórea e radical união do esporte e da música : - *Skate e rock é adrenalina pura, cara.*

¹⁰² O filme de I. Bergman, *O sétimo selo*, apresenta de forma magistral o combate com aquela que sempre vence, mas que por vezes pode ser ludibriada com o retardamento do fim do jogo, tal como foi representado na metáfora da partida de xadrez entre o cavaleiro e a morte.

Os vínculos do esporte com a música podem ser encontrados nesse convite à excitação proporcionada pelo ritmo forte das atividades. A agressividade se torna prática ritual, e a adrenalina, sua poção mágica, elemento comum à química social da aliança entre o *rock* e os esportes radicais. Muitos jovens identificam na adrenalina a causa da excitação, tanto no esporte quanto na música; entretanto, é possível pensar não apenas em relação de causa e efeito, mas sim em processo de interdependência entre o orgânico e social, uma vez que é no contexto dos relacionamentos que se tece e manifesta a unidade entre a cultura e a dimensão fisiológica desse sistema complexo que é o corpo humano.

O *skate* segue a mesma tendência das práticas corporais das sociedades modernas analisadas por Guttman (apud. Fernandes, 1999:101) que, transformadas em esporte, se revestiram de caráter universal e passaram a ser regidas por regras controladas por aparelhos esportivos burocráticos, como as federações esportivas. O sucesso econômico dos astros profissionais (*pro*) do *skate* mundial , alguns deles brasileiros, que já conseguem viver do esporte - ganhando muito *dindin*, na expressão dos skatistas - estimula os sonhos de ascensão social dos praticantes do *skate*. Neste sentido, os jovens do *skate* se aproximam simbolicamente das expectativas presentes em outros esportes, tal como vimos no futebol. Uma jovem de Curitiba redige carta expressando a sua expectativa com a possibilidade de ser profissional de um esporte no qual predominam os praticantes do sexo masculino.

(...) Quero saber se skate feminino dá futuro, porque daí me empenho só nisso e nunca mais vejo álgebra ou biologia na minha frente. Quando eu coloco algo na cabeça eu consigo! Amo skate e tô me lixando pro preconceito. A galera do skate apóia e é isso o que importa. Agora não adianta entrar em barco furado, porque vai afundar. Uma mulher depois de arrumar patrocínio e aquela coisa toda pode se manter só de skate? É chato perguntar mas não custa: Quanto que a Giuliana, por exemplo, ganha? Beijos pra vocês (Maria Tereza - Curitiba/PR - Revista Tribo, Ed. 31, 1998)

7.1.1 Street: a conquista da rua

Apesar de sua crescente profissionalização como esporte de competição, seria um erro tentar compreender a prática do *skate* apenas pela sua perspectiva esportiva de atividade institucional e regulamentada. O *skate* é também divertimento e prática de lazer elevada ao estatuto de princípio filosófico e existencial para muitos jovens engajados no movimento *skater*. O *street* - rua, em inglês - é uma modalidade da prática do *skate* que me interessou particularmente, por representar uma ativa forma de apropriação do espaço público da cidade pelos jovens. Essa prática é desenvolvida em espaços de uso público da cidade: ruas planas e ladeiras, parques, calçadas, marquises, escadarias com corrimãos etc, ou em locais dotados de equipamentos que simulam os obstáculos encontrados na cidade. O *street* é um bom exemplo de uma prática informal e lúdica transportada para espaços de competições esportivas. Os obstáculos montados numa pista buscam imitar aqueles acidentes urbanos que os *streets* exploraram em suas *flanâncias* de conquista da cidade.

Foram os skatistas da Pracinha do Porto, em Angra dos Reis, que me apresentaram a *Revista Tribo*, dedicada ao circuito cultural do *skate* e leitura obrigatória para os praticantes. Ao receber a carta de uma jovem evangélica que reclamava das restrições que sofre entre seus familiares por andar de *skate*, um editor da revista respondeu da seguinte maneira: - *A religião é o skate, a Tribo é a nossa bíblia.*

Passei a acompanhar as publicações bimestrais dessa *bíblia*, numa tentativa de me aproximar dos sentidos, linguagens e rituais dessa *tribo* que desconhecia. Na seção de cartas da revista foi possível perceber o enorme potencial de conflito que o *street* tem proporcionado em muitas cidades brasileiras. Os jovens disputam espaços das ruas com os automóveis, e fazem dos relevos urbanos campo de obstáculos para as suas manobras, construindo antagonismos que, em muitos municípios, lançam na ilegalidade todos os seus praticantes. Em algumas cidades, o incômodo da situação não se restringe à má vontade de parte da população; em alguns casos, é o próprio poder público que se encarrega de criar constrangimentos ou mesmo coibir a prática do *skate*. São freqüentes as reclamações e desabafos de jovens indignados com a intervenção de prefeitos que *perseguem* os skatistas. No município de Itu, interior de São Paulo, o prefeito proibiu a utilização do *skate* em via pública, seguindo os passos de Jânio Quadros, ex-prefeito da cidade de São Paulo. A *reportagem Dèja Vu ou Jânio Quadros está de volta?*, relembra

o conflito dos jovens com o ex-Prefeito e a narra os incidentes envolvendo skatistas e as autoridades municipais da cidade de Itu:

Parece que o espírito do falecido Jânio Quadros foi ressuscitado em Itu, interior de São Paulo. Enquanto prefeito de SP em 1988. Jânio Quadros proibiu o skate na maior cidade do país, numa época que o esporte estava bombando forte também. Tudo começou quando, primeiramente, foram proibidas as sessions de skate no Parque do Ibirapuera (meca do skate na época), e logicamente, todos os locais ("Ibira-Boys") se mobilizaram em passeata que saiu da Av. Paulista até o portão do parque, para uma possível liberação do local. Louco como era esse prefeito (quem conheceu sabe), ele "embarreirou" todo mundo no portão, e como encarou o fato como uma ofensa, aproveitou para proibir o skate em toda a cidade de São Paulo. Muita polêmica rolou. Muitos skates apreendidos...Dez anos depois, a mesma repressão vem acontecendo em Itu, 130 km da capital. Os vários skatistas da cidade vêm tomando multa (!) andando de skate na rua e tendo seus skates apreendidos ! Felizmente, os skatistas que realmente gostam de andar e não abrem mão das sessions na cidade, correram atrás do prejuízo e estão conseguindo apoio para a sua ação. Um dos skatistas que recebeu a multa e teve seu skate apreendido, conseguiu uma ótima matéria no jornal O Estado de SP (...) Por outro lado, uma mobilização em frente à Prefeitura aconteceu em 21 de agosto, com a presença do vereador (...) em parceria com a Tribo Skate e vários skatistas da região para uma reunião com o prefeito da cidade. Parece que deu certo! O skate terá seu espaço liberado em frente ao estádio municipal enquanto a pista não vem. Quem corre atrás, consegue e o skate agradece. Parabéns aos skatistas locais e que fique o exemplo de uma organizada reivindicação, mesmo que estúpidas atitudes ditatoriais aconteçam. Skate sempre ! (tradução de Dêja Vu: Já vi isso antes! Revista Tribo, 36, seção What's up, s/p, 1998)

Nos últimos anos, o significativo aumento das construções de espaços específicos para a prática de *skate* nas cidades pode ser atribuído ao sucesso da movimentação dos praticantes reivindicando espaços próprios para o esporte. O interesse dos *skatistas* confluí a política de algumas prefeituras que procuram restringir a prática do *skate* em vias públicas. Uma pista de *street* apresenta obstáculos que simulam os relevos e aparelhos urbanos encontrados nos logradouros públicos. Entretanto, adeptos radicais do *skate* de rua desafiam as proibições, combinando a utilização das pistas com a manutenção da prática nas ruas das cidades, numa recusa em aceitar integralmente a realidade da *cidade artificial* das pistas.

Em inúmeras cartas e depoimentos, é possível perceber como a cidade, em geral, e alguns obstáculos mais significativos, em particular, se apresentam como desafios a serem vencidos por *skaters-streets*. *O downhill (ladeira abaixo)*, até pelo risco que representa é considerado uma das mais significativas e desafiantes práticas do *street*:

Para mim é enfrentar a própria morte, pelo fato de você estar andando em cima de um shape, quatro rodinhas, oito rolamentos, um par de trucks e chegando a uma velocidade acima de 80 km. Isso é coisa de maluco, e daqueles que são apaixonados pelo downhillslide (Leonardo Nando, 18 anos, Tribo, nº 29, 1998).

Marcio, 20 anos, apresenta, na carta intitulada *Memórias não-póstumas de um skatista*, a perspectiva que parece considerar o *street* como forma de domínio dos espaços da cidade:

(...) Era uma noite fria e chuvosa de domingo, horrivelmente chata para muitos, agradável para mim. Eu só pensava em praticar o skateboarding a todo custo. Ruas e guias extremamente escorregadias aumentavam ainda mais minha lucidez. Desafiar o perigo até a morte? Não, era apenas a loucura que rondava minha mente. Mas naquela noite, talvez, quem sabe, loucura, morte e lucidez estivessem ao meu lado. Sombrio e alucinado, peguei o skate e o desafiei numa session alucinante. Primeiro dropei de downhill uma avenida muito extensa, com manobras de speed e slide. Em seguida pulei a guia de kick flip to tail wheelie, depois encaixei de fifty numa Mercedes Bens de cor preta. Aí foram várias manobras na seqüência: frontside tailslide shove it out, noseslide, backside grind no capô do carro, entre outras. A chuva engrossava, meu corpo e o skate molhados, mas a minha vontade de andar aumentava a cada instante. Para terminar a session, atravessei o muro de frontside wall ride e emendei um hardflip numa escadaria muito íngreme e estreita. Por último foi switch crooked no banquinho da escola. Voltei para casa satisfeito, realizado, digno como um skatista de verdade, sem essa merda de moda - "fuck the fashion -, apenas curtindo o legítimo skateboarding, "that will never die!"(Revista Tribo, nº 38, 1998).

Ao narrar a sua aventura, Márcio vê a metrópole não apenas como o solo para as manobras. O desafio da cidade não se restringe à perícia técnica ou capacidade física. As ruas, avenidas, obstáculos e símbolos de riqueza da cidade de São Paulo são ultrapassados, conquistados e submetidos corporal e simbolicamente por uma lúdica, lúcida e louca perícia. O jovem parece querer representar o papel de um herói urbano

que conquista o espaço público da cidade e volta para o domínio privado da casa como um vitorioso guerreiro. A sua performance, apesar de individual, é confirmada pelos demais skatistas, os verdadeiros, e não apenas os que participam da prática influenciados pela moda.

Em Angra dos Reis a prática do *street* é dificultada pela irregularidade das ruas, muitas não são asfaltadas e ainda possuem piso de paralelepípedo. O relevo acidentado e os morros também aumentam as restrições para a prática do *street*. Esta peculiaridade geográfica não impede que, além da Pracinha do Porto, as calçadas e outros espaços da cidade sirvam ao jogo das *manobras radicais* e a transformação dos aparelhos públicos em brinquedos urbanos. Aparentemente, não há nenhum tipo de postura municipal proibindo a prática do *skate* nas ruas da cidade; entretanto, os jovens com os quais conversamos declararam sofrer a perseguição de policiais que costumam *dar uma dura* e apreender os *carrinhos*, além dos problemas com os moradores das ruas que reclamam do barulho e da "baderna".

A precariedade de condições para a prática foi apontado como um fator de desqualificação dos skatistas de Angra dos Reis na relação com jovens praticantes de outras cidade. *D.* afirma que, quando os skatistas de Angra dos Reis vão para o Rio de Janeiro ou São Paulo, eles enfrentam dificuldades para acompanhar a evolução dos jovens daquelas cidades. A comparação entre Angra dos Reis e as cidades mais uma vez se evidencia, desta vez naquilo que se refere às desvantagens relativas ao *skate*. Discutindo as condições para a prática em Angra dos Reis, os jovens reclamaram das condições da acanhada pista localizada na Pracinha do Porto, e também da falta de outras alternativas na cidade.

As pessoas começam a malhar, entendeu? É, vocês não fazem nada. (...) Malham o esporte sem saber que a gente tá sem condições de treinar aqui e praticar. Tem certas partes do local aqui que tão quebradas, danificadas. A gente não tem condições, quanto mais as pessoas que são novas, não tem muito equilíbrio e tal, você vê raramente a gente sair do chão. A gente se machuca, cai no chão, rala muito e aí desiste. Por exemplo, São Paulo é um lugar que é muito asfaltado. Se Angra fosse um lugar asfaltado, aquele asfalto legal, a gente nem precisava da pista. O estilo já diz: street. Street é manobra na rua, entendeu? Por exemplo, aí é tudo paralelepípedo, a Coronel Carvalho não necessita daquele paralelepípedo. Ela podia ser asfaltada direitinho, pô! Tipo assim, não começaram a asfaltar até ali perto

do CEAV, eles podiam continuar. A gente não usa aquela ladeira¹⁰³ ali. Se eles asfaltassem boa parte de Angra, a gente não precisaria da pracinha.

Apesar de ser cada vez maior o número de pistas em espaços privados¹⁰⁴, é no espaço público de praças, calçamentos e vias urbanas que os jovens do *skate* elaboram suas identidades. O crescimento do número de praticantes em todo o país faz crescer o sentimento de solidariedade e pertencimento a um coletivo desterritorializado de jovens que adotaram a atitude compartilhada do culto ao *skate*, um dos esportes radicais mais praticados em todo o mundo. A profundidade da atitude do *skater* é contraposta à superficialidade dos *styles*, ou seja, aqueles que apenas adotam o estilo skatista por uma questão de sintonia com a moda. Os que se consideram *verdadeiros* skatistas não se cansam de denunciar esta adesão de superfície.

A jovem Flávia, na carta intitulada "*Resistência de Macaé*", critica a ausência de espaços para a prática do *skate* na cidade e aproveita para mandar um provocativo recado, lançando, então, mais lenha na fogueira de conflitos (*treta*) entre skatistas e rollers (jovens que andam de patins *on line*): (...) *E para os "playboiolas" metidos a skatistas, um recado: se vocês querem ficar na moda, não andem de skate, andem de roller! Modistas!! Sk8 4ever*" (*Revista Tribo*: 1998, nº 39, p.14).

A reação dos *skatistas de essência* ao processo de elitização e desvirtuamento da ideologia *underground*, provocados pelo modismo e o mercado, está presente num manifesto do movimento *skater*, intitulado: *Skatistas contra o capitalismo* (Kemp 1993:126-127):

O skate enquanto esporte, foi reconhecido há pouco tempo. O que ocorreu é que apesar de nós, pelo simples fato de andarmos de skate a muito tempo, já o reconhecíamos para nós como o nosso esporte, e eles, quando viram que muita gente começou a praticar o skate, o 'reconheceram' como esporte na intenção de ganhar grana, de nos explorar, de vender tudo aquilo que nós construímos. O skate acima de tudo implica em comportamento, pois o skatista é um esportista marginal. Em todo lugar do mundo o skate verdadeiro, sua essência, está totalmente ligada ao movimento underground. Os skatistas deixaram de ser apenas esportistas para usar o skate, o seu esporte, para agredir a sociedade, para lutar contra toda forma

¹⁰³ A referida ladeira é a que dá acesso ao Convento São Bernardino, e o seu calçamento é centenário.

¹⁰⁴ Ver reportagem intitulada *Propriedade Privada: skate só pra convidados*, sobre o crescimento do número das pistas de *skate* particulares (*Revista Tribo*, nº 34, 1998)

de opressão e violência. Prova disso é que existem milhares de skatistas que se tomaram punks, bangers, thrashers e rappers de verdade; milhares e milhares de punks, bangers e tudo o mais que passaram a andar de skate com essa posição: a de agredir a sociedade e lutar contra o Estado. Outra prova é a existência de banda de Skate Punks como o Suicidal Tendencies que clama a morte dos Governos em suas composições, como a Agent Orange que em uma de suas mais conhecidas músicas grita 'No Church!' (não à igreja), letras dos Dead Kennedys falando sobre comportamento skater ('A skate Party'), e enfileirando só para citar as bandas, No Mercy, T.S.O.L. (Verdadeiros sons da liberdade), Grinder's (Destrua um monstro nazista!), Untouchable Minds (Mentes intocáveis), Dissension e etc, etc. Aqui, com se não bastasse comercializarem o nosso esporte, tentarem vender nosso ideal, criando uma marca de produtos para skate chamado 'Anarquia' que vem acompanhada com um ridículo 'R' de marca registrada. Já passou da hora de nós, skatistas de essência, de atitude, nos posicionarmos e defendemos nossos pontos de vista. Precisamos inverter o processo de capitalização (ou 'emburguesação') que fizeram com nosso esporte. Precisamos arrancar todas as marcas, todos os adesivos que nos tornam produtos a ser consumidos, usar um visual que mostra a nossa revolta e o nosso repúdio e, principalmente, encontrar a si próprios em nossa essência, em nosso berço, que é o movimento e o comportamento underground.

Movimento Skater

Banda 'Eca!'

(Extrema Corrosão Auditiva)

(panfleto do "Movimento Skater", julho de 1991).

Em Angra dos Reis conheci Marquinho Magôo (MM), um *skatista histórico* na cidade que assume a prática do *skate* como uma filosofia de vida. MM é um *jovem* que, à época da entrevista, em 1997, possuía 35 anos. Esse jovem longevo que curte o *skate* da pracinha em conjunto com adolescentes e outros jovens de várias idades, possui uma pequena loja de roupas e material esportivo especializada em materiais para o *skate* e o *surfe*. É um ativo organizador de torneios desses esportes e também trabalha como *DJ* em festas e boates da cidade. Afirma que se considera um jovem em todos os sentidos, *não apenas de visual, mas também de cabeça*. Durante o tempo da pesquisa foi possível comprovar esta afirmação; em todos os *shows* de *rock* que compareci, ele estava dançando e "batendo cabeça" junto com os outros jovens no *mosh*.¹⁰⁵ MM foi um dos

¹⁰⁵ O denominado *mosh pit*, ou *bate cabeça*, é uma forma peculiar de dança dos jovens participantes dos *shows* de *rock*. Os jovens do sexo masculino se concentram em frente ao palco se agitando e se jogando vigorosamente uns contra os outros. Nesta brincadeira que poderia ser de roda, se roda fosse, o intuito não

responsáveis pela *explosão* da categoria juventude no curso da pesquisa. Como compreender o contexto das ações dos jovens do *skate-rock* promovendo uma cirúrgica exclusão de um personagem da sua importância nos relacionamentos? Mesmo que insistisse em circunscrever a pesquisa da juventude por faixas faixas etárias, separando dos grupos os *não-jovens*, correria o risco de forçar as portas do empírico com uma categoria que não encontraria correspondência na realidade concreta. Em Angra dos Reis, ninguém duvida da *juventude* de Marquinhos Magôô e de sua importância para o desenvolvimento do surfe, do *skate* e do *rock* na cidade.

Num campeonato de surfe que acompanhei na *Praia Brava*, MM não apenas trabalhou na organização, mas também competiu. Nas baterias em que não estava no mar *pegando onda*, se dedicava à organização do evento, dando instruções pelo microfone ou resolvendo algum problema de última hora. Afinal, assumindo sua responsabilidade de jovem maduro e responsável. Em algumas noites encontrei MM comandando a seleção musical nas boates 277 e *Peixe com Banana*, no bairro do Parque das Palmeiras.

Numa entrevista MM, falou da importância do *skate* e do surfe para a sua vida e também para os outros jovens. Essas atividades não foram tratadas apenas como simples recreação ou lazer, mas como filosofia de vida que organiza as ações do cotidiano, cultua figuras importantes do passado do esporte e também permite que alguns jovens enxerguem possibilidades para o futuro profissional. O seu envolvimento público com o *skate* o levou a construir uma pequena rampa de *skate*, naquilo que um dia foi o jardim da casa de sua mãe. A chamada *mini-ramp* foi projetada por ele mesmo, adaptando projetos e utilizando conhecimentos que adquiriu em revistas especializadas.

O *skatista* AC, 19 anos, situou a importância de MM para o *skate* da cidade:

A única pessoa que tá dando mais uma força ao skate mesmo é o Marquinho, entendeu? O M-M-DJ¹⁰⁶. Ele tem uma lojinha ali na bica da Carioca, ele montou uma lojinha pra incentivar. Porque o

é o de agredir, mas o de criar um campo de energia coletiva sintonizada com a música; uma *sensibilidade orgânica num ambiente social*, como definiu Rushkoff (1999:175).

¹⁰⁶ A referência à MM é feita acrescentando em seu apelido a sua outra identidade no cenário da cultura *cluber* da cidade. A multiplicidade de papéis no interior do grupo muitas vezes força à construção de apelidos que funcionam como verdadeiras carteiras de identidade múltipla.

skate vem em Angra dos Reis desde os anos 80. A loja vende peças, o pessoal antigamente tinha que ir lá em São Paulo buscar uma peça. Prá gente buscar uma peça pra depois vir andar aqui fica difícil, entendeu ? Chegar lá é pá e depois voltar, aí fica difícil. Aí nós paramos, esquecemos (...) não tinha incentivo, a pracinha não tá arrumada, a pracinha tá quebrada mesmo, então, não vou andar prá quebrar meu skate. Montei um skate novo e daqui a pouco vai tá todo quebrado, entendeu ? Eu vivo tomado tombo por causa desses buracos. O skate agarra no chão. O Marquinho, dono da loja, esse dá o maior apoio. Ele gastou mil reais e fez uma mini-ramp dentro da casa dele; de tanto ele ir na Prefeitura pedir e ninguém fazer nada, ele foi e gastou mil e poucos reais e colocou a mini-ramp na casa dele.(....) A gente apela e vai pra lá. A gente paga um real cada pessoa prá ajudar. Porque o cara gastou o dinheiro prá fazer a rampa (...) vai ficar prá rapaziada andar mas ele quer tirar um lucro da rampa que ele fez. A rampa é aqui no centro mesmo, alí na bica da Carioca. Eu mesmo falo, se não fosse ele, o skate em Angra já era.

A rampa de *skate* na casa de MM criou um espaço *semipúblico*, uma alternativa possível ao que foi percebido como uma incapacidade do poder público em dotar a cidade de espaços adequados para a prática do *skate*. A consciência da existência desses espaços em outras cidades aumenta o sentimento da falta de infra-estrutura urbana e pública para os jovens na cidade, tônica de muitos dos depoimentos recolhidos pela pesquisa em diferentes grupos da juventude em Angra dos Reis.

Em muitos momentos a pesquisa se transformou em tribuna para as críticas dos jovens em relação ao sentimento de falta de apoio governamental para as carências públicas relacionadas com as condições do lazer da cidade.

*É tipo assim, o nosso espaço de lazer em Angra depende muito da Prefeitura, entendeu ? O nosso divertimento em Angra, o esporte, o skate, a bike, a moto, o patins que a rapaziada gosta depende muito da Prefeitura. Depende do apoio dela. Tipo assim, essa rua aqui, pô, tá toda esburacada, toda quebrada, entendeu ? (apontou para o piso da pista de *skate* que se encontrava com o cimento quebrado). Nestas condições não tem como a gente andar de *skate* aqui. A gente tem por exemplo, o rapaz que anda com a roda pequena, trava no buraco e já vai se machucar. Vários elementos já caiu, bateu com a cabeça, se machucou, entendeu ? E tem, tipo assim, vamos na Prefeitura já, várias vezes já fomos lá, já mandamos carta pra ele, e eles nunca teve a iniciativa de quebrar pra arrumar de novo, entendeu ?*

A carta intitulada *Na base da vaquinha* procura dar visibilidade à cena do *skate* em Angra dos Reis e ratifica as críticas ao executivo municipal naquilo que se refere ao apoio ao *skate* na cidade.

Angra dos Reis também tem um cenário de skate, como esses que vêm sendo publicados na sua revista, mas também é uma cidade de interior onde o sk8 não tem divulgação e nem apoio da Prefeitura. A pista encontra-se precária e os buracos são tapados apenas pelo esforço da famosa "vaquinha" entre a galera para comprar um saco de cimento. Nós mesmos os tampamos, pelo simples prazer que o skate proporciona. Eu trabalho, estudo e ando de sk8. Não tenho apoio e o único patrocínio que tenho é o meu mísero salário que só dá para comprar shape de 2 em 2 meses e aquele tênis com a sola furada, tem que colar alguma paradinha prá sola poder agüentar. Aproveitei o dia calmo no trampo para enviar este fax e pedir para que vocês dêem uma força aqui prá gente, fazendo qualquer coisa por nós e quem sabe um dia um atleta nosso não saia em uma de suas páginas mandando um noolie heelflip bs disaster no gostoso quarter de cimento eleito um dos melhores por Felipinho no Rio. Até o Bob já passou por aqui em oitenta e tal. Agradeço a atenção e que a Tribo continue levando aos skatistas brasileiros informações nacionais e internacionais. Viva o skate nacional e força aos iniciantes. "Skate, mais que um esporte, um estilo próprio de viver e fazer acontecer. - Use sua violência de uma forma mais racional: ande de skate" (CSG, Angra dos Reis, Tribo, nº 31/1998).

Angra é apresentada como uma cidade do interior, o que de certa forma justificaria a falta de incentivos para a prática do esporte e o seu atraso relativo em comparação às grandes cidades. A prática da "vaquinha" é apresentada como o resultado do esforço coletivo dos jovens skatistas da cidade no sentido de superação da falta de apoio oficial ao esporte. A realização deste tipo de trabalho comunitário não é, entretanto, um consenso entre os skatistas. Na primeira vez que estive com os jovens na Praça do Porto, observei uma inscrição em *grafite* no chão da pista que dizia: - *Não se submeta. Proteste !*" Os jovens me disseram que a frase se referia à divergência sobre o movimento de conserto dos buracos da pista de *skate*, efetuada por iniciativa de alguns integrantes do grupo. A.C. comentou que B., o autor da frase-protesto, expressou o sentimento daqueles que consideraram a "vaquinha" e o trabalho comunitário de conserto dos buracos uma submissão, frente ao descaso da *Prefeitura* que estaria se furtando da sua responsabilidade de manutenção da praça pública.

O B. explicou prá mim qual foi. É até esse lance da pracinha mesmo. É prá gente não se submeter a arrumar ela, tem que que protestar pro pessoal vir arrumar. Tipo assim, a galera vê a pracinha desarrumada e aí todo mundo se submete e vai arrumar ela. Faz o mutirão e vai arrumar ela. Quer dizer ao invés da gente se submeter e arrumar a gente vai protestar, vamos lá protestar prá ver se eles arrumam nossa pracinha. (...) É um direito sim. A gente não paga, meu pai, o dele, todos os impostos ? Pela gente ser filho a gente também tem direito. Se a gente paga esse imposto por que a gente vai arrumar ? A Prefeitura gasta com tantas obras desnecessárias por que não gasta com a gente também ? É uma coisa que é simples, não vai gastar muito dinheiro isso aqui. É um aguado, só descascar um aguado, isso vai gastar muito dinheiro ? É uma coisa assim que a gente não entende.

Aproveitando a polêmica sobre a conservação da praça, indaguei sobre a política da *Prefeitura* para o lazer da juventude na cidade. J.C., questionou as diretrizes da política municipal:

Vai perguntar às autoridades sobre o que está sendo feito pelo lazer em Angra. (...) eles acreditam muito no basquete, entendeu ? Eles investem muito no basquete, entendeu ? Aqui era prá ser Liga Esportiva de Angra dos Reis, e aí eles colocaram Liga Angrense de Basquete , entendeu ? Eles estão apoiando mais o basquete. Por exemplo, se o basquete for pro Rio fazer um jogo, tipo assim, eles pedem uns R\$ 6000 (seis mil reais), eles dão. Agora se a gente chegar assim. "Pô da prá vocês arrumar a pracinha pra gente andar de skate no nosso lazer", eles vão ficar enrolando, enrolando e nunca arruma. E quando arruma, entendeu ? Os caras arruma mal feito.

Os skatistas criticaram também a ausência de uma política municipal de atendimento às diferentes modalidades esportivas para além do basquetebol. A fala de um dos jovens enfatizou a solidariedade para com os diferentes grupos esportivos da cidade. Até mesmo os *rollers*, notórios rivais dos skatistas no estilo adotado e na utilização do espaço da pracinha, foram lembrados como grupo que precisa de apoio governamental. AC segue nesta direção e aproveita a nossa presença para denunciar o que considera uma falta de apoio público à prática dos *esportes radicais*. O sentimento de solidariedade se amplia para outras práticas, quando confrontado com esportes de recorte tradicional, que estariam sendo privilegiados pelo apoio da Prefeitura.

Esse é um ponto importante, uma vez que a defesa por melhorias na infraestrutura de lazer foi defendida não apenas para o seu grupo específico de identificação. AC soube relativizar as suas diferenças com os jovens de grupos que rivalizam no estilo adotado e na utilização do espaço comum da pracinha, apontando para uma aliança mais ampla entre os *radicais* na compatibilização dos interesses. Em outros termos, fez política, no melhor sentido da palavra:

Tipo assim, não é só o skate, entendeu? É o skate, é bike, tem um monte de garotão que anda de bike, de BMX, os caras não têm o apoio, entendeu? Na frente do Hotel Acrópolis, tem um monte de terra lá. Os caras podiam fazer uma pista de Cross, na boa! Podia fazer uma pista de Cross pros caras andar, né? Tem muita gente se dando bem representando o Estado, representando o país, entendeu? Com lance de bike, com lance de skate mesmo, uma coisa, pô, que é um incentivo a mais, não é só o skate, entendeu? Não é só o skate que tem que referir, é referir a todos: patins, skate, bike, entendeu? Bote, tudo, tudo, tudo. A gente não tá vendo só a gente não, entendeu? A gente também vê dificuldades que as outras pessoas tem, como a gente tem dificuldade pelas condições que a gente tem, outras pessoas têm mais dificuldades que a gente.

As críticas à Prefeitura prosseguem com a denúncia em relação ao abandono da *pracinha*:

Recentemente eles fizeram uma obra e desarmaram o coreto que tava sujeito a quebrar. Desarmaram o coreto e a pracinha do lado eles nem se tocaram que tem de fazer reforma. Eles arrumaram o coreto e ninguém usa, só os mendigos. Ah! Outra coisa que eu queria falar, aproveitar que tú tá gravando, tipo assim, quando é final de ano, carnaval, feriado eles apagam a luz daqui, pros turistas não ver essa bagunça aqui. Porque ficam mendigo jogados aqui, em cima do coreto é direto mendigo fazendo sexo, em cima do coreto. Várias vezes aqui a rapaziada toda andando de skate aqui e os mendigos fazendo sexo, ali, entendeu? Antigamente tinha um guardinha aqui ó! Eu nessa época não andava de skate, entendeu? Antigamente tinha um guardinha que vinha aqui e deixava limpinho pra gente, entendeu? Isso era no tempo antigo, tinha uma cabine do guardinha, e agora sumiu a cabine. Agora neguinho chega aqui e se falar: "Aí eu vou quebrar" ninguém pode falar nada.

Em determinado ponto da entrevista, os jovens se assumiram como planejadores urbanos, enumerando os espaços da cidade que poderiam ser aperfeiçoados

através da intervenção do poder público municipal. Lamentaram também que, na disputa pelo belo, a cidade venha perdendo a luta contra a natureza.

Outro espaço perdido também é a praia do Anil. A praia do Anil não tem uso nenhum pros turistas, entendeu ? Aquilo fica ali só pra show. Tipo assim, se aterrasse na altura do asfalto aquela Praia do Anil, pela metade, fizesse em cada pedaço uma quadra de basquete, uma quadra de tênis, uma quadra de futebol de salão, colocasse uma rampa, nem que fosse um U de skate, uma rampa de skate, colocasse uma pracinha, acho que ia dar mais vida à Angra, tipo assim: (a propaganda) “Angra mais bonita”, eu nunca vejo Angra mais bonita, sinceramente. Você olha por aí e dá prá você vê, tá na tua frente. Não é só os outros que dizem. Tira só aqui pela pracinha (D)

Você sai olhando por aí e você vê mesmo, não é só os outros que falam, você vê mesmo, na tua frente A beleza de Angra teria a ver então com as ilhas e praias, então? Angra tem umas 350 ilhas. É o litoral que tem mais ilhas. Rios também é o que tem mais, quer dizer, é o que chama mais atenção dos turistas. Com tantas ilhas assim, tão bonitas (...). A Prefeitura se preocupa mais com as ilhas e os turistas do que com as pessoas que vivem na cidade e têm que praticar esporte feito a gente (AC)

7.1.2 A heterogeneidade com estilo

Na Pracinha do Porto, o que planejei para ser uma entrevista transformou-se numa animada conversa sobre os mais variados assuntos. A tentativa de manter uma ordem nas perguntas e questões foi rompida pela nova ordem instaurada na discussão. Quando a própria dinâmica da conversa ditou os rumos, assuntos não pensados anteriormente para a entrevista se impuseram e ganharam relevância.

Tenho insistido em dizer que enxergar os jovens em suas práticas de lazer apenas naquilo que se refere às suas características mais aparentes ou estilo de comportamento adotado, pode falsear a percepção da real composição dos grupos e também dos muitos jogos relacionais que configuram a sociabilidade dos grupos. O espaço da Pracinha do Porto pode ser chamado de ponto de encontro dos skatistas e roqueiros. Entretanto, não considero possível assumir uma perspectiva de homogeneização espacial face à variedade de sujeitos e práticas ali presentes. Percebi três visíveis traços de heterogeneidade nas relações desses jovens.

A primeira característica da heterogeneidade diz respeito à pouca relevância que os jovens dão ao limite etário para a realização de trocas relacionais. O elixir da

juventude, que faz com que alguém mais velho participe de atividades comuns com outros mais jovens, é definido pela capacidade de compartilhar dos referenciais significativos para o grupo. Essa capacidade também não é absoluta. Em alguns momentos, os limites são objetivos, mesmo que não sejam de todo intransponíveis. Por exemplo, a participação em festas ou eventos noturnos que restringem a entrada dos menores idade de é um limite para a manutenção da unidade do grupo.

As relações de aprendizagens que ocorrem entre os jovens de diferentes faixas etárias é também digna de registro. Andar de *skate* não é uma tarefa fácil. Exige perícia, equilíbrio e coragem. É possível dizer que o mitemismo é um dos recursos mais significativos para o desempenho no interior do grupo. Os jovens aprendizes encontram, na observação dos mais hábeis, importantes referenciais para as suas próprias experiências. Em muitas situações, os ensinamentos são diretos e os iniciantes recebem dicas de manobras e cuidados com a segurança. O grupo, na condição de estimulador da aquisição de novas aprendizagens, evidencia o conceito de Zona de Desenvolvimento Proximal (ZDP) descrito por Vygotsky (1988)¹⁰⁷. No campo educacional, essa importante perspectiva é empobrecida ao ser referida apenas ao poder do professor como organizador central do conhecimento e do currículo. A ZDP não é apenas proporcionada pela figura de um único sujeito educacional. Se seguirmos a orientação de Vygotsky, veremos que ela representa a elaboração da intersubjetividade por sujeitos de comunidades de sentidos em situações de produção cultural de conhecimentos.

Uma outra dimensão da heterogeneidade se relaciona com a sociabilidade entre os gêneros. O encontro que tivemos na Pracinha do Porto foi subseqüente ao início da nossa participação em bailes *funks* da cidade. A comparação entre *funkeiros* e *skatistas* foi inevitável, e tornou evidente a diferença entre os relacionamentos de moças e rapazes que presenciamos nos bailes *funk* e os que encontramos na pracinha. Não encontramos no grupo do *skate* os mesmos traços de machismo e possessão violenta observados nos bailes *funk*. Os jovens do *skate* estabelecem relações mais negociadas e horizontais entre os gêneros. Segundo A.C. *rola um respeito* entre homens e mulheres na pracinha. É reduzido o número de garotas andando de *skate*. Os rapazes declararam contribuir para a superação das dificuldades enfrentadas pelas colegas do grupo. O

¹⁰⁷ Vygotsky (1988) estuda crianças em idade pré-escolar e demonstra que *aquilo que é a zona de desenvolvimento proximal hoje, será o nível de desenvolvimento real amanhã - ou seja, aquilo que uma criança pode fazer com assistência hoje, ela será capaz de fazer sozinha amanhã.* (p.98).

apoio do grupo masculino foi apontado como um fator significativo para o envolvimento das jovens com a prática do *skate*:

Elas tão começando agora. Pelo incentivo da galera. Olha só: não andava de skate, não andava de skate, não andava de skate (apontou para integrantes do grupo). A de camisa preta não andava de skate, a de camisa branca não andava de skate, tudo começou andar de skate por causa do incentivo entendeu ? Aquelas garotas lá, ó! A do meio anda de skate, começou a andar de skate. Anda legal, ela insiste, entendeu ? O que o homem pode fazer que a mulher também não pode ? A gente vai ser contra o quê ? Elas fazem a mesma coisa que a gente. Elas fazem 100% melhor do que a gente (A.C)

É o que ele falou. Se ela tá com vontade de fazer um negócio ela vai fazer aquilo que ele tá com vontade de fazer. Isso vai depender da garota. Ela vai andar de skate e tá aproveitando aquilo, entendeu ? Ela está aproveitando aquela vontade dela prá dá mais incentivo a ela, entendeu ? É a mesma coisa do futebol, as garotas começaram a jogar e tão jogando muito bem, não tão ? Tem uma garota em São Paulo, sinceramente, ela anda muito de skate. Eu perto dela eu sou uma formiga, sinceramente (D).

Eu, nem se fala (risos). Sinto muito falar isso mas é a verdade, cara. Já vi a garota andando, a garota é fera (A.C.)

As garotas não quiseram participar da conversa. Uma garota explicou que elas não se sentiam a vontade de falar das coisas do grupo para alguém de fora. Uma outra afirmou que não gostaria que os pais soubessem que ela freqüenta a Pracinha. Entretanto, as jovens confirmaram que encontram apoio no grupo de rapazes para superar as dificuldades em andar de *skate* e vencer os preconceitos dos amigos que não são skatistas, além dos familiares que não vêm com bons olhos as garotas no *ambiente* da pracinha.

Na seção de cartas da revista *Tribo*, encontrei várias cartas de garotas reclamando do preconceito contra o fato de elas assumirem uma postura ativa no *skate*. Os editores da revista, cansados do que consideram uma *choradeira*, recomendam que as *calcinhas desencanem*, parem com as reclamações e *tomem uma atitude: andem de skate e vençam o preconceito na prática*. Algumas jovens escrevem falando sobre a *expansão feminina e a lenta conscientização* dos rapazes.

(...) Meu nome é M. (...) tenho 16 anos e sou viciada em skt. Apesar de ser "haole" e depender do carrinho dos outros para andar, pois, diga-se de passagem, meu skt é daqueles tipo "brinde de salgadinho", tenho o esporte no coração (...). Estou curtindo muito a expansão feminina no skt e acho que as girls estão dropando todas. Aqui em Santos já virou rotina ver "girls" com o carrinho debaixo do braço, indo para a Pça Palmares ou até arregaçando nos jardins da praia. Mas aqui não tem incentivo pra galera, pois não tem pistas legais. Acho que tá na hora dos 'caras que mandam' investirem mais no esporte, pois é o que há pelo mundo. O Brasil precisa provar que não é só o 'país do futebol', mas também do skt. (...) (Revista Tribo, 1999, nº 39, p. 14)

E aí, pessoal que curte a Tribo, meu nome é K. Midory., mas todos me chamam apenas de Midory. Tenho 16 anos e há oito meses ando de skate - não todos os dias, apenas nos finais de semana. Sempre leio a seção CPI e vejo que muitas minas reclamam do preconceito dos caras contra as garotas que andam. Eu acho que o movimento não se importa com isso. Acho, ainda, que o preconceito vem da cabeça dessas minas, pois aqui no meu bairro, Sapopemba, os caras não discriminam as garotas. Ao contrário, nos damos muito bem. Acho que essas minas que se sentem menores que os caras merecem mesmo o desprezo deles. Digo isso apenas às fresquinhas que pensam assim. Para as que estão "à pampa" com tudo, mando um alô. Beijos à prima 'Bacana', para a 'Fubeka', para os irmãos 'Melão' e Gabriel, para Gean, Beto, Diego, Leandro, Anderson, Paula G., Emerson, para o pessoal da Tribo e para quem curte o carrinho e o grafite. Adoro todos vocês". (K. M. S.- São Paulo) (Revista Tribo, 1999, nº 39, p. 16)

A outra dimensão da heterogeneidade nas relações do grupo se refere às diferentes inserções dos jovens em outras redes sociais da cidade. Um exemplo significativo é D, 17 anos, que narrou o seu conflito com o Pastor que se opõe aos seus vínculos com o circuito do *skate* e do *rock*. Sobre os *espaços de perdição*, afirmou que o Pastor procura condenar a sua circulação em *lugares de pecado* da cidade. Segundo ele, a Rua Coronel Carvalho e a Pracinha são os lugares mais visados nos sermões. Sobre isso, comentou:

Tem Pastor que obriga a pessoa a não ir. Fala: "olha, não pode ir prá isso, não pode ir prá aquilo...não pode". Doutrinas de homens. A gente diz: "leis de homens". A gente aceita as leis da Igreja, mas a gente é sujeito à fazer todas as coisas; mas, nem todas as coisas nos convém fazer. A gente não faz

o que vai fazer mal prá gente, o que não serve prá gente. Andar de skate não vai mudar a minha comunhão com Deus. Não vou deixar de ir prá igreja porque eu ando de skate. Nada muda, eu vou ser só uma pessoa diferente. As pessoas te tratam como crente, como se fosse uma pessoa que tivesse AIDS, entendeu? Um cara separado de todo mundo, aquele cara que não pode brincar, não pode zoar como a gente zoa aqui, entendeu? Pode reparar, tem dois e a gente é completamente diferente do restante. A gente anda de camisa preta, a gente anda de bermuda, a gente toca rock, bate cabeça, mas a gente é diferente.

A percepção do jovem sobre a possibilidade de manter a distinção entre os sujeitos, mesmo num contexto de identificação de estilos e atividades comuns me parece de fundamental relevância para a discussão que estabelecemos, naquilo que se refere à identidade múltipla presente nos grupos de estilo. A participação de D. em espaços de lazer condenados pela Igreja não reduziria a sua fé em Deus?

Não diminui nada. A gente sendo da Igreja Congregacional, sendo da Assembléia de Deus ou sendo até de outras igrejas, isso não vai mudar nada. É o mesmo Deus. Se for assim a gente não vai poder ir pro céu. Pô, a gente vai pro céu tocar rock? Vai separar? Vai separar? O pessoal que toca macumba, toca macumba, o pessoal que toca rock, vai tocar rock? Não vai, é um Deus só prá todo mundo. Tem pessoas que separam essas coisas. Aqui no mundo tem que ser que nem é no céu, sem separação. (...) Prá mim não muda nada. Tem umas pessoas que acham que tudo é pecado. Eu vou largar a bíblia pra andar de skate? Não tem nada haver. Isso não muda a pessoa.

Perguntei a D. se ele tenta atrair os amigos não religiosos para a igreja:

A gente tem uma relação comum de amigos. Aqui a gente não tem nada da igreja. Eu não tô aqui pra falar de Deus prá eles. A gente tá aqui prá evoluir no skate. Agora, tem certos momentos que, pô, a gente tá com problema: “pô cara, tô precisando de uma palavra e tal”, a gente senta e conversa. Depende da pessoa, depende dele. Pô, “quer que eu te dê uma palavra?”. Eu não obrigo ninguém a nada: “Tem que ir prá igreja”. Depende dele. Existe o livre arbítrio. Deus deu o livre arbítrio prá todo mundo. Você vai se você quiser. A gente evolui e faz o que quiser. Depende da cabeça da pessoa. Pô, você fuma maconha se você quiser, você bebe se você quiser. A maconha não vem até você, o cigarro não vem até você, a cerveja não vem até você. Você que vai até ela, se você quiser.

Segundo D., a *tolerância* da Igreja em aceitar a sua amizade com a galera do *skate* e do *rock* terminou quando o Pastor descobriu que ele havia "escangalhado" o seu corpo, ao ter tido a sua experiência sexual antes do casamento. Ao tomar conhecimento de que ele não era mais virgem, o Pastor comunicou à comunidade que ele seria afastado da Igreja, sem prazo determinado para poder retornar. O significado desse afastamento foi assim interpretado: - *Prá mim não muda nada. Isso não quer dizer que eu esteja afastado da Igreja de Deus.* A possibilidade do arrependimento foi afastada, com D. confirmando a sua opção pelas redes da *perdição*:

Eu me arrepender ? É, a gente se arrepende, né ? Mas, a gente é fraco, né ? Fazer o quê ? Mulheres maravilhosas. Milhões de mulheres maravilhosas, a gente vai ficar na seca? Isso é igual a andar de skate, depois que aprende quer toda hora.

7.2 Do *skate* ao *rock*

Existem íntimas ligações entre as redes culturais do *skate* e do *rock*. Entretanto, a natureza do envolvimento e os sentidos dos relacionamentos são bastante variáveis entre os jovens. Alguns skatistas curtem o *rock*, participam dos *shows*, cultuam os mesmos ídolos, mas não integram as bandas da cidade. No contato com skatistas que também são integrantes de bandas, percebi que a maior elaboração de sentidos ideológicos os leva a se relacionar com espectros mais amplos da vida social da cidade. A *agressividade* muda que encontrei na radicalidade do *corpo presente* no *skate*, se projeta no espaço com o som das bandas de *punk-rock*.

A contradição entre o *punk-rock* e o *skate* parece ser a de que ao mesmo tempo que o *ritmo pauleira* contribui para a cultuada agressividade dos movimentos dos esportes radicais, as músicas, ao destilarem ácidas críticas ao *sistema* e suas instituições, afastam-se da lógica do esporte-mercadoria, que também caracteriza as redes culturais do *skate*.

7.2.1- *Malkavianos: o punk-rock dos vampiros insanos*¹⁰⁸

O jovem italiano é paradoxal. Ama o punk-rock, mas vive os valores da sociedade conservadora e católica italiana.

(Enrico Brezzi, 1995)¹⁰⁹

O movimento das bandas amadoras de *rock*, as chamadas *bandas de garagem*, envolvem direta e significativamente jovens de diversas idades e diferentes classes sociais no circuito cultural da denominada *cena do rock* das cidades. Esse cenário é tecido por múltiplas redes sociais (de amizades, de trabalho e lazer, de conhecimentos e interesses, familiares e afetivas, políticas etc.), nas quais se compartilham e também se contrastam referências musicais, orientações ideológicas e estéticas corporais. No amplo espectro das culturas do *rockn'roll* se articulam elementos de globalidade e ação local, definindo os contextos de produção, circulação e consumo de uma das mais significativas expressões mundiais da popularidade integradora das mercadorias culturais.

Durante o período de realização da pesquisa, registrei a organização das seguintes bandas em Angra dos Reis: *Camaleões na Terra Santa*, *Suplício*, *Corredor X*, *Epidemia*, *Simbiose*, *Aneurisma* e *Malkavianos*. As bandas *Perrengues*, *INPS* (Indivíduos Negados Pelo Sistema) e *Infecção Social* se dissolveram e alguns de seus integrantes se associaram na formação das outras bandas. Na pesquisa de campo, participei do circuito de *shows* de *rock* em praças e clubes da cidade com a presença das referidas bandas, que se distinguem não apenas pelo estilo musical adotado, mas

¹⁰⁸ A expressão vampiros insanos se refere ao jogo *Vampire* de onde se originou o nome da banda de *punk-rock* *Malkavianos*. Esse assunto foi abordado no capítulo VI, quando tratei dos jovens jogadores de RPG.

¹⁰⁹ Enrico Brezzi é autor de um livro, sucesso de vendas entre o público jovem na Itália. O livro *Jack Frusciante e 'uscito al gruppo* trata do romance de um jovem de dezessete anos, Alex, que freqüenta o liceu científico, é amante do *punk-rock* e também um revoltado com a sociedade atual. O autor começou numa pequena editora do mar Adriático, a única que aceitou publicar o texto de um jovem de dezoito anos. A estratégia de divulgação do livro exemplifica o poder das redes cotidianas de comunicação. Cada um dos primeiros 500 exemplares teve uma capa diferente. A divulgação foi feita de "boca à boca", numa rede que se formou inicialmente na Universidade, para depois conquistar toda a Itália. O livro vendeu 800.000 exemplares.

também pelas configurações das redes de amizades e interesses que se articulam para formá-las. Destas, acompanhei mais proximamente a *Malkavianos* formada por jovens de idades que variam entre 17 e 25 anos e que, segundo a classificação dos próprios componentes, se constitui numa banda de *punk-rock de caráter urbano*, produtora de um *rock insano*.

Ao iniciar o trabalho de campo, em 1997, um grafite na pista de *skate* na Praça do Porto me desafiava a compreensão: *Malkavianos*. Quase dois anos se passariam até o meu contato com os integrantes da banda, que decifraram o enigma da inscrição na praça e me ajudaram a compreender os sentidos de seus relacionamentos com a cultura do *rock* na cidade.

O material de campo sobre o qual trabalhei é constituído por entrevistas com os componentes das bandas de *rock*, em especial os da *Malkavianos*, observações de *shows* e de situações cotidianas dos jovens ligados ao *rock*. Os dados empíricos desta etapa da pesquisa trouxeram elementos para a compreensão de contextos que confirmam nossa convicção do potencial criativo dos grupos de sociabilidade da juventude que, em diferentes territórios, fazem da cidade um espaço social de práticas educativas. Dentre esses, destaco os já referidos RPG (Roleplaying Game) como metáfora e narrativa das identidades juvenis na cidade, e o *skate* como radicalização dos limites corporais e fortalecimento dos sentidos de pertencimento coletivo. Os elementos que passo a discutir dizem respeito às relações entre a globalidade e as configurações das redes locais das culturas do *rock*; ao sentimento de liberdade pessoal e expressão cultural coletiva que os jovens experimentam ao constituírem suas bandas locais; às contradições vividas pelos jovens no movimento de conciliar a rebeldia do *punk-rock* com a integração à vida cotidiana e o sonho da profissionalização musical como alternativa social de vida e trabalho.

O *punk-rock*: entre a força da globalização e a energia do lugar

O *rock'n roll* faz parte de uma cultura global compartilhada por expressiva parcela da juventude em todo o mundo. O *rock* teve o seu primeiro registro musical em 1950, nos EUA, quando os Saddlemen gravaram *Rockt 88* e *Rock the joint*. A partir de

1952 os Saddlemen mudaram de nome e passaram a se chamar Bill Halley and the Comets, gravando, em 1955, a música que ficou conhecida como o hino internacional do *rock and roll*: *Rock around the clock*. Essa música foi utilizada no filme *Sementes da violência*, contribuindo para ampliar ainda mais o sucesso internacional de Bill Halley (Montanary, 1993). Desde então, o *rock* trilhou um longo caminho de variação estilística, conteúdo ideológico e maior ou menor proximidade dos seus ídolos dos mercados da indústria cultural.

Jameson (1996) identifica a existência de um período crítico e modernista do *rock*, com os Beatles e os Rolling Stones, na década de 60; após esse período, o *rock* teria caminhado em direção ao pós-moderno, sendo incorporado integralmente à indústria cultural na década de 70.

Alguns fatores teriam transformado o *rock* na forma cultural pós-moderna mais representativa: o seu alcance e influência globais unificadoras, a sua capacidade de negociar com as diferenciações étnicas, a adesão das culturas das ruas, a sua capacidade de articular identidades alternativas, a versão como representação da pluralidade e princípio da intertextualidade, a criação de identidades ficcionais e a articulação de identidades mistas ou transnacionais, no lugar do reforço das identidades culturais particulares. Na cultura do *rock* teriam surgidos possibilidades radicais de construção de novas identidades ficcionais, por meio da invocação de múltiplos textos e imagens (Connor, 1996: *passim*).

Connor (1996) duvida que o *rock* dos anos 60 e também as suas redefinições pós-modernas - o *punk* e o *new wave* - tenham se constituído em oposição ao capitalismo industrial, tal como se deu com os movimentos literários e artísticos do modernismo. Segundo ele, parece ter acontecido, em vez disso, uma *inimaginável aceleração do ciclo de inclusão - em que novas formas e energias são incorporadas, domadas e recicladas como mercadorias* -, *ao ponto de tornar difícil distinguir a "originalidade" autêntica da "exploração" comercial*. A própria erupção da *cultura da diferença cultural* na indústria do *rock* estaria servindo para a sua estabilização, na medida em que serviria para disseminar e diversificar as suas fronteiras.

Porque, afinal, o dominante na cultura contemporânea é a projeção de um universo de múltiplas diferenças. Se a indústria do rock exige um produto

estável e reprodutível, também é verdade que ela depende da invasão periódica da diferença e da inovação. Com efeito, essa indústria é talvez o melhor exemplo do processo mediante o qual a cultura capitalista contemporânea promove ou multiplica a diferença no interesse da manutenção de sua estrutura de lucros. Se há um dominante no rock contemporâneo, trata-se do domínio da múltipla marginalidade. (...) Celebrar o marginal ou aberrante no rock é afirmar uma emergência constantemente negada ou ao menos contida pelas formas e convenções institucionais em que essa marginalidade se tornou um termo tão valorizado. Esse tipo de comentário cultural pode tornar-se facilmente uma quase-mercadoria, que faz parte de uma troca ritualizada numa economia comercial e institucional de idéias e estilos intelectuais (idem: 153-4).

Se, por um lado, a crítica ao otimismo frente ao sentido marginal e libertador das culturas populares associadas ao *rock* me parece acertada, assim como a condenação ao pensamento bipolar entre dominantes e dominados, por outro, é insuficiente reconhecer que a sociedade capitalista se apropria das formas culturais aparentemente insubordinadas e as incorpora ao sistema de produção e circulação de mercadorias. Torna-se necessário investigar como se processam os movimentos que se dão entre esta capacidade integradora do capital e as forças que insistem em traçar caminhos alternativos ao socialmente dominante, caso não queiramos retomar a posição do reprodutivismo ou aceitar integralmente a imobilidade do *adornismo* como sistema de análise. Não seria essa uma virtude da utopia: escapar das mãos, como um sabonete molhado, daqueles que pensam tê-la retido com segurança ?

O fato de jovens roqueiros compartilharem, em alguma medida, do circuito de circulação das mercadorias culturais não os torna funcionários do capital, incapazes de tomarem posições antagônicas em determinados contextos históricos. Recentemente, tivemos o heróico exemplo dos jovens sérvios que adiaram a destruição de pontes sobre o Rio Danúbio na Iugoslávia, ocupando-as com os seus concertos-de-*rock*-protesto-permanente-anti-OTAN.

Os movimentos de contracultura da juventude tendem a ser difusos, mudar com velocidade as suas orientações e apagar as pistas de seus traçados, confundindo assim os interlocutores com os seus trajetos sinuosos. Esta velocidade fragmentária - que não deixa de denotar fragilidade estratégica, se operarmos com as tradicionais noções de organização social -, pode ser bastante interessante como tática cotidiana de

sobrevivência, que resiste ao aprisionamento de esquemas culturais de cooptação e incorporação política ou mercantil. O não-acúmulo, a contínua invenção e a reformulação permanente dão margem à imprevisibilidade que instaura o jogo de gato e rato entre as estruturas culturais dominantes e as iniciativas insubordinadas das vanguardas juvenis.

O acentuado peso simbólico e material das mercadorias culturais na formação da subjetividade faz que os movimentos sociais da juventude se identifiquem também como consumidores culturais. Torna-se extremamente difícil discernir se um jovem que adota determinado estilo está participando de um circuito de práticas antagonistas ou simplesmente aderindo a uma moda; se ele é *estiloso* ou *underground*, por exemplo. Da mesma forma me parece um equívoco a tentativa de se estabelecer um fosso intransponível entre os movimentos de contracultura da juventude e as mercadorias culturais. A própria contracultura cria o seu mercado alternativo em diálogo com outros mercados, sem se constituir, necessariamente, em linha de transmissão das grandes corporações da indústria cultural.

Os movimentos *punk* e *new wave* surgiram com a pretensão de purificar o *rock de estádio*, aristocrata e integrado à indústria cultural que se desenvolvera durante a década de 1970. Grupos de *punk-rock* como o The Clash, The Sex Pistols e outros, proclamaram o retorno às energias e à origem primais do *rock*, que poderiam ser encontradas nas experiências musicais de jovens descontentes da classe trabalhadora.

Pardo (1997) faz uma importante análise do movimento *punk*, mostrando como este movimento juvenil antagonista reagiu à incorporação de seus traços característicos pelo circuito da moda, criando diferenciações para afastá-lo do consumo e também cuidando para não ser consumido junto com os seus signos característicos. Segundo esse autor, o movimento *punk* faz do próprio corpo um espetáculo da luta contra a sociedade estabelecida. A contestação encontrou um canal na exibição de indumentárias provocativas, chocantes aos olhos dos costumes cotidianos. A estética *punk* surge absolutamente niilista, destrutiva, suspeitando da sociedade e confrontando suas regras. O jovem *punk* transmite, na exibição de seu corpo, a negação à sociedade estabelecida.

Os *punks* têm como slogan a frase *Não ao futuro*. O horizonte *punk* se restringe a uma raivosa formulação de um nós aqui e agora, circunscrevendo ulteriormente a ordem dos pensamentos, a consciência da necessidade e a destrutiva agressividade que

essa induz. A necessidade deve ser entendida como sentimento da falta. Só resta responder à negação com a própria negação. "A única coisa que quero é destruir tudo", afirmou John Lydon em *Johnny Rotten*, filme de sucesso do grupo Sex Pistols. "O punk é a voz do dissenso; o punk é ataque a todos que estão a frente do sistema. O punk se volta contra todos os estereótipos e nega os modelos impostos: aqueles da classe trabalhadora e aqueles da burguesia", afirmou Claude Bessy, diretor da *punk-fanzine* "Slahs" (Pardo, 1997).

O movimento *punk* surge das contradições sociais de jovens proletários que alcançam outros jovens das mais variadas inserções sociais. Entretanto, este movimento juvenil é bastante diferente dos movimentos de contestação social que surgiram na década de 60, afirmando a distância entre as classes em nome da utopia de uma sociedade ideal. Neste sentido, a reivindicação não é uma característica própria dos *punks*, tal como esta se apresentou nos movimentos proletários de recorte tradicional. A reivindicação se exprime como uma estratégia para a reapropriação da necessidade negada pela sociedade oficial. Os *punks* negam o futuro, colocam-se à margem da idéia de melhoramento social e ainda à própria idéia da negociação política como via de solução dos conflitos. Desta convicção da impossibilidade do diálogo nasce o confronto, verdadeiro código secreto da identidade antagonista, mas, antes de tudo, um modo de ser que, em sua complexidade, quer significar propriamente a negação, cuja elaboração se quer por si só como gesto político.

A estética musical *punk* não se pretendeu, desde os seus primórdios, ser expressão artística de qualidade. Nenhum de seus protagonistas foi realmente um músico expressivo, uma vez que bastava empunhar uma guitarra e expressar a necessidade da saída do anonimato, da miséria, do xeque-mate existencial. O *punk*, que surgiu com a pretensão de substituir o *rock* que se oficializara, não queria saber de fazer boa música, mas, fundamentalmente, queria fazer música como uma expressão indignada. Os *fanzines*, produzidos em estratégias cooperativas e destinando-se a uma faixa específica de leitores, foram importantes canais de comunicação entre as redes sociais do movimento *punk*. Distribuídos fora da circuito comercial, estavam alheios a qualquer tipo de censura externa aos seus interesses ideológicos e culturais dos grupos *punks*.

A identidade coletiva dos jovens pós anos 60 e 70 inventou - e não apenas reproduziu - novos modelos de linguagem, num contexto de amplo predomínio da indústria cultural e de sua força construtora de saberes, mensagens, estilos, fantasias e sentidos culturais. O *punk* foi uma dessas invenções surgidas das crises de realização das sociedades capitalistas. A negação ideológica do futuro pelos *punks* nasce sobre a matéria fértil da negação de direitos gerada pelo próprio modo de produção social capitalista.

Pardo (1997) cita os escritos de Agnes Heller, que afirmam a categoria da necessidade como a principal fonte das crises para a militância política. O agir comunicativo da juventude no presente seria uma resposta frente aos sentidos da necessidade. O futuro não é mais tratado como aquele que foi idealmente traçado para ser, mas aquele que pode ser. É a necessidade que cria a identidade comum e a motivação para o agir coletivo. A necessidade comum pressuporia também um agir também comum. Esta materialidade do estar em conjunto favoreceria a sociabilidade eletiva do microgrupo na busca da destruição simbólica do mundo externo. Talvez, esse seja o lado mais produtivo do *punk*:

(...) a motivação a desejar gera antagonismo, sobretudo na ausência de conflito real, porque, se a agregação constitui a necessidade descoberta, a sociedade, contra a qual o antagonismo por sua mesma natureza se dirige, representa a necessidade negada, e como tal elimina simbolicamente o próprio surgimento da necessidade, se isto for livremente expresso e, por si mesmo, satisfeito. (Pardo, 1996: 14).

Paul Stanley, vocalista do grupo *Kiss*, em entrevista concedida na recente excursão do legendário grupo de *rock* ao Brasil afirmou: *o rock'n roll é uma expressão universal; mesmo que as pessoas não entendam as palavras, elas entendem a emoção*. Esta universalização da música e exportação da sensibilidade da cultura corporal do *rock* é, por muitos, denunciada como um vigoroso processo de dominação ideológica, que seria o produtor de uma juventude consumidora passiva dos símbolos e mercadorias culturais do mercado global, vendedor da estética do *rock*. Entretanto, o processo social de produção, circulação e consumo do *rock* no capitalismo é muito mais complexo do que uma possível globalização cultural que submeteria os jovens dos diferentes lugares

do mundo à uma lógica cultural unívoca e produzida nos grandes centros hegemônicos da cultura pop internacional. Mesmo uma sensibilidade importada precisa passar pela elaboração de corpos próprios. O lugar em suas expressões corpóreas da cultura (re)age criativamente, (re)significando os sentidos da globalização, ao mesmo tempo que emite os sinais de sua relativa autonomia frente a essa solidariedade de *espaços mundiais*.

Na verdade, a globalização faz também redescobrir a corporeidade. O mundo da fluidez, a vertigem da velocidade, a freqüência dos deslocamentos e a banalidade do movimento e das alusões a lugares e as coisas distantes, revelam, por contraste, no ser humano, o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante de um universo difícil de apreender (Santos, 1997: 252).

É nessa dialética entre identificação com a globalidade da cultura e as possibilidades criativas do lugar que os jovens de Angra dos Reis configuram os seus arranjos sociais de reunião em torno das bandas de *rock*. Os componentes da banda *Malkavianos* concordam que o surgimento da banda se deu a partir das conversas que eram travadas na banca de jornal do Beco do Mascote entre os jovens que *curtem* o *punk-rock*. A banca de jornal tornou-se um ponto de encontro de jovens que a freqüentavam, inicialmente, para comprar ou simplesmente espiar as revistas, discos e fitas de vídeo.

Os *Malkavianos*

Conquiste primeiro a sua cidade.

(Herbert Vianna)

O interesse em comum dos jovens transformou a banca de jornal não apenas numa referência de consumo de mercadorias culturais relacionadas ao *rock*. A banca e o beco tornaram-se os terminais de conexão das muitas redes de amizades que se constituíram no circuito cultural do *skate-rock* na cidade¹¹⁰. Hugo e Gláucio dão

¹¹⁰ Nas entrevistas tive a surpresa de descobrir que José Gulilherme, aluno do curso de pedagogia da UFF, em Angra dos Reis foi um importante elemento no processo de formação ideológica dos

depoimentos sobre como surgiu a idéia da banda a partir dos encontros no *Beco do Mascote*¹¹¹:

Estávamos, eu e Gláucio, na banca de jornal e começamos a conversar sobre os sons que curtíamos e rolou a afinidade com uma banda. Eu tinha um colega que era baixista, o Lolo, e ele tinha um colega que era baterista o Skeatch, e aí rolou a idéia da banda. Nós não nos conhecíamos (Hugo).

A história da banda foi o seguinte: a banda com o Hugo já existe há muito tempo. E depois de tanto ensaiar, ensaiar, entrar e sair componente, PC foi da banda, Rodrigo do INPS, Rodrigo Portugal já foi da banda, Camacho já foi da banda. Conhecia o Hugo não há tanto tempo, eu passava lá na banca de jornal do Beco do Mascote, gostava de The Doors, a gente trocava uma idéia e aí um dia estava na banca do Rogério e dissemos: - Vamos fazer uma banda ? vamos fazer um som aí e tal ? De início só tinha o Hugo e o Lolo (Gláucio).

As relações que atravessaram a banca de jornal deram novas características sociais a esse ponto de comercialização de revistas e audiovisuais. Ao tornar-se também uma câmara de sociabilidade pública, a banca do Mascote favoreceu a constituição de encontros e o estabelecimento de trocas entre distintas redes de amizades. Da mesma maneira, a *Pracinha do Porto*, oficialmente planejada para o culto da memória do ex-ditador e líder político populista Getúlio Vargas, trocou de signos e transformou-se no lugar da cidade onde a cultura *underground* ou alternativa do skate-rock encontra refúgio para se encontrar.: - *Todo dia tem gente na pracinha, rola uma discussão, um conhecimento. Vamos agitar um show lá no Rio ? Vamos fazer uma excursão ? Vamos zoar na cidade? É na pracinha que a gente se encontra . Lá rola uma união (Rafael).*

A identificação dos jovens com ídolos globais do *rock* foi o vetor do encontro de sujeitos com interesses comuns, entretanto, somente no âmbito da sociabilidade tramada no lugar é que a articulação entre os grupos de amizades e a realização de atividades

componentes da banda. A minha surpresa está relacionada com o perfil de militante marxista desse aluno, que não deixava transparecer nenhum tipo de afinidade com a estética do *rock'n roll*. Rafael revelou que José Guilherme foi o autor de uma letra de *rock* que narrava a morte do sociólogo Florestan Fernandez, falecido devido à uma transfusão de sangue contaminado com o vírus da hepatite. Apesar de não ser roqueiro, José Guilherme participava das discussões na banca, colocando o *seu marxismo* em diálogo com o niilismo do *punk-rock*.

¹¹¹ O beco do Mascote é um refúgio frente ao ritmo mais acelerado e impessoal das ruas de circulação e comércio. A reentrância dos becos desenham interstícios no traçado da cidade que convidam para o encontro.

coletivas, como a organização das bandas, se tornaram possíveis. No caso específico dos *Malkavianos*, o som da banda *The Doors* foi a referência de identidade global que reuniu Hugo e Gláucio e suas respectivas redes locais de amizades.

Os *Malkavianos* são unâimes ao afirmar que a melhor e mais importante apresentação foi a primeira, realizada no antigo coreto que fica na *Pracinha do Porto*. Rafael, que nesta ocasião ainda não integrava a banda, atribuiu o sucesso da apresentação à *energia do lugar*, uma vez que a praça é o refúgio da *galera discriminada do rock* e do *skate* na cidade.

A existência de espaços de encontro foi apontada como de fundamental importância para a consolidação das bandas de *rock*, não só na cidade como também no cenário nacional. O sucesso das bandas de *rock* de Brasília na década de 1980 foi diretamente associado ao fato da cultura do *rock* ter criado naquela cidade espaços públicos de encontro.

*Lá em Brasília, os caras tinham um lugar que eles se reuniam, tipo assim, é em Angra. Tipo o Renato Russo tava ali falando com o Dinho, do Capital Inicial, como amigos. É como aqui em Angra, os *Malkavianos* conversando na *pracinha* com o pessoal dos *Camaleões*. O Legião e o *rock* dos anos 80 foi assim. A galera que era amiga e tinha uma bandinha todo mundo se viu tocando em palcos gigantescos para milhares de pessoas.*

Seria equivocado intuir que os espaços de encontro dos jovens do *rock* constituam uma esfera homogênea de sociabilidade. Se a identificação dos denominados grupos de estilo não é algo de tão difícil operação, após o mínimo de envolvimento com os grupos, a percepção das diferenciações entre os estilos e as atitudes torna-se mais complexa, exigindo níveis maiores de atenção e conhecimento.

Para aqueles que enxergam de fora a movimentação desses jovens, talvez seja tranquilo apontar a *pracinha* como um espaço unificado por roqueiros e skatistas da cidade, ou seja, um grupo de estilo homogêneo e evidente, para alguns, apenas os *doidões* ou *baderneiros*. Entretanto, no interior desse espaço social que os jovens denominam como sendo *underground* ou *da cultura alternativa da cidade*, as diferenciações são mais sutis e em grande medida imperceptíveis aos olhares estrangeiros.

Os jovens *visceralmente* inseridos em determinado processo cultural buscam se diferenciar daqueles que apenas se submetem aos ditames da estilização e da moda. Ouvi alguns jovens ex-skatistas afirmarem que pararam de andar somente porque o skate *virou moda* entre os jovens. A atitude é apontada como o elemento ideológico capaz de transformar a superficialidade dos modismos em verdadeiro estilo de vida; uma sensível diferença que ultrapassa as aparências da superfície e cobra a profundidade do envolvimento. No trecho abaixo, os *Malkavianos* dialogam sobre questões relativas ao envolvimento com o circuito cultural do rock:

- Você não pode dizer que se o cara curte um esporte radical ele vai curtir o rock. Tem executivo aí que quando chega em casa bota um som prá rolar e dá altas festas, eu conheço muita gente assim. Acho que a função da pessoa na sociedade não está ligada à arte que ele curte (Gláucio).

- A afinidade é natural (Rafael).

- Tem muita gente que tem a cabeça vazia. Ela começa andar de skate e já acha que é obrigado a curtir rock (Hugo).

- Tem uma galera que não sabe o que é ainda. Vamos dizer que uma pessoa não tenha uma identidade musical ainda, e ela é apresentada ao jazz. Ela vai curtir o jazz a vida inteira, ela vai indo ali e passa a gostar como se fosse uma convivência. É diferente quando você ouve tudo quanto é tipo de música e de repente você ouve o rockn'roll e passa a gostar. Pô, isso aí é o que eu quero, esse é o meu som, isso aí é o meu estilo de vida. A questão não é só ouvir, ir numa loja e comprar CD. É você sentir o que aquilo está passando pra você, o que representa para você (Gláucio).

- A moda faz você ficar sem identidade e referência. O rockn'roll é algo tipo visceral pra gente (Rafael).

Hardocore, grunge, punk-rock, heavy metal, trash, pop-rock, rock balada, são algumas das identificações que reúnem ou diferenciam os vários grupos de *rock* da cidade. Segundo Rafael, a separação das bandas em estilos não é tão presente em Angra como em outras cidades do país.

Não existe esta coisa tachada aqui em Angra de que se o cara curte hardcore ele faz parte de um grupo separado. Não existe este bairrismo aqui em Angra como existe no Rio e em São Paulo. O problema que cada um quer impor o seu ponto de vista na cena tupiniquim.

Para os jovens *Malkavianos*, o *punk-rock* é assumido como estilo musical e também como atitude política. Esta orientação da banda não significa, contudo, a anulação da diferenciação e do conflito. Pelo contrário, as distinções internas fizeram da heterogeneidade a matéria prima da identidade e da imagem pública da banda.

As influências que revelaram possuir evidenciaram a pluralidade de caminhos musicais de cada um dos componentes. Hugo, vocalista e compositor, tem dúvida se pode considerar apenas uma influência musical em sua identidade. O *punk-rock* é apontado como a sua principal influência. O conjunto *The Doors* é uma referência, nem tanto pelo som que faz, mas pela grande *presença de palco* da banda, justificou, apontando também a banda *The Smiths* como uma referência forte. Gláucio, baixista e compositor, identifica a banda *Iron Maiden* como tendo influenciado o seu estilo. Rafael fecha incondicionalmente com o som da banda *Ramones*. Skeatch, o baterista, gosta do som das bandas *Sepultura* e *Green Day*. Fazendo um inventário das influências musicais de cada um dos *Malkavianos*, Hugo acredita que o grupo gosta de todas as bandas que entraram para a história.

Gláucio faz a importante observação de que a influência dos componentes do grupo vai de um extremo a outro. Em várias ocasiões, a diversidade foi apontada como o grande elemento que caracterizaria a identidade do grupo. O estilo da banda é dado pela permanente negociação entre distintas influências e estilos musicais dos componentes. O movimento de se constituir como grupo a partir das diferenças nem sempre é pacífico, mas representa um dos componentes chave para o entendimento da especificidade do trabalho musical da banda.

A polaridade de gostos permite que, por exemplo, Janis Joplin ¹¹²- uma referência dos anos 60 - conviva com o *som punk-rock revolucionário* da banda Three Dance. Os *Malkavianos* misturam *coisas que não tem nada a ver uma com a outra*. É neste sentido *uma mistura muito grande*, completa Gláucio. Evidenciando a perspectiva sincrética da musicalidade da banda, conceitua: - *No palco eu tento tocar punk-rock, mas eu procuro tocar alguma coisa daquilo que me influencia. Tipo assim: esta influência da Janis Joplin. A gente faz, então, um som alternativo.*

Rafael afirma que a música dos *Malkavianos* é feita pela mistura de tendências e influências que cada um dos componentes traz: - *É assim que fazemos o nosso próprio som. Este, na verdade, é o estilo dos Malkavianos. Nós somos Malkavianos, o punk-rock é só uma referência. É somente aquilo que mais brilha.*

Na opinião dos jovens da banda, o estilo musical assume um peso menos significativo do que a ênfase na mensagem ideológica que o grupo pretende comunicar. A relativização da força estruturante do estilo pode ser encontrada na própria formação da banda, que procura negociar as diferenças em função de uma identidade *punk-rock* sincrética, que não abre mão de temáticas urbanas associadas ao *protesto, à revolta e à ideologia*. E também pela não adesão integral à pesada indumentária das correntes e cabelos moicanos coloridos dos *punks tradicionais*. A inscrição corporal mais aproximada refere-se à utilização dos *piercings*, mesmo assim, somente por dois dos componentes da banda.

A identidade com a ideologia *punk-rock* gera dificuldades para o movimento de experimentação de outras possibilidades musicais. Tentativas de produção e inclusão no repertório de composições que se afastam desta referência foram responsáveis por divergências que chegaram mesmo a pôr em jogo a formação da banda. Um dos componentes afirmou que poderiam experimentar outros ritmos e estilos, como o *rock balada* dos anos 80, sem com isso perder a identidade conquistada na relação com os

¹¹² Janis Lyn Joplin nasceu em 19 de janeiro de 1943, em Port Arthur, Texas, EUA. A cantora fez sucesso na década de 1960 com músicas que cantavam os sonhos de liberdade da juventude em sua luta política e geracional da época. Com sua voz que denotava um certo tom de tristeza e solidão, foi um sucesso individual. Janis Joplin se apresentou sozinha em vários lugares, mas também fez sucesso cantando com "The Waller Creek Boys" (1962-63); "Janis Joplin & Jerry Kaukonen" (Jan. a Abril 65), "Janis Joplin & the Dick Oxtott Jazz Band" (Abril a Junho 65), "Blue Yard Hill"(julho 65 a Agosto 65), "Big Brother & the Holding Co"(Setembro 65 a Novembro 65), "Janis Joplin & Her Kozmic Blues Band"(1968-69), "Janis Joplin & The Full ;Tilt Boogie Band"(1970). A cantora faleceu em 4 de outubro de 1970, deixando uma legião de fãs em todo o mundo.

jovens na cidade. Os outros, entretanto, insistem na prevalência do *punk-rock*, alegando que poderiam correr o risco de perder a identidade junto aos fãs caso fossem adotados outros estilos que provocassem o afastamento da proposta original.

A voz dissidente no grupo argumenta que não existiria o risco da perda da identificação com os fãs, uma vez que a *galera* não curte apenas o estilo da banda. A sua convicção é a de que os jovens da cidade gostam das pessoas reais e não apenas de um estilo ou de uma estética. - *Acho que se nós tocássemos também outras coisas eles também gostariam, eles gostam mesmo é dos Malkavianos, do Hugo, do Gláucio, do Skeatch, do Rafael, do Juninho.* Completa o seu argumento afirmando que leu uma entrevista que criticava a afirmação de que a música *techno* iria substituir as pessoas. - *As pessoas precisam de outras pessoas de verdade como ídolos. – Ninguém iria só curtir o som de uma máquina;* afirmou Hugo.

Os jovens da banda apontam a ausência de separação entre os músicos e o público que comparece aos *shows*.

É legal o fato de que não existe uma separação entre os músicos da banda e o público. Durante o show está todo mundo dançando e cantando lá em baixo. Depois do show todo mundo se junta e não tem mais separação entre os músicos e a galera. Eles não são só nossos fãs, entende? Eles são nossos amigos. (Skeatch).

Pertencer também à *galera* faz com que os integrantes da banda se reconheçam como artistas do cotidiano dos demais jovens da cidade. A relação é de integração real ao grupo, de maneira diferente dos ídolos do *rock* distantes do cotidiano, que têm na mídia o seu canal de comunicação com o público e artistas. No caso dos artistas da cidade, o *médium* é a própria *corporicidade vinculante* de cada elemento do grupo ao contexto local.

Voloshinov (1976) analisa as diferenciações e relacionamentos entre o discurso na vida e na arte. O característico da comunicação estética é o fato de ela ser totalmente absorvida na criação de uma obra de arte, e nas suas contínuas re-criações por meio de co-criação dos contempladores, e ainda por não requerer nenhum outro tipo de

objetivação. Entretanto, essa comunicação não existe isoladamente; ela participa do fluxo unitário da vida social, reflete a base econômica comum, e se envolve em interação e troca com outras formas de comunicação. Os enunciados da fala da vida e das ações cotidianas também se encontram em forte conexão com o meio social circundante. Na vida, o discurso verbal é claramente não-auto-suficiente. Ele nasce de uma situação pragmática extraverbal e mantém a conexão mais próxima possível com esta situação. Além disso, tal discurso é diretamente vinculado à vida em si, e não pode ser divorciado dela sem perder sua significação. O contexto extraverbal, ou seja, aquilo que não está dito explicitamente, compreende a existência de três fatores: 1) *o horizonte espacial comum dos interlocutores*; 2) *o conhecimento e a compreensão comum da situação por parte dos interlocutores*; e 3) *a avaliação comum dos interlocutores sobre essa situação*. Dessa complexidade social que reúne o conjuntamente visto, o conjuntamente sabido e o unanimemente avaliado, depende diretamente o enunciado da comunicação, que se apresenta como síntese entre o dito, o não-dito, e também o entredito por sujeitos que compartilham, de diferentes e corpóreas maneiras, o mesmo horizonte espacial e *ideacional*.

As pessoas que *curtem* a banda também freqüentam os ensaios, participam de festas, fazem churrascos. Na opinião de Rafael, independente da diversidade de estilos no *rock* a ideologia no fundo é uma só: - *Todo mundo quer paz, quer se expressar. Este é o objetivo da coisa, expressar nossa voz, falar o que a juventude pensa, independente da mídia e do sistema que nos rege.*

É na perspectiva da ideologia compartilhada numa comunidade de sentidos que os jovens da banda rejeitam o rótulo de *tribos* do *rockn'roll*, que tende a denotar uma separação entre os roqueiros.

A galera curte o hardcore o punk-rock, mas a galera do rock é muito variada. Quem curte o punk-rock dos malkavianos também curte o som da banda Suplício ou da Cameleões na Terra Santa. Quem tá agitando o show de um também agita o show de outro. (...) A gente não se sente uma banda com rótulo. A gente gosta de Ramones, The Doors, mas a gente procura fazer uma coisa original que só a gente faz. A galera que curte punk ou heavy metal vê uma influência na banda. O rock dos anos 80 também pinta na banda. Rockn'roll não é só um estilo de música, é uma ideologia de vida.

Esse depoimento é importante por relativizar diretamente o estilo como aquilo que define a identidade desse grupo de jovens. Gláucio afirma: – *A gente está deixando aquilo que cada um tem de melhor, nossas influências, para montar a música dos Malkavianos.* Os jovens evidenciam ser a ideologia do *rock*, mais até do que a do *punk-rock*, a responsável pela a identidade do grupo:

(...) dentro do grupo, a gente pega o que tem de melhor nas influências e bota com a nossa cara. Eu, tipo assim, gosto de The Doors e gosto do rock dos anos 80, mas não teria nada a ver fazer uma banda tipo Legião Urbana. Eu queria fazer uma banda com a influência do revival dos anos 80, mas com a influência dos anos 90. Não adianta fazer o cover da Legião Urbana se já existe a Legião Urbana. Nós queremos é ser Malkavianos, com a nossa cara. A banda não é cover de ninguém. O cover que rola é daquelas músicas que tem a ver com a nossa cara. A gente não quer seguir assim, a gente quer seguir assim se expandindo. A gente não quer estilo, mas achar o jeito Malkavianos de ser (Hugo)¹¹³.

A prática de negociar os diferentes estilos de cada um dos componentes, elaborando propostas musicais com a identidade *malkaviana* é um movimento que encontra correspondência no público de jovens que acompanha os *shows* da banda. Na opinião dos jovens, a heterogeneidade do público que curte os *Malkavianos* é, em grande parte, resultante desse esforço de conciliação das diversas tendências que encontram o denominador comum na identidade do *punk-rock*, em particular, e na liberdade de expressão que a cultura do *rock* possibilita, em geral.

O *rock* no caminho da liberdade

Liberdade pra dentro da cabeça

(Banda Nativus)

¹¹³ Hugo gesticula fazendo um movimento com as duas mãos, que formavam um caminho em linha reta em frente ao rosto. No segundo exemplo, o movimento em que as mãos eram divergentes, indicando a possibilidade de caminhos plurais.

Em diferentes ocasiões, os jovens associaram o *rock'n'roll* como uma efetiva possibilidade de liberdade. Um jovem, com o qual conversei num dos *shows* da cidade, afirmou que o *rock'n'roll* é o único momento em que os jovens podem se expressar com liberdade, sem se preocupar se os adultos vão gostar ou não. - *No rock você dá o que é realmente de você*, assinalou.

Nas entrevistas, os jovens identificaram, em suas inserções no movimento do *rock'n'roll*, a construção de uma esfera de liberdade frente a determinadas instituições sociais que marcam os seus cotidianos com regras e orientações sociais e que seriam produtoras, em última instância, de um verdadeiro massacre da liberdade de expressão. Os pais, a escola, a mídia, as relações de trabalho, o casamento e até o namoro são denunciados como esferas da sociabilidade que impedem que *você seja quem realmente você é*. E quem realmente você é ? A resposta dos *Malkavianos* estava na ponta da língua: o *rock'n'roll* !

Pergunto sobre a música *Fazer Revolução*, um sucesso do grupo entre o público da banda nos *shows* da cidade, pedindo que eles traduzissem o sentido que dão à revolução. Gláucio diz que quando se fala em revolução, *o pessoal pensa logo em baderna*. Segundo Rafael:

As pessoas pensam que quando falamos em revolução é porque queremos quebrar tudo e detonar. Revolução é mudar uma coisa na sociedade, no sistema, que acha que tá errado. É tentar fazer nossa parte para mudar. Ao pé da letra não é chegar, tentar invadir e bater em todo mundo. É tentar achar um consenso.

Hugo canta um trecho da sua música para explicar o conceito de revolução: (...) *Não quero viver baseado na pré-história, assim me sujeitando a todo tipo de agressão; se tenho inteligência vou usá-la prá fazer revolução, fazer revolução, fazer revolução...*¹¹⁴

¹¹⁴ Nos *shows*, o refrão é repetido várias vezes e a voz de Hugo aumenta em conjunto com o volume dos acordes da guitarra. Essa parte da música detona uma verdadeira revolução nos jovens que se encontram em frente ao palco que saltam e se esbarram com maior vigor.

É tipo assim, a primeira revolução é da cabeça. Acho que o mundo tá assim porque ninguém se revolta. É uma atitude contra tudo que tá aí. É um grito que tá preso. Você vê todo dia as pessoas morrendo, ganância, violência. O mundo tá aí. A gente podia até ficar preso dentro de casa, janela fechada e se apagar pro mundo, mas a gente quer lutar, quer sair mesmo. É uma coisa meio ingênua e inocente, mas é assim cara.

Rafael comenta que, em geral, as pessoas associam a revolução às armas, mas revolução não é só isso, destaca Hugo, afirmando que *a verdadeira revolução é a da consciência*.

Os caras ligam logo a um tipo de revolução armada. Tipo assim: os caras querem detonar, destruir tudo, pegar em arma, chegar em frente ao Palácio Guanabara e apontar a arma na cabeça do Governador e dizer, porra, você é um filha da puta, porra, não é assim. Isso é a coisa mais idiota que tem, é uma visão tosca da coisa. O ser humano é assim tão limitado que ele não consegue ampliar mais o ponto de vista dele. Em relação a certo tipo de coisa, termo, movimento ou estilo. Ele já radicaliza num termo e fica por aí.

E como eles vêem o estigma de alienados que muitos atribuem aos roqueiros na cidade? Hugo responde: – *As pessoas não prestam atenção na juventude. Os jovens não têm a atenção que merecem. Algumas pessoas aqui na cidade acham que só porque você é jovem, você só pensa em usar drogas e fazer baderna. Pelo contrário, cara, pelo contrário.*

Rafael dá o exemplo de seu processo de *libertação* pessoal, que ele identifica ter se iniciado com a decisão de trocar as aulas de piano clássico pela guitarra. Se, por um lado, o piano representava imposição de caprichos pequeno-burgueses de sua mãe, por outro, a adesão à guitarra foi comparada a um *chutar o pau da barraca*, simbolizando a liberdade e a aventura do rompimento de regras através do *rockn'roll*. A decisão de morar sozinho em Angra dos Reis foi uma outra atitude que Rafael aponta como uma tentativa de se tornar independente. Aos 18 anos decidiu, não sem conflitos, "procurar a liberdade". Aquilo que julgava ser uma busca de liberdade foi, reconhece ele, uma imaturidade. A *liberdade está dentro de você*, filosofa, afirmando que *não adianta ir prá longe e procurar a liberdade enquanto não conquistar a liberdade em sua consciência*.

Os jovens da banda associaram a liberdade proporcionada pelo *rock* tanto a processos sociais amplos, como ao combate às injustiças sociais e a manipulação da mídia, quanto a fenômenos mais subjetivos relacionados com a libertação pessoal proporcionada pela experiência corporal da música e da dança.

Referindo-se ao *rock* como canal de expressão do descontentamento juvenil, Hugo afirmou: *–Eu encaro o rockn'roll como o meu tipo de protesto. Tem gente que fica lá fazendo comício. A melhor maneira do jovem brigar por alguma coisa que quer é com a música, com a arte, com rockn'roll. Porque essa é a nossa arma.*

Gláucio se referiu ao poder transformador que o *rock* exerce sobre a personalidade de Hugo. Deu o exemplo do primeiro show da banda, no *Rockn'roll Summer Festival*, promovido pelos próprios jovens da cidade:

Tomei um susto com esse cara aí – aponta para Hugo. No ensaio, Hugo era todo tímido, cantava assim e tal (faz o gesto de quem segura o microfone com timidez), era um cara paradão. No palco, ele se revelou. Ele era outro, parecia um vampiro de verdade.

A explicação para essa transformação da subjetividade é identificada como o poder que a experiência do palco exerce sobre os músicos. Subir no palco para fazer um show foi comparado como a ingestão de uma droga que modifica o comportamento. Rafael lembrou que a droga já existe em cada um de nós. – *A adrenalina, faz com que o camarada fique tomado e se liberte.*

A adrenalina é identificada como uma droga radical cuja aquisição pode ser de fácil acesso para os indivíduos, desde que esses se proponham a enfrentar os limites do próprio corpo e das experiências de excitação coletiva, tais como as proporcionadas pelos denominados esportes radicais e os *shows de rock*.

Morra a mídia: radicalização social e pragmatismo

A gente luta contra a mídia burra e ignorante.

(Gláucio - baixista da banda *Malkavianos*)

Rafael afirma ser muito difícil viver sem contradições, dando como exemplo o fato de ter trabalhado durante determinado tempo como operário na usina nuclear de Angra dos Reis: – *Como um camarada pode ser anarquista e trabalhar numa usina nuclear ? Na minha opinião, este foi um caso de prostituição ideológica.* As bandas de rock da cidade demonstraram possuir fortes laços com os movimentos ecológicos na cidade. A participação dos roqueiros é bastante significativa nos *shows ecológicos*, relacionados com a fiscalização das usinas nucleares e demais problemas ambientais do município.

A relação com a mídia também foi lembrada como uma possibilidade de corrupção dos princípios do *punk-rock* que sempre se apresenta para a banda. Uma das composições dos *Malkavianos* chama-se *Morra a mídia*. Nessa música, os jovens gritam denúncias contra o controle quase absoluto dos meios de comunicação de massa sobre as consciências das pessoas. Entretanto, ao mesmo tempo em que a negação da mídia é feita, se realiza o esforço de fazer com que a banda conquiste espaços de divulgação nesse circuito tão criticado.

Não seria uma contradição negar os mecanismos de dominação ideológica da mídia e do capitalismo e simultaneamente buscar a aceitação do mercado para a divulgação do trabalho da banda ? A consciência da possibilidade desta contradição faz com que os jovens articulem um discurso calcado em princípios éticos, o antídoto contra o poder de corrupção ideológica da mídia.

Na opinião dos jovens, entretanto, a contradição é resolvida quando se consegue se diferenciar a má da boa mídia. *A gente luta contra a mídia burra e ignorante*, afirma Gláucio. Na opinião de Hugo, existe a mídia saudável e a mídia que não é saudável.

A mídia saudável a gente quer, pois é aquela que divulga a cultura. Agora a gente quer mesmo é destruir a mídia burra, fora mesmo com ela. (...) A mídia que costuma dizer que o rock é agressivo. Agressivo é a violência, a ganância, a corrupção, isso é que é agressivo. A noção de agressividade é distorcida.

A hipótese dos *Malkavianos* chegarem ao sucesso e à mídia não representaria também um risco para a manutenção dos princípios da banda? Os componentes da banda são unânimes em afirmar que, mesmo com o sucesso, tentariam manter a integridade ideológica. Gláucio comenta sobre qual seria a sua atitude frente à mídia, caso conquistasse o sucesso:

O negócio é o seguinte, eu nunca iria chegar e pegar este maço de cigarro aqui e falar: fume cigarro, que faz bem pra saúde. Agora, aparecer na televisão, gravar por um selo grande e fazer sucesso, isso não faria mal prá ninguém, no caso. Pô, não tô alienando as pessoas com a minha popularidade, ajudando a destruir as pessoas com a minha popularidade.

É interessante perceber a presença de uma ambivalente *radicalidade pragmática*, nas formulações desses atípicos jovens *punk-rock* de Angra. Ao mesmo tempo que fazem composições ácidas contra *o sistema*, tais como *Morra a mídia e Fazer revolução*, buscam a conquista do espaço dentro do próprio sistema, tentando fazer a gravação do CD da banda e lutando por espaços de divulgação comercial. Vale a pena lembrar a defesa dos jovens quando questionados sobre esta aparente contradição. Em linhas gerais apelaram para a "essência" de contestação da ideologia *punk-rock*, que seria capaz de manter os princípios do grupo frente à prostituição do mercado.

As músicas da banda são feitas, na maioria das vezes, pela observação das coisas do cotidiano. Hugo dá o exemplo da música *Chuva de Verão*. *Eu estava assistindo ao noticiário da TV e vi uma reportagem sobre uma catástrofe provocada pelas chuvas que arrastaram casas sem estrutura e fizeram com que pessoas perdessem tudo com as chuvas. O povo está sem estrutura e o governo não tá nem aí.* A música seria, então, uma forma de protesto e também uma colaboração para tentar mudar aquilo que se vê como injustiça social.¹¹⁵

Gláucio faz questão de ressaltar que o protesto da banda não é alienado. *A gente não quer só criticar por criticar.* Na perspectiva dos *Malkavianos*, a banda procura fazer a crítica em função daquilo que de fato está ocorrendo no país e no mundo. Afirma que, quando fez a música que traz o nome da banda, procurou tornar-se um vampiro de verdade, para representar aquilo que ele mesmo sente e faz. – *É meio loucura, mas a*

¹¹⁵ As bandas de *rock* da cidade participam ativamente de campanhas de solidariedade (ver figura 6, p. 308).

gente tenta ver o mundo através dos olhos de um vampiro. Um Malkaviano, de razão insana.

O jogo de enxergar o mundo com os olhos de um vampiro insano inscreve a fantasia dos *Malkavianos* num movimento de rejeição ao que afirmaram ser a *racionalidade do sistema*. A história que narrei do jovem *rpgista*, que ao criar mundos reconhece a humanidade dos monstros, encontra aqui a sua correspondência numa confirmação da força da fantasia na elaboração da identidade dos sujeitos.¹¹⁶ A possibilidade de que as palavras e os *atos insanos* dos *Malkavianos* não sejam compreendidos pela cidade foi considerada como uma estratégia de resistência contra a dominação dos próprios sentidos do grupo.

Rafael insiste na alienação a que o povo está submetido, exemplificando que os problemas e catástrofes que passam na televisão são assistidas como se fossem uma diversão, algo que não teria relação alguma com eles.

Ai, meu Deus do céu, o cara morreu! Só que desligou a televisão, acabou e foda-se. Na nossa música, a gente procura fazer alguma coisa para que a notícia não se deslique junto com a televisão. Não é uma forma de protesto assim tão ativa, mas é uma forma de fazer alguma coisa prá mudar esse tipo de coisa.

Rafael afirma que é preciso diferenciar a mídia do consumo da mídia que está a serviço da cultura e do povo. Em sua concepção de mídia, há informação e cultura; é possível levar informação de forma clara ao povo, para que ele saiba o que está acontecendo no país e no mundo. Entretanto, ela tem como objetivo principal fazer com que as pessoas consumam, os seus interesses seriam os próprios interesses dos capitalistas. É por esta associação com os interesses do capital que a mídia não teria a intenção de *trazer cultura à sociedade. A mídia é puramente material. Ela diz: consuma minha novela, consuma este cigarro. Assim ela não te dá um visão imparcial das coisas*, afirma Rafael.

Gláucio concorda e diz que qualquer banda, para fazer sucesso, infelizmente, necessita de um pouco de mídia.

¹¹⁶ Ver páginas 302 desta tese.

Você não pode ficar no anonimato e achar que tá todo mundo te ouvindo. A música Fazer Revolução também é uma forma de protesto, assim como Chuva de Verão que eu fiz em parceria com o Hugo, e Morra a Mídia. É uma coisa bem consciente, ninguém botou isso na nossa cabeça. A gente acha que o tipo de protesto que a gente tá fazendo é sobre o tipo de coisa que está acontecendo realmente.

A necessidade de diferenciação entre a orientação capitalista do consumo e a perspectiva da sua utilização como instrumento de informação e cultura das mídias é entendida como uma chave para mantê-los alimentando o sonho do sucesso musical sem abdicar da ideologia de uma banda com a radicalidade social do *punk-rock*.

Gláucio faz questão de dizer que os fãs da banda *Malkavianos* podem ter a certeza que eles nunca vão decepcionar ou ter alguma atitude que faça com que as pessoas percam a confiança na banda, tal como mudar o estilo ou o jeito de ser.

A gente vai sempre ser os mesmos, tanto de som quanto de letra e estilo. Apesar do reconhecimento a gente vai sempre procurar ser as mesmas pessoas. O sucesso da banda não vai mudar a nossa relação com a galera. Estamos brigando prá ver se a gente consegue vencer. Infelizmente neste estilo de música que a gente toca, é muito difícil vencer.

Hugo diz: *não estamos aí pra enganar ninguém, não estamos preocupados em seguir a moda. Pode esperar que vem mais. Nós estamos começando ainda.* Rafael, de olhar fixo na lente da câmara de vídeo, prossegue, e como um ídolo do *rock* consciente de seu papel educativo, faz um apelo à galera do *rockn'roll*,:

Prá galera do rockn'roll que tá inteirada, que curte o movimento. Se você tem coisas boas dentro de você, seja você mesmo, libera elas. Foda-se a mídia. Como eu li uma vez numa revista: little self fuck the media. A mídia tá aí. Tudo bem, a mídia tá presente, tem invejoso querendo derrubar ? Tudo bem, mas o rockn'roll tem que tá sempre fervendo, sempre na frente, sempre em cima. É o único momento que nós podemos nos expressar com liberdade, sem se preocupar se fulano não vai gostar. É você dar o que é realmente de você.

7.3 Skate-rock: meus mitos e seus ritos

A experiência que tive com os jovens do circuito cultural do skate e do rock foi profundamente reveladora dos meus próprios limites. Um dos limites significativos se relacionava com as minhas dificuldades em compreender movimentos de crítica social que se afastassem dos modelos tradicionais de organização da luta política. Mesmo que buscasse tornar relativas minhas próprias convicções sobre o que considerava a "boa crítica social", tive dificuldades em compreender a efetividade de ações que o senso comum político, do campo em que me encontro, considera como inconseqüência. A história tem nos dado boas lições sobre a validade dos *movimentos inconseqüentes* ou das marchas da história sem rumo aparente.

Os jovens *Malkavianos* me deram uma pista: *enxergar o mundo com os olhos de um vampiro*. A minha tentativa de tentar perceber o mundo pelos olhos dos jovens com os quais me relacionei não me fez um igual, mas contribui significativamente para a compreensão de sentidos culturais e políticos fortemente referidos ao presente e que o meu distanciamento simbólico não permitia perceber de imediato. A radicalização dos limites dos corpos e instituições da sociedade assume, na prática cotidiana dos jovens do *skate-rock*, dimensões significativas no plano cultural e político. A expressividade agressiva é geradora de situações que não são necessariamente violentas, mas indicam a existência de ações conflituosas que são inerentes à própria complexidade da existência dos corpos/sujeitos na vida social.

Quando os jovens falam da adrenalina como a principal *droga* do *skate-rock*, quem seria o protagonista principal da ação: o *orgânico*, representado pelos órgãos dos sentidos e a química corporal, ou o *sujeito* que se relaciona com determinados contextos socioculturais? Seria possível encontrar na fisiologia categorias de análise para a compreensão do papel da adrenalina na sociabilidade dos grupos? Teríamos um *organismo* (fisiológico) e um *corpo sócio-cultural*, ou a própria excitação química poderia ser compreendida no contexto de uma organização complexa entre o organismo humano e a sociedade?

A perspectiva que me parece mais interessante considera a inexistência de separação entre o orgânico e o social. O ser humano não vive apenas em um mundo de pontos luminosos ou coloridos isolados, de sons ou contatos, mas em um mundo de coisas, objetos e formas, em um mundo de situações complexas. Ele está em contato

não com sensações isoladas mas com *imagens inteiras*; o reflexo dessas imagens ultrapassa os limites das sensações isoladas, baseia-se no trabalho conjunto dos órgãos dos sentidos, na síntese de sensações isoladas e nos complexos sistemas de conjuntos. Somente como resultado dessa unificação é que transformamos sensações isoladas numa percepção integral, passamos do reflexo de indícios isolados ao reflexo de situações e objetos e inteiros (Lúria, 1979:38).

A *agressividade* e os conflitos que se apresentaram nos depoimentos dos jovens do *skate-rock* são processados em contextos culturais marcados pela experiência profunda e subjetiva de cada um dos corpos/sujeitos e as redes de relações sociais que se estabelecem em torno dos rituais que confirmam os sentidos existenciais dos grupos.

Segundo Melucci (1991a) o conflito possui um caráter constitutivo para a vida social:

A diferenciação dos interesses e da cultura, a incerteza como condição permanente da condição humana criam uma cota ineliminável de conflitos. A cultura industrial considerou o conflito como efeito necessário da exploração ou como patologia social. Reconhecer que os conflitos não se podem eliminar, mas sobretudo gestionar, negociar, resolver, significa redefinir os critérios da convivência. Só o esforço de tornar-se transparentes e negociáveis a diferença, a possibilidade e os vínculos do viver humano associado pode fundar uma nova solidariedade seja nas micro-relações como nos macro-sistemas (Melucci, 1991:64).

Cyrulnik (1995) também ajuda no entendimento da importância ontológica dos rituais dos diferentes grupos sociais, discutindo a maneira como as representações rituais podem redundar em duas formas equivalentes de violência; a ausência de rituais pode levar ao caos social, assim como a hegemonia de um determinado ritual pode levar à destruição do outro. As sociedades deveriam ser capazes de inventar rituais de confronto, organizando deste modo o seu reconhecimento recíproco. Para os animais, que vivem num mundo em que os rituais de interação são moldados pelo instintos, a violência é controlada pelos comportamentos. Nos homens, esses rituais são moldados pelas suas representações. A capacidade tipicamente humana da representação também é a que pode justificar a destruição do outro. Diferentemente do animal, nenhuma informação sensorial poderá conter a agressão de um homem que tem uma idéia odiosa

a respeito do outro. Esse homem responde às suas percepções reais. É neste sentido que os racistas podem destruir os filhos da raça odiada com a satisfação do dever cumprido.

Um mundo sem ritos é um mundo bruto, reduzido à matéria, ao peso e à medida, ao passo que um mundo ritualizado instila a história nas coisas, dá-lhes sentido e permite-nos estar juntos. Um mundo sem ritos é um mundo desagregado, onde os indivíduos dessolidarizados lutam, esbarram uns com os outros ou se opõem ao saber das pulsões ou das necessidades respectivas, ao passo que um mundo ritualizado liga e harmoniza os indivíduos entre si para fazer deles um corpo social, um grupo ao qual pertencem e que os tranquiiliza (Cyrulnik: 1995:136)

A compreensão dos significados dos diferentes rituais de sociabilidade é uma chave para o entendimento da própria existência dos sujeitos e grupos que se referem às

culturas da juventude. E por que não também da própria dinâmica de realização das cidades em suas jovens relações de interdependência ?

Camaleões na Terra Santa
&
 **Malkavianos** 
no
NATAL DO ROCK

SHOW BENEFICENTE

Local : Dendeco's bar

Data : 13/12/98 - Domingo

Horário : 20 horas

INGRESSO : UM BRINQUEDO OU 3 REAIS



Apoio :

Laranja's Angra **Studio 155**

Padarias Fiuzpan **Sanduba's Angra**

Fedrizzi Surf Shop **Restaurante Fogão de Minas**

Matriz Lanches **Angra Farm**

FarmaSim **Vereador Aristides Cunha**

-VIII-

AS REDES DE MARISCO NO JO(N)GO DO VELHO E DO NOVO

*A Capoeira é amorosa, ela não é perversa.
A Capoeira é mandinga de escravo em ânsia
de liberdade. Um hábito cortês que criamos
dentro de nós. Uma coisa vagabunda.
(Mestre Pastinha)*

Durante a maior parte do ano de 1998 acompanhei Mariel Rohen, 25 anos, o Marisco, do Grupo Senzala de Capoeira e Cultura Negra em seu trabalho como instrutor de capoeira e também em sua participação na vida cultural e política na cidade. O contato com Marisco me permitiu participar de importantes redes sociais que contribuem para a formação da sua identidade na cidade de Angra dos Reis e para além dela. Essa aproximação teve início como um trabalho de campo baseado em observações das aulas de capoeira e entrevistas. Durante a pesquisa, estabelecemos laços de confiança e amizade que contribuíram para a ampliação do caráter participativo do trabalho de investigação.

Esta etapa foi iniciada com a observação das aulas de capoeira coordenadas por Marisco na Associação de Moradores do Morro da Caixa D'água, no centro de Angra dos Reis. A perspectiva que adotei favoreceu o meu envolvimento com espaços da cidade onde as redes sociais de Marisco se entrelaçavam. O acompanhamento de suas trajetórias na cidade me possibilitou o trânsito em espaços que a delimitação inicial do objeto de pesquisa não me permitia intuir.

A partir das narrativas de diferentes sujeitos e dos dados provenientes do movimento de compreensão dos processos sociais que formam a identidade do jovem Marisco, procuro analisar a sociabilidade que se constitui em tramas sociais complexas. A tessitura destas relações se processa em diversos espaços da cidade e põe em cena práticas educativas diferenciadas.

O movimento de investigação se concentrou na análise das redes sociais de um único jovem, possibilitando que a cidade de Angra dos Reis pudesse ser vista, ou

entrevista, por uma perspectiva simultaneamente particular e coletiva. A heterogeneidade das ações desse jovem leva-o a participar de práticas que se desdobram em diferentes âmbitos de intervenção social. Nesta perspectiva, encontram-se processos como: o movimento cultural da capoeira e a sua tensão entre a tradição e a modernização esportiva; as identidades múltiplas da juventude, no contexto do jogo da capoeira; os conflitos e as alianças entre os diferentes grupos de capoeira na cidade; as relações de fidelidade e conflito entre a hierarquia regional e a organização local da capoeira; o movimento de Marisco e outros jovens em busca da memória dos velhos jongueiros. Esses são os aspectos que, dentre outros, destacarei no decorrer deste capítulo.

8.1 Marisco em suas redes

Acho que o medo é o meu maior amigo.

(Marisco)

Acompanhando o trabalho de Marisco, participei de redes de aprendizagens e sociabilidade ligadas não apenas à capoeira e à cultura negra em Angra dos Reis. A atuação social de Marisco se estende por diferentes contextos da cidade, evidenciando uma atuação ativa em diversos campos que se articulam em torno de suas preocupações com a valorização da cultura negra, com a melhoria das condições de vida na cidade e também com as suas próprias expectativas políticas e profissionais.

Desde os primeiros contatos, superadas as desconfianças iniciais, evidenciou-se a preocupação de Marisco em colaborar com o nosso trabalho. Foi se estabelecendo progressivamente uma relação de ajuda, partindo-se da expectativa que a pesquisa poderia contribuir para o maior conhecimento de Marisco sobre os jovens participantes do seu grupo de capoeira, e também auxiliar no movimento de recuperação da memória da cultura negra da cidade. Algumas de suas declarações me levaram à convicção de que a presença da Universidade, através da minha investigação, estava sendo identificada como uma possibilidade de colaboração no processo de ampliação de conhecimento sobre si e também sobre o grupo de jovens da capoeira. Coloquei-me à

disposição para contribuir com o grupo e, desse momento em diante, a pesquisa foi assumindo cada vez mais a sua perspectiva participante.

A dedicação à observação participante da ação social de um jovem em particular me possibilitou atuar sobre redes institucionais e não institucionais, estabelecendo relações que se situaram entre as estruturas de ação coletiva e os móveis da ação pessoal. É nesta direção que considero ter transitado sobre um fio de articulação entre a individualidade e diferentes elementos de solidariedade e conflito existentes em algumas redes que constituem a subjetividade do jovem Marisco.

Uma questão central que procurava observar relacionava-se com a heterogeneidade das redes pessoais no interior de um mesmo grupo. Preocupava-me em verificar os limites da identidade coletiva frente às identidades múltiplas que se constituem em caminhos sociais e formativos diversos.

Preocupei-me em evitar qualquer tipo de orientação metodológica que pudesse conceber os movimentos sociais pela ótica da homogeneidade. Pelo contrário, procurei que a interrogação sobre os grupos sociais levasse em consideração as suas diferentes orientações. *Um ator ou uma conduta não são mais unívocos e unificados: analisar o sistema de ação significa decompor a unidade aparente do fenômeno e reconstituir o conjunto de relações que o constitui* (Melucci, 1984:22).¹¹⁷

A pesquisa social se estabeleceria sobre uma base autoritária e instrumental caso o pesquisador se contentasse em pautar-se unicamente pelos elementos oriundos de seus códigos acadêmicos próprios e instrumentos técnicos, esperando que os sujeitos pesquisados oferecessem apenas as informações ações que se encaixassem nas delimitações do estudo.

Procurei evidenciar a minha preocupação em conhecer os relacionamentos dos jovens na cidade através das redes que se estabelecem a partir dos espaços de cultura e lazer. Marisco, por sua vez, demonstrou ver na pesquisa uma possibilidade de ampliar os conhecimentos sobre os jovens que praticavam a capoeira sob sua responsabilidade, e

¹¹⁷ Melucci (1984) define movimento como: (...) *uma ação coletiva que manifesta um conflito através da ruptura dos limites de compatibilidade do sistema de referência no qual se situa a ação* (p.25). No caso específico de Marisco, torna-se importante perceber a maneira como ele transita em diferentes movimentos sociais da cidade com a qual estabelece afinidades sociais, políticas e culturais. A busca da criação de um movimento próprio apresenta-se como uma saída para a construção de ações relacionadas ao resgate da memória negra da cidade, que ele não vê incorporado às preocupações dos movimentos que participa.

também de auxiliar em seu projeto de criação de uma entidade para pesquisar a memória da capoeira e da cultura negra na cidade de Angra dos Reis. Esta última preocupação tinha como objetivo ocupar um determinado vazio que ele identificou na atuação das duas outras organizações da qual participava: o Grupo Cultural Senzala de Capoeira e o Grupo de Consciência Negra Yla Dudú. Sob esta base contratual, deu-se o processo de investigação das práticas culturais e políticas do jovem Marisco. Com as entrevistas, as conversas informais e a participação em atividades culturais, tomei contato com múltiplos contextos relacionais que constituem sua identidade.

No início do trabalho, pensei em restringir a observação aos treinos de capoeira realizados no Morro da Caixa D'água, no Centro da Cidade. Logo percebi, entretanto, que precisava me libertar desta determinação espacial e seguir os fios de suas redes na cidade. Um dos mais fortes laços de sua prática social se encontra no trabalho realizado no Núcleo da Criança e do Adolescente, no bairro da Japuíba. A observação das aulas e treinos, assim como as entrevistas com os jovens, se apresentaram insuficientes para o conhecimento da complexidade de suas redes sociais na cidade. Desta maneira, ampliei meu campo de observação para o bairro da Japuíba, o seu principal espaço territorial de referência em Angra dos Reis.

8.2 Japuíba: o pequeno pássaro abre suas asas sobre a cidade

*O povo da Japuíba tem
vocação para pássaro e insiste em ser livre
(Enéas, Ex-Presidente da Associação de
Moradores da Japuíba e Adjacências)*

Marisco reside e também concentra parte significativa de seu tempo e esforço comunitário no bairro popular da Japuíba. Muito da combatividade e do compromisso comunitário desse jovem pode ser creditado ao seu contexto espacial de moradia. É neste sentido que considero importante narrar um pouco da histórica importância desse bairro para a cidade de Angra dos Reis.

O bairro da Japuíba se identifica com o amadurecimento do movimento social organizado na cidade de Angra dos Reis. A Associação de Moradores da Japuíba e

Adjacências foi a primeira entidade de moradores organizada no Município, segundo o depoimento de seus fundadores. Durante os anos 1970 e 1980, a região da antiga Fazenda Japuíba foi o palco de disputas territoriais entre trabalhadores, posseiros, herdeiros do antigo proprietário das terras e especuladores imobiliários. A luta social em torno do direito popular de moradia forjou lideranças e impulsionou o processo de organização social na cidade de Angra dos Reis. O processo de formação do bairro da Japuíba é um belo exemplo do potencial educativo da luta pela cidadania, na constituição do sujeito social.

A construção da Rodovia Rio-Santos, em conjunto com o início das obras da Usina Nuclear de Angra dos Reis e também do Terminal de Petróleo, criaram as condições de valorização da região. Esses grandes projetos do Governo Federal aumentaram a demanda por moradia, face à vinda de grande contingente de trabalhadores mobilizados para as obras. Foram esses interesses econômicos que deram origem a inúmeras disputas judiciais, que tinham como móvel principal a expulsão dos posseiros da região da Japuíba.

Nas palavras de Enéas, morador há 15 anos no bairro e ex-presidente da Associação de Moradores, a razão número um da organização popular é o direito de moradia. Foi na perseguição desse direito civil básico que os moradores da Japuíba impulsionaram o movimento popular na cidade de Angra dos Reis.¹¹⁸

Manuel Ramos é um outro importante sujeito na organização popular da Japuíba. Natural do Estado de Minas Gerais e ex-morador do município de Rio Claro, chegou à Japuíba no ano de 1969, tendo participado ativamente de todo o processo de criação da Associação de Moradores. Colaborou na resistência popular contra a expulsão, na criação da Associação de Moradores e do Conselho Municipal de Associações de Moradores (COMAM) de Angra dos Reis e nas lutas pela urbanização do bairro da Japuíba. Segundo Manuel, o movimento popular foi a melhor coisa que aconteceu em sua vida. Para esse ex-lavrador foi a luta popular na cidade que o

¹¹⁸ Os depoimentos que seguem fazem parte do trabalho em vídeo *Movimento e Educação Popular* do Seminário Integrado do IV-NEAP (1997), produzido pelas alunas da 5^a turma do Curso de Pedagogia da UFF em Angra dos Reis: Eliane P. Silva, Hilma P. Souza, Marlúcia P. Pimenta, Rosângela G. Mota, Rosângela Ribeiro. O vídeo registra uma reunião de lideranças comunitárias da Japuíba, na qual se levantou a história do movimento popular na região.

transformou definitivamente. Apesar de ter vindo de fazenda, foi na cidade que encontrou o seu lugar de expressão. Com a sabedoria de quem se forjou na luta, afirmou:

Eu ganhei o diploma de cidadão angrense, depois de 20 anos de serviços prestados ao movimento popular. Eu não estou desanimado com o movimento, não. Eu sou uma pessoa que estou pronta para lutar enquanto vida tiver. Uma coisa aprendi no movimento comunitário. A gente é que nem cimento, areia e água. Se ficar separado, sozinho, não faz nada. Se juntar, forma uma massa forte.

Marisa, Assistente Social da Prefeitura, analisando a importância do trabalho comunitário, enfatiza o que considera a verdadeira educação, ou seja, aquela que se dá nas relações da luta política e configura o processo de educação popular. Em sua opinião, a Japuíba é um bom exemplo do potencial educativo das organizações populares:

Sou carioca e sou angrense a partir de 1987. O que me prendeu à morar em Angra dos Reis foi exatamente o Congresso Municipal de Associações de Moradores (COMAM). Quando eu cheguei em Angra, o COMAM realizava esse trabalho. E eu considero este trabalho como um verdadeiro trabalho de educação popular, onde as pessoas discutem a sua vida e planejam uma ação para melhorar essa vida. Essa é a verdadeira educação, onde a gente se educa para melhorar a nossa qualidade de vida.

Manuel Ramos explica que a denominação Japuíba é originária do nome de um pequeno pássaro que habitava as matas da região. O próprio desaparecimento desse pássaro das terras para qual emprestou o nome evidencia o crescente processo de degradação ambiental, existente já no princípio da construção desse aglomerado urbano popular.

Alguns moradores antigos e outras pessoas de idade confirmaram que Japuíba é o nome de um pássaro. Eu queria conhecer esse pássaro. Os moradores antigos da Japuíba não me disseram onde encontrar esse pássaro. Eu fui com João Silva, cacique da tribo Guarani, do Bracuí, e ele deu a pista do pássaro. Diz ele que na mata do Bracuí ele é encontrado.

Durante os anos de 1970 e 1971 houve uma ocupação desordenada das terras da Fazenda Japuíba, há tempos abandonada pelos antigos proprietários. Na ocasião, três grupos se diziam proprietários das terras da Japuíba. Durante certo tempo, algumas ocupações foram compradas por valores irrisórios, enquanto outros, que se recusavam a negociar à ocupação, eram expulsos com o uso da violência. Manoel Ramos narra a cronologia do surgimento do movimento popular e da Associação de Moradores da Japuíba.

Eu já conhecia, no Estado do Rio, alguns problemas. Por motivo da gente morar e gostar do lugar e não querer que isso acontecesse com a gente é que a gente começou a conversar e a sentar junto e conversar sobre o direito de um povo. Mas na Japuíba teve uma coisa, foi a história de um despejo. A gente engrossou mais o debate e tentamos se organizar rápido quando veio prá o município a Usina Nuclear, a Petrobrás e a Rodovia Rio Santos. Isso tirou não sei quantas mil famílias que estavam colocadas nas suas posses. Esse povo não era organizado. E ele era tirado de qualquer maneira. Alguém indenizava por mixaria, outros nem indenizava, em nome do Governo Federal. Uma das fazendas abandonada era a Japuíba. Isso foi 70, 71, 72. A invasão começou de 72 prá cá. De 70 prá cá, né, Nelson ?

Nelson dá a sua versão sobre a história dos primeiros conflitos e o início da organização popular, apontando para um mural coberto com vários recortes de jornais que contam a história da mobilização popular e da Associação de Moradores.

Isso aqui foi exatamente de 77 para 78, quando começaram as primeiras ações de reintegração de posse dos que se diziam proprietários. Tinha três grupos que se diziam proprietários. Era o Nestor Gonçalves, eram os antigos posseiros, eram os herdeiros do até então último fazendeiro, o Lauro Travassos, que era médico pesquisador, trabalhava no Butantã. Houve até a homenagem do Posto (de Saúde). E depois algumas pessoas que a Barbará (empresa) fez comodato para a extração de carvão, de 1954 a 1962, e também se intitulavam donos. Então, eles começaram pressionando individualmente. Depois, quando eles viram que a gente estava se organizando, eles formaram um consórcio. A Barbará então encaminhou os processos judiciais. No lugar de ficar o Nestor citando, a Barbará citando, e outros citando, então, os três grupos se juntaram. Eles viram que a gente estava muito organizado. E aí começaram. O juntamento dos três favoreceu eles no momento. O que aconteceu ? Por que da organização popular ? Pelo direito de morar. Simplesmente isso. Com o advento destas indústrias que vieram por aí, com esse trabalho, começou

esse pessoal a vir ocupando. E os posseiros antigos vendendo terreno, sem muita opção. O que aconteceu? Numa só etapa, 1183 ações de despejo. Ao mesmo tempo que era reintegração de posse, já vinha o oficial de justiça despejando. Isso causou uma primeira reunião e a formação de uma comissão de moradores. Nós antes já tínhamos uma comissão de moradores. Essa primeira reunião veio se dar nesse momento aqui.

Enéas indica outro recorte de jornal na parede onde se pode ler, acima da foto de uma grande aglomeração popular, a manchete: *Trabalhadores rurais e urbanos lutam contra a expulsão*. O bispo da Igreja Católica na região à época, Dom Vidal, da Diocese de Itaguaí, é citado como um importante apoio na luta contra a expulsão. Os depoimentos das lideranças do movimento evidenciam a constituição de alianças em ambos os lados do conflito. Da parte dos autores das ações judiciais, as articulações foram feitas por particulares e também por agentes dos poderes públicos. As elites dominantes da cidade se associaram com agentes governamentais para impedir que uma área de crescente valorização fosse apropriada pelos trabalhadores. Na esfera do movimento popular, a organização comunitária necessitou construir redes de solidariedade para além daquelas imediatamente localizadas na região em disputa. Foi num contexto de luta política pelo espaço que se consolidou o movimento popular e a organização da Associação de Moradores da Japuíba e Adjacências. No depoimento das lideranças comunitárias, a organização do movimento foi proporcional à força empregada pelos interessados na expulsão. Quanto mais se intensificavam as ações judiciais e as ações de violência, mais se fortalecia, nos moradores, o sentimento nos moradores de que a única possibilidade de resistência era a organização popular e o estabelecimento de redes sociais, dentro e fora da cidade, que dessem sustentação ao movimento. No reconhecimento da dialética da práxis social, os líderes comunitários afirmaram que foram os problemas que fortaleceram o movimento.

O atual presidente da Associação de Moradores afirmou que a Japuíba já havia conquistado o que precisava conquistar, não restando mais muita coisa que providenciar. *O sossego na Japuíba hoje é resultado da luta dos pioneiros*, afirmou o então presidente.

Os referidos *pioneiros* reagiram ao imobilismo contido nesse tipo de discurso, afirmando a necessidade da existência de bandeiras de luta para a sustentação do movimento popular. *O papel da liderança é o de inventariar as necessidades da*

população e à partir daí estabelecer uma pauta de reivindicações, mobilização e luta, sob o risco da destruição da organização popular, ensina Enéas.

O movimento popular da Japuíba contribuiu para a constituição de outros movimentos associativos na cidade de Angra dos Reis. No curso de cerca de 25 anos, a cidade passou de uma única associação de moradores para uma expressiva quantidade de entidades associativas. O Conselho de Associações de Moradores do Município (CONAM) congregava, em 1997, mais de 50 associações de moradores. Descontando-se os riscos do estabelecimento de relações de causa e efeito, é possível dar crédito à afirmação das lideranças de que algumas entidades são tributárias desta matriz organizativa da Japuíba, sendo elas: a Comissão Municipal de Educação, a Associação Ecológica do Sapê, os Conselhos Municipais de Políticas Setoriais, os Conselhos Regionais e também as diversas cooperativas do município.

No conjunto das lutas pelo direito à moradia e por melhores condições de vida, o papel das mulheres foi apontado como de fundamental importância. A reivindicação de creches comunitárias e a implantação de serviços de saúde e lazer se constituíram nas principais demandas comunitárias abraçadas pelas mulheres.

Na reunião entre estudantes do Curso de Pedagogia e lideranças comunitárias educadas na luta política, destaco a presença de Nelson, o primeiro Presidente da Associação de Moradores da Japuíba, que, à época, era um jovem de pouco mais de 20 anos. Foi impossível deixar de estabelecer uma analogia entre o homem amadurecido que revive em sua memória parte significativa da luta popular da cidade e Marisco. A memória de Nelson não é apenas uma memória pessoal; é social. Ao narrá-la, o líder comunitário exerce uma ação educativa para outros sujeitos que atualizam as lutas sociais.

A associação com Marisco ocorre porque que ele é um jovem que sabe reconhecer o papel transformador da memória nas relações políticas e culturais da cidade. Em nossas conversas, os feitos do passado são sempre lembrados numa busca permanente de atualização, não apenas na função da ação exemplar, mas fundamentalmente como símbolo das possíveis direções que a nova escrita da história pode tomar no presente. Em suas palavras:

Eu moro na periferia, eu moro na Japuíba. Você chegou, ontem, falando que das outras entrevistas que você fez, o pessoal sempre citava a Japuíba como um bairro não muito bom pra se morar, prá se andar à noite. Isso, então assim, em todos os dias a gente vai tendo essa alfinetada, assim, e vai se lembrando, né? A imagem vai te vindo, e vai passando uns flashes da discriminação. Você vai se vendo obrigado a fazer alguma coisa. Eu sou obrigado a lutar contra isso, entendeu? Lutar falando para as pessoas que isso não é verdade. Nós temos coisas ótimas prá se fazer dentro desse bairro, nós temos pessoas maravilhosas, nós temos pessoas preocupadas. Preocupadas com a educação, com o desenvolvimento do bairro, com o desenvolvimento da sua família, né? Uma coisa social e aí você vai começando, assim, a falar um pra outro e vai vendo que aquilo também tem a ver. Alguns dos meus alunos não tinha essa preocupação. Então é assim, a coisa do líder, como você. Eu não sou líder não, eu tento é fazer alguma coisa e as pessoas acabam te acompanhando mesmo e aí depois elas vão clareando as coisas vão chegando, puxa! É verdade, a gente precisa realmente se preocupar porque isso vai enriquecer a gente de alguma forma, aí eles acabam tendo a preocupação com esse tipo de coisa, como aconteceu no caso do jongo no Bracuí. Os rapazes, Macumba, Julinho, Jonatan, nunca tinham assistido uma roda de jongo. Nunca tiveram a oportunidade de assistir, como a família já desconhecia, né? Eu tive a oportunidade de ver na minha infância, ver junto com a família.

A participação com diferentes instâncias de formulação de políticas públicas e sociais possibilitou à Marisco uma ampla circulação pela cidade. Esta ação é reconhecida por ele como sendo atípica para um jovem de sua idade e origem social. A maioria dos jovens de seu bairro, a Japuíba, limitam-se à freqüentar o centro e outros espaços da cidade, apenas em alguns momentos de lazer, como no caso dos bailes *funk* e de *pagode*, e também dos espetáculos musicais e esportivos ao ar livre. A grande estratificação social e urbana da cidade dificulta o estabelecimento de redes para além das relações superficiais dos momentos de lazer. Existem exceções, entretanto, de jovens que, ao constituírem identidades múltiplas, ampliam suas possibilidades de relacionamento na cidade, contribuindo para a diminuição das barreiras territoriais.

A juventude é complicada, Carrano. Eu conheço um jovem aqui na Japuíba que eu admiro muito. Eu não sei a idade dele, mas deve ter mais ou menos a minha idade. O nome dele é Válber, hoje em dia ele trabalha na Rádio Comércio, aquela Rádio que fica na cidade. Ele é assim um militante do PT, mais ou menos da minha idade ou até mais moço. Faz parte do grupo jovem da Igreja Católica. É uma coisa também que já vem da Igreja, né? Dos jovens aqui da Japuíba, que eu conheço. Que tem um envolvimento, que tem

uma preocupação legal, que tem uma circulação boa na cidade, né? Acho que ele é o único aqui na Japuíba, porque o restante, creio que são meio que estagnado nessa coisa da cidade, entendeu? Angra, é baile, é festa, entendeu? Uma coisa que me deixa agoniado é quando eu não tô conseguindo pegar essa TV Câmbio, que dá notícias da Câmara de Vereadores.

Um dos motivos apontados para circulação limitada dos jovens pelos diferentes espaços foi a histórica discriminação da *cidade* em relação aos moradores da periferia. Os bairros periféricos são percebidos como espaços empobrecidos e violentos, sendo por isso, apartados pelo senso comum que define os limites da cidade. É comum ouvir de moradores de bairros distantes do centro expressões como: – *Vou à cidade, quer alguma coisa de lá?* Algumas linhas de ônibus que circulam pela Rodovia Rio-Santos trazem como inscrição o itinerário Japuíba-Angra; Jacuecanga-Angra; ou Verolme-Angra. O bairro periférico é identificado pela sua exterioridade em relação ao próprio nome da cidade, ratificando o distanciamento simbólico entre os territórios do centro e da periferia.

Os limites entre as unidades territoriais são sempre muito difíceis de se estabelecer, geralmente a estrutura de representação simbólica não corresponde àquelas definidas pela administração do território. A noção de centralidade faz parte do imaginário das pessoas de uma cidade. Determinados lugares são representados como sendo mais centrais que outros. Onde a maioria das representações coincide, aí é o centro (Santos, 1988:5).

Os conceitos de centro e periferia são definidos pelas regras do jogo de uma cidade. Muito mais importante do que saber com precisão geográfica os limites entre territórios centrais e periféricos é saber a freqüência e a intensidade da participação política das diferentes localidades no jogo da cidade. A pouca transparência nas regras entre os parceiros é um dos elementos que compromete a ocorrência do próprio jogo democrático. O mais grave na separação entre centro e periferia está no distanciamento cultural e político que marginaliza e afasta o conjunto dos cidadãos periféricos da possibilidade da participação e da convivência democrática com a totalidade da cidade.

Há ocasiões em que os parceiros se aliam ou se separam, segundo as conveniências e circunstâncias. São muitas as estratégias políticas que podem ser usadas. Mas, para que o jogo urbano dê certo, é preciso que todos conheçam bem as cartas do baralho que está sendo usado e que sejam bem esclarecidas as regras para arrumá-las. Se apenas alguns tiverem acesso às normas e puderem alterá-las com exclusividade, provoca-se o desequilíbrio. (...) Só pode haver jogo limpo quando cada um souber o que são suas cartas, o quanto valem e tiver domínio sobre as próprias jogadas. Só assim os agentes se verão envolvidos, terão desejo de participar e prazer de se sentirem responsáveis (Santos, 1988:5).

O preconceito não se limita à região da Japuíba; moradores de outros bairros populares também são estigmatizados. Na visão de Marisco, o próprio poder público, ao concentrar a oferta de atividades culturais no centro da cidade, estaria contribuindo para aumentar a discriminação oficial com os bairros afastados.

Há discriminação sim. Não só do pessoal do próprio morro. Como há também discriminação do pessoal do centro com o pessoal do morro. Isso acontece. É periferia, é periferia mesmo. É um conjunto de coisas que acaba gerando isso daí. Igual o pessoal fala do Rio (de Janeiro), que é uma cidade perigosa. O Rio é uma cidade maravilhosa, ninguém acredita. Só estando lá mesmo. O que se encontra lá no Rio se encontra em qualquer lugar. Violência, desemprego, a solidariedade! Eu não sei porque isso acontece com a Japuíba, mas não acontece só com a Japuíba não! Acontece com o Perequê também. (...) Eu digo isto porque eu faço parte do Conselho de Cultura e quando tem o Festival de Teatro, onde é que acontece? No centro da cidade. O corredor cultural, onde acontece? No centro da cidade. Beco da Arte, onde é? Centro da cidade. Não tem, a Japuíba era prá ter, o Frade era prá ter isso daí. O teatro, quando oferecem, fazem oficina, onde fazem? No Convento. Não há uma preocupação de desviar um pouco, de fazer com que o pessoal possa expressar também. O pessoal não expressa. É preciso expressar, mas é do teu jeito. (...) Você tem que falar, se expressar de alguma forma. A capoeira dá essa liberdade. Antigamente eles faziam como? Com a navalha no pé, eles faziam uma luta mesmo. Hoje a gente faz a capoeira mas a gente tem de fazer da forma legal. Eu vou procurar fulano, beltrano, que é o assessor, que é o doutor, e ele vai me ajudar. Eu não posso mais chegar e usar da violência ou me rebelar, sair por aí libertando, fazendo o que se fazia antigamente. Isso hoje não funciona. A capoeira dá uma roupagem, não sei, uma forma diferente.

A divisão simbólica entre centro e periferias em Angra dos Reis a faz uma cidade partida. Da mesma forma, outras divisões territoriais e simbólicas se afirmam com a existência dos vários condomínios de classes médias e altas, no continente e nas ilhas, além dos condomínios funcionais das empresas estatais. Acrescenta-se nesse quadro de partição urbana aquelas existentes no interior dos próprios bairros periféricos, e ainda a existência do território federal autônomo do Colégio Naval com seus aparelhos urbanos e códigos próprios, além das moradias e serviços exclusivos para os militares e suas famílias.

8.3 A identidade do capoeira

A prática da capoeira vai mudando tua personalidade e tua vida, e surgem novas e surpreendentes oportunidades: conhecer pessoas e ser aceito em outros círculos sociais; despertar a curiosidade por ser "diferente"; ter contatos pelo mundo afora e viajar como um capoeirista, em vez de turista. A capoeira te protege, e também exige.

(Nestor Capoeira, 1998a)

O jovem Marisco não se apresenta apenas na condição de alguém que pratica a capoeira. Em seus depoimentos, a capoeira foi caracterizada como o próprio material com a qual sua identidade é constituída. Uma frase demonstra o reconhecimento da importância da capoeira em sua vida: *Eu não jogo capoeira, é a capoeira que joga comigo. Eu vou aonde ela manda.*

Em um de seus depoimentos, narrou a sua trajetória familiar, falando do casamento e o divórcio de seus pais, as dificuldades que enfrentou na infância pobre e o seu encontro, "predestinado", com a capoeira:

Minha mãe é capixaba, do Espírito Santo, meu pai é de Itaperuna, viveu um bom tempo no Rio de Janeiro, até a idade de dezoito anos, no Morro da Mangueira. No Rio. Minha mãe saiu da cidade dela, foi morar em Itaguaí e conheceu meu pai. Fugiram (risos) e vieram prá Angra. A data eu não sei. Moraram no mato, conseguiram uma casinha, meu pai, com muita dificuldade conseguiu um terreno, construíram, tiveram quatro filhos.

Depois meu pai conseguiu um trabalho na Prefeitura. E meu pai trabalhou por mais ou menos dezesseis, dezessete anos. Foi, não sei se eu posso dizer assim, administrador da lixeira da Japuíba. A minha infância eu passei todinha dentro da lixeira, até a idade de doze anos, meu pai tinha um ferro velho. É barra, né? Foi barra prá caramba, divorciaram, depois de dezoito anos de casados se divorciaram. Eu sempre tive um questionamento que era o seguinte, é coisa até meio que religiosa, assim: será que Deus quer todo esse mal a gente, puxa! Que Deus é esse que não ajuda a gente, que Deus é esse que um tá doente e outro tem dinheiro. Isso me causava, e me causa, uma revolta muito grande. Tanto que até hoje eu sou meio indefinido com a coisa de religião. Então, o meu pai tinha um problema que era o alcoolismo. Hoje não é tanto, né? Ele conseguiu vencer essa luta, essa guerra. Minha mãe é falecida, faleceu aos quarenta e oito anos, tinha problema de coração e, depois do divórcio, eu fui morar com a minha mãe. Nisso eu já tinha iniciado a capoeira. Eu comecei capoeira com nove anos, meu pai tomou e falou com o rapaz que ia me colocar na capoeira, na semana seguinte já tava cobrando. A coisa era assim, eu não sei, eu nunca tinha visto assim a capoeira, mas eu acho que aquele negócio tava em mim.

Os vínculos com a capoeira não o impedem, contudo, de negociar sentidos em contextos sociais da cidade que tornam relativa a sua identidade de capoeira. A intensificação dos relacionamentos com outros atores sociais da cidade exige que a permanência da identidade ocorra num contínuo processo de renovação. O que significa, por exemplo, assumir a vice-presidência do Conselho Municipal da Criança e do Adolescente da cidade e ao mesmo tempo tentar manter a proximidade com a sua base social de referência? Como coordenar uma oficina de capoeira para professores e alunos da Universidade, sem comprometer a informalidade que caracteriza a sua prática educativa? É possível manter a identidade com o Grupo Cultural Senzala de Capoeira e ao mesmo tempo realizar pesquisas sobre a memória da cultura negra na cidade, sabendo que esta não é a orientação institucional desse grupo?

Realizei uma longa entrevista num domingo pela manhã na casa que ele mesmo está construindo na Japuíba, num terreno de propriedade de seu pai. Quando cheguei, Marisco assistia ao programa *Língua Viva*, da TV Cultura de São Paulo, que dá orientações sobre o uso da Língua Portuguesa. A sua pouca escolaridade não limita o seu interesse por aprimorar os conhecimentos em todos os campos que requerem a sua ação. A sua busca pelo conhecimento é motivada pela perspectiva da melhoria do trabalho com seus alunos da capoeira e também pelas exigências criadas nas relações com seus diferentes interlocutores na cidade. No caso específico do domínio da língua

culta, deixou transparecer que a exigência maior estaria relacionada com os sujeitos ligados ao Poder Público. O relacionamento que se iniciava com a Universidade Federal Fluminense, através das oficinas regulares de capoeira para professores e alunos, passou a exigir uma intensificação dos "estudos" da Língua Portuguesa. Marisco justificou a sua preocupação afirmando que ele sempre quis entrar na universidade. E de uma maneira ou de outra ele havia conseguido.¹¹⁹

Quando perguntei sobre a sua relação com a escola, mostrou-se constrangido, abaixou a cabeça e falou em tom quase inaudível que havia estudado muito pouco. Entretanto, fez questão de separar a escolarização, com a qual não obteve muito êxito, de sua prática de estudo que é renovada nas demandas criadas em suas redes de relações na cidade.

Minha formação ? Não sou formado em nada, estudo nenhum, me considero um autodidata, essa que é verdade.(...) Eu sou vaidoso, gosto de ler. A leitura acho que tem uma necessidade pro meu trabalho. Eu sou um crítico pessoal, tô sempre achando que eu devia ter feito, devia ter melhorado. Eu acho isso uma virtude, tá sempre questionando as coisas, questionando o meu comportamento, é isso. (...) Fui muito pouco à escola, muito pouco mesmo. Eu estudei, estudei um pouquinho sim, mas é coisa muito, muito, muito pouquinho mesmo, alguns anos, mas nada que pudesse dizer: Ah, ele tem diploma! Nem isso eu tenho. Então, eu tenho a coisa da capacidade, eu tô sempre falando: ano que vem eu vou estudar, eu vou voltar a estudar, mas eu tô estudando direto, eu nunca parei de estudar, né? Leitura eu acho que é o que me mantém na ativa e o contato também com pessoas que passaram na minha vida, isso que é importante, estavam e estão presentes na minha vida, né? O pessoal da SACA (Sociedade dos Amigos da Criança e do Adolescente), o pessoal da Secretaria da Habitação, do Núcleo (da Criança e do Adolescente da Japuíba), da Casa Abrigo (...), o próprio Grupo Senzala, né? O grupo de consciência negra e esse meu querer também de não ficar parado. Não ter estudado dá revolta, eu não falo isso com rancor, como uma coisa que me aperta (...), mas se eu não tivesse isso da capoeira também, eu acho que eu não teria caminhado, tivesse desistido, tivesse feito outra coisa (...). Como eu disse, eu comecei a fazer capoeira com nove anos, e com quinze anos eu já dava aula de capoeira, eu tinha o professor, não dava aula, mas auxiliava meu professor e uma vez ou outra assumia o trabalho do dia. Comecei a fazer esse trabalho há seis anos

¹¹⁹ Os alunos do Curso de Pedagogia da UFF propuseram a realização de um trabalho regular de capoeira nas dependências da Faculdade, após o sucesso de sua oficina de capoeira na II Semana Cultural do Curso de Pedagogia. O professor Osmar Fávero me indagou se alguém da Universidade havia se prontificado a ajudá-lo a superar as suas dificuldades com a Língua Portuguesa. Até o fechamento desta tese, esta óbvia possibilidade ainda não havia se efetivado. O desafio da contribuição da Universidade para a formação de lideranças do movimento popular no Sul Fluminense está lançado.

dando aula no Núcleo da Criança, foi o que me fez também estudar e procurar, entendeu? Estudar, assim, na medida do possível aquilo que possa me informar no melhor andamento do trabalho. De tudo eu fiz um pouquinho, fui mergulhador, fazia muro de pedras, capinei rua, enchi caminhão de areia, mas de tudo eu fiz um pouquinho e faço. O meu ideal é a capoeira, que eu acho que com a capoeira eu vou conseguir muito mais coisas, mas se não tivesse a capoeira eu estaria fazendo muro de pedra, capinando, talvez tivesse um estudo, tivesse... sei lá, fazendo alguma coisa, mas eu acho que não com o mesmo ideal que eu tenho hoje. De não ficar na submissão, não aceitando o comando da elite, que é difícil, porque a gente acaba sendo dominado. Às vezes, você se cala, você faz uma concessão da capoeira, né? Muita tempestade é rocheira¹²⁰. O capoeira, ele não é o corajoso não. (O capoeira) é aquele que tem de fazer uma retirada estratégica, né? Então eu, às vezes, até posso fazer isso, aceitar o convite de alguém, mas é uma jogada estratégica, que depois a gente vai correr atrás prá vê o quê tiver dentro da proposta.

Marisco assinala que a sua identidade é constituída por sua inserção na capoeira, apesar de sua atuação como educador social atingir diferentes contextos sociais e políticos na cidade, extrapolando os momentos específicos dos treinos e rodas de capoeira. Da capoeira e da luta pela afirmação da cultura negra, Marisco extrai a força e os principais ensinamentos que orientam a sua ação.

Afirmou com muita ênfase o seu gosto pela leitura. Pressenti que aí poderiam ser encontrados vestígios de sua breve passagem pelos bancos escolares. Teria a mesma escola que o viu fracassar conseguido plantar a semente da prática autônoma da leitura ? A sua narrativa, entretanto, desmontou a minha romântica hipótese sobre a influência da escola no cultivo do hábito de ler. Marisco faz questão de evidenciar que são as exigências de sua prática que atualizam o sentido e a sua identidade de leitor.

Não. O caminho da leitura não veio pela escola, é por outro caminho. A capoeira que me deu essa necessidade. Na verdade, é uma necessidade. Então quando eu me deparei eu fui trabalhar com a capoeira, assim que eu parei de mergulhar, porque eu fazia as duas coisas. Eu mergulhava, trabalhava em obra e fazia capoeira. Dava aula, e fazia isso não pelo grupo

¹²⁰ Uma expressão muito similar é atribuída à mestre Bimba, o "inventor" da Capoeira Regional. Mestre Bimba costumava dizer que "Quem agüenta tempestade é rochedo" (Sodré, 1991:18). Nessa frase, Marisco lança mão de um ensinamento do arsenal da capoeira, disponível tanto nos livros como na oralidade dos capoeiristas, na qual a fuga não significa, necessariamente, um ato de covardia. Pode representar, ao contrário, uma expressão de sabedoria frente a um obstáculo que se apresenta intransponível, em dado momento.

Senzala, era outro grupo. Depois eu fui convidado. Inaugurou um trabalho no Núcleo (da Criança e do Adolescente da Japuíba), eu era criança, tinha mais ou menos dezesseis anos e freqüentava lá, até que um dia um rapaz que dava aula, deixou e eu consegui o meu trabalho. Como eu ia lá sempre, ele me ofereceu. O grupo me ofereceu a oportunidade de tá assumindo lá o trabalho, aceitei e depois de um ano dando aula lá eu fui convidado pra trabalhar na Casa Abrigo. Fui um dos primeiros funcionários da casa até por conta dessa relação. Aí já começava, é uma coisa gostosa. Eu sou Marisco do Núcleo da Criança, do grupo de capoeira, do grupo cultural, uma identidade, uma coisa boa, que eu não tinha. O pessoal dizia: - É o Marisco da capoeira. Então eu fui assim forçado a ler por essa coisa. Por isso que a gente volta a falar da coisa do tempo. Eu vou pro Núcleo pra matar o tempo, pra passar o tempo lá com o pessoal, mas sem perceber, assim, que tá introduzindo algo na vida desses jovens. A cultura, quer dizer, ele vai começar a pegar, como é o caso do Julinho, do Macumba e de outros meninos lá, vai pegar o fio da meada, a cantar, a pegar o canto do galo que a gente conversou ontem¹²¹ Hoje eu canto, amanhã ele canta, canta Macumba, canta Julinho, canta o Erivelto, canta o Madrugada. Aí eles vão cantando, então isso é a coisa da leitura. Ela chegou assim, eu falei: puxa e agora? Eu vou começar a trabalhar no Núcleo. Apesar de que eu já gostava de ler, já tinha uma preocupação com isso. A partir daí que eu comecei a ficar mais preocupado. Então, me ocorreu: – Agora, como é que eu vou chegar lá na frente das pessoas, assim, porque eu tinha uma dificuldade danada pra falar. Problema, né? Até hoje eu tenho dificuldade, você pode ver que de vez em quando eu paro prá tentar não falar errado (risos). Quando eu ouço o que eu falo assim, depois fico me perguntando como é que é? É assim mesmo que fala? Como é que se pronuncia? Porque aí eu ficava treinando (falar) problema em casa, falava bobagem, falava craro, craro, craro.

Em sua narrativa, até mesmo o insucesso na escola encontra a compensação nos ganhos pessoais e sociais proporcionados pela capoeira. *O que seria melhor para mim, ser mais um pedreiro com algum estudo ou o professor Marisco da capoeira?*, indagou, resumindo a sua gratidão pela identidade conquistada na capoeira, ao mesmo tempo que demonstrava um certo ceticismo frente às capacidades de emancipação pela via única do estudo. A preocupação de saber *como as pessoas te olham* também foi apontada como um importante elemento de construção de sua identidade. O olhar que avalia o ser social também o constitui.

¹²¹ Marisco fazia referências ao poema de João Cabral de Melo Neto, citado pelo professor Armando Barros, que o emocionou num dos encontros que fizemos com os jovens do grupo de capoeira no Núcleo da Japuíba.

"Um galo sozinho não faz uma manhã, ele precisa de outros galos. De um galo que lança o seu canto para lá e que outro galo o pegue e o lance a outro e nessa teia de cantos se gera o amanhã" (João Cabral de Melo Neto)

Perguntei se a sua origem social e a sua dificuldade com a língua culta trouxeram problemas para o seu relacionamento na cidade.

Uma pessoa tem que ter um certo nível, né? Assim a coisa da consciência de alguém que tá ao seu lado, reavaliando, te avaliando a todo momento, como é que as pessoas te olham, eu tenho uma preocupação com isso. Então, mas ali é que tá, eu não vou mudar o meu jeito de ser, de me vestir, de andar, de fazer. Então, com relação à capoeira, eu falei: – As pessoas têm que aceitar a capoeira como ela é. Na capoeira não tem que se fazer modificações pra agradar as pessoas, então, se eu também fizer isso eu vou perder a minha identidade. Mas eu não tô perdendo a minha identidade preocupado com o jeito que eu tô falando. Eu até vejo muito o programa, que eu tava falando contigo, do professor Pasquale. A pessoa pode não falar bem, mas ter uma linguagem mais culta, entendeu? Pode não ser como um filósofo, como um acadêmico, um professor, que tem que ter esse tipo de linguagem, mas ela pode falar correto, falar certo. Então é vendo isso que eu passei a me relacionar com pessoas assim. Tinha de me expressar de uma forma que as pessoas pudessem me entender. Prá aquelas pessoas que não tinham relação com a gente. Então quando eu chego na capoeira prá dar aula, assim, eu acho que isso tem que ficar bem claro, não tem duas pessoas, não tem duas personagens. Se eu vou dar aula, se eu sair daqui prá fazer uma oficina na UFF com um grupo de professores, a minha linguagem tem que ser outra. Se eu sair daqui pra dar um curso pra um grupo de alunos, assim, que já tem um tempo de capoeira, a minha linguagem é outra também, não pode ser tão técnica, não pode, né?

Não estaria ele desta forma fracionando a sua identidade no relacionamento com os diferentes contextos de sua ação? Em sua resposta, demonstrou ter consciência de que opera em diferentes esferas de ação social que exercem pressões sobre a manutenção de sua identidade:

Eu acho que não, porque eu consigo lidar, pelo menos tento lidar com essas duas sociedades, né? Vamos dizer assim, com esses dois povos, né? Tanto o povo da periferia quanto o povo da elite. Eu não sei se consigo me expressar tão bem quanto eles, os doutores, que tem essa formação, mas aí eu vou tentando, entendeu? Através de lapidações, mesmo.

A preocupação em dominar a norma culta da língua não foi percebida como um abandono de sua identidade popular. As novas relações sociais que foram sendo construídas, além de ampliar o seu universo relacional e lingüístico, o desafiam à aprimorar os conhecimentos com a consciência dos riscos que enfrenta para manter

determinados princípios que lhe são caros. Tenta exercitar, então, a adequação da forma na perspectiva do aprimoramento do conteúdo de seu discurso e ação dentro de seu quadro de referencias éticas e políticas. A adequação da linguagem no trânsito entre o que ele denominou como sendo os *dois povos*, parece ser o reconhecimento da possibilidade da construção de uma identidade múltipla que resiste à perda da sua imagem pessoal e do compromisso com o *povo da periferia*.

Em seu relacionamento com diferentes sujeitos sociais da cidade, ele vai se confrontando com conceitos e sistemas de valores que não domina por completo, mas que interpreta segundo seus próprios conhecimentos e princípios éticos, aliados à uma sensível intuição política, educada pela astúcia exigida nas rodas de capoeira. A sua pouca escolarização é inversamente proporcional ao seu apurado senso crítico, que questiona até mesmo os discursos que conseguem um alto grau de adesão social na cidade. Esse é o caso do discurso ideológico que prega a qualificação para o mercado de trabalho, como sendo a saída para os problemas relacionados com o desemprego. A sua crítica se dirige contra a falácia dos discursos, que transferem para a qualificação profissional do jovem as soluções para o estreitamento de possibilidades do mercado de trabalho. Marisco acredita que uma questão central no processo de formação da juventude está na perspectiva de sua preparação para a vida comunitária e a cidadania ativa. Mais uma vez retira de suas redes relacionais na cidade os ensinamentos para a sua atuação social.

Uma vez, conversando com o Carlos Millan, que era presidente do Conselho da Criança, ele falou: Marisco, eu acho que a pior coisa que tem é o discurso que fazem, que é o seguinte: vamos capacitar os nossos jovens pro mercado de trabalho em Angra dos Reis, (mas) qual? A Verolme? É a pesca, o turismo? Nós temos o turismo aí, mas nós não temos uma capacitação, prá tá trabalhando com o turismo. O jovem de um modo geral, tá trabalhando no turismo com o povo que abriu falência, já. Então nós temos que capacitar os nossos jovens prá viver com essa mente, seja como gari, seja como pedreiro, carpinteiro, o quê for. Vai capacitar de quê? Reivindicando uma política pro mercado de trabalho, enquanto não houver isso aí, não adianta capacitar. É preciso fazer coisas prá se criar, pra pressionar, fazer parte de movimentos. Prá ter uma vida ativa na comunidade. Na política, naquilo que ele faz, que ele possa ter vez, que ele possa ter voz (...).

É interessante notar que em seu discurso encontra-se presente a crítica à redução da educação ao papel instrumental de preparação para o mercado de trabalho, defendido por educadores neoliberais e homens de negócios. A compreensão desse jovem identifica-se com o movimento democrático que reconhece a educação como um processo de participação social e formação cidadã, que incorpora, mas não se reduz à qualificação profissional.

Marisco enxerga na desigualdade social o grande problema da cidade de Angra dos Reis. A desigualdade teria uma base histórica, podendo ser encontrada no próprio nome da cidade, que traria, em sua própria denominação, relações de dominação econômica, política e social.

O nome da cidade eu acho que já diz tudo, né? Angra dos Reis, acho que ela nunca foi uma cidade. Angra é uma cidade dos reis. Não é rei, não merece viver nessa cidade, fazendo uma brincadeira, um trocadilho seria isso. O nome da cidade, é a exploração. Angra dos Reis é uma cidade de uma beleza rara muito grande, ela tem tudo que se possa imaginar no mundo, uma cidade, assim, um paraíso. Angra tem suas praias, suas ilhas, cachoeiras, matas e que não pertence ao povo, então, assim, isso não me causa revolta, tristeza, não, tomaram o que é meu, né? Tomaram, não sei nem se isso daqui era meu mesmo, entendeu? Eu sei que pode ser, entendeu? Não era meu, ou era dos meus avós, dos meus pais, não sei também quem era o dono daqui, eu digo o povo mais antigo. Mas por quê também não pode ser meu? Pode ser meu, pode ser dos meus filhos, dos meus netos. Mas é uma batalha, é uma batalha, assim, que é da coisa do capitalismo. Prá ter isso como meu, eu teria que tá pensando aí, em tá fazendo as minhas aulas por duzentos, duzentos e cinqüenta reais, por mês. Prá tá conquistando a minha cidade, eu teria que tá explorando meus alunos.

Mesmo reconhecendo que o capitalismo é uma estrutura social injusta, parece não conseguir ver, entretanto, alternativas além da necessidade de conviver com este sistema, lutando de forma participativa para que os seus efeitos perversos não sejam tão brutais. A sua utopia é cotidiana e não ultrapassou os determinantes históricos e estruturais da estrutura social capitalista.

Eu acho que a gente tem que saber conviver com isso daí,... o grande problema é, no geral, a desigualdade social, né? E a

desigualdade social é uma batalha também, por isso que entra a coisa da formação do cidadão, do cidadão que participe; do cidadão ativo, né? Que vá fazer os seus direitos valerem, a sua voz, ter força nas suas ações, que eu acho que, aí, a gente começa a mudar. Se fulano não faz, não participa, então, como é que vai reivindicar? Então é isso que a gente tenta fazer, prá chegar na coisa do capitalismo, acho que isso não teria uma mudança. A gente também tem que ter um pensamento, já ouvi essa frase há algum tempo que, é assim: pensamento global e ação local. (...) A gente vai fazer a coisa, a gente vai pensar no mundo, como é que a coisa tá acontecendo, mas a gente vai trabalhar aqui na nossa comunidade, a gente vai pedir que quando tivesse que construir alguma coisa, uma empresa, entendeu? Eu preciso de um governo que ofereça um terreno, para que essas empresas sejam construídas na nossa cidade; que possam gerar empregos; que possam tá gerando renda no município e podendo fazer melhorias.

Ao adotar a frase que orienta para a necessidade de se *pensar globalmente e agir localmente*, Marisco deixou as pistas de seu relacionamento com os movimentos ecológicos da cidade. Mesmo que a ecologia não seja um princípio inspirador de suas ações, a participação em diferentes fóruns e conselhos municipais lhe permitiu a proximidade com sujeitos sociais que deixaram a influência do pensamento ecológico.

No discurso acima, sugere também a necessidade de subsídios governamentais para a implantação de empresas em terrenos da municipalidade. Nesse ponto, não se afasta muito dos apelos dos empresários que pregam a diminuição do papel do Estado na sociedade, mas que, contraditoriamente, não se cansam de clamar por benefícios fiscais para a execução dos negócios privados. Até que ponto esta fala tipicamente empresarial também não ficou como um "contrabando" ideológico das relações que o jovem estabeleceu com os setores empresariais, participantes dos mesmos fóruns de discussão na cidade?

Na análise de seu discurso, é possível perceber que os diferentes sujeitos sociais com os quais estabelece relações fornecem os conteúdos políticos e ideológicos que constróem uma consciência difusa, fazendo com que pólos sociais antagônicos convivam, muitas vezes, num único pensamento.

Todavia, dando-se o desconto para possíveis contradições no discurso, Marisco demonstrou uma grande capacidade de se utilizar criticamente dos pensamentos e expressões que circulam nas diferentes redes sociais com as quais estabelece contato.

Em diversas ocasiões, aquela que poderia ser apenas uma frase de efeito em seu repertório lingüístico encontrou coerência ao ser utilizada em seus contextos específicos de atuação social. A frase do movimento ecológico é uma evidência desta perspectiva de modelagem entre discurso e ação.

Caso buscássemos uma coerência de discurso, poderíamos afirmar que Marisco apresenta fortes indícios de que constituiu uma consciência contraditória no curso de seus relacionamentos na cidade. Caso contrário, como justificar as suas críticas às desigualdades sociais e econômicas em conjunto com a reprodução de elementos do discurso empresarial? Seriam as lacunas na escolarização as responsáveis por uma possível consciência ingênua?

Do meu ponto de vista, entretanto, não é na análise da aparência dos discursos que poderemos encontrar os princípios orientadores de suas ações. Na observação de sua prática cotidiana, foi possível perceber uma grande preocupação com a atualização de princípios ético-políticos. Em muitos momentos, Marisco buscava uma avaliação externa para suas ações. Parece ter sido esta a sua preocupação quando me indagou: – *Carrano, você acha que as coisas que eu faço estão mais para a direita ou para a esquerda?* Em sua fala, encontrava-se uma evidente preocupação em ser identificado como uma pessoa de esquerda. Confesso que a pergunta me pegou desprevenido. Afinal de contas quem poderia, hoje, responder esta pergunta de imediato, sem cair no dogmatismo, ou na precisão com a qual ela foi respondida em outros momentos da história? Esse foi um importante momento de nosso relacionamento, quando conversamos sobre a historicidade dos conceitos de direita e esquerda, sua relatividade política e as possíveis leituras que poderíamos fazer para uma atualização que julgamos necessária.¹²² A crítica à desigualdade social e econômica na cidade não o levou a construir uma adesão à nenhum partido político, apesar de sua expressa simpatia pelo trabalho realizado nos governos do Partido dos Trabalhadores na cidade.

¹²² Era noite e conversávamos com descontração num dos bares da cidade. De memória, indiquei a leitura do livro *Direita x Esquerda* de Norberto Bobbio. E também a coletânea *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*, organizada por Robin Blackburn (1991). Nesta mesma noite, Marisco retribuiu a indicação bibliográfica com os livros de Nestor Capoeira, que teriam sido decisivos em sua formação de capoeirista. Nesta conversa de bar, ao mesmo tempo afetiva, conceitual e literária, foi impossível não lembrar da *Educação pela noite* de que nos fala Antonio Cândido.

8.4 - A vida social: entre o público e o privado

Se tentarmos misturar deveres com nossos prazeres, eles se separarão por si mesmos.

(Emanuel Kant)

Marisco participa de vários conselhos municipais responsáveis pela formulação de políticas públicas na cidade, além de atuar em diversas outras associações da sociedade civil. No âmbito das políticas públicas municipais; é membro do Conselho do Orçamento, do Conselho de Cultura, do Conselho de Educação e também do Conselho da Criança e do Adolescente. Além desses Conselhos, foi secretário da Sociedade dos Amigos da Criança e Adolescente (SACA). Na ocasião da pesquisa, estava na diretoria da Associação de Moradores do Bairro da Japuíba; era também membro do Grupo de Consciência Negra Ylá Dudú, da Associação de Religiões Afro-brasileiras em Angra dos Reis e representante oficial do Grupo Cultural Senzala de Capoeira na cidade. Na fase final da pesquisa, encontrava-se mobilizado com a possibilidade de criação de uma organização social em conjunto com outros jovens da capoeira, com o objetivo de realizar pesquisas e atividades sócio-culturais em torno da memória da cultura negra da cidade. Em 1999 conseguiu organizar uma banda de percussão Afro-brasileira, intitulada *Homoyen* (jovem descendente).

O trabalho com a capoeira e o seu envolvimento com as questões relacionadas com o lazer e a cultura da juventude o levou à participar do Conselho da Criança e do Adolescente, como representante do Grupo Cultural Senzala. Na fase final da pesquisa, em dezembro de 1998, Marisco ocupava interinamente a vice-presidência do referido Conselho, segundo ele, por indicação do *Gabinete do Prefeito*. Marisco identificou a sua participação no Conselho da Criança e do Adolescente como mais uma oportunidade de ampliar os seus estudos sobre uma área à qual vem dedicando esforços. O Estatuto da Criança e do Adolescente passou a ser objeto de estudo, colocando-o mais uma vez o desafio da leitura e do conhecimento. Os seus vínculos iniciais se deram pela

ação social no trabalho com a capoeira; entretanto, ao assumir o cargo, novas responsabilidades se apresentaram, demandando a tomada de conhecimento da totalidade dos problemas relacionados com a infância e a juventude na cidade. Da mesma forma, se tornaram mais complexos os relacionamentos que exigiam a qualificação permanente e funcionavam como redes educativas, produzindo conhecimento em ação.

Procurando estabelecer uma ação política exemplar para os jovens com os quais se relaciona, reforça em sua narrativa a convicção de que, por mitemismo social, a juventude poderia se apropriar dos exemplos proporcionados por sujeitos que desempenham papéis de liderança nas relações sociais e políticas. Marisco não se faz de rogado, e assume esse papel com a consciência de que a política que lhe permite o acesso e a participação na vida da cidade, além de criar também as possibilidades do exercício da liderança social.

Sua identidade cultural e política é o passaporte para a participação na vida da cidade. Neste sentido, reconhece que através dos conselhos, das associações e dos seus múltiplos intercâmbios garante a sua circulação pela cidade. Marisco afirmou que se vê como homem de cultura e político. Na seqüência do depoimento, complementou dizendo: – *Como jovem, eu não tenho circulado não.*

Com essa afirmação, parece ter assumido um conceito restritivo de juventude, associando-a apenas aos momentos de lazer e divertimento. As ações dirigidas para os territórios da política, cultura e ação social são encaradas como produtoras da maturidade¹²³, que teriam o efeito de afastá-lo de um conceito particular de identidade juvenil. Na condição de jovem morador de um bairro de periferia, reconheceu que enfrenta os mesmos obstáculos que os demais jovens na ampliação das redes de sociabilidade para outros territórios da cidade. Em seu depoimento, se evidenciou que no campo do lazer é difícil conseguir atingir uma variedade relacional equivalente à proporcionada por suas ações políticas e culturais. Os grupos de sociabilidade constituídos nas atividades de lazer elaboram as suas *afinidades eletivas* (Goethe, 1985),

¹²³ Em minha dissertação de mestrado (Carrano, 1992:96) discuto como o ingresso precoce em relações de trabalho provocadas pelo quadro de precarização social penalizam mais imediatamente o desenvolvimento do lazer e da brincadeira. A sonegação social do lúdico ocorre antes mesmo do comprometimento de outras esferas da vida produtiva como a escolarização.

naquilo que se refere à *mistura* de sujeitos de estratos sociais e econômicos diferenciados.

A sua dedicação em tempo quase integral às demandas comunitárias e o prazer que a capoeira lhe proporciona o levam também à unificação das esferas de trabalho e lazer, recusando até mesmo o seu *direito à preguiça* (Lafargue, 1977).¹²⁴ A *batalha* pela melhoria das condições da vida coletiva confere uma forte homogeneidade à sua vida cotidiana, comprometendo as possibilidades de momentos de lazer de caráter estritamente pessoal. Marisco incorre na mesma confusão de conceitos que encontramos sempre que o amor irrestrito ao trabalho – criticado por Lafargue como um dos pontos de união entre a lógica burguesa do trabalho e determinada interpretação do pensamento marxista – o transforma em *lazer produtivo*, ou nas palavras de Russel (1977) um *evangelho do trabalho*, fortemente recomendado, mas não praticado pelas classes ociosas. Apesar da aparente obviedade, é preciso afirmar que nem tudo aquilo que é fonte de prazer pode ser considerado como lazer. Da mesma maneira que nem todas as atividades ditas de lazer são, necessariamente, prazerosas.

Pois é, a minha batalha é essa, acho que é o meu lazer. Eu tenho o meu grande prazer é assim, até por conta da minha infância mesmo. Eu acho que hoje eu dei alguns passos (...). Hoje eu tenho acesso, por conta da capoeira. O Marisco, ele é visto como um educado. É uma coisa que eu devo à capoeira, devo à essa cultura. Que a gente batalha bastante, e eu sei que eu sou hoje. O professor, o educador, o Marisco. O trabalho com as crianças é o que me dá acesso a todas as secretarias e tenho a oportunidade de tá conversando, de tá reivindicando coisas. E temos pessoas que podiam tá fazendo isso e não fazem, então, esse é o meu lazer, eu tô reivindicando o meu lazer e o meu direito de tá tendo lazer também, entendeu? Eu acho que ser um líder é uma coisa, assim, é um benefício que eu não tô percebendo que tô tendo ele agora, mas eu tô fazendo prá ter esse benefício. Prá ter esse lazer. Se hoje eu perco tempo, ou ponho os meus finais de semana fazendo capoeira. Depende do ponto de vista, mas creio que semana que vem ou ano que vem, puxa! Daqui a dois anos, eu vou tá ganhando porque talvez tenhamos aqui coisas que nós não tínhamos na Japuíba. Um centro social ou áreas de lazer espalhadas. Nós temos aí, talvez, na grande Japuíba de dez a doze comunidades com associação de moradores. Em cada localidade dessas uma quadra polivalente, né? E, então, é assim. Acreditando nisso daí, acreditando que amanhã eu vou ter mais lazer.

¹²⁴ Sobre Paul Lafargue ver também: Lanfant (1978) e Ledesma (1991).

Perguntei se, de certa maneira, ele não consideraria estar sacrificando a sua juventude, hoje, em função de uma possível recompensa no futuro que viria na forma de benefícios sociais coletivos. Sua resposta evidenciou o sentido de que valeria a pena utilizar o tempo pessoal, mesmo que as recompensas viessem na forma de benefícios coletivos. Ao mesmo tempo que espera ser reconhecido como alguém que age para o bem comunitário, pode também ser beneficiário do produto de sua própria ação social.

Não, sacrifício nenhum, em hipótese alguma. Isto é o que tenho mais prazer em tá. Aí que entra também a coisa do ser humano também. Eu gosto muito de passar na rua e ser reconhecido como Marisco, o professor de capoeira, mas quem não gosta de ter esse reconhecimento? Eu faço, além de tá fazendo pela minha comunidade, eu faço prá mim também, então, não é sacrifício nenhum. Olha lá o Marisco que dá aula de capoeira, que é o educador. Que é o que tem envolvimento, querendo ou não com a política. Então é isso que me traz um grande prazer, é tá fazendo isso daí, prá mim não é sacrifício nenhum.

A sua dedicação em tempo integral à capoeira e às suas redes políticas e comunitárias o levaram mesmo a se declarar alienado da possibilidade do estabelecimento de compromissos afetivos duradouros. Esta homogeneização de sua vida social pelo comunitário o faz considerar que deva evitar relacionamentos afetivos que possam tomar tempo de sua dedicação aos assuntos políticos e culturais da cidade.

Porque é uma coisa que eu não liguei, a coisa ainda vai acontecer. Aí eu falo, por que eu não quero? Porque o meu desejo é o meu trabalho. Eu acho que isso não facilitou a minha necessidade mas, assim eu tô tão envolvido com uma coisa, acho que pretendo, eu quero fazer tanta coisa e vou fazer, que eu acabo dizendo isso (Risos). Mas é uma coisa quase que inevitável, Carrano. Quase que inevitável, então eu vou precisar de alguém prá me ajudar até na coisa do afetivo mesmo. E tudo o que eu faço, eu faço por alguém. Hoje eu tô fazendo pelos meus amigos.

As suas redes de amizades o levam também à pensar na possibilidade de construir uma alternativa individual para a sua vida profissional. Como exemplo, citou um amigo capoeirista que foi morar na Dinamarca e que tem tido sucesso em seu trabalho com a capoeira. O amigo já teria feito vários convites para que fosse trabalhar

com ele na Europa. Um dos convites o motivou à avaliar seriamente a possibilidade, levando-o mesmo à providenciar o passaporte, que nunca foi utilizado.

Eu tenho amigos aqui do Grupo Senzala que estão no exterior. Um professor saiu daqui e tá dando aula na Dinamarca. A gente teve um outro que parece vai prá Dinamarca também. Ele vai à convite de um outro amigo que também está dando aula de capoeira lá no Rio. Teve um outro que foi agora esse ano, É, esse ano prá Portugal. Eu digo pensando em mim, talvez eu até já falei isso, acho que eu vou fazer isso. Ano que vem eu não sei se eu vou mesmo. Tem meu passaporte (...). Eu queria tentar uma oportunidade dessas, mesmo que eu não vá prá ficar. Mas há uma coisa que me prende aqui, muito, muito, muito mesmo, entendeu? Os meus familiares são meus alunos, eles são sozinhos, entendeu? Sinceridade, sem menosprezo a outros grupos, a outros professores (...). Eles sabem disso também, eu acho que a coisa não é nem de grupo; é de professor, é de pessoa que possa estar fazendo alguma coisa por eles. Mas eu posso está fazendo o que eu faço. Então, é isso aí que eu tomei meu partido do negócio do casamento. Porque, será que eu poderia dedicar o meu tempo? O tempo que eu tô dedicando aos alunos, que eu poderia estar ajudando. E tem pessoas que já falam que eu me afastei um pouco da Japuíba, entendeu? E isso, assim, é inevitável, isso tem que acontecer porque? Tem que ter poder de pegar a espada lá. A espada tá aí, entendeu? Você tem aquela Associação de Moradores ali, tá, lá vai ter eleição agora, nova na SACA. Então vai ter essa coisa de diretor social, de diretor esportivo, entendeu? E começa a fazer, então, daqui a pouco já é presidente da Associação, já é um poder. É um representante da comunidade e o representante tem que reivindicar prá comunidade o que você quer reivindicar prá você. O que você acha ou toda comunidade acha, então não é uma coisa que você tá fazendo prá você. É a mesma coisa do casamento, eu fico preocupado mas eu acho que se eu puder adiar ao máximo, eu vou.

Os conflitos são elementos decisivos na constituição de sua identidade. A convivência de diferentes correntes, grupos e instrutores de capoeira não é pacífica. Em muitos momentos os princípios metodológicos e os valores existentes nos diferentes grupos entram em choque. A luta contra a esportivização e a utilização da capoeira como instrumento de violência é um divisor de águas para Marisco, que transita por esses grupos com a habilidade de um diplomata do Instituto Rio Branco. A pesquisa e as ações culturais do Curso de Pedagogia foram importantes nestas relações, por servirem de mediação para a relação entre grupos que, historicamente, não dialogavam. Foi assim que Marisco propôs à Universidade e à Secretaria de Cultura, Esportes e Lazer da prefeitura que essas assumissem a autoria e a coordenação de um seminário

sobre a capoeira, uma antiga idéia sua: reunir os diferentes grupos, mestres e instrutores da cidade. O seminário, com a presença de personalidades nacionais do "mundo da capoeira", não foi realizado nos moldes propostos, mas, numa histórica mesa redonda no Curso de Pedagogia, os grupos se encontraram e discutiram as suas diferenças, sem a utilização de rabos de arraia ou cabeçadas; os movimentos da luta foram reservados para a festa das brincadeiras na roda de capoeira.

Marisco narrou também o embate que entre o seu trabalho com a capoeira e pastores evangélicos da cidade. Em sua opinião, os pastores evangélicos precisam criar um inimigo para valorizar uma fé religiosa exclusivista. A participação de jovens evangélicos nos treinos e rodas de capoeira serviu de motivação para que alguns pastores evangélicos alertassem a juventude contra os *perigos* da prática da capoeira, que estaria associada ao espiritismo africano e às práticas rituais de culto ao diabo. A juventude que se envolvesse com a capoeira estaria, na verdade, cultuando o demônio, uma vez que, para esses evangélicos, a capoeira teria ligações com a macumba.

Após um jogo de capoeira no Núcleo da Japuíba, conversamos com os jovens sobre as suas relações na cidade. Um dos jovens aproveitou a oportunidade para dar um depoimento emocionado sobre as dificuldades que enfrentava com as condenações públicas feitas pelo pastor de sua igreja. A insistência em manter a dupla inserção, na capoeira e na igreja estaria gerando reações por parte do pastor. A justificativa para a cobrança era a de que com a capoeira viria também a influência do diabo e do pecado. Apesar da angústia que pudemos sentir em seu depoimento, o jovem demonstrou estar disposto à lutar para manter esta sua identidade múltipla. Sem abrir mão de sua fé, declarou estar insistindo em se manter na capoeira, apesar da pressão constante do pastor, que o estaria acusando durante os cultos e conclamando os demais fiéis para que ajudassem no exorcismo para afastá-lo da influência do diabo e da *outra religião*, a capoeira.

Alguns pastores evangélicos atuariam como instrutores do comportamento da juventude, muitas vezes se utilizando da *tortura psicológica*, afirma Marisco.

Os evangélicos instruem sim, porque é o seguinte: eles têm a salvação. Eles dizem: meu Deus, como você tá perdido, você tá no inferno, você tá na miséria, sai dessa vida; a capoeira? Que macumbeira, que nada, são todos dignos da palavra do Senhor, se é que tem, do amor de Deus. Então eles

começam a fazer julgamento que essas pessoas estão perdidas e começam a fazer a exclusão também. Então, não deveria, o rapaz faz a capoeira simplesmente como esporte, entendeu? Na capoeira a coisa tem que evoluir, porque, assim, a coisa é saudável, se você parar de fazer a capoeira você fica gordo. Meu irmão tem a tendência a ter problema do coração, entendeu? Tá obeso mesmo, ele gostava de futebol, parou radicalmente, não faz mais nada, assim que ele entrou na igreja foi difícil segurar ele. Porque tudo era coisa do diabo e você acaba sendo emprenhado mesmo.

Marisco procura dissociar a capoeira de qualquer tipo de vínculo religioso. Nesse conflito específico com os evangélicos, a capoeira deixa de participar da totalidade da cultura negra e assume o seu caráter instrumental de simples atividade esportiva. Ela é uma prática que faz bem para a saúde, combate a obesidade, dá agilidade, dentre outras capacidades associadas aos cuidados com o corpo e o desempenho motor. Mesmo que esta operação de "cirurgia cultural" não tenha sido feita de maneira consciente, ela cumpre uma função de pacificação das relações com os pastores evangélicos. Apagando as marcas da religiosidade afro-brasileira na tradição cultural, torna-se mais fácil justificar o duplo pertencimento dos jovens evangélicos que podem praticar a capoeira, destituída de seus elementos estranhos à religiosidade cristã. Na tentativa de estabelecer vínculos possíveis com os evangélicos, insere novamente a capoeira em seu contexto cultural e vai buscar no sincretismo religioso da cultura afro-brasileira a confirmação da adesão do povo negro aos símbolos do cristianismo.

Quem joga capoeira fica encantado, o batuque, o berimbau, o jogo e aí? Eu vou falar o quê? Com certeza vão continuar dizendo que é macumba, estão dizendo que é macumba. Depois fala: é macumba, entendeu? Não tem nada a ver, por quê? A Jamaica é um país de quê? Primeiro, não tem capoeira na Jamaica e aí? Na escola também tem professora que diz que a capoeira é macumba. Porque quem estimula na verdade os professores a dizer que a capoeira é macumba e que os instrumentos são de macumba são pessoas que desconhecem isso. E não podem insistir. O primeiro argumento que eu falo quando uma pessoa diz isso, é falar: Você conhece macumba? Conhece capoeira? Não conhece macumba e nem conhece capoeira, então não pode dizer nada, porque você tem que encontrar um inimigo, entendeu? Prá partir mesmo prô alvo, ali prá valorizar a tua religião, o teu trabalho, então, quer dizer, eles vêm e proíbem os jovens de jogar a capoeira e eu não aceito que digam pra mim que o candomblé é macumba, que é coisa do capeta, porque não é, não. O candomblé cultua dentro da forma dele a cultura de Deus.

No mês de janeiro de 1999, panfletos anônimos lançados no pátio do Núcleo da Criança e do Adolescente da Japuíba faziam acusações pessoais à Marisco, colocando sob suspeita a sua idoneidade para trabalhar com crianças e adolescentes. Considerando-se o teor moralista do texto e o precedente das divergências, levantou-se a suspeita de que esse ataque teria sido empreendido por pessoas insatisfeitas com a crescente adesão da *mocidade evangélica* à capoeira, ou ainda de setores incomodados com a sua projeção social e política. As suspeitas não foram confirmadas, mas o fato deflagrou uma reunião de desagravo à Marisco, que contou com a adesão de lideranças comunitárias, pais, jovens, representantes de diferentes instâncias do poder público da cidade e professores do Curso de Pedagogia da UFF.

O episódio da acusação anônima abalou momentaneamente o ânimo do jovem, que se recuperou em grande medida em função do amplo apoio recebido por diferentes setores sociais e políticos da cidade. Marisco retomou o seu ritmo normal de trabalho no Morro da Caixa D'água e no Núcleo da Criança da Japuíba, ao mesmo tempo que abria mais um núcleo no condomínio do estaleiro Verolme. O ataque anônimo, em suas palavras, serviu para fortalecer ainda mais a sua convicção da importância de seu trabalho comunitário. A sabedoria popular registrou: *o que não mata, fortalece*.

8.5 - Capoeira: entre o jogo e a técnica esportiva

Capoeira? Capoeira é capoeira, capoeira, capoeira.

(Mestre Pastinha)

A roda de capoeira é o momento mais aguardado pelo grupo, pois é o espaço e o tempo da brincadeira do corpo, por excelência. Diferentemente dos momentos de preparação, como o aquecimento e os exercícios *educativos* dos movimentos; ou a preleção que é marcada pela oralidade, na roda os corpos se fazem comunicação em ritmos, movimentos e expressões que nem sempre são o que parecem. A dissimulação

é constitutiva do jogo de capoeira, ela é a *arte da malícia* que o capoeirista transfere também para o jogo da vida.

A roda de capoeira é jogo, *brinquedo* (Cecília Meireles, 1983:52), que se abre com dois jogadores se postando à frente dos instrumentos (atabaque, pandeiro e berimbau); agachados sobre os calcanhares, alguns fazem o sinal da cruz, pedindo proteção. Assim que tocam as mãos, entram na roda com uma *estrela*, ou *auí* (apoando as duas mãos no chão, o corpo as pernas são projetadas acima da cabeça e o corpo realiza um movimento lateral e ascendente em direção ao interior da roda). Enquanto os demais participantes cantam e batem palmas, os capoeiristas vão se revezando na brincadeira que ocorre no interior da roda. O próximo a entrar desafia um dos jogadores a permanecer enquanto o outro se retira. Capoeira (1998b) dá a sua descrição de iniciado nos mistérios desse jogo:

(...) o cantor "puxa" a ladainha: "Ê, galo cantou...". E você se surpreende com o súbito calafrio que percorre sua espinha ao ouvir os participantes da roda responderem em uníssono: "Ê, galo cantou, camará." Ao pé do berimbau dois homens estão acocorados de cabeça baixa. Parecem perdidos em seus próprios devaneios, ou talvez em alguma forma de concentração interior. Levantam a cabeça e observam o cantor que continua a puxar o canto, o coro sempre respondendo à medida que o nível de energia e magnetismo da roda vai crescendo (...) O ritmo lento e hipnótico do berimbau vai tomando conta dos jogadores acocorados. Suas mentes estão livres de idéias e pensamentos - estão ali, somente isto. Despojados de tudo, sentem-se tão antigos quanto o próprio rito do qual vão participar. O cantor termina a ladainha e o coro responde: Volta do mundo..Ê, volta do mundo, camará. Que o mundo deu...Ê, que o mundo deu, camará. É que o mundo dá...Ê que o mundo dá, camará. As mãos dos jogadores tocam o chão e traçam sinais mágicos - "pontos riscados" que fecham o corpo e fortalecem o espírito. Em seguida, executam a reverência: apoiados apenas nas mãos, levantam o corpo e as pernas para o alto, a cabeça quase tocando o chão, e lentamente, num domínio total do corpo, voltam à posição acocorada e se encaram: o Jogo começou. (Capoeira, 1998b:17-18).

Uma das críticas mais freqüentes dos capoeiristas tradicionais é que a roda de capoeira está sendo destituída de seus elementos lúdicos e rituais. Marisco evidencia a sua preferência pela capoeira angola de mestre Pastinha (1889-1981) em relação à denominada *capoeira regional baiana*, que inaugura a fase da *capoeira de academia*,

moderna forma que a capoeira assumiu após as inovações dos golpes estudados introduzidos na luta, por Mestre Bimba (1900-1974), na década de 1930. A capoeira regional é freqüentemente acusada pelos tradicionalistas *angoleiros* de ser a principal responsável pela ênfase na técnica e na competitividade esportiva, elementos que estariam descaracterizando a capoeira como jogo e cultura popular.¹²⁵

Sodré (1991) entra na disputa para demonstrar que mestre Bimba, longe de ser o deturpador das tradições da capoeira angola, considerada a única e verdadeira pelos mestres angoleiros, foi alguém que contribuiu significativamente para a superação da falsa questão entre tradição e modernidade na capoeira, mantendo-se fiel ao espírito do jogo, mesmo que o início da institucionalização da prática da capoeira tenha ocorrido por seu intermédio.

Considerado uma espécie de Lutero da capoeira, Mestre Bimba arcou com as consequências de sua ousadia (...) Bimba rejeitava a hipótese de que a capoeira tivesse vindo da África: "Os negros, sim, eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha de Maré, camarado!" (...). Sua posição tem significação teórica, pois estabelece uma descontinuidade entre as culturas da África e do Brasil, afirmindo a originalidade do elemento brasileiro. No campo sociológico, isto equivale a não encorajar pesquisas em torno de um certo purismo africano na cultura brasileira, ou seja, a não estudar como uma cultura negra no exílio. O que existe de fato é uma cultura negra brasileira, de características orais, em contradição permanente com as instituições culturais predominantes - e deste modo ela tem de ser avaliada no interior da nossa formação social. Bimba foi um divisor de águas na história da capoeira. Ele representou a introdução de valores de classe média num meio cujas normas implícitas permaneciam mais ligadas ao phatos pré-Abolição da Bahia - daí os ataques dos velhos capoeiristas. Para começar, ele incorporou à capoeira os golpes mais agressivos de lutas estrangeiras - a antropofagia de que falava Oswald de Andrade não lhe era estranha na prática. Em seguida, montou uma academia para ensinar a sua arte (ao contrário, dos outros mestres negros, que não funcionavam como professores, no sentido pedagógico do termo) a jovens filhos da classe média, prováveis descendentes de antigos donos de escravos (Sodré, 1991:18).

¹²⁵ Sobre a renhida polêmica entre a capoeira angola e regional ver: Capoeira (1998 a e 1998b); Vieira (1995) e Rego (1969).

Marisco se lamenta pela perda da espontaneidade da capoeira e identifica, no seu processo de institucionalização, padronização e hierarquização, os elementos de transformação em direção a perda da autenticidade cultural:

Eu fiz um trabalho no colégio Creuza Jordão, um colégio na Japuíba. A diretora me pediu muito que não deixasse virar uma academia, mas, que o trabalho fosse cultural. É a mesma coisa com o nome do nosso grupo, por exemplo, é Centro Cultural Senzala de Capoeira. Capoeira a gente sabe, Senzala a gente sabe o que é, mas cultura pouco se vê. Infelizmente, dentro do espaço do grupo Senzala a gente vê isso. A gente vê muito pouco. O que a gente pode fazer? Resgatar o jongo, o afoxé, o samba de roda, o maculelê, a capoeira. Minuciosamente, entendeu, a capoeira de angola como se faz? (...) Antigamente, os capoeiristas iam de paletó e gravata, era como ir na missa de domingo. Era um ritual, ele tinha um prazer danado. Hoje como é o atleta? Ele tem um perfil: corpo, como a gente diz na gíria, sarado, todo definido, não é? Ele não pode ficar na esbórnia, ele não pode ficar na noite, ele não pode curtir a vida porque criaram para ele um perfil. Como fizeram também a graduação. Eu não gosto, há muito tempo eu não ponho graduação. Delcio sabe bem disso (busca a confirmação com o amigo do grupo de consciência negra Ylá Dudu). Na minha graduação eu sou corda azul. Mas, há muito tempo eu não uso porque essa graduação não é a do grupo Senzala, mas sim a de verde e amarelo. É uma cordoação da época do Getúlio Vargas, na época quando se liberou a capoeira, você pode fazer, assim como o candomblé, as expressões afro, né? Você pode fazer em recinto fechado. Prá ter um acompanhamento, uma forma de tá na média. Você pode fazer isso, isso você não pode. Aí, criou também uma Federação de capoeira. A cordoação. Olha só: verde, verde-amarelo, amarelo-azul, azul, as cores da bandeira. Tá impondo mesmo. Já era militarismo naquela época de Getúlio Vargas. Já tavam dizendo o que tinha de fazer, senão você não podia. Hoje não tem mais que seguir isso. Antigamente eles só usavam um lenço, verde-amarelo. Mas também era pra proteger da navalhada. Não tinha graduação, não tinha uma hierarquia, era o respeito mais ao homem do que o respeito ao mestre, era um temor. Ah o cara é bom, ele é bom de capoeira! O cara pode ter 90 anos, não agüenta mais mover a perna? Mas (tem) a vivência, a experiência. Hoje isso não conta nada. Hoje não tem tanto capoeirista, tem mais atleta. Eu sou capoeira. Eu sou capoeira com a corda, sem a corda. É capoeirista, com as características do capoeirista. Não precisa tá fazendo certos acordos. Há também muito mercenário. No meu entendimento, a capoeira passou por transformações. A capoeira, até para que ela fosse aceita na sociedade, tinha que mudar. Capoeira se faz com o pé no chão, não se faz com tênis, não tem o que mudar.

Numa de nossas conversas, discutimos a proposta de um projeto de lei estadual que tratava da incorporação da capoeira no currículo das escolas públicas. Marisco me

deu a notícia entusiasmado com esta possibilidade de ampliação da presença da capoeira na cultura oficial. Indaguei sobre o que significaria esta lei para o próprio desenvolvimento cultural da capoeira. Até que ponto a transformação da capoeira em disciplina escolar não entraria em contradição com muitos dos princípios não-disciplinares que originaram a capoeira? A sua própria identidade múltipla – a capoeira é dança, jogo, ou luta? – não seria uma demonstração de sua resistência a se aprisionar em esquemas disciplinares e conceituais rígidos? A entrada da capoeira na cultura escolar, em forma de disciplina, não poderia agravar o processo de academização da capoeira que vimos discutindo? A capoeira não daria mais um passo, além dos já dados nos espaços privados dos clubes e academias, para a uniformização, fechamento e distanciamento dos espaços das ruas da cidade? Na ocasião, argumentei que a capoeira poderia participar do ambiente escolar na forma de jogo em horários de tempo livre, podendo ainda dialogar com os diferentes domínios disciplinares da organização do currículo escolar.

Pode-se estabelecer uma analogia desta discussão com a que fez Florestan Fernandes (1978), sobre a pertinência da inclusão do folclore no currículo escolar. Segundo o sociólogo, a perpetuação das brincadeiras das crianças, incorporadas na noção do folclore, não representariam um mero fenômeno de inércia cultural; as brincadeiras tradicionais infantis preservariam para as crianças do presente toda a significação e a importância psicossocial que o brincar de roda, por exemplo, teve para as crianças do passado. As composições ou os gestos presentes nos jogos infantis conservariam algo mais que "fórmulas mortas". Elas manteriam representações de vida, de homem, de sentimentos e valores, pondo a criança em contato com um mundo simbólico e um clima moral que existe e se perpetua através do folclore. Às dimensões culturais dos folcloristas e dos cientistas sociais, o sociólogo acrescenta uma terceira: a do pedagogo. Esses educadores raramente se preocupariam com os assuntos da ordem do folclore e da cultura do povo. Para o pedagogo, *as questões relacionadas com a educação sistemática têm maior interesse que as vinculadas à educação informal*. Trinta anos após essa observação, a realidade da educação parece ainda confirmar esta aversão da pedagogia aos elementos não- escolarizados do processo educativo.

(...) Ninguém pode ignorar, em nossos dias, o valor educativo do folclore. Mas, ninguém deve ignorar a complexidade e a delicadeza dos problemas suscitados pela sua utilização deliberada como instrumento de educação.

Enquanto suas influências socializadoras se dão espontaneamente, não existem problemas. A criança "aprende"¹²⁶ na rua. Alarga sua experiência e amadurecimento, convivendo com outros. No entanto, quando se pensa em introduzir o folclore na escola e em tirar proveito deliberado do folclore com "técnica de educar", passa-se para outro nível de reflexão e ação (...). Há tempo, tomei posição nesse assunto. Parece-me que os folcloristas agitaram a questão de ângulos superficiais. Eles recomendaram a introdução simultânea do folclore no currículo do ensino primário e no do ensino superior - neste, como disciplina acadêmica. Acho que não se deve atender às duas recomendações nas formas propostas. Deve-se dar maior atenção às influências construtivas do folclore e aproveitá-las, onde for possível, na educação sistemática. Porém, de forma criteriosa e independente de complicações do currículo. O folclore pode ser aprendido através de várias matérias - sob os pretextos mais diversos! A questão, portanto, seria antes de valorização e utilização de um "recurso educacional", existente no ambiente. Professores de português, de história, de geografia, de ginástica, etc., poderiam tirar amplos proveitos desse recurso educativo. Doutro lado, nada justifica a introdução do folclore, como disciplina independente, no currículo de qualquer nível do ensino - inclusive do superior. Neste, poderia considerar-se útil a criação da matéria em cursos de especialização. Ao fazer algo nessa direção, seria preciso introduzir outras matérias, de significação similar ou ainda maior para o estudo da cultura. Semelhante inovação acarretaria sério encarecimento do ensino superior, nas seções em que ele se efetivasse, sem falar nas complicações do currículo (Fernandes, 1978:63-64).

A competitividade se apresenta como outro componente da descaracterização do ritual e da dimensão lúdica da capoeira. A preocupação com a performance nas competições faz com que alguns capoeiristas busquem mesclar a capoeira com outras lutas, como o jiu-jitsu e a luta livre, no sentido de torná-la mais eficiente nas competições e também nas muitas brigas de rua promovidas por alguns grupos de lutadores. Marisco critica a padronização da capoeira por estar criando uma geração de capoeiristas pragmáticos e repetidores, orientados para as competições oficiais. A defesa quase dos fundamentos culturais da capoeira é um importante elemento de diferenciação de Marisco frente aos outros grupos de capoeira da cidade.¹²⁷

Nem mesmo o seu grupo de filiação, o Senzala, escapou das críticas à pouca dedicação aos elementos culturais relacionados com a tradição da capoeira e com as

¹²⁶ É interessante perceber a colocação de aspas para assinalar a diferenciação da aprendizagem do tipo escolar e as outras realizadas em situações de informalidade educativa.

¹²⁷ Durante a pesquisa registrei a existência de seis diferentes grupos de capoeira em Angra dos Reis.

questões mais amplas da cultura negra. A radicalização desta crítica levou-o à pensar na possibilidade da fundação de uma organização não-governamental que se dedicasse à pesquisa e à valorização da cultura negra em Angra dos Reis.

Para Marisco, a criação desta entidade não significaria, necessariamente, o rompimento com o Grupo Senzala. A negociação dos conflitos de interesses se daria no limite das margens de atuação deixadas pela quase que indiferença dos *senzaleiros* com os aspectos culturais que estariam além da prática estrita da capoeira. Marisco demonstrou ser um jovem com habilidade política para negociar conflitos e, ao mesmo tempo, afirmar suas convicções. No limite, a impossibilidade de se compartilhar identidades, exercitando-se diferenças, o levariam ao rompimento com o grupo de capoeira ao qual está vinculado e que exerce a função de representante na cidade de Angra dos Reis. Entretanto, esta é uma hipótese da qual procura se esquivar, na melhor tradição da esperteza do capoeira.

8.6 - Aula de treino e roda de brincar

Cuide só do ensino!

*(Frase do diretor para o professor, no filme:
Um dia, um gato)*

Marisco coordena grupos de capoeira em três locais da cidade: na Associação de Moradores do Morro da Caixa D'água, no Núcleo da Criança e do Adolescente na Japuíba e também num clube localizado no condomínio do estaleiro Verolme. No Morro da Caixa D'água, o grupo de capoeira conta com a participação de cerca de 40 jovens, no qual a presença masculina é predominante. Nesse espaço, comecei as minhas observações dos treinos e das rodas de capoeira. Além da metodologia de trabalho empregada por Marisco no treino da capoeira, me interessava perceber o processo de educação social no qual aqueles jovens estavam envolvidos.

Uma das aulas que observei foi iniciada, com exercícios tradicionais de aquecimento muscular. Num dos exercícios, os jovens faziam flexões de braço, enquanto Marisco contava as repetições. Em nenhum momento houve repreensões àqueles que não se empenhavam na realização dos exercícios. Apesar de serem

dirigidos, os exercícios eram realizados com alegria pelos jovens e as crianças que, com suas brincadeiras, davam um toque de descontração ao aquecimento. De maneira gradativa, foram sendo introduzidos gestos específicos do jogo de capoeira, os “educativos”, que precedem a formação da roda de onde efetivamente se dá o jogo da capoeira.

Durante as aulas, Marisco procurava demonstrar os golpes, acrescentando observações sobre a complexidade dos movimentos, sua utilidade potencial no contexto de uma luta e as consequências da má utilização desses mesmos golpes. Atingir o gesto perfeito passaria pela combinação da repetição do movimento, associado ao sentido da sua realização. Os exemplos são de uma didática simples, porém, eficiente:

Tudo é muito difícil. Até andar é complicado. Para uma criancinha fazer isso aqui (faz o movimento de caminhar colocando um pé à frente do outro) é muito complicado no começo. Tem uma hora que de tanto ela fazer, ela faz sem pensar. É assim também na capoeira.

Os alunos perfilados executavam os movimentos indicados. Os olhos atentos do professor percorriam o salão da associação de moradores. Atrás de uma pilastra de concreto um garoto de cerca de 12 anos apresentava enormes dificuldades para atender ao comando de um golpe que deveria ser praticado primeiro com a perna esquerda e depois com a direita, sucessivamente. A detecção do problema deflagrou uma implacável, porém generosa perseguição no sentido de corrigir o evidente problema de consciência da lateralidade dos movimentos. Durante cerca de dez minutos o professor *abandonou* o restante do grupo e se dedicou ao jovem que apresentava dificuldades. Esta preocupação individualizada se apresentou em diferentes momentos, sem que o restante do grupo demonstrasse algum tipo de incômodo com a quebra do ritmo do treino. O que poderíamos chamar de *aluno-problema*, utilizando-se de uma nomenclatura típica do arsenal de preconceitos escolares, parece não ter se constituído num problema real para o trabalho coletivo. A atenção individualizada surtiu efeito no desempenho do garoto, que prosseguiu realizando os demais exercícios propostos.

A comparação dos treinos de capoeira com a instituição escolar ocorreu em alguns momentos de nossos encontros.¹²⁸ Um jovem afirmou:

O problema da escola é que ela não respeita o que a gente é. Aqui eu tenho liberdade para me expressar. A escola só quer saber de dever, prova e avaliação. A escola prá mim é só uma necessidade, uma obrigação que tenho de fazer.

Na seqüência das críticas, um rapaz de 12 anos comparou criticamente a disciplina da escola com a do grupo de capoeira:

Não gosto da escola porque quando eu tô jogando capoeira a professora manda parar e diz que eu vou machucar alguém. Ela não entende de capoeira, por isso que ela fala isso. Aqui ninguém é castigado nem suspenso.

Os depoimentos de que não existe liberdade na escola foram recorrentes nas falas dos jovens. É preciso ressaltar, entretanto, que no grupo de capoeira existem também mecanismos disciplinares e processos de avaliação. A progressão pedagógica no ensinamento dos exercícios corporais e o credenciamento dos batizados de capoeira em muitos aspectos se assemelham com o conjunto das práticas acadêmicas escolares.

¹²⁹

Tentei agendar um horário para aprofundar a conversar com os jovens do grupo. Procurava estabelecer um contato direto com eles, na perspectiva de discutir temas relacionados à cidade e ao lazer da juventude. Marisco sugeriu, entretanto, que a conversa com os jovens se desse não no horário de treinamento, uma vez que os jovens estariam submetidos a um espaço regulado e disciplinar. Sugeriu o domingo, no churrasco da *roda do mês*, ocasião na qual os alunos dos diversos núcleos de capoeira

¹²⁸ Numa das vezes que estive no Morro da Caixa D'água fui acompanhado da professora Wanda Medrado, que atua no Curso de Pedagogia da UFF e se interessou em conhecer o trabalho dos jovens da capoeira. Na conversa com os jovens tomou a iniciativa de indagar sobre uma de suas preocupações centrais de estudo e pesquisa: o sentido da instituição escolar para os jovens das classes populares.

¹²⁹ O batizado é um ritual de credenciamento ao fim de um ciclo de trabalho pedagógico, no qual o aluno recebe um cordão representando a sua progressão na hierarquia da capoeira.

se encontrariam para uma confraternização. Preocupado com a possibilidade que os depoimentos assumissem um caráter artificial, comentou:

Eu não sei se é influência da escola, mas aqui os meninos estão como numa aula. Eu nem estimulo isso, mas eles ficam na disciplina e se prendem muito. Até o riso pode ser na disciplina. No Domingo, eles podem ser mais verdadeiros. Eles vão estar mais soltos. Domingo vai ser roda de brincar. Aqui é aula de treino.

O aspecto fundamental que diferencia a *roda de brincar* da *aula de treino* está relacionado com o potencial de liberdade que cada um desses momentos sociais pode representar. A percepção de Marisco caminhou no sentido de perceber que mesmo que a aula de capoeira seja marcada pelo lúdico, ela ainda está situada no território de uma aprendizagem disciplinada pelo trabalho educativo. A disciplina da aula de treino e a liberdade da roda de brincar se constituem como espaços de significações diferenciadas. A *roda de brincar* acontece no espaço-tempo do lazer; ela é o espaço do jogo, da autonomia e da liberdade de expressão. A orientação para que eu conversasse com os jovens no momento de distensão do regime disciplinar do trabalho na "aula de treino" expressa a consciência de que a liberdade do tempo de lazer está associada com a possibilidade de uma expressão mais verdadeira da personalidade.

A *roda do mês* é realizada como forma de promover a integração e fortalecer a identidade entre jovens do grupo Senzala. A organização dos encontros é de responsabilidade dos jovens e a participação é voluntária, uma vez que assume o caráter de atividade de lazer.

Cada um dá uma colaboração, leva uma carne ou dá um dinheiro e a gente compra lá refrigerante, cerveja, prá quem toma cerveja, né? Tem adulto também e a gente faz uma farra do mês. Joga capoeira e conversa, paquera, entendeu? Brinca, é assim, faz o quê deveria ter em todos os grupos de capoeira que é reunir, ter integração.

A ampliação dos espaços de convivência redefine as relações de autoridade entre o professor e seus alunos. Marisco é enfático quando afirma que a sua autoridade não é em nada diminuída por sua relação não se reduzir aos momentos específicos do trabalho

de capoeira. Pelo contrário, ele percebe que este processo aumenta a sua autoridade com os alunos. Como manter, então, a autoridade do professor *Marisco da capoeira* num contexto de brincadeiras e paqueras ? Provoquei, indagando sobre a possibilidade desse espaço de integração no lazer levar à diminuição da sua identidade de professor.

Eu acho que a gente ganha (autoridade) entendeu? A gente ganha campo. Lá no Núcleo os alunos não têm com a coordenadora e com a psicóloga também o mesmo acesso, comigo eles já têm. Eu entro na intimidade dos meus alunos. Assim, eu tento ver algum problema, entendeu? Me deixam entrar. E posso tá passando, quando tinham, eu passava os problemas prá psicóloga, ou prá assistente social, ou prá coordenadora. Ou então, a gente mesmo tentava resolver. Tem o exemplo do Joãozinho, no dia do batizado de capoeira, a mãe dele foi apareceu lá no batizado e falou:- Vem cá, você conhece o João? Conheço. Aí começou a falar e logo em seguida começou a chorar, a gente conhece, faz capoeira com a gente, por sinal ele tava aí hoje, participou do evento com a gente, ela falou que tava desesperada, que tava a duas semanas na rua, correndo atrás, veio procurando o filho, que o pai é militar, disse que ele não deixava ver. E aí eu falei com ela, aí a gente encaminhou ela prá cá, trouxe ela e ajudou ela também no retorno da casa dela. Então a gente tem oportunidade de tá ajudando nessa parte. É um problema que eu poderia dizer assim, ó: - Só dou aula de capoeira tá meu filho. Isso é problema teu, se vira. Você tem pai, a mãe é tua mãe. Mas não, entendeu? Então a gente acredita que possa tá fazendo alguma coisa. Eu fico preocupado também, Carrano, assim, na verdade, todo mundo começa a fazer isso, ninguém olha pra você e fala assim: Ele quer ajudar, ele quer fazer alguma coisa mesmo. Algumas pessoas vêm nisso segundas intenções.

A perspectiva de que o trabalho do Grupo Senzala não se constitua apenas num espaço de aprendizagem das técnicas da capoeira é uma preocupação permanente para Marisco. Em nossas conversas foram dados vários exemplos, procurando demonstrar que as relações construídas no grupo se prolongam também por outras redes de sociabilidade comunitária. Num movimento solidário, Marisco assume um papel de liderança que ele mesmo confessa gerar "desconfianças" em pessoas que não acreditariam que a sua ação comunitária, para além dos assuntos específicos da capoeira fosse, de fato, desinteressada.

Presenciei uma situação bastante reveladora da suave liderança exercida por Marisco no grupo de jovens e crianças da capoeira. Havíamos ido ao Morro do Carmo, numa sexta-feira, convidar os velhos jongueiros para a roda que haveria na comunidade

do Bracuí no sábado. Nos dirigíamos à residência de *dona Mariazinha*, uma importante mãe de santo da cidade, para também convidá-la para a roda. No caminho, encontramos vários jovens jogando futebol num campinho de terra localizado no alto do morro. Ao avistarem Marisco os jovens interromperam de imediato o jogo e vieram cumprimentá-lo. Marisco os lembrou que no domingo haveria o batizado dos alunos do grupo Senzala em Angra dos Reis, e que seria necessário que alguns alunos chegassem bem cedo para limpar e arrumar o salão do Clube Vera Cruz. O baile de pagode que acontece nas noites de sábado à noite deixaria o salão sujo e desarrumando. Combinou-se que os jovens deveriam chegar às quatro horas da manhã para realizar o serviço. Os jovens disseram que iriam ao baile no sábado e iniciariam a limpeza, ao final. Devo confessar que duvidei que aquele compromisso viesse de fato a ser cumprido. Mais tarde, Marisco comentou o episódio da limpeza do clube e enfatizou o papel dos laços de amizade e companheirismo no grupo.

Quatro horas da manhã eles lavaram, entendeu? Deixaram limpinho. Após o batizado a mesma coisa, após o churrasco, o grupo ficou também, não ficou todo mundo, mas ficou um pessoal me ajudando prá lavar o salão. Então na verdade, eu não tenho aluno. Eu tenho um grupo de amigos. (...) Pouquíssimos dos meus alunos não sabem onde eu moro, acho que todos, quase todos eles sabem, entendeu?

O fato dos alunos saberem o seu local de moradia e o procurarem em sua casa, fora dos horários de aula e treino, não seria uma invasão da sua privacidade?

Quanto mais próximo eles tiverem de mim, mais próximo eu também vou estar deles, mais eu vou poder ajudar, influenciar. É o que a gente tenta, positivamente, né? Então, o pessoal da Prefeitura, por essa assessoria da Secretaria, falou assim: Ó Marisco, o seu trabalho é super importante. Você consegue agrupar o pessoal, você consegue reunir. O pessoal tem a coisa da liderança, então é uma coisa que eu faço sem perceber, porque só dentro do nosso grupo acontece isso.

Ao afirmar que a prática de integração no lazer dos grupos de jovens por ele coordenado é única na cidade, referia-se àquilo que considera uma relação instrumental dos jovens de outros grupos de capoeira com os seus mestres e instrutores. Em sua opinião, os outros grupos de capoeira não teriam uma relação de proximidade tão

grande, limitando-se aos treinos e atividades relacionados com os treinamentos e competições.

Nesta discussão, é possível estabelecer uma analogia do envolvimento do professor com as diferentes esferas de vida de seus alunos, defendida por Marisco, e o isolamento que a escola estabelece em relação ao cotidiano de seus alunos. A delimitação de espaços e tempos de relacionamento entre professores e alunos fragmenta a complexidade do sujeito cultural. A ampliação do relacionamento para outros momentos da vida cotidiana dilui as identidades de professores e alunos. O sentido comunitário da ação educativa pode fazer com que as redes de relações se ampliem para outros espaços e tempos da vida na cidade.

Um jovem da Japuíba narrou a sua discussão com um de seus professores, que insistia em fazer a chamada dos alunos pelos números do diário escolar. Afirmou que na escola se sente apenas como um número. Os professores não demonstrariam interesse em saber o que eles fazem ou são fora da escola. Comparando a escola com o grupo de capoeira, disse: - *Aqui na capoeira eu sou eu mesmo. Eu tenho um nome, e os problemas que eu tenho fora do grupo podem ser também trazidos para a capoeira.*

8.7 Redes no corpo

Somos os verdadeiros países, a fronteira dos mapas (...). Nós morremos da saturação de todas as tribos, de todos os rios em que mergulhamos (...).

(Do diário da personagem de Kristen Scott Thomas, no filme: O paciente inglês).

As múltiplas identidades dos jovens não se apresentam apenas nos aspectos visíveis da indumentária: bonés, camisetas, tênis, brincos etc. O próprio corpo se apresenta como um ponto de interseção de redes de subjetividades.

Observando o movimento corporal nas rodas de capoeira percebi que muitos jovens jogam a capoeira como se estivessem dançando *funk*. Da mesma forma num

baile *funk* é possível encontrar muito da ginga da capoeira nas coreografias dos *funkeiros*. Comentei sobre esta minha percepção com Marisco, e ele demonstrou reconhecer o próprio espaço como uma comunidade de sentidos compartilhados. - *Os garotos fazem parte do mundo e eles carregam isso prá onde eles vão*. O que se evidencia nesse fenômeno é um sincretismo cultural no qual a expressão é o próprio corpo, síntese de práticas, subjetividade e estilos. O corpo é, neste sentido, constituído por redes de subjetividades interdependentes que se manifestam nos gestos, expressões e movimentos. A participação em diferentes esferas de sociabilidade marca a *corporicidade* de cada um dos sujeitos da relação, fazendo com que esses simbolizem, em cada momento, as práticas de outros espaços.

Durante uma roda de capoeira, Marisco chamou a atenção dos alunos para um estilo muito particular de movimentação dos braços de um dos rapazes ao jogar capoeira. O rapaz era negro, como a quase totalidade dos alunos, tinha a cabeça raspada e usava um grosso cordão de prata, bem ao estilo *funk*. A sua ginga era marcada por uma intensa movimentação de mãos à frente do rosto, e uma abertura de braços que simulava o vôo de um pássaro. Marisco chamou a atenção para o estilo daquele aluno, afirmando que cada um dos capoeiristas deveria também buscar um estilo pessoal. Por diversas vezes insistiu na necessidade de não tornar a capoeira uma luta de repetição de estilos consagrados. Cada um tem de buscar o seu jeito de lutar, disse ele.

Um dos jovens passou quase todo o tempo do treino ensaiando passos de pagode. O próprio treinamento do movimento através das repetições dos gestos específicos foi feito de forma irreverente, como se o jovem estivesse num baile. O professor observava e não fazia nenhum tipo de censura pelo fato do pagode entrar na roda de capoeira. O comportamento aparentemente indisciplinado era localizado e não atrapalhava o andamento geral do treino. Um outro rapaz cantava e sambava com muita insistência, ao mesmo tempo que realizava todos os exercícios recomendados pelo professor. No momento de iniciar a roda, o jovem começou a cantar um pagode e imediatamente um outro que estava de posse do atabaque acompanhou o ritmo. Num instante estavam todos sambando e cantando músicas de grupos de pagode da moda. As músicas eram acompanhadas da reprodução das coreografias que fazem sucesso nos bailes: *passa, passa na cordinha, passa. Mexe, mexe a bundinha, mexe (...)*, cantavam e dançavam os jovens. Em nenhum momento Marisco demonstrou insatisfação com a

diversão dos sentidos provocadas pela *invasão* musical e a irreverência dos rapazes. Assim que tomou seu lugar na roda, todos pararam de cantar e assumiram a posição da roda. Ao perceberam o posicionamento de Marisco, os demais jovens encerraram as brincadeiras e se prepararam para iniciar o jogo de capoeira.

Conversei com Marisco sobre a irreverência dos rapazes e a sua opinião sobre as brincadeiras durante o treino. Marisco afirmou compreender que os jovens são diferentes entre si e que não pode exigir um único comportamento no treinamento. Neste sentido, ele não vê as brincadeiras como indisciplina ou má vontade. Cada pessoa teria o seu jeito de brincar a capoeira. Uns levam mais a sério e querem progredir na hierarquia da capoeira. Alguns, entretanto, não levam a atividade tão a sério, fazendo-a mais por diversão ou interesse de aprimoramento físico. Marisco dá a entender que o segredo da manutenção do grupo está no desenvolvimento da *ludicidade* e na compreensão desta pluralidade de motivações para a prática da capoeira:

O segredo da capoeira é fazer a coisa mais lúdica possível. Tem de ter disciplina, mas a disciplina não pode ser igual pra todo mundo. Cada um tem o seu jeito. Se ele gosta de pagode, ele pode jogar capoeira do jeito do pagode. E também dançar pagode com um jeito capoeira.

A disciplina não seria um conjunto de regras arbitrárias, incidindo no corpo dos sujeitos. *Cada um tem o seu jeito e a sua disciplina.* Esta afirmação traz um si um evidente princípio democrático. Disciplina, seria, então, nesta perspectiva, a autodisciplina que pode possibilitar a consciência do próprio movimento e a atenção com a alteridade exigida pelo trabalho coletivo.

Entre a gratuidade do jogo e a finalidade da técnica, a *aula de treino* se apresenta como momento esportivo da práxis pedagógica; a *roda de brincar*, por sua vez, é o espaço-tempo de jogo que dilui o poder de organização corporal presente no gesto estudado. A tecnificação da capoeira cede lugar ao movimento brincante, que inventa a sua própria malícia ao sabor dos acontecimentos provocados pelos jogadores que se confrontam.

A capoeira vive nesta permanente tensão entre a liberdade do jogo e a disciplina presente nas aprendizagens das técnicas corporais. A busca da performance esportiva

dos movimentos da luta pode ser responsabilizada pelo menosprezo do brinquedo e da beleza, no jogo e na dança da capoeira. As maiores críticas dos adeptos da capoeira regional à capoeira angola estão relacionados com a pouca eficiência de seus golpes em situações de luta.

Ao jogo não é possível impor modelos, em nome dos quais a ordem se legitima e aperfeiçoa seus meios de influência e produção. O jogo é uma via, e, no seu percurso, se constituem as significações dos sujeitos. O jogante, mesmo seguindo regras e estando referido a algo externo – o brinquedo –, dispõe-se à incerteza, à possibilidade e ao risco (Brazil, 1988:79).

Um exemplo desta apropriação instrumental com a capoeira pode ser encontrada no depoimento do campeão mundial de *vale-tudo*, Marcos Ruas, que, como muitos, treinou capoeira para aprimorar o seu desempenho nas competições:

R.C. :- Como foi sua experiência com a capoeira?

Ruas: Foi muito boa a experiência, durante os cinco anos que treinei com o mestre Camisa. Ela me deu reflexo, agilidade e maldade (malandragem).

R.C.: Deu para aproveitar no Vale Tudo?

Ruas: Foi muito útil para mim, sem contar o preparo físico e a flexibilidade excelente na Capoeira.

R.C.: Qual o estilo que mais lhe agradou?

Ruas: Eu gostava mais da Regional e até queria ser mestre de Capoeira, mas, para ser mestre, o cara tem que ser um artista completo: saber tocar os instrumentos, cantar, além de jogar bem.

R.C.: Por que desistiu?

Ruas: Porque meu negócio era mesmo o esquenta-banho. Eu era bom mesmo na porrada. Gostava mais quando o jogo esquentava.

(Revista Capoeira: arte e luta brasileira, julho/agosto, 1988, p.35)

Um jovem que *errou* um movimento pediu desculpas. Marisco afirmou que ele não deveria pedir desculpas, uma vez que não existe movimento errado. *De repente é o*

feio que fica bonito e o errado que dá certo, ensinou o professor. Esta perspectiva é muito interessante, pois incorpora o erro e a inovação que ele possibilita como uma perspectiva de autonomia pessoal e desenvolvimento dos diferentes estilos na capoeira.

Numa das rodas, Marisco tocava o berimbau exemplificando diferentes ritmos relacionados com a música brasileira, tais como: baião, samba, batuque e *funk*. Um dos jovens sorriu com animação ao ouvir a palavra *funk*. Conversamos sobre a relação entre o *funk* e a capoeira como elementos comuns da cultura corporal dos jovens. Para o professor, os jovens não teriam como evitar a mistura, pois, estas duas culturas são parte deles. *A capoeira que eles jogam tem muito do funk, e o funk que eles dançam tem muito da capoeira.*

Aproveitando meu comentário, Marisco afirmou que o ritmo da cidade tem muito a ver com o jeito que as pessoas jogam a capoeira. A capoeira, nascida no campo estaria próxima aos ritmos da natureza. Marisco procura explicar que muitos dos movimentos imitam as coisas da natureza, tais como o vento e os animais, e também o trabalho do homem do campo, como no caso do golpe chamado martelo. Na cidade, entretanto, as pessoas teriam um ritmo mais acelerado, mais corrido. Marisco aponta para a aceleração do tempo urbano como uma explicação para a dificuldade das pessoas da cidade em jogarem com ritmos mais lentos. A explicação foi complementada pelo um toque lento do berimbau, numa típica batida da capoeira angola. A própria ginga da capoeira e o jeito de jogar seria modificada por essa aceleração do ritmo cotidiano. A denominada capoeira regional estaria, portanto, mais adaptada ao ritmo acelerado da metrópole. É o que parece evidenciar o toque de *São Bento Grande Regional*, marcado por um ritmo forte e acelerado. A capoeira angola guardaria em sua memória corporal e musical toques de berimbau mais lentos e com mandinga, como o benguela, que trariam a marca dos ritmos naturais do campo.¹³⁰

8.8 O jongo nas redes do Marisco

¹³⁰ O berimbau domina o ritmo dos movimentos nas rodas de capoeira. O benguela é um ritmo suave e relaxante, bastante utilizado nas rodas de capoeira angola; o iuna é um toque mais melancólico, sendo utilizado em funerais de capoeiristas; o toque da cavalaria é acelerado e vibrante. A introdução do berimbau nas rodas de capoeira é tardia. Nos primeiros momentos da capoeira, o berimbau era utilizado como um elemento de sentinela, avisando aos jogadores de rua quando a cavalaria da polícia chegava. O berimbau deixou de ser um instrumento monocórdico e ganhou variações denominadas como bunga ou berra boi, médio e viola.

Na primeira roda de capoeira que participei no Morro da Caixa D'água, presenciei a inclusão do samba de roda e da dança do jongo como atividades preliminares ao jogo de capoeira. Os jovens participaram com muito entusiasmo. Ainda que alguns não entrassem na roda, todos se envolveram de alguma maneira, dançando, cantando, batendo palmas, ou tocando o atabaque. A alegria dos participantes estava estampada não apenas nos sorrisos, mas também nos olhares e movimentos.

Nesse dia, Marisco revelou o seu interesse na recuperação da cultura do jongo na cidade. O jongo é uma dança de origem rural, que data da época da escravidão e que insistiu em sobreviver em Angra dos Reis e em outras poucas cidades dos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

O movimento em direção à cultura do jongo foi um dos mais significativos e inesperados que realizei, considerando a delimitação inicial do objeto de pesquisa. Ao me permitir seguir as redes de inserção de Marisco na cidade me vi, mais uma vez, dilatando as fronteiras de meu objeto de pesquisa, que naquele momento já havia assumido integralmente a perspectiva do *desvio como método* de contínua redefinição das delimitações do objeto.

No encontro com as redes do jongo, a ruptura da delimitação do objeto em seus espaços e tempos foi radicalizada. A primeira ruptura foi a do espaço. Inicialmente, circunscrito ao centro histórico da cidade, fui transportado pelo movimento de exploração das redes para um distrito rural distante do espaço de pesquisa privilegiado inicialmente. Os limites espaciais do urbano foram ultrapassados nas incursões que fizemos na comunidade rural do Bracuí, onde também ocorre o jongo. No movimento de deslocamento da pesquisa do centro da cidade, foi possível perceber as tênues fronteiras que separam o mundo rural do urbano, particularmente quando os sujeitos em questão se apresentam como híbridos, que compartilham conteúdos significativos de espaços e tempos que se comunicam e se confundem.

A segunda expansão se deu no recorte temporal dos sujeitos da pesquisa. Em determinado momento, tornou-se impossível compreender os sentidos que Marisco e outros jovens emprestam às suas juventudes sem considerar o jogo de relações com os velhos jongueiros, suas danças e memórias.

Alguns dos velhos entrevistados torcem pela renovação do jongo e demonstram o temor de que essa cultura morra com eles, caso os jovens não atualizem seus sentidos no presente. Os jovens com os quais nos relacionamos vivem o desafio dialético de serem, simultaneamente, os velozes sujeitos das culturas contemporâneas e os cuidadosos artífices da redefinição das culturas manifestas nas vozes de velhos que cantam uma memória que se quer jovem¹³¹.

Em Angra dos Reis, conversei com velhos dançadores de jongo, como o *Seu Carmo Moraes*, a *Dona Luiza*, a *Dona Paulina* e o *Seu Zé Adriano*¹³². A média de idade desses jongueiros varia entre 70 e 85 anos. Outros como Rosalvo e Zadir são mais novos. Em maior ou menor intensidade todos, entretanto, compartilharam conosco de conhecimentos relacionados com a memória do jongo na cidade, sua simbologia e a religiosidade que se expressa também para alguns nos elementos coreográficos da dança e nos pontos cantados. A combinação da presença de filhos, netos e sobrinhos desses *jongueiros da antiga* no grupo de capoeira e o movimento de valorização da tradição do jongo, promovido por Marisco e Délcio Bernardo, me levaram à diferentes localidades urbanas e rurais da cidade¹³³. Do Morro do Carmo, no centro da cidade, à zona rural do Bracuí, passando pela periferia urbana da região da Japuíba, expandi os limites territoriais da pesquisa, acompanhando os passos do jongo.

O jongo passou a ganhar relevância na pesquisa quando discutia com Marisco a minha preocupação em perceber os vários vínculos que os jovens estabelecem em suas relações na cidade. Dei o exemplo do rapaz de seu grupo que trazia para a roda de

¹³¹ Vimos surgir no relacionamento entre os movimentos culturais da juventude e os elementos mais tradicionais da cultura brasileira, várias manifestações de sincretismo que negociam, particularmente no campo musical, a dialética entre o velho e o novo. Canevacci já havia apontado o sincretismo nas músicas da banda de rock *heavy-metal* Sepultura, responsável pela inusitada mistura da língua inglesa e formas de músicas contemporâneas mundializadas, com elementos próprios da música da cultura popular brasileira: o berimbau, a música de Paulinho da Viola, o português falado no Brasil e a sonoridade dos tambores dos indios xavantes. Um outro exemplo desse processo de mestiçagem cultural é o denominado movimento *mangue bit* em Pernambuco, iniciado sob a liderança de Chico Science e a banda Nação Zumbi. Outras bandas pernambucanas despontam nesse sincretico cenário musical, como as pernambucanas Cascabulho e Mestre Ambrósio, que também misturam tendências musicais tão variadas como o rock, o maracatu, o baião, a embolada, o samba, *funk* e o rap. No Rio de Janeiro a banda Farofa Carioca também exerce o que denominou como MPB (Mistura Popular Brasileira), e vários artistas se envolvem com o movimento da MPC (Mistura Popular Carioca).

¹³² Faço a opção de manter o *Seu* e a *Dona* por considerar que eles não representam apenas uma formalidade de tratamento mas, sim, por estarem efetivamente incorporados à identidade desses sujeitos.

¹³³ Délcio Bernardo, 30 anos, é coordenador do Grupo de Consciência Negra Ylá-Dudu de Angra dos Reis e também capoeirista do Gupo Senzala. Oriundo de uma família de jongueiros, pode ser considerado como uma das importantes lideranças do movimento cultural e de consciência negra da cidade. No período da realização da pesquisa ocupava o cargo de Diretor do Patrimônio Cultural na Secretaria de Cultura do município.

capoeira a carga a simbólica e motora de sua inserção nos bailes *funk*. Citei também o exemplo do jovem e os seus gestos automatizados e construídos nos diversos bailes de pagode eletrônico que ocorrem na cidade. Marisco ampliou a discussão sobre as várias redes que atravessam os grupos de capoeira, citando caso de dois jovens que são netos de jongueiros do Morro do Carmo e que também dançam o jongo.

Ali mesmo tem jongueiro. Tem uns que batem, que cantam e dançam jongo, porque é da família, da família do seu Carlos Moraes. O Délcio (Délcinho), o Bernardo. Aquele outro rapaz que chegou ali no final e tava batendo tambor, com o caderno. O avô dele é jongueiro. O pai dele é jongueiro. Ele gosta de funk, a mãe dele é mãe de santo e ele faz capoeira. Acho que isso talvez interessa prá você.

Na exata compreensão da existência de redes que se trançam na formação dos sujeitos, lembrou um ponto de jongo criado e cantado por *Seu Carmo Moraes* que se inspira no grito característico dos *funkeiros*: *ah, eu tô malucooo*. Sobre esta influência de elementos da atualidade sobre o jongo, comentou:

É, o seu Carmo já sofreu a influência. Eu trouxe prá ele o jongo da Serrinha. Esse jongo foi gravado num teatro, numa casa de jongo em Santa Teresa, pelo mestre Darci. O Darci também fez uma transformação, ele colocou o baixo e colocou vários instrumentos de corda, eletrônicos. E o jongo você sabe que é só o tambor e o banquinho que chama de canjengue. Mas sofre essa influência. Mas aí o que acontece? Eu não tiraria os méritos do Darcy, mas eu não faria de repente a inclusão dos instrumentos de corda, mas falar do cotidiano acho que pode, do dia a dia pode fazer. Isso é uma forma de fazer. A gente sabe muito, isso acontece ainda na hoje na África, nas tribos que não tem a coisa da escrita é passado assim de forma oral. A música, contando as histórias (...). Tem muito disso. Então, eu acho interessante você está passando isso e mantendo também aquela coisa do passado, não sendo influenciado por esses ritmos. É você falar do que está acontecendo hoje, em 1998, mas cantado daquele jeito. Você canta aquilo que acontece no dia a dia. Na capoeira e no jongo eu prefiro os pontos mais antigos (...). Na coisa da amarração tem muito disso também, a coisa é mais fundamentada. Eu prefiro os antigos. A Dona Luíza mesmo ela tem um depoimento que ela diz que o jongo tem várias formas de ser dançado. Uns dançam sereno, outros dançam saracutiando, pulando, outros dançam como se fosse uma espécie, assim, de uma macumba. Então, tem várias formas de se dançar o jongo. Assim como se tem várias formas de se jogar a

*capoeira. É a coisa do biotipo da pessoa. As vezes a pessoa tem pouca habilidade para a coisa da dança mesmo, então, ela fica só num gingadozinho. Tem outro que já brinca mais. Ela diz isso.*¹³⁴

Nas redes do jovem Marisco, fui levado a compartilhar com velhos jongueiros, e também com seus filhos e netos, momentos de dúvidas sobre a continuidade do jongo na cidade, além de identificar movimentos reais que demonstram a viabilidade da ação de jovens que se puseram em diálogo com a memória dessa dança. Nesta etapa do trabalho de campo, pude perceber, na prática, a impossibilidade da definição abstrata do conceito de juventude. Jovens e velhos deram materialidade a noções como juventude e velhice, ao evidenciarem que as trocas entre diferentes gerações podem ser produtoras de novos sentidos culturais cotidianos.

8.9 Marisco e o jo(n)go da tradução cultural

Durante o período da pesquisa, participei de discussões que expressavam as tensões existentes entre a necessidade de se manter a tradição do jongo tal como ele era dançado antigamente e a possibilidade de que sua renovação de conteúdo e forma fosse negociada entre jovens e velhos jongueiros. Marisco se apresentou flexível, ao reconhecer que o jongo pode permanecer articulando às tradições do canto e da dança e, ao mesmo tempo, incorporar novos conteúdos cotidianos. O que, em última análise, é coerente com os princípios de uma cultura na qual se tematiza, através dos pontos cantados, a materialidade e as situações cotidianas dos locais onde o jongo é dançado.

A incorporação de traços da cultura *funk* ao jongo, por exemplo, promovida por velhos jongueiros de Angra dos Reis, pode estar representando muito mais do que uma saída oportuna para o risco de extinção da brincadeira do jongo. Os brincantes parecem exercitar o movimento de ajustamento cultural que a tradição exige em seu processo histórico de legitimação. A tradição, como nos lembra Raymond Willians, é seletiva, extraindo do passado os traços daquilo que se quer preservar no presente.

¹³⁴ A utilização do conceito de biotipo evidencia a inserção de Marisco nas redes científicas da Educação Física.

A esperança que os jongueiros depositam na juventude também está no refrão do canto que acompanha a dança denominada *paia da cana*, com a qual se encerrou a roda de jongo no terreiro do Bracuí. *Seu Zadir*, tocava o tambor no centro da ciranda formada por jovens, velhos e crianças que cantavam o refrão: *paia da cana tem mocidade, tem, tem, tem mocidade*.

Seu Carmo canta um ponto *dos antigos* para afirmar a possibilidade da renovação da cultura do jongo com a participação da juventude.

*Morre o rei do Congo
e a rainha Cabundá
morre Congo, nasce Congo
fica Congo no lugar*

O jongueiro reafirmou a sua cultura da esperança em outra ocasião: *Tem sempre aquele que já morreu, mas fica nós no seu lugar.*¹³⁵

Naquele momento, o velho jongueiro se apresentaria também como a encarnação do novo - *mas fica nós no seu lugar* - recusando-se a assumir o papel de mero transmissor da cultura do passado para a juventude. O ensinamento que podemos retirar desta passagem é que o novo não está, necessariamente, personificado em sujeitos jovens, mas novo é o processo relacional que põe em jogo gerações que se renovam e morrem coletivamente.

Ao chamar a atenção à necessidade de que os jovens conheçam os fundamentos da dança, os jongueiros expressam a dialética cultural que coloca o velho e o novo em relação de diálogo, criando as possibilidades de uma continuidade renovada da tradição da dança do jongo. Esse processo é qualitativamente diferente daquelas simplificações que buscam preservar a pureza original ou que, pelo contrário, procuram a inovação que nasce sobre o cadáver da memória cultural.

¹³⁵ Declaração anotada por Délcio Teobaldo, pesquisador do jongo e produtor do documentário *NoFuzuêDaMuvuca*, sobre o jongo em Angra dos Reis.

O grande interesse que Marisco demonstrou pela descoberta daquilo que ele chamou de os *segredos do meu povo*, pode ser considerado como uma busca de elaboração de uma identidade coletiva.

Sodré (1983) nos lembra, entretanto, que é preciso distinguir o segredo da racionalidade como alguma coisa que está escondida e pode ser revelada por uma operação lógica, do segredo ritual presente na cultura negra que se justifica não pelo seu significado oculto, mas na própria teia ou nos muitos véus que o constituem.

O segredo circula enquanto tal, sem a finalidade da revelação. No discurso do segredo negro, as palavras estão no mesmo plano que os gestos, os deslocamentos do corpo, os sons, os objetos, os cânticos, o sopro vital (pois tudo isto pode conduzir axé), que reconstróem ritualisticamente, por "feitiço", o mundo. Por outro lado, esse discurso implica um amplo conhecimento interpessoal, que hoje no Brasil (como outrora entre Bahia e África) atravessa as fronteiras dos Estados, das diversas classes sociais, tanto em função de relações iniciáticas como em função de assistência humana (p.161).

A consciência de que os segredos não são revelados simplesmente por operações lógicas e com distanciamento "científico" parece estar presente nas preocupações de Marisco, quando afirma que não gostaria apenas de entrevistar os jongueiros para ouvir as histórias dos velhos negros da cidade. A perspectiva da busca dos segredos deveria envolvê-lo e também aos jovens da capoeira com a aprendizagem da cultura do jongo. Os segredos guardados na memória dos velhos jongueiros de Angra dos Reis, com os quais Marisco aprofundou o relacionamento, só poderiam ser revelados no próprio ato de sua realização, e não apenas como aprendizagem cognitiva.

A situação do jongo em Angra dos Reis se caracteriza pela permanência de velhos elementos culturais que ainda não morreram e o novo que ainda não nasceu por completo, numa típica representação da morbidez dos processos históricos de transição a que Gramsci se referiu. É num contexto de luta entre as reais perspectivas da extinção e as possibilidades renovação do jongo que se situa o esforço de sujeitos como Marisco e Delson Bernardo. O desafio que enfrentam é o de produzir espaços de ação na cidade onde o jongo possa ser o mediador da elaboração coletiva da memória de velhos e jovens, que atualizam os seus sentidos culturais de praticantes do presente. Vale à pena

recordar a figura medieval da velha grávida sobre a qual fizemos referência anteriormente, e que representa esta possibilidade de criativa convivência entre o novo e velho.

No decorrer da pesquisa, tornaram-se cada vez mais evidentes as preocupações de Marisco com a memória da cultura negra na cidade. Identificamos, nesse processo, uma verdadeira perseguição de princípios e laços sociais, ao mesmo tempo, produtores de identidades e orientadores das suas ações pessoais e comunitárias.

Convicto de que a história dos negros no Brasil é também uma história de resistência cultural, Marisco procura referências para atualizar a sua prática política, colocando-a sob a égide do orgulho, que surge nos exemplos dos representantes heróicos de *seu povo*. Neste sentido, é justo que sejam dele as considerações finais que buscam, na história da resistência de Zumbi dos Palmares, o exemplo de que princípios devem ser perseguidos e atualizados.

Eu quero poder acordar, poder se olhar no espelho e poder falar eu fiz alguma coisa, entendeu? Prá mim, fiz alguma coisa pro meu povo. Eu leio muito, assim, eu leio muitos livros, assim, eu gosto da história de Zumbi. Porque Zumbi teve a proposta do rei de se entregar, acabar com a guerra e o rei daria a ele uma costa e uma terra. Ele mandou dizer à Portugal que poderia ter açúcar sem escravo e que Portugal se virasse, que poderia ter Portugal sem açúcar. Ele poderia ter aceito aquilo dali porque a proposta era boa prá ele. Porque não era uma coisa dele, uma coisa do povo dele, a luta dele era pela igualdade, entendeu? A luta contra as injustiças que eram feitas. E isso tinha não só contra os negros, mas toda uma população excluída.. A maioria massacrada naquela coisa do social que já vem de muito tempo isso. Mas ele não viveu, ele morreu, deixou marcas como herói. Mas, eu não quero entrar como herói, não tem essa coisa não (...) Cortaram a cabeça dele, penduraram a cabeça dele e ela agora tá em dezenas de praças, mas não prá glória do rei de Portugal, prá glória de quem caçou Zumbi. Mas, a glória de Zumbi é do povo dele, da resistência.

CONCLUINDO...
sobre coisas que aprendi ao mergulhar em
Angra dos Reis

O inexpressivo é diabólico, quem não estiver comprometido com a esperança, vive o diabólico.

(Clarice Lispector)

Encaro a pesquisa que desenvolvi como um processo de aprendizagem pessoal, antes mesmo de considerá-la como um produto acadêmico. No momento em que finalizo o texto da tese percebo que, em conjunto com as aquisições nos âmbitos da teoria e da pesquisa, vivi experiências com sujeitos e grupos que foram efetivamente educativas para mim mesmo.

Quando reuni os textos que escrevi e não incorporei ao relatório final da tese, tive a percepção do amplo campo de temáticas sobre o qual transitei e dos temas que fui levado a tratar mas que foram abandonados, porque outros caminhos se insurgiram, e também de situações vividas e não incorporadas na forma final do texto da tese. A conclusão, neste sentido, se apresenta como uma narrativa das minhas aprendizagens na cidade. Ela se situa também como parada para retomar o fôlego, inventariar questões e apontar para o recomeço do trabalho acadêmico cotidiano, para o tratamento das pistas que colecionei na aventura da realização da tese de doutoramento, tanto aquelas que privilegiei na pesquisa como, também, outras que se tornaram momentaneamente secundárias.

Revendo os dados do trabalho de campo, vejo como fui intensificando diálogos e relacionamentos no decorrer da pesquisa. Como disse na introdução, assumi a elaboração do processo de investigação a partir de um "não-lugar" (Augé, 1994) metodológico, como algo em marcha, constituído durante. A metodologia considerou a descontinuidade como processo lícito da abordagem da realidade. Vivi uma experiência efetiva de tecitura em ato do objeto de pesquisa, de uma partida que se deu no mapeamento dos espaços de lazer da juventude, em uma trajetória que configurou, mais

tarde, o texto como um livro de narrativas sobre a minha experiência com a juventude na cidade.

Durante quase dois anos fotografei os espaços e os sujeitos da pesquisa. Ao separar o material fotográfico para a exposição ocorrida na I Semana Científica do Curso de Pedagogia da UFF em Angra dos Reis, me dei conta de que os meus percursos na cidade estavam também retratados. Um número significativo de fotos se agrupavam por três marcados momentos. Um primeiro grupo de fotografias expressava uma aproximação paisagística da cidade. Os espaços fotografados em amplos planos de visão eram predominantemente representativos do imaginário da cidade-paráíso, do patrimônio histórico, da fachada dos marcos de grandes projetos de desenvolvimento da região, e dos espaços de lazer, quase sempre vazios, dado o meu esforço em fotografá-los na ausência de pessoas. O segundo conjunto de fotografias representa os meus itinerários pelos inúmeros *espaços de celebração* (Maffesoli, 1994) da juventude. Os grupos de jovens destacam-se numa profusão de corpos/sujeitos em anônimos movimentos de multidão e festa. As fotografias da fase final da pesquisa trazem contudo as marcas das identidades de cada um dos sujeitos em suas redes sociais de inserção, que foram ganhando significação para mim. As fotografias são mais aproximadas e as imagens resultam de uma maior negociação de sentidos.

A orientação que estabeleci inicialmente para a pesquisa privilegiava a investigação das práticas lúdicas na cidade, na perspectiva da elaboração de um mapa que pudesse reconstituir práticas e assim revelar alguns dos sentidos formativos das identidades juvenis. Esta intencionada recomposição dos *currículos* da formação na cidade deveria buscar a dupla determinação entre a biografia de sujeitos e a historicidade dos espaços praticados. No curso da pesquisa, redefini essa orientação, abandonando a idéia de mapeamento de territórios, para avançar na possibilidade da narração dos encontros significativos que fui estabelecendo nos itinerários que percorri na cidade de Angra dos Reis. Passei a ver a cidade menos como um *livro de espaços* (Alvarez, 1994) e mais como um contexto de *relações reticulares* (Boaventura, 1995; Santos, 1997, 1994). Tornou-se evidente, no trabalho de campo, a impossibilidade da apreensão da cidade em sua globalidade objetiva. Neste sentido, concordo com Canevacci (1993) quando este afirma que a cidade é acessada pela parcialidade dos nossos sentidos subjetivos. A seleção do material empírico, no contexto da narração de

uma cidade, está condicionada pela biografia do pesquisador, pelas suas referências literárias, estéticas e emotivas, mais até do que científicas ou disciplinares.

Nos caminhos únicos, abertos e marcados pelas minhas próprias pegadas, alguns narradores se revelaram no texto da tese; outros, entretanto, precisaram ser mantidos ocultos, dada a delicadeza dos temas abordados. Neste mesmo sentido, alguns contextos com os quais estabeleci contato foram apenas anunciados. Deixei de mencionar determinadas particularidades das tramas da cidade, uma vez que não pretendia dirigir a tese para a crônica policial; não almejei também dificultar a continuidade de minha ação na cidade ou mesmo colocar sob risco a segurança dos que me confiaram detalhes do que poderíamos chamar, parafraseando Lima Barreto, da *Angra Marginália* na noite revelada.

O recorte estabelecido para a pesquisa deixou na sombra contextos de fundamental importância para a constituição da subjetividade, tais como os que se referem à família e o trabalho. Mesmo que essa não tenha sido a orientação, foi possível perceber algumas repercussões dos relacionamentos estabelecidos no tempo livre e no lazer em outras esferas da sociabilidade. Alguns jovens comentaram que as distintas preferências musicais são causadoras de constantes conflitos com pais e irmãos. Um adolescente *funkeiro* do bairro da Japuíba contou que os conflitos com a sua irmã evangélica levaram ao estabelecimento de uma escala semanal para a utilização do único som da residência. Jovens roqueiros revelaram que a utilização do *piercing* é um problema real para a busca de emprego e também para a freqüência à escola. Um jovem de 19 anos que adota o estilo punk prefere continuar desempregado a ter que se submeter à retirar o seu *piercing*. O seu último patrão o demitiu quando passou a usá-lo. O estabelecimento de cruzamentos entre as redes de sociabilidade, na busca da percepção das influências recíprocas, me parece uma boa indicação para investigações futuras.

Educação é cultura

Na relação com os grupos durante o trabalho de campo, foi se evidenciando a minha ignorância sobre formas e conteúdos significativos elaborados e compartilhados pelos jovens na cidade. Encontrei jovens com uma enorme disposição para diálogo e capacidade de me ensinar os rudimentos das múltiplas linguagens que circulam nos espaços de significação social da juventude. Os códigos locais e as referências desterritorializadas das mercadorias se mesclam em híbridas linguagens *Angra-mundo*.

Uma das fortes evidências do trabalho de campo se relaciona com o magnético poder das mercadorias culturais nos espaços e tempos de lazer. A indústria cultural fez do lazer o seu território privilegiado, não apenas se comunicando nas linguagens adotadas pelos jovens mas também procurando redefinir-las constantemente, em suas dimensões estéticas, éticas, ideológicas, corpóreas, enfim, sempre sob o comando do impulso da valorização de mercadorias que definem a hegemonia das relações de mercado nas esferas públicas e privadas.

A hegemonia vivida é sempre um processo complexo de experiências, relações e atividades que sofrem e exercem pressões; ocorrem em limites específicos e também mutáveis. A hegemonia não deve ser compreendida como um conceito que busca cristalizar determinado tipo de estrutura econômica e social. A hegemonia, ao ser renovada, recriada, defendida e modificada sofre também, neste processo, as consequências de uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões. É neste sentido que se torna possível falar de luta hegemônica na disputa que ocorre no cotidiano da prática social.

A dinâmica cultural e educativa, por não ser um processo de socialização que se mantém apenas por suas características de adaptação, continuidade e incorporação, é também uma socialização ativa, contraditória e dialógica. A hegemonia cultural não significa uma homogeneidade cultural massificada e uniforme do campo social; nela é possível a coexistência de outras forças resistentes e heterogêneas, em luta contra as tendências hegemônicas de dominação e incorporação.

A pesquisa evidenciou que as práticas sociais ocorrem em circuitos culturais hegemônicos com sujeitos que, em diferentes ocasiões e das mais variadas maneiras, os

confirmam ou a eles se opõem. O mundo do trabalho, as relações familiares, a participação em atividades educativas orientadas, o consumo de mercadorias culturais, os programas de televisão, os grupos e espaços de lazer, as práticas religiosas, dentre outras atividades e contextos sociais, compõem uma complexa rede de possibilidades educacionais mais ou menos sistematizadas e experiências informais que estruturam o processo de formação.

Encontrei situações que podem ser consideradas como expressões da criatividade cultural de sujeitos locais que não apenas reproduzem o forte domínio das mercadorias produzidas pelas indústrias culturais. O caso das bandas de rock da cidade é exemplar, por ocorrer no contexto de uma das mais expressivas manifestações da internacionalização cultural dos sentidos e estilos juvenis de pensar, sentir e agir. A sociabilidade praticada no lugar é contudo única, sendo vivida pessoal e coletivamente no contexto das muitas configurações que se estabelecem na movimentação dos diferentes grupos da juventude. A recomendação "conquiste primeiro sua cidade" do músico Herbert Vianna, para os jovens das bandas de rock em busca do sucesso, não significa uma simples estratégia de marketing, mas expressa o sentimento de quem percebe o quanto a *energia do lugar* é vital para a conquista de novos relacionamentos com o mundo.

Jovens músicos da cidade - não apenas aqueles ligados ao circuito do rock, mas também os identificados com outros estilos, tais como: pagodeiros, cantores sertanejos, evangélicos etc. - perseguem a chance de gravar eletronicamente suas músicas em *compact disc (CD)*. O jovem Marisco revelou também o seu interesse de gravar musicas representativas da cultura afro-brasileira, acompanhado das crianças e jovens do grupo musical que organiza. Este é um interessante movimento da massificação das tecnologias digitais de produção musical que fez surgir as produções independentes e tornou mais complexo o mercado fonográfico, até há a alguns anos polarizado pela relação entre os denominados *majors* e *indies*.¹³⁶ Apesar da busca de sintonia com as grandes tendências do mercado, expressa em muitas das produções independentes, é possível perceber a produção de alternativas à essas grandes tendências de mercado,

¹³⁶ Os *majors* são os grandes selos - todos parte dos conglomerados transnacionais - que baseiam suas vendas na promoção de alguns poucos artistas (*blockbusters*). Os *indies* são os selos independentes que atuam no mercado de forma segmentada, descobrindo e promovendo novos artistas, em geral, para repassá-los à empresas *majors*.

expressando a grande multiplicidade de referenciais de identidades existentes nos grupos da juventude.

O vocalista de uma das bandas da cidade deu um depoimento revelador da relação entre o mercado e a identidade pessoal. A sua banda gravou o primeiro CD numa tentativa de conquistar o mercado através de um estilo de música que faz sucesso entre o público jovem da cidade, um *rock balada* aproximado ao que foi produzido pela banda Legião Urbana, durante os anos 80. Entretanto, revelou que, simultaneamente, organiza uma outra banda de rock pesado sem fins comerciais, apenas para manter a liberdade de consciência e poder expressar o que realmente sente com o rock.

Confirmo com a pesquisa as críticas que fiz à Adorno e Horkheimer (1985). As suas análises sobre a indústria cultural são fortes e coerentes, mas também extremamente rígidas e impermeáveis, contribuindo para a identificação dos jovens apenas como consumidores passivos das mercadorias culturais. Percebi a existência de flexibilidade nos usos da cultura; em lugar de encontrar na juventude uma massa alienada e desejosa de ser submetida pelo mercado, encontrei também processos contraditórios e resistentes, instaurados por práticas culturais de elaboração de sentidos que se desdobram nos jogos de interesses entre os mercados e os cotidianos de sujeitos e grupos. A argumentação crítica de Willis (1994) me parece mais dialógica, por reconhecer nas mercadorias culturais não apenas processos de dominação formulados por cima das relações sociais concretas, mas também por considerá-las territórios simbólicos de produção de subjetividade, nos quais os sentidos de ajustamento e emancipação são disputados. As mercadorias culturais foram compreendidas como relações do processo de luta pela hegemonia nos marcos da globalização cultural e da internacionalização da economia.

Marisco com suas *aulas de treino* e *rodas de brincar* nos dá importantes pistas para a percepção da possibilidade de convivência entre distintos momentos sociais educativos. As escolas poderiam favorecer mais o estabelecimento de processos comunicativos em *rodas de brincar*, reconhecendo as múltiplas faces culturais dos sujeitos e não apenas identidades parcelares de alunos e professores em *aulas de treinos* escolares. Marisco, ao reconhecer seus alunos como sujeitos que *fazem parte do mundo* e que *carregam* suas experiências corporais, dá indicações para a elaboração de

contextos educativos nos quais se busquem colocar em jogo experiências de diversidade cultural. Conversei com jovens-alunos, que ao ultrapassarem as fronteiras dos muros escolares, transformam-se em músicos, capoeiristas, pintores, poetas, críticos da cidade e também sujeitos de medos e alegrias. Identidades que, com freqüência, se diluem na uniformização dos contextos escolares.

Uma das preocupações centrais da tese foi a de tentar perceber como as cidades podem se constituir em objetos de investigação e territórios de práticas para o campo educacional. A experiência de vida nas cidades torna-se a cada dia mais decisiva para a formação da subjetividade, não apenas nas condições urbanas de gigantismo das metrópoles, mas também pela crescente complexidade dos contextos culturais que estabelecem o hibridismo cultural como forma e conteúdo preponderante da existência e formação humana em todas as cidades. Redefinir os canais de comunicação entre educadores profissionais e os seus interlocutores, no contexto da complexidade das cidades, parece ser o grande desafio para as instituições escolares, em particular, e para o campo educacional, em geral.

Ao trabalhar com uma ampliada noção de processo educativo, procurei ultrapassar fronteiras disciplinares que separam as usuais noções de educação e cultura. A recusa em compreender a educação apenas enquanto sistema (Azevedo, 1995) ou âmbito formativo de aprendizagens institucionais me desafiou a compreendê-la também como processo social de compartilhamento de significados, para além dos espaços formalmente instituídos para promover aprendizagens.

Nas instituições educativas, a perda do terreno comunicativo ocorre, em grande medida, pela crença de que é mais fácil estar com o mundo sob controle do que caminhar no terreno do novo e do desconhecido. A hegemonia da lógica da intencionalidade pedagógica, no campo educacional, dificulta a percepção da existência de processos educativos efetivos em contextos carregados de informalidade. Aspectos indissociáveis dos jogos sociais e culturais, tais como a descontinuidade, o acaso e a imprevisibilidade presentes no cotidiano não são, em si mesmos, impeditivos educacionais, podendo se converter em elementos potenciais de educação e sociabilidade. No diálogo com os jovens, foi possível reconhecer que a linearidade não é o principal elemento de constituição dos processos

formativos. Nas culturas da juventude, o cotidiano é vivido como esfera de sociabilidade e contexto de experimentação formativa.

Os jovens músicos com os quais conversei reconhecem a necessidade de, em determinados momentos, desenvolver aprendizagens contínuas e regulares, de preferência sob a orientação de um professor reconhecidamente experiente. Entretanto, ao comentarem os seus diferentes processos de aprendizagem musical, ficou evidenciada a força do interesse de cada um em aprender, socializar e ampliar os conhecimentos no grupo. O jovem Gláucio, baixista da banda *Malkavianos* comentou: – *Aprendi a tocar guitarra como um autodidata. Comprando revista na banca e ouvindo os discos e video-clips das bandas que eu mais curto.* O conhecimento da língua inglesa por um número significativo de jovens ligados às culturas do skate-rock é exemplar da aprendizagem potencializada em contextos de grupos de estilos e atitudes compartilhadas. Torna-se quase impossível decifrar as linguagens desses jovens sem um mínimo domínio do inglês, idioma que, em grande medida, é acessado sem a intermediação de instâncias formais de aprendizagem.

A perspectiva da aquisição e produção de conhecimentos é uma tônica dos muitos grupos de lazer, não apenas em seus aspectos formais, mas como conhecimentos vivos e testados como sentidos culturais válidos para a sociabilidade dos grupos. A pesquisa não se orientou para uma investigação pormenorizada da dinâmica da circulação de conhecimentos nos grupos e entre grupos; entretanto, julgo importante indagar, pensando em abordagens futuras: existe incorporação dos saberes produzidos nos grupos de lazer nos espaços e tempos institucionais da escola ? Qual a dinâmica cultural de elaboração de conhecimentos específicos em grupos de lazer ? O que os jovens consideram como conhecimento socialmente válido ? A valorização das culturas da juventude nos ambientes escolares contribui para aumentar o sentido da presença dos jovens na escola ? Que conhecimentos aprendidos nas escolas circulam pelos grupos de lazer na cidade? Como são elaboradas as questões relacionadas com a categoria autoridade nos grupos de lazer ?

Na discussão sobre o conhecimento, é importante recuperar os sentidos que os jovens colocam em suas atividades, uma vez que existe uma estreita relação entre a produção de conhecimento e o investimento de sentido feito pelos sujeitos. Em todos os grupos foi possível perceber um grande interesse em conhecer coisas que pudessem aprimorar o sistema de relações em torno da atividade chave do grupo. Cito alguns poucos exemplos, diretamente relacionados com conhecimentos desenvolvidos nas disciplinas escolares: dos roqueiros, que se interessam pelo conhecimento da trajetória de seus ídolos e buscam o conhecimento do inglês como ferramenta de acesso ao saber; dos *rpgistas*, que se tornam peritos em elaboração e narração de histórias, dedicando grande atenção à leitura e ao conhecimento das tramas do jogo, em muitas ocasiões, acessando as informações diretamente da língua inglesa; dos funkeiros, que procuram conhecer a Língua Portuguesa para melhor compor suas músicas e dos capoeiristas, que procuram a História do Brasil para "resgatar" a cultura negra e os fundamentos históricos da arte da malícia.

A perda gradativa da relevância das instituições escolares é impulsionada por perversas relações de mercado, que apontam para a inutilidade funcional da escola. Uma grande quantidade de seres humanos encontra-se excluída, de forma cada vez mais precoce, da participação nos processos produtivos e dos benefícios da produção coletiva da riqueza social. Entretanto, a hegemonia nos processos culturais tornou-se muito mais complexa, e a ação formativa de diferentes redes de subjetividade ocorre em condições de simultaneidade cada vez mais velozes e intensas. Por um lado, se a instituição escolar brasileira ainda detém o monopólio do credenciamento acadêmico, por outro, ela dá sinais de que perde terreno comunicativo em diferentes âmbitos de produção de sentidos culturais que ocorrem em *descontínuos processos de aprendizagens* (Bolnow, 1971).

Os processos culturais dos grupos da juventude indicam a possibilidade de se assumir o potencial educativo das formas descontínuas de aprendizagem, abrindo possibilidades para a incorporação do inesperado e da flexibilização educacional, segundo os sentidos e interesses das diferentes subjetividades em curso. Este é, entretanto, um desafio que exige uma redefinição epistemológica e metodológica do pensamento educacional. O pensamento simplificador, que põe acento unicamente na intencionalidade, linearidade e previsibilidade, pode dar lugar ao *pensamento complexo* (Morin, 1996) como metodologia de ação cotidiana, se abrindo para o fato de que o

aleatório, o difuso e o imprevisível, presentes nas práticas sociais concretas, também são elementos do processo educativo.

A transformação de conceitos e instrumentais metodológicos próprios ao campo da educação, é um imperativo para tornar a cidade objeto de reflexão e ação educativa. O reconhecimento de que o processo educacional não está restrito e nem se esgota na escola é quase uma obviedade; entretanto, a compreensão dos processos culturais que ocorrem diferentes territórios, cenários ou grupos sociais urbanos necessita o esforço teórico e prático de penetrar em contextos simbólicos heterogêneos e descontínuos, formadores de subjetividades que, em muitos aspectos, se distanciam dos critérios de continuidade, universalidade e racionalização de conhecimentos e valores.

Existe uma dramática contradição entre os jovens e a escola. A escola se enfraquece num momento em que a vida social cobra a sua contribuição para a formação da cidadania responsável. As causas deste processo podem ser encontradas no sucateamento da instituição e na falta de perspectivas de mercado e futuro, mas também pela interdição do diálogo entre os sentidos institucionais e as culturas da juventude. Em algumas ocasiões, em entrevistas ou em conversas informais, jovens fizeram da pesquisa uma tribuna contra o que consideram expressões da intolerância de educadores no trato com os valores e comportamentos da juventude. Toda vez que um jovem contava uma história de agressividade ou intolerância vivida na escola, via minha própria experiência de aluno da escola pública refletida em seus olhos. Quando Z. me contou que foi xingado de animal pela professora, lembrei-me da definição que uma professora fez de mim para minha mãe, numa das salas da orientação educacional da escola em que estudava: *menino marginal e sem futuro*, disse a mestra, adivinhando o meu destino de professor brasileiro. Em vários momentos precisei ter cautela para não fazer da pesquisa um espaço para o acerto de contas com o meu passado de tenso relacionamento com a intolerância da escola em relação aos *alunos problemáticos*.

A pesquisa não teve como objetivo investigar as relações da juventude com a instituição escolar. Mesmo que referências à escola tenham surgido em várias ocasiões, não considero que a pesquisa tenha me dado elementos para realizar análises generalizadoras sobre realidade escolar da cidade de Angra dos Reis. É possível, entretanto, pensar que alguns depoimentos evidenciam a necessidade de radicalizar as iniciativas de construção das condições materiais e simbólicas que viabilizem a

permanência de crianças e jovens nas escolas, sob pena de vermos fracassar todas as boas iniciativas de redefinição dos sentidos do estar presente para alunos e professores, que já vêm sendo desenvolvidas em muitas escolas das redes públicas municipal e estadual da cidade. A tão debatida evasão escolar, antes de se confirmar como evasão física, é também precedida por uma invisível e simbólica evasão de sentidos culturais e desejos de presença de professores e alunos.

A escola pública, ao transformar seus espaços e tempos, orientando-os tanto para o exercício da pluralidade cultural nas práticas escolares *strictu senso* como para uma educação pública ampliada, incorpora, na missão institucional da escola, o *aprendizado do direito à cidade* (Arroyo, 1994 e 1997). Parece-me imprescindível a busca da compreensão dos nítidos sinais comunicativos que a juventude emite contrariamente às bases de seriedade, racionalidade e autoridade hierárquica típicas de alguns espaços escolares.

A juventude parece cobrar uma escola mais festiva, lúdica, menos elogiosa da seriedade/seriação e mais radical na busca de novos relacionamentos com as demais culturas da cidade. A rejeição à festa parece não se refletir apenas na condenação à interrupção da continuidade das ações de planejamento do cotidiano. Na festa existe a possibilidade latente da negação da autoridade e da seriedade, bases sob as quais a cultura racionalista, em geral, e as relações pedagógicas, em particular, construíram as suas identidades; a festa assusta por instaurar uma esfera de imprevisibilidade e risco disciplinar. Talvez a ameaça da festa possa ser encontrada em sua *subversão exaltante* (Duvignaud, 1983), capaz de abalar os pilares de sustentação das autoridades fixadas e institucionalidades racionalizantes, em grande medida responsáveis pelas muitas interdições dos canais de comunicação entre os vários sujeitos da educação.¹³⁷

É possível perceber que relações de sociabilidade promovidas pelos mercados se apresentam muito mais sintonizadas com a busca dos sentidos culturais e a compreensão das necessidades e desejos da juventude do que muitas daquelas que ocorrem em determinados contextos escolares, mesmo que reconheçamos que as próprias necessidades e desejos sejam historicamente produzidas a partir de uma

¹³⁷ Sobre os limites e as possibilidades da negociação de sentidos entre escolas e manifestações culturais populares ver Brandão et al. (1996)

perspectiva utilitária de colonização de consumidores pela e para as mercadorias culturais.

A ampliação da esfera educacional pública para o tempo livre de crianças e jovens pode representar uma importante iniciativa de desmercantilização das relações educativas promovidas pelos mercados de lazer e cultura. Neste movimento não basta, entretanto, o discurso de ocupação do tempo ocioso da juventude; do simplista preenchimento daquelas *cabeças vazias* nas quais os demônios maquinariam toda a sorte de maldade social. A educação, socialmente responsável e culturalmente pública, estimula a capacidade de desenvolvimento das escolhas autônomas que a liberdade do tempo livre pressupõe para a juventude. O estabelecimento do diálogo com as práticas instituintes promovidas pelos educadores amadores que se entrelaçam pelas cidades é condição para o êxito das iniciativas educacionais em territórios não-escolares. A realidade das cidades cobra a formação de educadores que sejam capazes de agir em múltiplos contextos educativos.

A formação dos profissionais da educação pode ser dirigida para circuitos ampliados de produção social e cultural, e não apenas para aqueles relacionados com os instâncias, conteúdos e métodos tipicamente escolares de promoção de sentidos educativos. Outros contextos sociais cobram a mediação de educadores críticos, tais como: os meios de comunicação, os múltiplos circuitos culturais, estéticos e esportivos nos espaços de lazer, e as ações educativas relacionadas com as lutas sociais e políticas, que atualizam quotidianamente a agenda pela melhoria das condições de vida e trabalho nas cidades e no campo.

As práticas educativas na cidade

Em meus percursos pela cidade, encontrei uma grande variedade de situações, rituais e ocasiões concorrendo para o amplo processo de educação ampliada sobre o qual me referi no capítulo inicial da tese. Entretanto, esta dimensão educativa da cidade não se manifestou sempre da mesma maneira. A educação na cidade ocorre no contexto de uma grande variedade de acontecimentos educativos. Inúmeras instituições concorrem em conjunto com a escola para o desenvolvimento das ofertas de socialização e educação;

dentre elas poderíamos destacar os cursos de línguas, os pré-vestibulares, as ofertas de atividades de lazer e animação sócio-cultural, as academias esportivas, os cursos livres de artes, os cursos profissionalizantes. É significativo também em Angra dos Reis o número de ações instituições públicas e privadas que complementam o tempo de escolarização dos alunos.

O potencial educativo da cidade não pode ser medido apenas pela quantidade e a qualidade de suas escolas e centros educativos. A elaboração de um *mapa educativo* da cidade teria sempre como resultado uma obra imperfeita, face a impossibilidade de se cristalizar a pluralidade de práticas existentes, que não se conformam apenas em espaços fixados, mas que trançam os fios de suas redes pela totalidade do urbano. A pesquisa não buscou a elaboração de mapas; contudo, um empreendimento desta natureza poderia buscar representar o contexto urbano em sua complexidade educativa. Seria possível procurar ver, em contextos específicos, a integração entre as práticas das *instituições educativas* e outras *práticas educadoras*. Esse mapeamento precisaria reconhecer o caráter nômade e não fixado da educação, que se processa em espaços e tempos de múltiplas configurações sociais.

Na tese, o interesse se concentrou na investigação de práticas não institucionais que se entrelaçam em diferentes espaços da cidade. Os sujeitos e grupos estabelecem relações comunicacionais entre si, e em diálogo com o conjunto das práticas urbanas. Neste processo de trocas culturais significativas se envolvem, aproximam-se, antagonizam-se, e entrelaçam-se por práticas sem que necessariamente tomem consciência que estas relações podem ser efetivamente educativas.

A cidade de Angra dos Reis foi inicialmente apropriada por mim em suas usuais representações de *cidade-paráíso*, *cidade-estratégica*, ou mesmo *cidade-administração-partido-político*. Ao longo da pesquisa, realizei esforços para me aproximar de outros contextos cotidianos para além daquelas representações da cidade que considerava dominantes. Somente a experiência da convivência na cidade foi capaz de criar a base para uma compreensão mais aproximada de seu cotidiano.

A minha aproximação inicial com o cotidiano se deu em minhas andanças pela cidade. Nelas, as ruas se tornavam familiares, e os sujeitos, com os seus variados códigos de decifração, iam traduzindo para mim o urbano que, inicialmente, pouco conhecia. Foi na rua que estabeleci os primeiros contatos com os personagens da

pesquisa. Na Rua do Comércio, junto com o bom café do Bar Palheta, provei um pouco do sabor de cada um dos muitos (des)entendimentos sobre os rumos da política partidária do município; no Beco da Arte conheci caminhos e descaminhos das políticas culturais da cidade. Fiz da Rua Coronel Carvalho um observatório privilegiado das variadas práticas juvenis relacionadas com a *ludicidade* noturna. A sociabilidade pública que se desenrola na rua foi reveladora dos muitos sentidos presentes no pensamento popular, que a considera uma *escola de vida*.

A experiência ou não da vivência pública da rua orienta drasticamente o valor educativo das relações na cidade. As cidades não são educativas em abstrato. O potencial educativo de uma cidade corresponde tanto ao que se refere à oferta e à organização das estruturas sociais e culturais urbanas, como quanto à quantidade e à qualidade dos relacionamentos que os sujeitos estabelecem. A rua já foi mais amplamente representativa do encontro e da comunicação viva entre os sujeitos, expressão local de cultura e sociabilidade pública. Entretanto, em seu sentido dominante, a rua transformou-se em espaço de circulação programada e também fonte de insegurança coletiva.

Os espaços públicos que a rua representa já foram significativos para que crianças e jovens em seus grupos de brincadeiras elaborassem culturas lúdicas. Entretanto, os antigos espaços de jogo e sociabilidade cederam lugar a novas formas sociais de utilização do espaço urbano, marcadas pelo maior controle das gerações adultas sobre as atividades de crianças e jovens. A normatização das relações de jogo e brincadeira, através da prática do lazer programado (escolinhas esportivas, artísticas etc.), e também o maior investimento na *ludicidade* de natureza individual e privatizante transformaram radicalmente a perspectiva da cultura lúdica da infância e da juventude. Diferente da representação atual, as ruas nem sempre foram apenas o local de trânsito, elas já tiveram maior importância como local de produção cultural na vida das pessoas e grupos. O curso do desenvolvimento urbano das cidades delimitou o papel social da criança e do jovem, demarcando os espaços favoráveis ao desenvolvimento desejado. Neste sentido, a rua passou a ser identificada como um local inadequado para a *boa*

educação. Dentro deste princípio ocorreu a sistemática condenação da rua como espaço educativo.¹³⁸

Em Angra dos Reis, a quantidade de jovens que fazem da rua um *point* de encontro e sociabilidade expressa a possibilidade de recuperação do sentido público e educativo da rua, numa implícita condenação ao recolhimento à sociabilidade exclusiva dos espaços privados.

A noção de que nas ruas das cidades se desenrolam práticas educadoras não exclui a constatação de que, junto com situações educativas cidadãs, existe a possibilidade de experiências desagradáveis, senão trágicas, durante a movimentação dos indivíduos nos territórios das cidades. As preocupações das famílias e educadores acerca dos *perigos das ruas* são perfeitamente compreensíveis. Entretanto, as ações indiscriminadas desenvolvidas no sentido de proteger as crianças e os jovens, afastando-os das ruas e outros espaços públicos se apresentam como equivocadas. A questão não parece estar na consideração de que a rua é naturalmente perversa, o que justificaria a proteção em relação a elas. As ruas, transformadas em espaços de sociabilidade cidadã podem ser, ao mesmo tempo, educativas e culturalmente públicas. O recolhimento exclusivo ao privado pode ser tão prejudicial quanto a exposição aos *perigos* das ruas. A perda da cultura pública, no quadro de privatização das práticas sociais, leva ao desconhecimento do próprio sentido de cidade.

O medo atávico da rua existente nas grandes cidades ainda não parece ter contagiado significativamente os relacionamentos em Angra dos Reis, ao ponto de orientar o recolhimento doméstico como proteção sistemática, mesmo que alguns indícios apontem para uma gradativa expansão do quadro de violência em seus espaços urbanos. Acredito que um bom indicador da violência numa cidade, para além das estatísticas confiáveis, diz respeito à maneira como as pessoas se relacionam com os acontecimentos violentos. Em Angra dos Reis, é possível que um incidente de violência, considerado irrelevante em grandes cidades, cause perplexidade e indignação em seus moradores. Um assalto à uma aposentada na porta de um dos bancos da Rua do Comércio, assunto em muitas rodas de conversa durante toda uma semana, exemplifica como a cidade ainda não se insensibilizou para o quadro de violência cotidiana. É

¹³⁸ Sobre as transformações sociais na cidade de São Paulo e a influência na cultura dos jogos e brincadeiras ver Fernandes (1978).

consenso entre as principais autoridades judiciárias e policiais da cidade que a violência em Angra dos Reis não pode ser proporcionalmente comparada com os índices das maiores cidades do país, mas que, entretanto, o significativo aumento de incidentes relacionados com roubos, furtos e tráfico de drogas envolvendo jovens da cidade já exige a atenção de políticas específicas de combate à violência para o município.¹³⁹

Nas cidades são muitas as formas encontradas para o desenvolvimento da sociabilidade segura. Talvez sejam os condomínios a forma espacial mais significativa da miragem que transforma a restrição voluntária da liberdade em percepção de qualidade de vida social. A mãe de uma adolescente, moradora de um condomínio da cidade, deu um revelador depoimento sobre um dos sentidos educativos dos condomínios para a sociabilidade da juventude. Segundo ela, o condomínio seria uma espécie de *liberdade vigiada* para os jovens.¹⁴⁰

A cidade tornou-se tão violenta que as pessoas preferem garantir a incolumidade, a segurança, em detrimento da liberdade. A escolha perversa é a de que preferimos não ser cidadãos, mas estarmos protegidos (Santos, 1997b). A realidade das cidades dos aparatos de pretensa segurança, transformam espaços públicos e privados em espaços de aprisionamento. As cercas metálicas que protegem as praças, parques públicos, edifícios, condomínios; as blindagens em automóveis, uma indústria crescente e lucrativa; as ruas interditadas, verdadeiras barricadas sem comunas; a penitenciarização que transforma escolas públicas e privadas em celas de aula, com direito ao auxílio policial na realização de revistas e observação permanente por câmaras de vídeo, sofisticam tecnologicamente o *panopticon* de Jeremy Bentham (Foucault, 1987). Muitas outras iniciativas vigilantes criam o quadro geral de

¹³⁹ Ver reportagem Declaração de traficantes é analisada por autoridades: uma análise da criminalidade em Angra (Jornal Maré, Especial, Sexta-feira, 26 de março de 1999).

¹⁴⁰ Não perguntei, mas no momento da conversa tive a nítida impressão que esta mãe não havia se dado conta de que a expressão "liberdade vigiada" é utilizada no sistema penal para designar a condição de semi-encarceramento dos presos que têm autorização de sair dos presídios. As opções de lazer dentro do condomínio seriam importantes para *segurar os filhos perto da vista dos pais*. Sobre sua filha, comentou que procura fazer de tudo para que ela não tenha amizades para além do condomínio. Revelou que não possui, entretanto, a ingenuidade de pensar que no condomínio não existam problemas. Exemplificou, dizendo que o atual namorado de sua filha é usuário de maconha, mas que, apesar disso, prefere que ela namore alguém do condomínio – *mesmo que seja maconheiro* – do que alguém do centro da cidade, que ela não saiba quem é.

aprisionamento coletivo no qual os habitantes das cidades não só se acostumaram, como passaram a julgar racionalmente desejável, face ao sentimento de segurança proporcionado. Nas cidades violentamente protegidas e vigiadas, o próprio corpo tende a tornar-se também hermético e impermeável a outros corpos. Considerando que as cidades são feitas das relações que as constituem, torna-se coerente pensar na metáfora da cidade como um corpo que se esquarteja, buscando tornar-se imune a si mesmo.

Nas cidades, a crescente diminuição de áreas livres, face à especulação imobiliária e do solo urbano, e o princípio social que generaliza os sentidos do elogio do mundo confinado, dificultam a constituição dos grupos de lazer. A sociabilidade pública da rua tende a ser transferida para áreas privadas como *shopping-centers* e condomínios, assim como a ocupação do tempo livre se individualiza cada vez mais na solidão do espaço doméstico. A cidade de Angra dos Reis também se ressente de áreas públicas para o desenvolvimento social e cultural da juventude e a acidentada geografia da cidade é um fator de agravo dessa situação. Em várias entrevistas, obtive depoimentos de jovens que reclamaram da ausência de atividades e estruturas de lazer a eles destinadas. Apesar do reconhecimento de que o meio ambiente é um privilégio da cidade, tudo aponta para a necessidade de se reverter o desequilíbrio de representações entre natureza e cultura.

Muitos jovens representaram as grandes cidades como Rio de Janeiro e São Paulo como exemplos de organização urbana ideal para a juventude. A comparação destas cidades com Angra dos Reis amplificou o sentimento da existência de uma cidade incompleta, ao mesmo tempo que mitificou as possibilidades culturais, sociais e econômicas das metrópoles, numa relação que considero duplamente alienada da realidade objetiva. Estes dados podem estar representando a valorização da *imagem do hiperurbano* (Sassen, 1998) como o local do desejo que elabora os sentidos de necessidade na imaginação pública e se constitui como um dos grandes trunfos da indústria global do lazer, tornando hegemônica a representação positiva das culturas das grandes cidades.

A cidade que educa não é apenas aquela que planeja *pedagogicamente* os espaços de aprendizagem. As relações podem ser educativas também no contexto de redes de sociabilidade e conhecimento. As formas difusas e contínuas assumidas pelas práticas dos espaços nos surpreendem com criativas experiências não planejadas.

Aprender com o extraordinário da vida da cidade é se abrir para a surpresa de conhecer o mundo que existe além das planificações. Transformar a cidade em objeto de educação significa buscar a superação dos elementos de superficialidade e mistificação da realidade que o urbano estrutura. O combate à naturalização das desigualdades e fragmentações do tecido social faz parte do amplo processo de orientação dos movimentos educativos de uma cidade.

É possível afirmar que Angra dos Reis torna-se educativa por também favorecer a vivência de culturas públicas e democráticas que buscam o sentido estratégico da resolução dos problemas coletivos da cidade. As sucessivas administrações do Partido dos Trabalhadores, em conjunto com a intensiva mobilização de associações, sindicatos e outras organizações da sociedade civil, encontraram nos muitos fóruns de debates e decisões organizadas na cidade um efetivo canal de estímulo do encontro com o outro, em sua dimensão socialmente coletiva.

Marisco é um significativo exemplo de jovem que experimentou um processo de ativa educação cultural e política, com suas participações nos diferentes conselhos municipais, responsáveis pela definição de políticas setoriais, como é o caso do denominado orçamento participativo desenvolvido na cidade, que agora se expande com um processo similar no âmbito estadual. A afirmação da esfera cultural pública como espaço privilegiado de relacionamento democrático reafirma o jogo de elaboração das muitas identidades que os jovens podem assumir.

A possibilidade de participar do debate institucional sobre a cidade é fundamental por ativar um dos seus princípios fundadores, relacionado com a experiência da diferença mediada publicamente. Os conselhos municipais contribuem para a dissolução da idéia de que o poder público se resume à sua burocrática capacidade de prestação de serviços. Os jovens do *skate-rock* revelaram uma grande vontade de participar do debate sobre os rumos da política de lazer proposta pela cidade; entretanto, demonstraram não encontrar canais de comunicação para exercer a influência do grupo, para além de uma difusa crítica contra aquilo que consideram injusto e contraria os interesses dos diversos praticantes de esportes da cidade. A busca da satisfação das necessidades coletivas do grupo na ação de agentes privados ou ainda na ação pontual e clientelista de alguns vereadores, revelada por skatistas, roqueiros e

funkeiros, expressa uma ação que não supera as tradicionais formas de fazer política no país, mesmo que esteja sendo desenvolvida por jovens sujeitos.

Na pesquisa foi possível perceber que muitos jovens não negam a importância da participação no debate público sobre a cidade. Afirmam, entretanto, não se sentirem contemplados com as formas tradicionais de se fazer política expressa pelos partidos, sindicatos, associações ou mesmo as modalidades de discussão pública representadas pelos conselhos municipais, considerados demasiadamente formais e burocráticos. Um desafio para a formulação de políticas públicas orientadas para o aumento da participação da juventude nos debates públicos sobre a cidade talvez seja a de se pensar em formas mais ágeis e flexíveis de participação. Alguns programas de televisão têm sinalizado para uma interessante metodologia que, em certa medida, retomam o princípio da arena de debates como câmara de circulação e confronto de idéias e interesses.

Na Semana Cultural do Curso de Pedagogia da UFF, intitulada *juventude em movimento*, realizamos o *barracão angrense*, uma roda de debates mediada sobre a condição do jovem na cidade. O processo, muito mais do que o resultado prático, foi extremamente estimulante como proposta de debate público.

A juventude entre o medo e a alegria

Eu faço parte deste medo coletivo. Não se confio na polícia ou no ladrão... (Gonzaguinha).

Quando Marisco comentou: *Acho que o medo é o meu melhor amigo*, pensei sobre as consequências civilizadoras de sociedades que instituem processos culturais e conformam a subjetividade sob a égide da inquietação cotidiana e do medo crônico: medo dos relacionamentos, medo dos espaços de circulação e encontro, medo da morte iminente, medo frente à incerteza do futuro, medo diante das catástrofes ecológicas, medo de que o próprio corpo não corresponda aos padrões de consumo e beleza, medo do sexo, medo do desemprego, medo do presente e do futuro, medo do fim do mundo, medo do fim do próprio mundo pessoal.

A relação com o medo, elevada ao estatuto da amizade ou não, é uma histórica companheira do humano. As cidades propostas para os jovens deste fim de século caminham no aprofundamento desse perverso companheirismo que parece comprovar a sua serventia apenas como mecanismo de adaptação evolutiva frente à barbárie que ceifa vidas e esperanças.¹⁴¹

Marisco demonstrou possuir a consciência de que o poder é a expressão de relação coletiva. Algumas pessoas da Japuíba comentaram que ele estaria se afastando da comunidade e se aproximando mais das secretarias governamentais e do poder. Sobre isso comentou: *O poder não é meu. O poder é nosso, eu tenho o poder enquanto o grupo achar que eu tenho.* Sentir-se parte de um grupo experimentando o poder como ação compartilhada torna-se de fundamental importância no combate aos medos individuais e coletivos, até porque *o poder corresponde à capacidade humana de agir, mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido* (Arendt, 1973: 123).

A reunião dos jovens em grupos, em muitos momentos, é vista na cidade como uma fonte de preocupação. Os grupos de jovens são freqüentemente associados à comportamentos desviantes. Identifiquei na cidade representações sociais estereotipadas sobre os grupos da juventude, tais como aquelas que se referem aos "doidões" da pracinha do porto e os "bandidinhos" do baile funk. É possível afirmar que o isolamento identitário dos grupos é duplamente determinado, por um lado, pelas referências culturais compartilhadas pelos próprios participantes, e, por outro, pela representação ou mesmo estigma instituído pelos demais habitantes da cidade. Neste sentido, a existência de espaços comuns de encontro entre os diferentes grupos da juventude é de fundamental importância para a quebra do distanciamento simbólico e o confronto, política e culturalmente mediado, entre os distintos rituais que confirmam as identidades

¹⁴¹ Elias (1993) demonstra a importância do medo no progresso do mecanismo civilizador, destacando as ligações entre as mudanças na estrutura da sociedade e as mudanças na estrutura do comportamento e da constituição psíquica. Duby (1998) estabelece um paralelo entre os medos do ano 1000 na Europa e os medos das proximidades do ano 2000, reconhecendo que as pessoas que viviam há oito ou dez séculos não eram mais nem menos inquietas do que nós. Hobbes formulou o seu justnaturalismo segundo a percepção de que as pessoas abriram mão de parte de sua liberdade individual em favor do Estado, movidas pelo medo da morte violenta que poderia ser provocada pela guerra de todos contra todos no estado de natureza.

dos grupos. O investimento em espaços públicos, constituídos sobre a base do estímulo à convivência e ao pluralismo cultural entre os grupos da juventude, pode representar um caminho para formulação de políticas públicas de educação cidadã no tempo livre.

É possível afirmar que o maior fator de preocupação não deveria ser o encontro e a organização dos jovens em grupos, mas a ausência de envolvimento coletivo de alguns jovens e a interdição da comunicação entre os diferentes ritos dos grupos constituídos. Adotar um grupo de estilo e participar de contextos de atitudes compartilhadas num grupo pode significar alegria, proteção e aprendizagem cotidiana da representação da alteridade como uma contestação da própria individualidade.

Mesmo que reconheçamos a validade da utilização de categorias, tais como tribos ou *grupos de estilo*, torna-se necessária a cautela de se buscar perceber a heterogeneidade no interior dos próprios grupos. É nesta perspectiva que a própria categoria parece perder força na análise do fenômeno social de congregação da juventude. Seriam os roqueiros ou funkeiros de Angra dos Reis grupos únicos de *estilo*, *tribos isoladas*? Seriam as diferenciações musicais subgrupos de estilo? Os diferentes subgrupos seriam homogêneos ao ponto da anulação das diferenças entre os seus integrantes?

As categorias somente encontram sua força analisadora no contexto das relações concretas dos diferentes sujeitos sociais. Partindo dos dados da pesquisa de campo, torna-se possível apontar a necessidade de se enxergar criticamente aquelas categorias que tentam atribuir ao contexto dos grupos da juventude um aspecto de fragmentação e isolamento social extremado. Até mesmo nos grupos de jovens com maior coesão interna, dada pela adesão à determinado estilo musical, esportivo ou atitude política, encontramos a heterogeneidade de biografias que se constituem por distintos caminhos e se enredam por memórias e trajetórias diferenciadas, fazendo com que o *mapa pessoal* (Mariás, 1994) seja único para cada um dos sujeitos da relação. Reconhecer apenas homogeneidade nos grupos pode significar a decretação do fim do conflito em suas configurações e a proclamação da vitória da ditadura do estilo sobre a liberdade de expressão e da autonomia pessoal e coletiva, e se abrir janelas ao preconceito. É neste sentido que se pode afirmar o *eu múltiplo*, mesmo em contextos de forte identidade coletiva.

Um jovem do bairro do Frade explicou como funciona a solidariedade entre a galera no baile funk: – *No baile, o que acontece com um da galera acontece com todo mundo. Se o bicho pegou prá um, pegou prá todo mundo.* Mesmo que se considere que esta solidariedade incondicional possa ser fonte de injustiças e fator amplificador da violência e da intolerância frente a outros indivíduos não pertencentes ao grupo, é notável a sua sedução protetora. Particularmente, quando se trata dos contextos populares onde a violência urbana tornou-se endêmica. Foi neste sentido que afirmei que os baileis funk não se apresentam numa polaridade entre a *ludicidade* ou a violência. Naquilo que pude perceber, acredito que nele se viva a híbrida situação de uma violência que se faz lúdica ou mesmo de uma lúdica sociabilidade que se constitui com os elementos de violência da precária vida social da maioria dos jovens das classes populares.

A compreensão da sociabilidade real da juventude não significa a sua aceitação irrestrita como processo cultural legítimo. A perspectiva de que as relações de sociabilidade no tempo livre devem se orientar pela reciprocidade democrática, serve como crítica à profunda alienação daqueles sentidos do riso e do humor elaborados sob as bases da *ludicidade* que se aliena da alteridade, ri do trágico e se satisfaz com um prazer particularista, individual ou mesmo de todo um grupo. Algumas brincadeiras que ocorrem sob a forma de *zoação ou trote* são escárnios que pressupõem a anulação simbólica ou a destruição física do outro, geralmente, o diferente étnico, físico ou social.¹⁴²

Durante a pesquisa, um episódio sinalizou esta *ludicidade* mórbida que joga com a tragédia alheia. Numa das boates freqüentadas pela juventude de classe média da cidade, duas jovens aparentando ter entre 17 e 18 anos dançavam na pista, enquanto os dois homens de meia idade que as acompanhavam bebiam, sentados numa das mesas do salão. Alguns rapazes que estavam próximos ao balcão faziam comentários enquanto olhavam para as jovens e os homens: - *Olha lá mais dois otários saindo com a morte.* Num primeiro momento julguei que *a morte* era uma expressão que se referia ao risco potencial de se estar saindo com garotas de programa. Os rapazes me garantiram, contudo, que na cidade todos sabem que uma das jovens é portadora do vírus da AIDS e que, mesmo assim, ela continua fazendo programas com pessoas de fora da cidade. A

¹⁴² Ver reportagem sobre o trote violento que se suspeita ter sido a causa da morte de um calouro na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. (Revista Época, nº 41, 01/03/1999).

forma pejorativa com a qual os rapazes se referiram à jovem me incomodou profundamente. A situação foi levada na brincadeira até que a atenção dos rapazes foi desviada para outros interesses e não mais se brincou com a *morte*. A realidade parecia confirmar que a primeira vítima da AIDS é a solidariedade. A *morte* seguiu sua vida naquela noite. O pesquisador se calou e a sua humanidade, triste, foi dormir mais cedo.

Na pesquisa se evidenciou a forma como a limitação das perspectivas culturais restringem drasticamente as redes relacionais dos jovens, particularmente daqueles oriundos das classes populares que especializam os seus percursos na cidade por delimitados espaços de trabalho e lazer. Os limites impostos à esfera pública são também responsáveis pelas limitações das opções de trabalho, educação escolar e lazer, criando um verdadeiro vazio sociocultural para jovens que experimentam uma dramática abundância de tempo livre.

Pude perceber a real importância dos grupos da juventude como câmara de sociabilidade, canal de expressão cultural e recomposição de vínculos sociais na cidade. As movimentações da juventude nos espaços da cidade podem ser extremamente educativas para o processo de reforma moral da práxis política, petrificada na imobilidade dos movimentos políticos e culturais de recorte tradicional, e também para a necessária transformação de forma e conteúdo, exigida para os sistemas educativos. A possibilidade de que os adultos aprendam com os jovens é real. Os jovens não são apenas massa a ser formada ou modelada, recipientes vazios no qual se deposita o patrimônio cultural e os conhecimentos oficiais. Eles são também artífices do processo educativo e cultural no cotidiano que também é histórico.

As redes que se formaram no curso da pesquisa me "desviaram" do caminho especificamente juvenil, levando-me ao encontro de velhos negros dançadores de jongo. Digo isto não como uma lamentação sobre um possível erro metodológico. Dou vivas pela possibilidade de ter acompanhado jovens que redefiniram sentidos culturais na relação com gerações mais velhas. Não foi assim que se deu a explosão dos movimentos da juventude na década de 60 ? Não é também, em dialéticas relações, que o "homem velho", pela mudança, se torna também ele "novo", porque entra em contato com novas relações sociais? (Gramsci, 1974 a).

Uma das mais recorrentes acusações aos jovens da geração dos anos 90 se refere a uma possível escravização de seus sentidos pelo tempo presente. Em vários momentos

da pesquisa, contudo, travei contato com jovens que se dedicam à recuperação da memória dos símbolos que contribuíram para a constituição de seus circuitos culturais específicos. Mesmo que essa memória de jovens seja escavada em um passado muito recente, como no caso da busca do rock dos antigos (os da *anti*) dos anos 80, ela representa um importante movimento em relação à compreensão dos sentidos da história e também de combate ao *presenteísmo* do mercado, produtor de mercadorias culturais que nascem com a perspectiva da obsolescência programada.

Lamentar que o gosto da juventude seja apenas fruto de uma escravidão estética promovida pela indústria cultural significa destituir os sujeitos da potencialidade crítica, naquilo que se refere aos seus relacionamentos com o processo cultural de produção de signos e comunicação. Considerar os jovens contemporâneos indiferentes, comparando-os com os insurgentes do passado, me parece uma grosseira mistificação. A política como a arte da mediação comunicativa é o que nos desafia. O progresso cultural não precisa ser visto como uma linha única de acúmulos sucessivos, que ignora a presença de combinações e ligas diversas, mais ou menos híbridas.

O processo da história não segue apenas o sentido da "flecha do tempo", que desloca-se na trajetória linear do progresso incessante. Os múltiplos e reticulares movimentos da ação humana fazem do futuro algo diferente daqueles deslocamentos que se dão nas grandes vias pavimentadas. O progresso humano é, neste sentido, uma arquitetura curvilínea, refeita pela trajetória que não se furta em pegar atalhos, abrir picadas, retroceder, cair, levantar e tornar a caminhar. Fingir que se vai, mas não ir.....para ir... ficando... FUI!

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMO, Helena Wendel (1997).** Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. In: Juventude e Contemporaneidade. São Paulo: ANPED, *Revista Brasileira de Educação/ Número especial, nº 5-6, 25-36.*
- ABREU, Paula (1995).** Turismo internacional da juventude. In: *Turismo, cultura e lazer.* Coimbra/ Portugal: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. *Revista Crítica de Ciências Sociais.*
- ACADEMY OF LEISURE SCIENCES (1997).** *Leisure - The New Center of the Economy?* [Http:// www.geog.ualberta.ca/als/als1.html](http://www.geog.ualberta.ca/als/als1.html), Internet, maio.
- ADORNO, Theodor & Horkheimer, Max (1985).** *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.* Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- AGIER, Michel (1998)** Lugares e redes – as mediações da cultura urbana. In: *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos/ Ana Maria de Niemeyer, Emília Pietrafesa de Godoi (org.).* Campinas, SP: Mercado de Letras.
- ALLIEZ, Eric (1991).** *Tempos Capitais*: São Paulo: Siciliano.
- ALVAREZ, José Maurício Saudanha (1994).** A cidade como um livro de espaços. Rio de Janeiro: *Revista de Ciências Humanas*, Ano II, nº 4, Junho.
- ALVES, Nilda Guimarães (1998).** *Rede de Saberes – Questões práticas e epistemológicas.* Rio de Janeiro: UERJ. Projeto Integrado para o CNPQ.
- ANTUNES, José Luiz & CARRANO, Paulo Cesar Rodrigues (1998).** *Projeto de Ações Culturais em Angra dos Reis.* Angra dos Reis: Curso de Pedagogia/ Faculdade de Educação/ UFF.
- ARAÚJO, Neyda (1995).** *Doce Angra: convite a um passeio.* Angra dos Reis: Prefeitura Municipal de Angra dos Reis/ Secretaria de Cultura e Esportes.
- ANDERSON, Perry (1986).** Modernidade e Revolução. São Paulo: CEBRAP. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 2-15.
- ARENKT, Hanna (1995).** *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____(1973). *Crises da República.* São Paulo: Ed. Perspectiva.
- ÀRIES, Philippe (1986).** *História social da criança e da família.* Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

ARROYO, Miguel (1997). *O aprendizado do direito à cidade: Belo Horizonte – a construção da cultura pública.* Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG.

_____. (1994). Construção da proposta político-pedagógica da rede municipal de Belo Horizonte. In: *Espaços da escola*. Universidade de Ijuí. Vol 4, nº 13 (jul/set).

ASSIS, Machado de (1997). *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: O Globo/ Klick Editora.

AUGÉ, Marc (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: São Paulo: Papirus.

AZEVEDO, Fernando (1996). *A cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Brasília: Editora UnB, 6^a edição.

BAKHTIN, Mikhail M (1993). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Ed. Universidade de Brasília.

_____. (1986). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec.

BARBERO, Jesú (1998). Jovenes: desorden cultural y palimpsestos da identidad. In: “Viviendo a toda”. *Jovenes, territórios culturais y nuevas sensibilidades*. Colombia: Universidad Central – DIVC. Siglo del Hombre Editores.

BARRETO, Lima (1956). Bailes e divertimentos suburbanos. In: *A marginália*. São Paulo: Editora Brasiliense, 61-68.

BARTHES, Roland (1982). *O grão da voz*. Porto: Edições 70.

BASHKIRTSEFF, Marie (1943). *O diário de Marie Bashkirtseff*. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo.

BAUDELAIRE, Charles (1995). *O Spleen de Paris: Pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro: Imago.

BENJAMIN, Walter (1985). *Magia e Técnica, Arte e Política*. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1^a ed., V.I.

_____. (1987). Rua de Mão Única. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1^a ed., V.II.

BENJAMIN, Walter (1989). Charles Baudelaire. Um Lírico no Auge do Capitalismo. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1^a ed.

BHABHA, Homi K (1998) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

BLACKBURN, Robin (org.) et al. (1992). *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BOBBIO, Norberto (1995) *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.

(1994) *A teoria das formas de governo*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

BOLLE, Willi (1994). *Fisiognomia da metrópole moderna*. São Paulo: Edusp/ FAPESP.

BOLNOW, O.F. (1971). *Pedagogia e Filosofia da Existência*. Rio de Janeiro: Vozes.

BORGNA, Gianni (1997). *Il mito della giovinezza*. Roma-Bari: Ed. Laterza.

BOSI, Alfredo (1992). *Dialética da Colonização*. São Paulo: Comphania das Letras.

BOURDIEU, Pierre (1990). Espaço social e poder simbólico. In: *Coisas ditas*. São Paulo.

(1987). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.

BOURGUIGNON (1998). *O ilícito das drogas lícitas*. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, Opinião, 16/12/98, p. 11.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues [et al.] (1996). *O difícil espelho: limites e possibilidades de uma experiência de cultura e educação*. Rio de Janeiro: IPHAN/DEPRON, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1984) "Casa de Escola": cultura camponesa e educação rural. 2^a ed. – Campinas: Papirus.

. (1978). *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

BRAVERMAN, Harry (1987). *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

BRAZIL, Circe Navarro Vital (1988). *O jogo e a constituição do sujeito na dialética social*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

BREZZI, Enrico (1995). *Jack Frusciante e' uscito al gruppo*. Bologna: Baldini & Castoldi.

BRONOWSKI, J. (s/d). *Introdução à atitude científica*. Lisboa: Horizonte.

BROWN, Peter (1990). *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher, e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BUARQUE, Monica (1997) . *Culto-Rock a Raul Seixas: sociedade alternativa entre rebeldia e negociação*. Niterói: Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia e Ciência Política, ICHF/ UFF, 179p.

CALLIGARES, Contardo (1996). A praga escravagista brasileira: modelo epidemiológico traz otimismo, mas país precisa romper tradição secular. São Paulo: Jornal *Folha de São Paulo*, Caderno mais!, 22/09/1996, p.5.

CALVINO, Ítalo (1990a). *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1990b). *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANCLINI, Nestor Garcia (1997a). *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

_____. (1997b). *Cultura y comunicación: entre lo global y lo local*. La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina: Facultad de Periodismo y Comunicación Social.

_____. (1995). *Consumidores y Ciudadanos*. México, DF: Editorial Grijalbo.

_____. (1994). O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. Rio de Janeiro: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, número 23, 94-115.

_____. (1989). *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Editorial Grijalbo.

_____. (1983). *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CANDIDO, Antonio (1993a) *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas cidades.

_____. (1993b) *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Duas cidades.

_____. (1957). *As diferenças entre o campo e a cidade e o seu significado para a educação*. Pesquisa e planejamento. São Paulo, 1:51-65, junho.

CANEVACCI, Massimo (1996). *O Sincretismo luta contra a dominação*. Rio de Janeiro: *Jornal do Brasil*, Caderno B, 01/09/1996, entrevista.

_____. (1995). Por uma antropologia da comunicação juvenil. *Comunicação e Política*. Rio de Janeiro: Ed. Cebela, ano 1, nº 3, abril-junho.

_____. (1993). *A cidade Polifônica: Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Studio Nobel.

_____. (1990). *Antropologia da comunicação visual*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

CAPOEIRA, Nestor (1998a). *Capoeira: pequeno manual do jogador*. Rio de Janeiro: Record.

(1998b). *Capoeira: os fundamentos da malícia.* Rio de Janeiro: Record.

CARNEIRO, Edson (1974). *Folguedos tradicionais.* Rio de Janeiro: Ed. Conquista.

CAROS AMIGOS (1998). Movimento Hip- Hop: a periferia mostra o seu magnífico rosto novo. São Paulo: Editora Casa Amarela, *Revista Caros Amigos* , nº 3, edição especial, setembro.

CARRANO, Paulo Cesar Rodrigues (1992). *Se der tempo a gente brinca: o lúdico e o lazer da criança que trabalha e estuda.* Niterói: Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense.

CASTELLS, Manuel (1994). Flujos, Redes e Identidades: una teoría crítica de la sociedad informacional. In: *Nuevas perspectivas críticas en educación.* Barcelona: Editorial Paidós, 13-54.

CASTELLS, Manuel (1983a). *A questão urbana.* RJ: Paz e Terra.

(1983b). *Estado, cultura y sociedad: las nuevas tendencias históricas.* Madrid: Ministerio de Cultura.

CASTILHO, Flaviana (1998) *Hoje tem baile funk: sociabilidade e sexualidade no bairro do Frade.* Angra dos Reis: Curso de Pedagogia/ Faculdade de Educação/ UFF, monografia de fim de curso.

CASTRO, Viveiros. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana,* snt.

CECCHETO, Fátima (1997). *As galeras funk carioca: entre o lúdico e o violento.* In: *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais.* Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

CEDES (1998). *Na mira da violência: a escola e seus agentes.* Campinas: CEDES/ UNICAMP, vários autores.

CERTEAU, Michel de (1994). *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer.* Petrópolis, RJ: Vozes.

CHEVALLIER, Jean-Jacques (1983). *História do Pensamento Político: o declínio do Estado Nação monárquico.* Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan.

CHOAY, F (1965). *Introduzione all'antologia da lei curata "Urbanisme: utopies et réalités".* Parigi: Seuil.

CONNOR, Esteven (1996). *Cultura Pós-Moderna: introdução às teorias do contemporâneo.* São Paulo: Ed. Loyola.

COPPE-UFRJ (1990). *Plano Diretor/ Primeira fase.* Rio de Janeiro: Convênio: COPPE-UFRJ/ PMAR março.

CORAGGIO, José Luis (1993). Sobre el sentido de proponer una reforma urbana en los 90. In: *Direito à Cidade e Meio Ambiente*. Rio de Janeiro: Fórum Brasileiro de Reforma Urbana.

COUTINHO, Carlos Nelson (1995). *Curso de teoria política* I. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Mestrado em Serviço Social, anotações de aula.

_____. (1994). *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez.

CRESPO, Jorge (1990). *A história do corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil.

CYRULNIK, Boris (1995). *Nutrir os afetos*. Lisboa: Instituto Piaget.

DA MATTA, Roberto (1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.

DEBRAY, Régis (1994). *O Estado Sedutor: As revoluções Midiológicas do Poder*. Petrópolis, RJ: Vozes.

DeMASI, Domenico (1998). *A emoção e a regra*. São Paulo: Companhia das Letras.

DIAS, Carmélio (1998). *Angra dos Reis faz aniversário e vive momento de incertezas: mar de intranqüilidade*. Rio de Janeiro: Jornal O DIA/ SUL, Domingo, 4 de janeiro de 1998, p.2.

DICKENS, Charles (s. d.). *Histórias Humanas*. São Paulo: Editora Cultrix.

DIEGUES, A. C. (1994). *O Nossa Lugar virou Parque*. São Paulo: NUAPUB, Universidade de São Paulo.

_____. *Diversidade biológica e culturas tradicionais litorâneas: o caso das comunidades caiçaras*. São Paulo: NUPAUB, Universidade de São Paulo.

DOMINGUES, José Maurício (1996). Sistemas sociais e subjetividade coletiva. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: IUPERJ, vol. 39, nº 1, 1996.

DONNE, Marcella Delle (1990). *Teorias sobre a cidade*. Lisboa: Edições 70.

DOSTOIEVSKI, Feodor (1967). *Crime e Castigo*. Rio de Janeiro-GB: Editora Pongetti.

DUBET, François (1997). *Transformação Cultural e Massificação do Ensino*. Rio de Janeiro: UFRJ, Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada. *Comunicação pessoal*, maio.

DUBY, Georges (1998). *Ano 1000 ano 2000 na pista de nossos medos*. São Paulo: Ed. UNESP.

_____. [org.] (1991). *Amor e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar.

- DUMAZEDIER, Jofre. (1976).** *Lazer e Cultura Popular*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- DUVIGNAUD, Jean (1983).** *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará/ Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ECO, Umberto (1984).** A nova Idade Média. In: *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 73-100.
- _____
(1970). *Apolíticos e Integrados*. São Paulo, Perspectiva.
- ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (1992).** O lazer no espetro do tempo livre. In: *A busca da excitação*. Lisboa: Difel. 139-186.
- ELIAS, Norbert (1994).** *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- _____
(1993). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., V1.
- _____
(1980). *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- ELKONIN, Daniil B (1985).** *Psicología del juego*. Madrid; Visor.
- ENCICLOPÉDIA LARROUSE CULTURAL (1998).** *Idade Média*. São Paulo: Ed. Abril.
- ENTEL, Alicia (1996).** *La ciudad bajo sospecha: comunicación y protesta urbana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- ESTALLO, J. (1995).** *Videojuegos: juicios y prejuicios*. Barcelona: Editorial Planeta, 1995.
- ERIKSON, E.H (1976).** *Identidade, juventude e crise*. 2 ed., Rio de Janeiro: Zahar.
- FABBRINI, Anna & MELUCCI (1992).** L'età dell'oro: adolescenti tra sogno ed esperienza. Milano: goamgiacomo Feltrinelli Editore.
- FEIXA, Carlos (1998).** *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- FELLINI, Frederico (1986).** *Entrevista sobre o cinema*. Realizada por Giovanni Grazzini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERNANDES, Florestan (1979).** *O folclore em questão*. São Paulo: HUCITEC.
- _____
(1978). *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Petrópolis: Vozes.
- _____
(1965). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 2 vols.
- FERNANDES, Rita de Cássia (1998).** Esportes radicais: referências para um estudo acadêmico. In: *Conexões – educação, esporte, lazer*. Campinas, v. 1, n. 1, p.96-105, jul/dez.

FISCHER, Tânia (1996). Gestão Contemporânea, Cidades Estratégicas: aprendendo com fragmentos e reconfigurações do local. In: *Gestão Contemporânea: cidades estratégicas e organizações locais*/ Tania Fischer (org.) – Rio de Janeiro: Edt. FGV, 21.

FLECHA, Ramon (1992). El discurso sobre la educación de las perspectivas postmoderna y critica. In: *Igualdad Educativa y diferencia cultual*. Barcelona: El Roure, 165-196.

FLITNER, Andreas (1968). Os problemas sociológicos nas primeiras pesquisas sobre a juventude. In: Sulamita de Brito (org.). *Sociologia da juventude I: da Europa de Marx à América Latina de Hoje*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

FORACCHI, Marialice (1966). A Juventude e a realidade nacional. *Revista Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, ano I, n. 5/6, março.

FORRESTER, Viviane (1997). *O horror econômico*. São Paulo: Editora da UNESP.

FOUCAULT, Michel (1995). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

_____. (1989). Dois desafios sobre o sujeito e o poder. In: Michel Foucault – un parcours philosophique. Paris: Gallimard, 1984. Trad. Lillia Valle/ Silvia Aguiar, Departamento de Antropologia, ICHF/UFF.

_____. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1987.

_____. (1985). *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4 v.

FRANCH, J. e Martinell, Alfons (1994). *Animar un proyecto de educación en el tiempo libre*. Barcelona: Paidós.

FROMER, Marcelo (1996). *Roqueiros caem na estrada e comem mal*. São Paulo: Folha de São Paulo, Agência Folha, 08/02/96, Turismo, pp. 6-22.

FURTER, Pierre. (1977). *Existe a formação extra-escolar? Os problemas dos diagnósticos e dos inventários*. Rio de Janeiro: Rev. Fórum, IESAE, jan/mar, 5-51.

_____. (1975) *Juventude e tempo presente: fundamentos de uma pedagogia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

GAGNEBIN, J.M (1994). *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

GALEANO, Eduardo (1995). *El futbol: a sol y sombra*. Madrid: Siglo XXI.

_____. (1994). *As palavras andantes*. Porto Alegre: L&PM.

GEERTZ, Cliford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar,.

- GIANOTTI, J. Artur.(1983).** *Trabalho e Reflexão*. São Paulo: Brasiliense.
- GÓES, José Roberto (1993)** *O cativeiro Imperfeito: um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do Século XIX*. Vitória-ES: Lineart..
- GOETHE (1985).** *Afinidades eletivas*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- GOFF, LE (1998).** *Por amor às cidades*. São Paulo: UNESP.
- GOFFMAN, Ervin (1988).** *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- GOSLIN, D (1969):** *Handbook of Socialization. Theoy and Research*. Chicago: Rand McNally.
- GRAZIOLI, Marco (1984).** Giovani sul territorio urbano: l'integrazione minimale. In: *Altri codici*. Alberto Melucci (org.). Bologna: Il Mulino.
- GUATTARI, Felix e ROLNIK, Sueli (1986).** *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- GUIDDENS, Anthony (1989).** *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins.
- GUIMARÃES, Gonçalo (1997).** *Uma cidade para todos: O Plano Diretor do Município de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro: Forense.
- GUINSBURG, Carlo (1989).** *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GRAMSCI, Antonio (1986).** *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____
(1974 a). *Obras Escolhidas*. Lisboa: Editorial Estampa. V. I.
- _____
(1974 b). *Obras escolhidas*. Lisboa: Editorial Stampa, V.II .
- HABERMAS, JÜRGEN (1984).** *Mudança estrutural da ESFERA PÚBLICA: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HAGEN, Mark Rein (1994).** *Vampiro – a máscara: um "roleplaing game" de horror pessoal*. São Paulo: Devir.
- HEINEMANN, Uta Ranke. (1996).** *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos ventos.
- HENRIQUES, Eduardo Brito (1996).** *A Lisboa turística: entre o imaginário e a cidade: a construção de um lugar turístico urbano*. Lisboa: Edições Colibri.
- HILMANN, James (1993).** *Cidade & Alma*. SP: Studio Nobel.

HOBSBAWN, Eric (1999). *Pessoas extraordinárias: resistência, rebeldia e Jazz*. São Paulo: Paz e Terra.

(1995) *A era dos extremos – o breve século XX :1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras.

IANNI, Otávio (1968). O jovem radical. In: Sulamita de Britto/ *Sociologia da Juventude , I – da Europa de Marx à América Latina de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar.

IBÁÑEZ, Jesús (1997). *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.

IBGE (1996).. *Censo demográfico nacional*. Rio de Janeiro: Ed. IBGE.

JAEGER, Werner (1995). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

JAMESON, Fredric (1997). *O Marxismo Tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo.

(1996). *Pós-Modernismo: A lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ed. Ática.

(1994). *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

JORNAL MARÉ (1999a). *Projeto Orla: o esperado reencontro da cidade com o mar*. Angra dos Reis: Jornal Maré, 21/05/1999.

(1999b) *Declaração de traficantes é analisada por autoridades: uma análise da criminalidade em Angra*. Angra dos Reis: Jornal Maré, Especial, Sexta-feira, 26 de março.

(1997). *A fé na luta contra as drogas*. Angra dos Reis. Caderno 2, 18/06/97, p. 10.

JORNAL DO BRASIL (1999). *Cinema troca rua por segurança dos shoppings*. Rio de Janeiro, Caderno B, 28/05/1998:2.

JORNAL FOLHA DE SÃO PAULO (1996). Medo faz paulistano virar "bom filho": medo de assalto faz jovens seguirem conselhos dos pais, como voltar cedo para casa e não namorar no carro. São Paulo: *Folha de São Paulo*, Cotidiano, 18/08/1996, p.1.

JORNAL O GLOBO (1999). *Remanescentes de um quilombo perdido conquistam a posse da terra em Paraty: comunidade de descendentes de escravos recebe hoje o título de propriedade*. Rio de Janeiro, Caderno Rio, p. 19, 21/03/1999.

KEMP, Kênia (1993). *"Grupos de Estilo Jovens: O 'Rock Underground' e as práticas (contra) culturais dos grupos 'punk' e 'trash' em São Paulo*. Campinas: UNICAMP, Dissertação de Mestrado.

- LABASTIDA, Jaime (1975).** *Ciencia y produccion: de Descartes a Marx.* Madrid: Siglo XXI.
- LANFANT, Marie-Françoise (1978).** *Sociología del ocio.* Barcelona: Ediciones Península.
- LAFARGUE, Paul. (1977).** *O direito à preguiça.* Lisboa: Editorial Teorema.
- LEFEBVRE, H. (1991 a)** *A vida cotidiana no mundo moderno.* São Paulo: Edt. Ática.
- _____
(1991 b). *Lógica formal e lógica dialética.* RJ: Paz e Terra.
- _____
(1979) *Sociologia de Marx.* Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.
- _____
(1969) *O direito à cidade.* São Paulo: Ed. Documentos.
- LEDESMA, Manuel Pérez (1991).** *Paulo Lafargue: el derecho a la pereza.* Madrid: Fundamentos.
- LEVINE, Robert A (1977).** *Cultura, conducta y personalidad.* Madrid: Akal Ed.
- LÉVY, Pierre. (1997).** *A inteligência colectiva: para uma antropologia do ciberespaço.* Lisboa: Instituto Piaget.
- LOPES, José S. L. (1984).** Anotações em torno do tema “Condições de vida” na Literatura sobre a Classe Operária. In: *Condições de Vida das Camadas Populares.* Rio de Janeiro: Iuperj/ Zahar Edt.
- LÖWY, Michael (1987).** *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento.* São Paulo: Busca Vida.
- LUCAS, Peter (1997).** Pequeno relato sobre a cultura da violência no sistema escolar público em Nova York. Rio de Janeiro: IEC, *Contemporaneidade e Educação:* revista semestral de Ciências Sociais e Educação, 70-95.
- LÚRIA, A R. (1979).** *Curso de Psicologia Geral (V. II).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MAFFESOLI, Michel (1998).** *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____
(1997). *A transfiguração do político: a tribalização do mundo.* Porto Alegre: Sulina.
- _____
(1996) . *No fundo das aparências.* Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____
(1994). *O poder dos espaços de celebração.* RJ: Tempo Brasileiro. *Revista Tempo Brasileiro*, 116, janeiro-março.

MAGNANI, José Guilherme Cantor (1996). Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: José Guilherme Cantor Magnani (org.) *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.

(1992). Tribos Urbanas: Metáfora ou Categoria ?. *Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social* . São Paulo: Deptº de Antropologia - USP, ano II, nº 2.

(1984). *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Editora Brasiliense.

MANNHEIM, Karl (1968). O problema da juventude na sociedade moderna. In: Sulamita de Britto. *Sociologia da juventude I: da Europa de Marx à América Latina de Hoje*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

MAQUIAVEL, N. (1999) *O princípio*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

MARCÍLIO, M.L. (1986) *Caiçara: terra e população. estudo de demografia histórica e da história social de Ubatuba..* São Paulo: Edicões Paulinas – CEDHAL.

MARGULIS, Mario (1994). *La cultura de la noche*. Buenos Aires, Espasa.

MARÍAS, Julián (1994). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.

MARTINS, José de Souza [org.] (1996) *Lefebvre*. São Paulo: Hucitec.

(1993). A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. *Tempo Social; Revista de Sociologia*, USP, São Paulo, 5 (1-2): 1-29.

MARTÍNEZ, Francisco José (1987). La concepción espacial delyo en Miguel de Montaigne. In: *Espacio y tiempo. Revista de investigación marxista Papeles de la FIM*. Madrid: Fundação de Investigação Marxista (FIM).

MARX, K. (1989). *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70.

(1985). *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, V.1.

MARX, K. & ENGELS, F. (1987). *A ideologia Alemã*. São Paulo: Editora HUCITEC.

MAUSS, Marcel (1979). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ed. Ática.

MEIRELES, Cecília (1983). *Batuque, samba e macumba: estudos de gesto e ritmo, 1926-1934*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore.

MELUCCI, Alberto (1997). Juventude, tempo e movimentos sociais. Juventude e Contemporaneidade. São Paulo: ANPED, *Revista Brasileira de Educação* – Número Especial, nº 5-6.

(1996). *Challenging codes – Coletive action in the information age*. Londres: Cambridges University Press.

- MELUCCI, Alberto (1994).** *Passagio d'epoca: il futuro é adesso.* Milano: Feltrinelli Editore.
- _____ (1991a). *Il gioco dell'io: il cambiamento de sé in una società globale.* Milano: Editore Feltrinelli.
- _____ (1991b). *L'invenzione del presente: Movimenti sociali nelle società complesse.* Bologna: Società editrice Il Mulino.
- _____ (1984) *Altri codici.* Bologna: Il Mulino.
- MENDES, Alípio (1970).** *Ouro, incenso e mirra: narrativas históricas.* Angra dos Reis: Gazeta de Angra.
- MERINO, Hugo Zemelman (1994).** Comentarios para reiniciar un debate. In: *Las ciudades hablan.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 15-24.
- MÉSZAROS, I (1996).** *O poder da ideologia.* São Paulo: Ensaio.
- _____ (1981) *A teoria da alienação em Marx.* Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- MILANELO, M (1992).** Comunidades tradicionais do Parque Estadual da Ilha do Cardoso e a ameaça do turismo emergente. In: *2º Congresso Nacional sobre Essências Nativas,* 29.
- MINAYO, Maria C. de Souza et al (1999).** *Fala galera: juventude, violência e cidadania.* Rio de Janeiro: Garamond/ UNESCO/ CLAVES/ FIOCRUZ.
- MONTANARI, Valdir (1993).** *História da música: da Idade da Pedra à Idade do Rock.* São Paulo: Ed. Ática.
- MOREIRA, Alessandra et al. (1997).** *Diferentes grupos de sociabilidade na rua Coronel Carvalho.* Angra dos Reis: Curso de Pedagogia/ Faculdade de Educação/UFRJ, 8ª turma, Seminário integrado do 4º NEAP.
- MORIN, Edgar (1998).** *Amor, poesia, sabedoria.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (1996). *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Ed. Gedisa.
- _____ (1979) *O enigma do homem.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____ (1975). *Cultura de massas no século XX – O espírito do tempo.* Rio de Janeiro: Forense.
- _____ (1973) *Diário de California.* Madrid: Editorial Fundamentos.
- NAPOLEONI, Cláudio (1982).** *O futuro do capitalismo.* Rio de Janeiro: Edições Graal.

NOSELLA, Paolo (1992). A modernização da produção e da escola no Brasil – O estigma da relação escravocrata. In: *Cadernos ANPED*, Nº 5 – 15ª Reunião Anual. Caxambú/ Setembro, 1993:157-180.

OLIVEIRA, Francisco de (1995). *Pós- neoliberalismo: As Políticas Sociais e o Estado Democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (1991). Uma alternativa democrática ao liberalismo. In: *A democracia. como proposta*. Rio de Janeiro: IBASE.

_____ (1988). O surgimento do antivalor: capital, força de trabalho e fundo público. *Novos Estudos CEBRAP*, N 22, OUT.: São Paulo.

_____ (1978). Acumulação Monopolista, Estado e Urbanização: a nova qualidade do conflito de classes. In: *Contradições urbanas e movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ORLANDI, Luiz B. L. (1987). Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: Tronca, Italo A. (org.). *Foucault vivo*. Campinas (SP): Pontes.

ORTIZ, Renato (s/d). *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Editora Olho D'água.

OSEKI, Jorge Hagime. (1996). O único e o homogêneo na produção do espaço. In: *Henri Lefebvre*. José de Souza Martins(org.). São Paulo: Hucitec.

OSTROWER, Fayga (1995). *Acasos e criação artística*. Rio de Janeiro: Campus.

PAIXÃO, Léa (1995). *Sociologia da educação: algumas orientações e estudos*. Niterói: Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, Curso de Doutorado em Educação, anotações de aula, 29/11/1995.

PARDO, Piergiorgio (1997). *Le controculture giovanili*. Milano: Xenia Edizioni.

PASOLINI, Pier Paolo (1990). *Os jovens infelizes: antologia de ensaios corsários*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

PERALVA, Angelina Teixeira (1997). O jovem como modelo cultural. Juventude e Contemporaneidade. São Paulo: ANPED, *Revista Brasileira de Educação*/ Número especial, nº 5-6, 15-24.

PÉREZ Guzmán, Diego & RAÚL Mejía, Marco (1996). *De calles, parches, galladas y escuelas: transformaciones en los procesos de socialización de los jóvenes de hoy*/Diego Pérez Guzmán, Marco Raúl Mejía. - Santafé de Bogotá: Cinep.

PINTO, Álvaro Vieira Pinto (1979). *Ciência e Existência: problemas filosóficos da pesquisa científica*. RJ: Paz e Terra 1979.

POCHMANN, Marcio.(1998). *Emprego e desemprego juvenil no Brasil: as transformações nos anos 90*. Campinas SP.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ANGRA DOS REIS (1996). *Projeto Orla: Proposta de Revitalização da Orla da Cidade de Angra dos Reis*. Angra dos Reis: DEF Arquitetura, Projeto Urbanístico e Arquitetônico, mimeo.

QUINTANA, Mário (1997). *A cor do invisível*. São Paulo: Globo.

RAGO, Margareth (1985). *Do cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplinar – Brasil: 1890- 1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

REGO, Waldeloir (1969). *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapuá.

REICH, Wilhelm (1975). *O combate sexual da juventude*. Porto: textos marginais.

REIS, Brasil (1995). *Cem anos de poesia*. Angra dos Reis: Prefeitura Municipal de Angra dos Reis.

REQUENA, Félix Santos (1994). *Amigos y redes sociales: elementos para una sociología de la amistad*. Madrid: Centro de Investigaciones sociologicas/ Siglo XXI Ed.

RIBEIRO, Ana Clara Torres & GARCIA, Fernanda Sanches (1996). City Marketing: A nova face da gestão da cidade no final do século. In: *Política e Cultura: Visões do Passado e Perspectivas Contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC, ANPOCS,168-181.

RIBEIRO, A C. Torres (1994). *Família e desafios na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola.

RIO, João do. (1995). *A alma encantadora das ruas: crônicas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.

ROCHA, Luciene Paulino da (1998). *Vozes do Beco: resistências e identidades culturais no Beco da Arte em Angra dos Reis*. Angra dos Reis: Curso de Pedagogia/ Faculdade de Educação/UFF, monografia de fim de curso.

RODRIGUES, C. (1999). *A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50)*. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, VI(1): 53-80, mar-jun.

RODRIGUES, I. (1999). Caveira se torna marca de sucesso: o jovem rebelde Alexandre Herchcovitch coloca seu símbolo no pódio da moda. Rio de Janeiro: *Jornal do Brasil*, Caderno B, 22/01/1999, p.6.

RODRIGUES, José Carlos (1997a). *O corpo na história*. Rio de Janeiro: NAU.

(1997b) *Poder e subjetividade*. Niterói: ICHF/Mestrado em Antropologia. Anotações de aula.

(1975). *O tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Edições Achhamé.

- ROLNIK, Suely (1997).** Toxicômanos da identidade. In: *Cultura e subjetividade: Saberes nômades*/ Daniel S. Lins (org.) – Campinas, SP: Papirus.
- ROUSSELE, Aline (1984).** *Sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- ROSZAK, Theodore (1972).** *A contracultura: Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil*. Petrópolis -RJ: Editora Vozes.
- RUSHKOFF, Douglas (1999).** *Um jogo chamado futuro: como a cultura dos garotos pode nos ensinar a sobreviver na era do caos*. Rio de Janeiro: Revan.
- RUSSEL, Bertrand (1977).** *Elogio do lazer*. Rio de Janeiro: Zahar.
- RYBCZYNSKI, Witold (1996).** *Vida nas cidades: expectativas urbanas*. Rio de Janeiro: Record.
- _____(1992). *Esperando el fin de semana*. Barcelona: Emecé Editores.
- SANCHIS, Enric (1991).** *De la escuela al paro*. Madrid: Siglo XXI.
- SANT'ANNA, Denize Bernuzzi de (1994).** *O prazer justificado: história e lazer (São Paulo, 1969/1979)*. São Paulo: Editora Marco Zero/MCT-CNPQ.
- SANTO AGOSTINHO (1999).** Confissões. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- SANTOS, Boaventura Souza (1995).** *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1995.
- _____(1993). Modernidade, identidade a cultura de fronteira. In: *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 5 (1-2): 31-32.
- SANTOS, Carlos N. F. dos (1988).** *A cidade como um jogo de cartas*. Niterói: EDUFF; São Paulo: Projeto Editores.
- SANTOS, Milton (1997).** *A natureza do espaço: espaço e tempo, razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC.
- _____(1997b). *Conferência*. Rio de Janeiro: Partido dos Trabalhadores, Faculdade Cândido Mendes, outubro de 1997).
- _____(1996). *O futuro da sociedade das cidades*. Rio de Janeiro: IAB (Instituto dos Arquitetos do Brasil), Conferência, anotações pessoais.
- _____(1994). *Técnica espaço tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: HUCITEC.
- SARAMAGO, José (1996).** *Ensaio sobre a cegueira*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

SASSEN, Saskia (1998). *The City: strategic site for global entertainment industry*. São Paulo: SESC, 5º Congresso Mundial do Lazer, conferência.

SAVIANI, Demerval (1988). *Escola e democracia*. São Paulo: Cortez.

SENNETT, Richard (1997). *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. São Paulo: Record.

_____. (1988). *O declínio do homem público*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

SERRES, Michel (1995). Pertinência e identidade. In: *As árvores de conhecimentos*. Pierre Lèvy & Michel Authier (orgs.), São Paulo: Ed. Escuta

SILVA, Sergio de Souza Brasil (1997). Realidade digital: a globalização em fantasias. Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Moacyr Sreder Bastos/ Departamento de Estudos Sociais, *Revista REDES*.

SIMMEL, Georg. (1983). *Sociabilidade - um exemplo de sociologia pura ou formal*. In: *Sociologia*. São Paulo: Ática, 164-187.

SOARES, Carmem (1998). *Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX*. Campinas, SP: Autores associados.

SODRÉ, Muniz (1999). *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. (1991). *O Brasil simulado e o real: ensaios sobre o quotidiano nacional*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed.

_____. (1988). *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes.

_____. (1983). *A verdade seduzida: por conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri.

SOUTO, Jane (1997). Os outros lados do funk carioca. In: *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros*. Hermano Vianna (org.) Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SPÓSITO, Marília (1997a). Estudos sobre juventude e Educação. *Juventude e Contemporaneidade*. São Paulo: ANPED, *Revista Brasileira de Educação*! Número especial, nº 5-6, 1997, 37-54.

_____. (1997 b) Anotações de aula. Niterói: Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, Curso de Doutorado em Educação, 18/10/1997.

_____. (1994) A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade. *Tempo Social*, 5:1-2. *Revista de Sociologia, USP*.

- SODRÉ, Muniz (1999).** *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.* - Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1991). *O Brasil simulado e o real: ensaios sobre o quotidiano nacional.* Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed.
- _____. (1988). *O terreiro e a cidade.* Petrópolis: Vozes.
- _____. (1983). *A verdade seduzida: por conceito de cultura no Brasil.* Rio de Janeiro: Codecri.
- TAMARIT, José (1996).** *Educar o soberano: crítica ao iluminismo pedagógico de ontem e de hoje.* São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire.
- TEOBALDO, Délcio (1999).** *No fuzuê da muvuca.* Maricá/ Rio de Janeiro: Argumento do filme-documentário sobre o jongo em Angra dos Reis, *mimeo*.
- THOMPSON, E.P. (1991).** O tempo, a disciplina do trabalho e o capitalismo industrial. In: *Trabalho, Educação e Prática Social: por uma teoria da formação humana.* Tomáz da Silva Tadeu (org.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- TOM ZÉ(1998).** Juventude Javali. In: *Com defeito de fabricação.* Manaus: Trama, Compact Disc.
- TÖNNIES, F. (1963).** *Comunità e società.* Milano: Comunitá Ed.
- TRÍAS, Ivonne. (1998)** Violencia urbana – Francia: La seguridad pública es un debate de moda. Montevidéu/ Uruguay: *Revista Brecha*.
- TRIBUNA EVANGÉLICA (1998).** *Juventude comemora sua XIV confraternização.* Angra dos Reis: Jornal Tribuna, 28 de julho a 03 de agosto de 1998.
- TRILLA, Jaume. (1993a)** *Otras educaciones: animación sociocultural, formación de adultos y ciudad educativa.* Barcelona: Anthophos.
- _____. (1993b) *La educación fuera de la escuela: Ámbitos no formales y educación social.* Barcelona: Ariel, (1986)TRILLA, Jaume. *La Educación Informal.* Barcelona: Ed. PPU.
- _____. (1986). *La educación informal.* Barcelona: PPU.
- URRY, John & CRAWSHAW, Carol (1995).** Turismo e consumo visual. Coimbra – Portugal: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, *Revista Crítica de Ciências Sociais*.
- VALLA, Victor (1986).** *Educação e favela.* Petrópolis: Ed. Vozes.
- VEBLEN, Thorstein. (1988).** *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições.* 3 ed. São Paulo: Nova Cultural.

- VELHO, G (1981).** *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VELHO, Gilberto (1980).** *Uma perspectiva antropológica do uso de drogas*. Rio de Janeiro: Jornal Brasileiro de Psiquiatria, 29 (6).
- VERÍSSIMO, L.F (1997).** *O desprezo*. Rio de Janeiro: *Jornal do Brasil*, 22/04/97, p.9.
- VIANNA, Hermano (1999).** *A circulação da brincadeira. A sobrevivência do folclore está ligada a sua capacidade de absorver influências, com as da música pop e do funk*. São Paulo: Jornal *Folha de São Paulo*, Caderno mais!, 14 de fevereiro, p.7.
- VIANNA, Hermano [et al.] (1997a).** *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- VIANNA, Hermano (1997b).** *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- VIEIRA, Luiz Renato (1995)** *O Jogo da Capoeira: Corpo e Cultura Popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Sprint, 1995.
- VIGARELLO, George (1988).** *O limpo e o sujo: a higiene do corpo desde a Idade Média*. Viseu: Editorial Fragmentos.
- _____. (1995). Panóplias corretoras: balizas para uma história. In: *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- VIGOTSKY, L.S. (1988).** *A formação social da mente*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- VILLASANTE, Tomáz R [et al.] (1994).** *Las Ciudades Hablan*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- VOLOSHINOV, V.N (1976).** Discourse in life and discourse in art (concerning sociological poetics). In: *Freudianism. A marxist critique*. New York, Academic Press (trad. do inglês por Cristovão Tezza – para uso didático).
- VOGUEL, Arno (1982).** *Quando a rua vira casa*. Rio de Janeiro, FINEP/IBAM.
- WAIZBORT, Leopoldo (1996).** *Vamos ler Georg Simmel? Linhas para uma interpretação*. Tese de Doutorado, USP/ Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas/ Departamento de Sociologia, São Paulo.
- WALLON, Henri (1981).** *A evolução Psicológica da criança*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1975). O papel do outro na consciência do eu. In: *Psicologia e educação da infância*. Lisboa: Editorial Stampa, 149-162.
- _____. (1971). *As origens do caráter na criança*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- WERTSCH, James V (1991).** *Voces de la Mente: Un enfoque sociocultural para el estudio de la Acción Mediada*. Madrid: Visor.

WILLIAMS, R. (1989). *O campo e a cidade: na história e na literatura.* São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1979). *Marxismo e Literatura.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

WILLIS, Paul (1994). *La metamorfosis de mercancías culturales.* Barcelona: Editorial Paidós. In: *Nuevas perspectivas críticas en educación*, 166-201.

ZALUAR, Alba (1994). *Condomínio do diabo.* Rio de Janeiro: Edt. UFRJ.

_____ (1991). O esporte na educação e na política pública. *Rev. Educação e Sociedade.* SP: Editora Papirus, nº 38, abril, 19-44.