



PUC RIO

ISABELA GOMES PECEGO

**ONDE O *PERTO* É TAMBÉM *LONGE*:
FAMÍLIA E IDENTIDADE NUMA COMUNIDADE POPULAR
NA ZONA SUL CARIOCA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Rio de Janeiro, março de 1999

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>

0000

0000

0000

N.Cham. 150 P365 TESE UC

Título Onde o perto é também longe

0000



Ex.1 PUCB 0141333

ISABELA GOMES PECEGO

**ONDE O *PERTO* É TAMBÉM *LONGE*:
FAMÍLIA E IDENTIDADE NUMA COMUNIDADE POPULAR
NA ZONA SUL CARIOCA**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Psicologia da
PUC-Rio como parte dos
requisitos para obtenção do título
de Mestre em Psicologia.

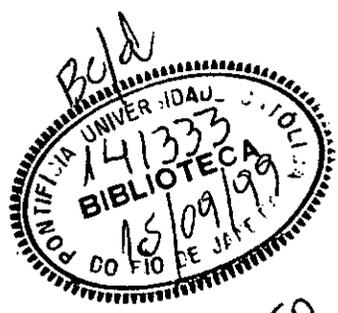
Orientadora: Junia de Vilhena

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, março de 1999

96046



150
 P365
 TESE UC

1999

150
 P365
 TESE UC

150
 P365
 TESE UC

Agradecimentos

Não é fácil, depois de quase três anos, agradecer devidamente a todos os que me ajudaram neste trabalho. Em diferentes momentos, nas mais diversas formas, várias pessoas tiveram grande importância naquilo que hoje apresento.

À Junia de Vilhena, minha orientadora que, desde quando este trabalho ainda era um breve projeto, acreditou, estimulou e contribuiu, em muito, para seu desenvolvimento. Obrigada pela atenção e pelo carinho com que apostou sempre num melhor.

À minha mãe, pela enorme ajuda prestada em longas revisões dos textos, mas principalmente por me ensinar o gosto e o prazer pelo estudo e pela curiosidade.

À Dona Márcia, que me apresentou à proximidade e à distância da Cruzada São Sebastião e, com sua energia, abriu portas para que meu trabalho pudesse ser realizado.

Ao George, pelo carinho e pela paciência com que lidou com meus vários momentos de tensão ao longo dos quase três anos de trabalho.

Ao meu pai que, próximo, acompanhou meu trabalho à distância, entendendo dificuldades e acreditando nas soluções.

Ao Bernardo Jablonski, pela grande ajuda prestada, com dicas bibliográficas preciosas, além de importantes sugestões no trabalho como um todo.

Ao Adair Rocha que, com sua vasta experiência em pesquisa de campo entre grupos pobres, levantou questões importantes e decisivas num primeiro momento de meu trabalho.

À Fatita (Maria de Fátima Junqueira), amiga e companheira de mestrado, pela atenção e pelas produtivas sugestões.

Ao Álvaro Vasconcelos, pela ajuda generosa e pelas conversas sempre estimulantes.

À Maria Helena Zamora, pelas ótimas conversas em que, além das boas idéias e de uma bibliografia fundamental, contagiou-me com sua natural empolgação.

À Dirce Sá Freire Alves, pela cuidadosa revisão e por torcer pelo trabalho e por tudo.

À minha turma do mestrado, pelos debates e por expressar o melhor de um grupo.

Aos funcionários do Departamento de Psicologia da PUC/Rio, em especial à Marise e Verinha, sempre próximas, atendendo e entendendo, afetuosamente, aos pedidos mais aflitos.

À CAPES, pela bolsa concedida por dois anos.

À Vice-Reitoria Acadêmica - Coordenação Central de Pós-Graduação da PUC/Rio,
pelo abrandamento das pesadas taxas neste último período.

Aos moradores da Cruzada, pelo que me ensinaram.

Resumo

Este trabalho estuda as representações de família na Cruzada São Sebastião, na cidade do Rio de Janeiro, um conjunto habitacional popular que contrasta com a próspera vizinhança onde está localizado.

A partir deste universo, busquei investigar as formas pelas quais pobres urbanos se pensam em família, levando em consideração a influência de valores dominantes que os acomete no dia-a-dia, valores esses reafirmados através de artifícios do poder e do conflituoso contato com a rica vizinhança. Interessa aqui, sobretudo, examinar a apropriação e a transformação dos ditos valores através do potencial criativo desses grupos.

A perspectiva histórica sobre as famílias pobres no Brasil auxilia para a compreensão mais ampla do cenário social. Do passado escravista aos meios atuais de dominação ideológica, o domínio tem se dado através de estratégias arraigadas e disseminadas em todas as esferas da sociedade. A história da Cruzada São Sebastião confirma esta dinâmica.

O lugar dúbio que a Cruzada ocupa, entre a favela e o asfalto, entre o *perto* e o *longe*, fruto da confusão e da ambivalência de sentidos originadas nas desigualdades que embasam nossa complexa organização social, acaba por afetar a constituição da identidade de seus habitantes e, por consequência, a transição dos ideais familiares para o difícil cotidiano. No entanto, a experiência de trafegar por terrenos limítrofes e marginais dota os moradores da Cruzada São Sebastião de uma sabedoria que lhes é específica, e é através dela que negociam sonhos e ideais com a dura realidade.

Abstract

This research examines family representations at Cruzada São Sebastião (Rio de Janeiro), a community of poor living conditions which contrasts with its prosperous vicinity.

I tried to investigate the forms through which the urban poor see themselves as families, taking into consideration the influence of dominant values on their daily life which are reaffirmed by means of power devices, in the conflicting contacts with their affluent neighborhood. The main interest here is to study the appropriation and transformation of such values, thanks to the creative potential of these groups.

A historical survey of poor families in Brazil helps towards a comprehensive understanding of the social background. From the slave past to the present means of ideological domination, control has occurred through deep-rooted strategies, disseminated in all spheres of society. The history of Cruzada São Sebastião confirms this dynamics.

The dubious place occupied by the Cruzada, somewhere between the slum and the city streets, between the *near* and the *far*, result of the confusion and ambivalence of meanings originated from the inequalities at the basis of our complex social organization, eventually affects the identity formation of its inhabitants and, consequently, the transition of family ideals to the difficult quotidian life. However, the experience of traveling over borderlines and marginal grounds endows the inhabitants of Cruzada São Sebastião with a specific wisdom through which they negotiate dreams and ideals with their hard reality.

Palavras chave:

Famílias brasileiras

Valores familiares

Pobreza

Identidade

Desigualdade Social

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	3
-----------------	---

Parte I: Uma cruzada pensada

1- Famílias pobres urbanas brasileiras e sua história

- patriarcado e miscigenação: padrão e diversidade.....	10
- a transição do patriarcado rural à sociedade urbana moderna.....	18
- sementes na cidade.....	20
- sementes numa cidade: Rio de Janeiro.....	24
- a família pobre nas abordagens históricas.....	28

2- Famílias pobres urbanas no Brasil de hoje

- cultura popular: realidade de dominação e resistência.....	33
- família pobre e dominação.....	49

3- Indivíduo, família e sociedade

- Pobreza, individualismos e tradição hierarquizante.....	54
- Família, pobreza e violência.....	64

Parte II: A Cruzada revisitada

4- um breve histórico da Cruzada São Sebastião: de um sonho à realidade.....

69

- da história contada pelos atores.....	72
---	----

5- Algumas reflexões metodológicas

- no campo.....	76
- a pesquisa entre classes sociais e o uso dos termos.....	78
- sobre os entrevistados.....	82
- as entrevistas.....	83
- pesquisador e pesquisados: o contato.....	87

6- Família e identidade na Cruzada

- favela <i>ou</i> asfalto ou favela e asfalto.....	91
- a inserção: da invasão à existência vigiada.....	97
- um nó cego: quem somos nós?.....	98
- “não me misturo”.....	101
- vergonha.....	102
- ressentimento e culpa.....	103
- “não dão valor”.....	104
- polícia na Cruzada.....	106
- uma palavra sobre o tráfico.....	107
- o “lixo”.....	109
- as famílias.....	113
- “família pra mim é tudo”.....	113

- famílias pobres e ricas: iguais ou diferentes ?.....	116
- afeto e solidariedade.....	117
- permanência na casa da família de origem: estendendo o núcleo familiar.....	118
- privacidade e espaço.....	120
- família e educação.....	122
CONCLUSÃO.....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	132

“Aprendi com as primaveras
a me deixar cortar
e voltar sempre inteira”

Cecília Meireles

Introdução

Num seminário aberto ao público, organizado pelo Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro em 1996, discutia-se sobre os papéis femininos e masculinos nas relações familiares da atualidade. Homens e mulheres falavam das mudanças nos relacionamentos, dos ganhos e perdas proporcionados por este novo contexto, e das dificuldades que geralmente envolvem novos padrões e ideais de comportamento.

A discussão aquecia-se com opiniões acerca das grandes mudanças na atitude das mulheres no trabalho, na família. Homens expressavam suas dúvidas e dificuldades frente a uma "nova" mulher, filhos vivendo questões bem diferentes com relação a outras gerações, mulheres entre novas e antigas demandas, etc.

Após mais de uma hora de um debate intenso, uma senhora que também dividia aquele espaço democrático manifestou seu mal-estar com relação aos rumos que o tema tomava. Morando a poucas quadras do lugar onde o debate acontecia, aquela senhora nos contava que, onde vivia, as coisas eram diferentes. Apesar de estar também no Leblon, na Cruzada São Sebastião, as famílias ali nem sempre se encaixavam ao modelo que estava sendo discutido naquele meio intelectualizado de classe média-alta. Nas famílias da Cruzada a urgência das dificuldades cotidianas se sobrepunha ao contexto de mudanças proposto pelos novos tempos. Muitas mulheres ainda não tinham podido negociar espaços mais igualitários dentro de casa. O número alto de filhos, o desemprego, os vícios, a autoridade do marido, ou mesmo o abandono dele, eram exemplos de outros comportamentos ou outras prioridades.

A partir deste dia, meu interesse anterior sobre as famílias pobres foi surpreendido pela diferente proximidade da Cruzada. Na verdade, a pobreza não estava tão distante. Mas esta proximidade geográfica é bem mais complexa, ou

confusa do que se pode supor. Observar a proximidade física da Cruzada ainda não era suficiente. As palavras da moradora expressavam a ambiguidade de um perto que também é longe. Uma proximidade distante.

Gilberto Velho (1981) sugere uma postura aos pesquisadores das ciências humanas que se torna uma tarefa essencial, e nem sempre fácil, na pesquisa etnográfica. Aquilo que nos parece “familiar” deve ser “estranhado”, tratado como “uma realidade bem mais complexa do que aquela representada pelos mapas e códigos básicos nacionais e de classe através dos quais fomos socializados” (ibid.:131). Com esta perspectiva, quem sabe, poderemos transformar parte daquilo que nos é tão “estranho” em algo um pouco mais “familiar”.

Apesar de não ser antropóloga e isto dificultar, em muito, o trabalho a que me estava propondo, o “estranhamento” da Cruzada São Sebastião se deu no decorrer de toda a pesquisa de campo, assim como ao percorrer a literatura sobre as famílias pobres no Brasil.

Sobre a Cruzada, espantou-me cada vez mais o que chamei de inserção não autorizada, porém necessária, na Zona Sul carioca. É certo que esta não é uma grande novidade para os estudiosos das favelas na cidade do Rio de Janeiro. Mas o formato e a posição da Cruzada fazem-na misturar-se e confundir-se com o asfalto¹. Nesta confusão, estranhei a relação de seus moradores pobres com a vizinhança rica, o lugar dúbio que a Cruzada ocupa, procurando verificar como se constituem suas identidades neste universo, e como eles se percebem em família.

Na literatura nacional acerca do tema, estranhei o fato de que a grande maioria dos trabalhos sobre família concentra-se nas classes médias e altas, num país onde, ainda ao final da década de 80, mais de um terço das famílias brasileiras encontrava-se abaixo da chamada “linha de pobreza”, caracterizada por um

¹Menciono aqui os termos favela e asfalto, difundidos socialmente, que ressaltam o contraste entre ambos.

rendimento familiar “per-capita” inferior a 1/2 salário mínimo (Kaloustian, 1994:148). Dados de 1996 do Banco Mundial indicam que o Brasil é o país com maior taxa de desigualdade social do mundo (Moura, 1998:60).

Justificava-se a escassez de trabalhos sobre as famílias pobres a partir de argumentos de que estas importavam valores e hábitos das classes dominantes, econômica e politicamente. Assim, estudando-se as classes médias, ter-se-ia uma visão do funcionamento da sociedade em geral.

Se, por um lado, a importação de valores, ou sua imposição, é inegável, ainda mais num contexto de crescente globalização também cultural, por outro lado, não podemos assim resumir e reduzir a realidade de vida das famílias pobres. Interessava-me a apropriação, ou transformação, dos valores importados de outras classes pelos pobres, seu potencial criador, a forma pela qual eles retraduzem uma linguagem imposta em seus próprios termos, em suas representações.

Decidi portanto, pesquisar as famílias pobres tomando, como fonte de aproximação, a próxima e também distante Cruzada São Sebastião. Procurei, ao longo do trabalho, ir além da idéia da “falta”, a qual, numa ótica parcial, freqüentemente caracteriza os pobres. Em lugar disso, meu interesse direcionou-se para a vertente criativa dos pobres na tarefa cotidiana de reafirmar uma existência assolada por numerosas dificuldades. A este trabalho importam a busca por legitimar uma positividade em suas vidas, a sabedoria tão autêntica com que enfrentam a dominação e a “invenção constante para moldar o ‘barro duro’ da vida” (Rafael, 1997:81).

Formalizando o estudo proposto, dividi esta dissertação em duas partes. A primeira traz uma discussão teórica sobre a vida das famílias pobres, em sua dimensão de luta, no lidar com as dificuldades inerentes a sua condição de vida.

Uma retrospectiva sobre a história das famílias pobres no Brasil foi

fundamental para uma compreensão mais apurada do contexto atual. A maneira escassa pela qual as famílias pobres têm sido abordadas, ou mesmo ignoradas, sugere um caminho de exclusão insistentemente traçado. O primeiro capítulo trata destas questões.

A partir de uma exclusão mais concreta que passou pela escravidão, pelo clientelismo e por outras formas violentas de dominação, na sociedade moderna mais recente as elites têm exercido seu domínio sobre os pobres principalmente através do domínio ideológico, tentando controlar suas idéias e seu espaço na sociedade. Procurei, portanto, no segundo capítulo, discutir e delimitar o que designo como ideologia. A partir do quadro de dominação ideológica, questiono seus limites e ressalto a forma pela qual os pobres também se defendem das artimanhas do poder.

No terceiro capítulo, trago para o debate algumas importantes noções da antropologia que enriquecem o estudo das sociedades contemporâneas. A oposição entre o universo de valores individualistas moderno e o holista tradicional, essencial no estudo do grupo familiar contemporâneo, é pensada em termos de Brasil, em especial entre nossas classes pobres.

Na segunda parte deste trabalho, proponho uma visita aos domínios da Cruzada São Sebastião, procurando destacar novas facetas, através de um olhar diferenciado daquele da vizinhança que, comumente, vê a Cruzada com temor. Início o quarto capítulo com um breve histórico do conjunto habitacional e suas origens na Favela do Pinto, e um pouco desta história contada por seus próprios moradores.

O quinto capítulo, foi dedicado às questões metodológicas. O trabalho de campo foi descrito, e também seus planos e impasses. A pesquisa entre classes sociais foi problematizada, assim como o uso dos termos que a mesma implica.

No último capítulo articulo família e identidade através do discurso dos moradores da Cruzada, respaldada por reflexões teóricas. Procuro elaborar a forma como estas pessoas se pensam em família, como lidam com as dificuldades cotidianas, como articulam seus ideais familiares e as limitações impostas pela vida, mas sem perder a perspectiva do potencial positivo ou criativo destes grupos.

Estou ciente das armadilhas de um terreno de fronteiras dúbias e ambíguas. Corro o risco de oscilar entre uma visão romântica dos pobres e uma outra, estereotipada. Esta foi uma preocupação constante em minha pesquisa. Mesmo assim, aceito o desafio.

PARTE I

Uma cruzada pensada

“(...) jamais se deve confundir uma cidade com o discurso que a descreve.
Contudo existe uma ligação entre eles”.

Kublai Khan

1- Famílias pobres urbanas brasileiras e sua história

Patriarcado e miscigenação: padrão e diversidade

"A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em conseqüências." (Buarque de Holanda, 1973.3).

As primeiras palavras de Sérgio Buarque de Holanda, em seu livro sobre as raízes do Brasil que leva o mesmo nome, dão o tom de uma mistura cultural que caracterizou um Brasil ainda em gestação.

A transposição da cultura ibérica para as novas terras encontrou grandes dificuldades desde o início. O choque entre culturas diversas, incluindo indígenas nativos e logo depois africanos, proporcionou um movimento complexo que aos poucos constituiria os alicerces de uma forma de vida inicialmente colonial, a qual germinou para o futuro de um país.

As primeiras características das populações que habitavam o imenso território naquela época são descritas por historiadores como "mobilidade, dispersão, instabilidade" (Novais, 1997:22). É a partir deste contexto que se estabelecem um certo tipo de socialização e os primeiros laços primários, ou ao menos, os primeiros esboços de uma sociedade.

Será através da relação entre os povos colonizadores, os índios e africanos e seus descendentes que começamos a pensar na complexidade desses encontros entre culturas, o "*melting-pot* colonial" (ibid.:22), e o que mais tarde dará nome a esta nova nação ascendente e a seu povo - "brasileiros", termo inicialmente referido

apenas aos comerciantes de pau-brasil. “Se nos lembrarmos de que tanto ameríndios como africanos tinham também grande diversidade interna, começaremos a entender a complexidade do *melting-pot* colonial” (ibid.:23).

Neste sentido, a obra de Gilberto Freyre foi um marco decisivo. O autor de Casa-grande & Senzala, primeiramente editado em 1933, chamou a atenção para a importância da miscigenação que acontecia desde os primórdios da colônia portuguesa, e que teria sido vital na ocupação e domínio do território. A este respeito, escreve também Fernando A. Novais (1997), que a “miscigenação foi, assim, ao mesmo tempo, um canal de aproximação e uma forma de dominação, um espaço de amaciamento e um território de enrijecimento do sistema” (p.28).

Na consolidação da forma de vida colonial, através do relato dos historiadores, o modelo de “família patriarcal” proposto inicialmente por Gilberto Freyre, ocupa um papel central. Este modelo aparece como uma das primeiras, e principais, representações do que se procurava formular como “família brasileira”. Tal modelo aqueceu, na época da publicação de Casa-grande & Senzala, discussões acirradas em torno das relações raciais, além das formas de organização familiar colonial que abrangem toda a organização social, tema que gera até hoje impressões diversas.

Freyre, segundo Doris Rangel Diogo (1989), define a família patriarcal como

“constituída por um grupo extenso formado pelo patriarca, sua mulher, concubina, filhos e vasta rede de parentesco e agregados, em que a solidariedade e o regime de poder são mantidos por laços de sangue e compadrio e se estruturam em torno do patriarca que simboliza a unidade do todo” (Diogo, 1989:12)

Este modelo, referindo-se à sociedade agrária da época e instituído sempre a partir da visão de um grupo de elite, foi visto como a forma de organização familiar predominante, e mesmo quando não existia como prática, geralmente nos estratos sociais mais baixos, nestes ainda havia a forte presença do modelo patriarcal, o que

levou Freyre a denominá-los como grupos “parapatriarcais”, “semipatriarcais” ou “antipatriarcais”, numa explícita referência a uma noção dominante de família. Para o autor, o modelo patriarcal ainda aparecia como um ideal absorvido pela sociedade, a ser atingido e “sempre que possível, isto é, quando ascendiam socialmente, os indivíduos dos estratos mais baixos realizavam o modelo de família patriarcal” (Diogo, 1989:13).

Além disso, a estrutura patriarcal começa a ser compreendida como indo além dos domínios da família e passa a ser considerada como matriz daquela sociedade em formação. A força desta família ultrapassa o tempo e assume o caráter peculiar da família brasileira e, conseqüentemente, de toda a organização social. A família é entendida como a força modeladora de toda a sociedade, levando, no seu extremo, ao que posteriormente será entendido como “familismo”².

É inquestionável o papel da família patriarcal, no estudo da sociedade brasileira, como uma referência obrigatória. A dimensão ou os limites assumidos por esta é que são aqui extensamente debatidos. A grande parte dos trabalhos na área acaba sempre se referindo a este modelo, seja para criticá-lo, seja para enaltecê-lo. Assim, percebo a importância de uma reflexão sobre o destaque que assumiu o modelo patriarcal como traço autêntico da organização familiar no Brasil colonial, levando em conta tanto as críticas quanto os elogios, em suma, os depoimentos e opiniões de que dispomos atualmente.

Mariza Corrêa faz uma importante contestação quanto ao caráter dualista da obra de Gilberto Freyre, ou ao menos de sua interpretação por outros autores. Para ela, Casa-grande e Senzala favoreceu uma visão simplificada da sociedade colonial,

² Em seu artigo “A família como valor: considerações não-familiares sobre a família à brasileira”, Roberto DaMatta faz uma crítica do modelo “familístico”, “tutelar” e “relacional”, herança de um modo patriarcal e paradigmático da família no Brasil, onde no universo da “casa” e dos amigos “as leis que valem para todos não devem penetrar” (DaMatta, 1987:135). Como exemplo, temos a presença freqüente em nossa história dos políticos que nomeiam parentes e amigos para altos cargos no governo do país.

como se tudo se restringisse à casa-grande ou à senzala, ao senhor ou ao escravo.

“Este é o modelo tradicionalmente utilizado como parâmetro, é a história da família brasileira, todos os outros modos de organização familiar aparecendo como subsidiários dela ou de tal forma inexpressivos que não merecem atenção” (Corrêa, 1994:16)

Corrêa ressalta a natureza opressiva deste modelo, que além de diminuir outras formas tentadas e vivenciadas por diferentes grupos, oculta a violência que também existiu na imposição de uma cultura dominante.

“A presença do sangue é expulsa desse retrato em branco e preto, um retrato que ignora a “multidão de terceiros”, dos anônimos tão ocupados em fazer a história que são por ela escassamente registrados - e quase nunca individualmente. Registra-se a casa grande, e a senzala como sua sombra apagada ou luxuriante; registram-se os nomes dos sobreviventes: quem se importa com o nome dos mortos na luta ?” (ibid.:17)

Mariza Corrêa discorda com veemência dos autores que se contentam com as formas dominantes, dadas historicamente, para se compreender o todo social. Além de iludidos, estariam nada mais fazendo do que contribuindo, também violentamente, para mais um capítulo da longa história de dominação de nossas minorias (em termos de poder político e econômico), embora estas muitas vezes, como se sabe, componham a maioria populacional. Tais abordagens reproduzem, assim, uma compreensão da sociedade à imagem e semelhança do modelo dominante.

A autora exemplifica algumas das diversidades sociais que também faziam parte da vida colonial. Por exemplo, a distribuição do trabalho agrário que diferia em tipo de produção, mão-de-obra empregada, distribuição, controle, etc., além de outras atividades que incluem a indústria extrativa. Tais aspectos evidenciariam uma complexidade impossível de se restringir à descrição da vida do engenho. Até mesmo no próprio engenho, além dos grupos que perifericamente contribuía para

sua manutenção, constata-se uma grande diversidade que incluía, além de escravos e senhores, trabalhadores assalariados livres, técnicos do trabalho do engenho, comerciantes, "agregados".

Para Mariza Corrêa, Gilberto Freyre, como outros precursores do estudo da família brasileira, pecou ao tentar encaixar uma sociedade "multifacetada, móvel, flexível e dispersa" nos moldes do engenho, em termos de casa-grande e senzala. "Em ambos os casos, esta visão dualista parece ser resultante da aceitação de uma impossível autonomia dessa sociedade nascente" (Corrêa, 1994:25).

A autora não ignora a existência da família patriarcal e sua importância no Brasil, mas ressalta que ela não consistiu o único modelo familiar, "nem comandou do alto da varanda da casa grande o processo total de formação da sociedade brasileira" (ibid.:27). Para ela, o que pode se tornar nocivo é uma noção de família referida unicamente ao modelo patriarcal, contribuindo na prática para a marginalização de outras alternativas familiares.

"...não podemos nem sequer imaginar a possibilidade de escrever a história da família brasileira, mas apenas sugerir a existência de uma panorama mais rico, a coexistência, dentro do mesmo espaço social, de várias formas de organização familiar, a persistência desta tensão revelando-se, não naquela "quase maravilha de acomodação" que é para Gilberto Freyre o sistema da casa grande e da senzala, mas na constante invenção de maneiras de escapar ou de melhor suportar aquela dominação" (Corrêa, 1994:37).

Para fermentar ainda mais o debate sobre a diversidade das organizações familiares brasileiras aparecem os importantes trabalhos, em especial da década de oitenta, sobre as famílias paulistas pobres e as famílias de escravos, posteriormente ex-escravos, na região.

Alguns destes estudos defendem a constituição familiar a partir da união

sexual estável também entre os escravos. Apesar das dificuldades que enfrentavam e que, de fato, marcaram suas “estratégias familiares” (Lewkonicz, 1989:105), incluindo possibilidades, ou ao menos ameaças, de separação entre membros da família, famílias negras, em geral ligadas à grande lavoura, organizavam-se como um grupo familiar em torno de fortes laços (Slenes, 1988, Lewkovicz, 1989).

Não há dúvidas quanto ao fato de que as uniões matrimoniais em famílias pobres, em geral, não eram legalizadas pela Igreja ou pelo Estado com a mesma freqüência ocorrida nas famílias economicamente prósperas. Este fato era mais um colaborador para um olhar, em especial da época, sobre as famílias pobres como “desorganizadas” ou “desestruturadas”.

“O alto custo das despesas matrimoniais era outro entrave à legitimação das famílias, o que favorecia a concubinação entre as camadas mais baixas da população. A celebração legal implicava em despesas, direitos e obrigações recíprocas de fidelidade e assistência. Por isso, os homens pobres relutavam em formar laços legítimos e viviam concubinados” (Samara, 1988:98).

Se considerarmos também que família e propriedade privada estão intrinsecamente ligados principalmente a partir do século XIX, pode-se supor que a família pobre e destituída de bens causasse certo “estranhamento” à idéia de organização familiar daqueles que compartilhavam destes valores “aburguesados” (Slenes, 1988:202).

Em suma, como também afirma Robert W. Slenes, a partir de seu trabalho de análise dos relatos de observadores brancos no século XIX, a visão sobre as famílias pobres e negras como sendo “desestruturadas” ou “promíscuas” se dá menos pela sua “natureza” e mais pelo olhar do branco impregnado por preconceitos culturais e com um tipo de ordem familiar patriarcal dominante.

Tão importante quanto outros enfoques sobre a diversidade de modelos

familiares no Brasil, como as famílias paulistas, assim como a crítica levantada por Mariza Corrêa, é a reflexão de outros autores no sentido de esclarecer a importância da noção de família patriarcal para a compreensão da sociedade brasileira. A primeira questão a ser investigada diz respeito ao fato de que se a família patriarcal não correspondeu a uma prática familiar generalizada na colônia, sendo apenas uma construção ideológica consolidada com o tempo e a história, porque ela aparece, até hoje, com a força de um "mito" ? Mito este, não como algo distante, uma lenda longínqua, mas como o descrito por Junia de Vilhena (1991) como o "processo de construção do pensamento coletivo", como um "mito funcional" (p.93).

Angela Almeida (1987) situa o significado da família patriarcal como ética dominante que perpassa todas as esferas sociais. Mesmo quando é negada ou rejeitada como modelo, não deixa de emitir sua poderosa influência.

"Isso permite que pensemos o modelo de família patriarcal como uma estrutura de relações entre desiguais: pais e filhos, homem e mulher, branco e negro, senhor e escravo, senhor e agregado" (Almeida e alii, 1987:16).

Estas versões reconhecem a diversidade, mas contribuem sobretudo para uma apuração dos modelos dominantes que estão, permanentemente, emitindo paradigmas para toda a sociedade. Parece que a família patriarcal é mais um paradigma que será, a todo momento, apropriado e atualizado.

Roberto DaMatta (1987) parece situar-se também dentro desta última perspectiva. Com sua compreensão da sociedade brasileira como uma sociedade "relacional", onde é atribuído um forte valor às relações, e que engloba neste sistema inúmeros aspectos contraditórios, ele vê na família patriarcal a junção de elementos muitas vezes antagônicos, "realizando a ponte entre o mundo público e o privado" (ibid.:118).

DaMatta pretende ir além dos argumentos que enfatizam a existência de

diferentes organizações familiares de acordo com os grupos sociais a que pertencem. Além de constatar esta diversidade, DaMatta enfatiza a forma como estas diversidades se “completam” dialeticamente. Dentro desta perspectiva “sociológica” da diversidade, o autor define a família patriarcal:

“aquela capaz de manter agregados, realizando a ponte entre o mundo público e o privado, e agir como grupo corporado (como pessoa jurídica indivisível), apesar de todas as suas enormes diferenças internas” (DaMatta, 1987:118).

Para ele, não podemos esquecer a “diversidade complementar” e hierárquica que configura uma relação dialética entre as partes:

“Assim tudo o que faltava na casa-grande existia na senzala, conforme é possível ver ao se ler nossa experiência histórica de forma mais aberta e com os olhos do sistema que a engendrava” (ibid.:127).

A “família patriarcal” não pode ser esquecida como uma forma dominante de estruturação social, política e econômica, apesar de não ser a única. Faziam parte da família, na sua organização doméstica, também outros grupos dominados. Sérgio Buarque de Holanda, em outra obra que marcou definitivamente a compreensão da identidade cultural brasileira, Raízes do Brasil, vai às origens do termo “família” para aprimorar o entendimento da família colonial brasileira, que se estendia a toda rede de sustentação econômica:

“Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo bem característico, em tudo se comporta como seu modelo da antigüidade, em que a própria palavra “família”, derivada de *famulus*, se acha estreitamente vinculada à idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas os membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinado ao patriarca” (Buarque de Holanda, 1973:49).

Voltando a DaMatta, na sociedade contemporânea, apesar da urbanização e

do enfraquecimento da vida rural, e logo da desfiguração da família patriarcal, o modelo desta ainda permanece amplamente difundido, seja como forma de organização doméstica ou, num plano mais amplo, como forma de relação social em geral.

O antropólogo recorda que mesmo atualmente, com a valorização crescente do individualismo e a exaltação da família nuclear, continuamos contando com outros grupos para dar suporte ao nossos padrões familiares de comportamento frente aos aspectos econômicos e sociais. Um exemplo dessa rede é a função do emprego doméstico (cozinheiras, babás) que viabilizam aspirações de carreiras paralelas, e não domésticas, do homem e da mulher. Mas sobretudo abrigam grupos contrastantes, dominantes e dominados, numa relação cotidiana envolta numa geléia pseudo-harmoniosa, mas sobretudo em atitudes complementares, “como um jogo de espelhos” (DaMatta, 1987:131).

Assim, ao referir-me à “família patriarcal”, estarei sempre partindo de uma perspectiva crítica com relação ao mito de sua universalidade, ou para com sua excessiva generalização na sociedade brasileira. Por outro lado, levo em conta a grande relevância deste modelo que foi, e de certa forma continua sendo, paradigmático nas nossas relações sociais.

A transição do Patriarcado rural para a sociedade urbana moderna

O século XIX é marcado por mudanças fundamentais que vão interferir sensivelmente nos rumos futuros. Logo no início desse século, a vinda da corte portuguesa para o Brasil impulsionou forte intensificação do processo de urbanização. Outros fatos importantes, como o fim do Império e a instauração da República, além da abolição da escravatura, foram ápices de mudanças que já ocorriam numa marcha lenta, porém sólida, e vieram também a detonar outras

inúmeras alterações num Brasil já republicano. As grandes mudanças do oitocentismo, apesar de fundamentais, vão apresentar um quadro em que o desejo de mudança esbarrava também num potencial de resistências no cotidiano da sociedade. Como lembra Mattoso (1997):

"...durante todo o século evoluções e mudanças ocorreram. No entanto, a vida no seu cotidiano e, sobretudo, as relações sociais demonstram certa estabilidade, ou melhor, uma real resistência à violência dos fatos históricos da época" (p.147).

Com o desenvolvimento das cidades, a organização familiar que até então caracterizava a população brasileira - como família patriarcal-rural e suas periferias - vai lentamente transportando seus artifícios agrários para uma cidade em formação. Nesta fase, era freqüente o proprietário rural manter duas residências: a do campo e a da cidade (Mattoso, 1997:156). Assim, a cidade foi inaugurada seguindo os mesmos moldes da organização senhorial e rural, e ia crescendo de acordo com os ciclos da produção do campo.

"A cidade funcionava, por conseguinte, como extensão da propriedade e das famílias rurais. Não apenas em sua ordenação econômica, arquitetônica e demográfica, mas também na regulação jurídica e administrativa" (Costa, 1979:39).

A concepção de família no Brasil assume cada vez mais solidamente seu caráter patriarcal, no sentido amplo do termo, que leva em conta sua forma mais perversa de generalização: pela força e violência da classe dominante. Como ainda lembra Jurandir Freire Costa (1979), os outros grupos familiares, em geral pobres e desprovidos de poder político ou econômico, foram aniquilados pela própria força física ou mesmo pela sua submissão à corrupção ou pelo clientelismo (p.33).

Apesar de cada vez mais a família restringir sua extensão para os limites e a valorização do grupo nuclear, muito da família patriarcal permaneceu, no sentido em

que era “sobretudo o produto de uma concepção autoritária da natureza da relações entre seus membros” (Mello, 1997:414).

Evaldo Cabral de Mello (1997), escrevendo sobre o fim das casas-grandes, defende que o patriarcalismo não tem necessariamente ligações com a família aristocrática nem necessariamente com sua feição agrária. Para ele a família urbana permaneceu tão patriarcal quanto a família da casa-grande. As grandes modificações sociais teriam se dado a partir do fim da escravidão e da diminuição das propriedades, influenciando diretamente a família. O patriarcado rural converteu-se então em patriarcado urbano.

Como ainda lembra Costa, esta organização familiar não se restringiu apenas ao patriarcado rural, mas espalhou-se por todo o meio urbano como forma dominante, espelhando sua imagem em outros grupos sociais que “modelaram suas famílias de acordo com os cânones senhoriais” (Costa, 1979:47).

Aos pobres restou um estigma de desorganização e promiscuidade, em grande parte resultado de avaliações parciais e etnocêntricas pela esfera dominante e “organizada” de acordo com a feição legitimada de família. Por outro lado, a situação precária em que viviam era forjada pela situação de miséria e violência a que estavam submetidos.

Sementes na cidade

O crescimento das cidades no Brasil acelerou-se progressivamente, e desde então o aumento populacional não correspondeu a um desenvolvimento paralelo e equivalente da infra-estrutura geral cidadina. Como lembra Wissenbach (1998), este processo ocorreu na forma muito mais de um “inchaço” do que de desenvolvimento, inflando sobretudo a desigualdade social.

“Mais do que isso, as transformações se deram no contexto de uma urbanização abrupta que se cimentava em formas improvisadas, levando o viver nas cidades a ser marcado pelas

contingências de um provisório que muitas vezes se convertia em estruturas perenes” (Wissenbach, 1998:92).

As formas provisórias do viver de grupos pobres, que estavam em franco adensamento, contrastavam com os planos dos sucessivos governos da época de modernizar a cidade, nos moldes culturais e estéticos europeus. Aquelas famílias que, durante o predomínio da sociedade rural, mantinham uma existência marginal, mas muitas vezes estavam integradas na manutenção da grande família senhorial, agora tinham que se adaptar aos novos contingentes urbanos. A infra-estrutura da cidade fez os grupos pobres perderem seus antigos “papéis”, muitas vezes ligados à manutenção da grande propriedade, como no caso dos escravos e de outros trabalhadores rurais. A cidade não incluía planos para estes grupos pobres, muitos migrantes do campo, que foram se alocando e vivendo, ou sobrevivendo, como era possível. No Rio de Janeiro muitas famílias pobres, muitos ex-escravos, foram se instalando em antigos sobrados no centro, as casas de cômodos, onde conviviam numerosas famílias, logo chamados de cortiços, ou nas regiões periféricas e nos morros, formando o que rapidamente se chamou de favela.

O amplo projeto de modernização na virada do século XX, num país que exibía grandes contrastes regionais e sociais, implicou em esforços diversos por parte das autoridades no sentido de convertê-lo em um projeto de todos. Para isso seria necessário, inicialmente, contar com o apoio irrestrito da classe dominante, que até então expressava grande desconfiança quanto aos novos rumos que a economia e a sociedade em geral estavam tomando. O patriarcado rural ainda dominante, então exportador e ditador das formas de comportamento, receava a perda de seu poder, e foi uma primeira potência resistente a ser combatida pelo Estado em consolidação.

No sentido de compreender este quadro, o trabalho realizado por Jurandir

Freire Costa (1979) aparece com grande relevância. O autor repassa toda a estratégia do Estado brasileiro em seus primórdios quando este teve que lutar contra o poder das estruturas dominantes da época, que tinha seu cerne na família senhorial. A estrutura patriarcal representava a grande fonte de oposição ao poder novo do Estado e a algumas das mudanças que estavam inseridas neste novo contexto de modernização. Para tal, o governo contou com os aparatos científicos, em franco desenvolvimento na época, intervindo diretamente na família ao alegar a ignorância desta para inúmeras atividades e responsabilidades que assumia até então.

Na prática, a família brasileira abastada foi invadida por uma série de especialistas que condenavam costumes tradicionais, em nome do ascendente saber médico, moderno. O perfil e a disposição das casas foram corrigidos, a educação das crianças, a amamentação, a alimentação, a alfabetização, foram reelaboradas. Os hábitos cotidianos foram saneados. Os sentimentos e os afetos voltaram-se para o núcleo familiar, que se legitimou no pequeno grupo do casal e seus filhos. Enfim, o cotidiano foi reconstruído em nome da saúde que agora, dadas as descobertas científicas, poderia ser alcançada por todos, desde que seguissem a nova ordem médica.

Se, por um lado, a sociedade moderna exigia um tipo de disciplina compatível com as leis de um mercado capitalista em expansão, por outro, esta não podia ofender os ideais liberais da liberdade individual que também eram postulados por esta nova sociedade. É exatamente neste ponto que a medicina e a ciência se encaixaram como peças fundamentais na articulação eficaz de aspectos que muitas vezes pareciam contraditórios. Estes argumentos faziam com que as mudanças, inicialmente desinteressantes à elite econômica, passassem a ser prontamente almeçadas por ela. Uma vez que os novos hábitos higiênicos fossem incorporados

nas classes dominantes, eles estariam aos poucos sendo disseminados ao longo de toda a sociedade.

A intervenção na família coincidia com as medidas abruptas que eram tomadas nas regiões urbanas, que tinham o mesmo fim e o mesmo respaldo científico a favor da integração do Brasil no mundo moderno. Os ideais de progresso eram lemas no combate ao inimigo: o velho, atrasado, insalubre.

O Estado contava cada vez mais com a elite que parecia empenhada neste movimento para o progresso - a modernização:

“No afã do esforço modernizador, as novas elites se empenhavam em reduzir a complexa realidade social brasileira, singularizada pelas mazelas herdadas do colonialismo e da escravidão, ao ajustamento em conformidade com padrões abstratos de gestão social hauridos de modelos europeus ou norte-americanos” (Sevcenko, 1998:27).

Como relata Costa (1979), ao mesmo tempo que as famílias ricas eram invadidas com os agentes do novo saber sanitário, às numerosas famílias pobres restava o controle mais punitivo do que educativo. Até porque muitas vezes as iniciativas das autoridades, tendo em vista interceder nas famílias pobres, não eram docilmente aceitas por elas. Como lembrou Wissenbach (1998), citando o evento da Revolta das Vacinas em 1904, no Rio de Janeiro, quando grupos populares, desconfiando das medidas impostas em nome da saúde de toda a população assolada por epidemias, recusaram as “invasões às suas habitações e à intervenção em seus corpos” (ibid.:109).

A pobreza era um empecilho ao projeto modernizador. Ela impactava, em todos os sentidos, nas intenções higiênicas já incorporadas pela elite. Costa ressalta este “obstáculo”, que se coloca inicialmente com a presença do escravo, como um primeiro desafio sanitário. O mais difícil seria convertê-lo à ordem médica, sem abrir

mão das injustiças que a sociedade lhe reservava, em outras palavras “recusando-lhe os benefícios que, em troca da adesão, eram oferecidos aos senhores brancos” (Costa, 1979:121). A questão era como modificar alguns dos hábitos desse grupo, saneando-os, mas sem alterar a sua posição social ou até mesmo os seus ideais de mudança.

Algumas das medidas tomadas pelas autoridades foram através das formas mais violentas deste surto higiênico. Além da proibição de crenças, rituais, festas populares, as famílias pobres foram acusadas de inimigas da saúde pública. Elas seriam o ninho, a fonte das doenças e epidemias que assolavam as cidades, em especial nos verões dos trópicos. Os locais pobres eram vistos como antros de promiscuidade, desordem, imoralidade, mas sobretudo de doenças. Tal crença justificou a destruição de inúmeras moradias nessas regiões miseráveis.

Sementes numa cidade: Rio de Janeiro

No Rio de Janeiro do início do século XX, o *status* de capital da República, além de principal porto do país, exigia da cidade um movimento no sentido de acompanhar os “progressos” de um mundo capitalista em franco andamento na Europa e na América do Norte, o que tornaria o Rio mais atraente para o mercado internacional. Isto exigiu, por parte das autoridades, um esforço em modernizar a cidade, logo aplaudido pela elite. Tal objetivo culminou num plano de reurbanização, desenvolvido pelo engenheiro e prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos³, que havia presenciado as reformas e o estilo parisiense.

Foi iniciado um projeto que previa a modernização e o saneamento da cidade,

³Pereira Passos foi prefeito do Rio de Janeiro durante o governo de Rodrigues Alves (1902-06), e obteve amplos poderes na reforma urbanística da cidade. O plano de modernização também contou com a nomeação de outros técnicos. O engenheiro Lauro Müller cuidaria das reformas do porto, e o médico Oswaldo Cruz das medidas necessárias ao saneamento da cidade e da população (Sevcenko, 1998, p.22).

e para isso tomou-se como medida primordial o ataque às moradias pobres e a seu modo de vida precário, que representariam uma ameaça ao “progresso” brasileiro.

A enorme parcela pobre da população que vivia nestas condições consistia fundamentalmente em ex-escravos e seus descendentes, que passavam pelo momento difícil de ajustamento pós-abolição e transição do campo para a cidade, ao final de um regime que perdurou por quase quatro séculos. Além disso, havia um fluxo relevante de imigrantes, muitos desfavorecidos economicamente, no árduo processo de adaptação. Muitos deles dividiam com os ex-escravos e outros grupos pobres as acomodações precárias no centro da cidade, esboçando uma forma de sociabilidade que já incluía o caráter provisório e improvisado das habitações, além de articulações solidárias entre famílias. Suas habitações representavam o avesso da pretendida modernidade. Eram vistas como foco da desordem e das epidemias e motivo de vergonha nacional. A meta modernizante da primeira década do século XX voltou-se, então, para a tentativa de extinguir estes ninhos de pobreza, resquícios de uma época atrasada, e ficou conhecida como a ditadura do “bota-abaixo”. Numerosas casas foram demolidas, e um número exorbitante de famílias pobres foram desalojadas sem quaisquer indenizações ou articulações posteriores (Sevcenko, 1998:23).

O “bota-abaixo” e todo o projeto modernizante foram acompanhados por um movimento que tentava negar a diversidade da nação através de um discurso homogeneizante. A cultura popular, que envergonhava os gostos refinados e “avançados”, foi reprimida. Alguns rituais, como a capoeira e cultos de religiões afro-brasileiras, continuaram a ser perseguidos e proibidos.

O projeto modernizante na cidade do Rio de Janeiro fracassou no sentido em que tentou nivelar a sociedade numa paisagem urbana higiênica e homogênea. Como estratégia, “varreu” as famílias pobres que habitavam regiões centrais, na

ilusão de que, desta forma, a cidade estaria “aspticamente” protegida do mal da pobreza. Mas eis que surgem os efeitos de um projeto arquitetado fragilmente sobre os escombros de uma desigualdade profunda. Desigualdade esta que tem fundamentado todo um sistema sócio-cultural-econômico.

“... ao contrário dos projetos que tentaram organizar a paisagem urbana numa imagem única, ela oferece centenas de meandros, ressurgindo multifacetada especialmente ao se levar em conta outras estratégias de sobrevivência, outras sociabilidades que não só as das classes dominantes” (Wissenbach, 1998:117).

Do centro, essas famílias foram imprensadas para as margens da cidade. Nas encostas ou nos subúrbios ao norte, juntando materiais que sobravam das demolições, foram reconstruindo suas novas habitações, longe dos padrões sanitários vigentes, mas também mais distantes dos olhares da elite.

O encontro de diversas etnias contribuiu para a riqueza que as manifestações culturais populares expressaram desde então. Sobretudo, estes grupos compartilhavam as experiências de sua marginalização que os unia em sentimentos também em comum. A partir deste contexto complexo, instável e muitas vezes penoso, reconstruíram suas vidas e suas famílias da forma que lhes foi possível. Wissenbach (1998) sugere as cores desta modernidade avassaladora para os escravos:

“... obrigados a restaurar noções e valores lesados pela experiência da escravidão, os escravos e os ex-escravos recompunham o sentido de família em direções amplas, estendendo-a das células nucleares para o contexto de grandes parentelas, mobilizadas por meio de hierarquias e de vínculos religiosos, de parentescos de fundo étnico ou aqueles forjados no tráfico” (p.123).

Os grupos dominados, parte deles sofrendo a transição da escravidão à liberdade, aos poucos, improvisaram moradias, famílias e formas de viver, numa

força constante de construção e recomposição social contra aqueles que pretendiam destruí-los. Aqui, as estruturas familiares e de parentesco étnico-religioso são fonte de força.

“Na vida em senzala, nos ajuntamentos de negros escravos e forros nas cidades, nas formações sociais de homens livres que foram se avolumando ao longo dos séculos delineou-se uma outra noção de privacidade, identificada menos à domesticidade e mais à sobrevivência, ampliada da intimidade às formas de associação e de convívio social, celebrada em expressões de identidade social, religiosa e cultural” (ibid.:130).

A intensificação do processo de industrialização no século XX, concentrando oportunidades nas localidades urbanas, colaborou para o crescente número de migrações internas do campo para a cidade, consolidando a supremacia econômica das metrópoles brasileiras sobre a área rural e aumentando o número de famílias pobres que se amontoavam nas favelas e periferias.

Hoje, a ordem normativa continua se impondo através de um discurso generalizado que prega o preconceito social, étnico e a exclusão social, auxiliando a sua perpetuação. No entanto, o tempo mostrou que não é sempre possível extinguir ou expulsar a população pobre do território enobrecido pelas elites, forçando uma convivência entre pobres e ricos e tornando, assim, o discurso excludente fundamental na segregação social. Com ele, uma diferenciação se assegura. Cada vez mais o tecido social mostra um emaranhado de papéis sociais, afirmando uma crescente interdependência entre diferentes camadas, e de certa forma forjando uma tolerância das elites para com a proximidade indesejada desta massa trabalhadora.

“A vizinhança, tão renegada, tornara-se cumulativa, tão necessária quanto incontornável, próxima mas arredia, quadro emblemático carioca que se repete e se reapresenta em Salvador, Porto Alegre, Recife, Belém, Fortaleza, Brasília, na orgulhosa capital paulista, em todas as grandes cidades

brasileiras" (Marins, 1998:213).

A vida nas cidades conta com a mão-de-obra barata de grande parcela da população, que passa a servir a um pequeno grupo abastado. Esta dinâmica garante o estilo de vida dos ricos e a sobrevivência dos pobres, assim como na vida da família senhorial colonial. O patriarcado rural converteu-se, então, em patriarcado urbano.

A família pobre nas abordagens históricas

Nas retrospectivas que traçam a história da família brasileira desde o período colonial, fala-se pouco das famílias pobres. Isto pode ocorrer por diferentes motivos, ou ser uma combinação entre eles. Em primeiro lugar, a família patriarcal, de certa forma, já incluía em sua estrutura grupos pobres que participavam de sua manutenção. Porém estes grupos não eram tidos como famílias independentes, dedicando-se a servir ao grupo dominante. Assim, os grupos dominados estavam sempre "integrados" periféricamente na conservação do grupo legitimado como familiar. Por sua vez, o fato de não serem compreendidos como famílias enfraquecia sua força como grupo. Ficam interrogações sobre a pouca relevância dada à organização familiar "marginal": se isto seria reflexo do que também acontecia na prática, ou seja, fruto de uma relação de dominação que ignorava ou mesmo sabotava outras tentativas de organização.

Segundo Maria Cristina C. Wissenbach (1998), no final do século XIX e início do XX, as poucas referências às classes populares se dão em função da perda da maior parte de seus registros obliterados "pelas crônicas oficiais e pelas mediações ideológicas dos que, por motivos diferenciados, se dignaram observá-los" (ibid.:129). Para a autora, o início da República e os adventos modernizantes e excludentes deste limiar entre séculos mobilizaram as populações pobres no sentido de construir

e improvisar padrões de organização e sociabilidade condizentes com todo o quadro de mudanças em questão.

A autora enfatiza que a população pobre não pode ser compreendida sem a exaltação de importantes fatos gerados no complexo contexto da época e que fizeram parte de suas vidas cotidianas. Segundo ela, o fenômeno da “mobilidade dos homens livres” e a “intensidade do processo de miscigenação” (ibid.:59) são fatos marcantes na caracterização das famílias pobres. Tais fenômenos indicam a existência de outras dimensões pelas quais eram tecidas novas formas de se organizar e de viver.

Wissenbach (1998) ressalta também as dificuldades comumente encontradas nas tentativas de apreensão da sociabilidade das classes populares quando estas são encaradas apenas à luz dos preceitos e da ordem dominante.

“Interpretar a historicidade das condições de vida desses grupos implica, também, superar os limites dos preceitos burgueses e discernir valores e visões de mundo a eles peculiares em experiências sociais diversificadas e fluidas; implica avaliar a reorganização de suas vidas contornando os resquícios do domínio escravista, os flagelos da fome e das secas, (...) buscando novos espaços sociais que permitissem minimizar não só as mazelas do desenraizamento, como também a condição de exclusão pretendida pelos projetos modernizantes das elites brasileiras” (ibid.:60).

Nas décadas de 50 e 60 no Brasil, alguns trabalhos importantes, também relacionados a uma perspectiva histórica, abordaram a família brasileira quanto à sua organização, casamento e divórcio⁴. As famílias pobres são brevemente abordadas, não constituindo o objetivo central da maior parte dos estudos.

No clássico estudo realizado por Tales de Azevedo (1966), as famílias de

⁴ Eni de Mesquita Samara (1988/89) cita alguns destes autores: Antônio Cândido de Mello e Souza, Emílio Willems, Donald Pierson, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, Charles Wagley.

classe baixa aparecem com características bastante próximas à das famílias mais abastadas, pela sua constituição, estrutura e funcionamento. Para Azevedo, o século XIX, com a decadência do patriarcado rural, passou a esboçar uma divisão entre classes mais elaborada. A sociedade se dividiria fundamentalmente em três níveis: a elite, herdeira da aristocracia rural; a classe média, com as ocupações não-manuais; e a classe baixa, que corresponderia aos ex-escravos e mestiços. Assim, a classe média se identificaria com os valores da elite, sofrendo uma influência direta de seus padrões de comportamento. Por outro lado, não há quaisquer referências sobre possíveis intercessões entre a classe baixa e os outros dois estratos populacionais.

As diferenças mais relevantes encontradas por Tales de Azevedo dizem respeito à preferência das classes baixas por uniões conjugais independentes da sanção formal. O casamento oficial, civil ou religioso, era tido como muito dispendioso e pouco necessário para a estabilização do laço conjugal. Assim, o concubinato era mais freqüente entre as classes pobres. Segundo esse trabalho, de acordo com o Censo de 1950, entre mil mulheres maiores de 15 anos, somente 297 eram solteiras em São Paulo, 342 em Minas Gerais, 348 no Rio Grande do Sul, e 455 na Bahia. De cada mil solteiras, na Bahia, 244 haviam gerado filhos, enquanto no Rio Grande do Sul o número era de 63, em Minas Gerais 32 e em São Paulo apenas 15 (Azevedo, 1966:122). Os índices que sugerem um número mais elevado de uniões livres na Bahia, ou em outros estados como Rio de Janeiro e Pernambuco, certamente têm relação direta com a escravidão fortemente presente na economia dos referidos estados, e a conseqüente situação de pobreza dessas populações.

Outra diferença sugerida pelo autor com relação às classes baixas se refere a um maior índice de separações de casais. Isto também se daria mais comumente em regiões pobres. Um dos fatores freqüentes apontados era a freqüente migração

de um dos cônjuges (geralmente do homem) que ocorre das áreas rurais, principalmente no Nordeste, para regiões metropolitanas. Além disso, a virgindade não era valorizada como nas classes superiores. Tanto o homem quanto a mulher podiam recasar sem problemas com relação a outros parceiros passados, podendo até vir a ter filhos de outras uniões (que sempre permaneciam com as mulheres).

Azevedo aponta para a experiência do trabalho escravo, as dificuldades econômicas e o analfabetismo como fatores decisivos nas diferenças de comportamento da classe baixa com relação às outras. Para ele, estas diferenças se concentram no aspecto formal da família, na sua legitimação pelo Estado ou pela Igreja.

Em outro trabalho importante, Emílio Willems (1954) reconhece restrições na caracterização da "família brasileira" como um todo, já que para ele as classes pobres não seguem exatamente os mesmos modelos da cultura dominante:

"Insistimos em que essas diferenças são mais pronunciadas do que muitos poderiam esperar, tratando-se de um estrato social que se supõe estar participando na cultura comum do país"
(p.328).

Uma outra questão importante é a diferença que também ocorre entre as regiões do país, nem sempre implicando numa diferença entre o campo e a cidade.

Em primeiro lugar, para Willems, as "classes inferiores" no Brasil caracterizam-se por condições precárias de vida, alimentação, educação, trabalho, saúde, moradia. A instituição familiar desenvolvida em torno da propriedade privada, característica das classes médias e altas, não existiria para as classes pobres. O autor ainda observa diferenças com relação a alguns hábitos culturais. O namoro é quase inexistente. Não há um período de transição antes da união conjugal, como o noivado. O casamento se dá após o consentimento do pai da noiva, e geralmente não há maiores problemas para a sua aceitação. A ausência de condições

financeiras propícias como um requisito para a união facilita o acordo entre as famílias. Mas os recursos financeiros bastante limitados farão com que exista uma predominância do casamento religioso sobre o civil, o qual, além de dispendioso, não tem grande significação (provavelmente por não estarem em jogo interesses econômicos e propriedade). Em locais onde a cerimônia religiosa apresenta dificuldades para a sua execução, a união é feita apenas com o consentimento das famílias e da comunidade.

A virgindade feminina aparece novamente sem a grande importância que lhe é dada nas classes superiores. Por conta disso não existe a enorme vigilância sobre as moças solteiras. A separação e o recasamento podem ocorrer para ambos os sexos.

O autor argumenta que, por não se estruturarem a partir da propriedade, as famílias de classe inferior não possuem instituição específica que pudesse servir como estruturadora da ordem familiar.

“A ausência de foco cultural definido se reflete num grau espantoso de mobilidade espacial sem objetivo, o que por sua vez reforça a instabilidade já existente. Esta parte da população lembre as vezes índios destribalizados cuja a vida perdeu a *razão de ser*” (Willems, 1954:338).

Tal visão parece um tanto impregnada pela visão higienista, com valores de “ordem” e “desordem”, favorecendo a visão das classes pobres como “inferiores”, sujeitas ao caos e à desordem inerentes a sua condição de vida. Visão esta que marcou nossa história acessorando a legitimação do preconceito étnico e social, que no país encontra-se tão misturado. A injustiça e o autoritarismo das elites que ancoram nosso sistema têm também aqui suas raízes.

Na verdade, até hoje se evidenciam feições mais, ou menos, novas da visão higienista original das políticas sociais e de saúde, dos séculos XVIII e XIX. Atualmente elas encontram-se difundidas a tal ponto que podemos reconhecê-las

não só entre as elites, mas no discursos dos pobres acerca dos próprios pobres. Eles introjetam e reproduzem o preconceito do qual são as primeiras vítimas. Muitas vezes, num mecanismo defensivo, na tentativa de diferenciar-se da imagem denegrada do pobre, construída ao longo da história brasileira.

2- Famílias pobres urbanas no Brasil de hoje

Cultura popular: realidade de dominação e resistência

A intenção deste capítulo é discutir aspectos da cultura das classes populares no Brasil comumente referidos com o amplo termo “Cultura Popular Brasileira”. A história dos pobres no país deu-se sobretudo sob a ótica de uma história de dominação que muitas vezes se fez com uso violento da força mas que, por outro lado, também contou com um importante componente de oposição e resistência, com as formas através das quais os pobres têm se desvencilhado dos artifícios deste poder dominante.

No Ocidente contemporâneo, num mundo em que se tem caminhado, cada vez mais, para a busca de relações democráticas, a dominação, contrária a este ideário, faz-se sobretudo por meios persuasivos e não mais pelo uso explícito da força física. A dominação hoje é fundamentalmente ideológica e tem como principal recurso o fato de se fazer despercebida. Como afirma Benilton Bezerra (1994),

“... a dominação ideológica se faz sobretudo pela persuasão, ou seja, através do convencimento, e da criação de verdades consentidas (e não impostas pela violência), e da existência de existências de corroboração destas verdades. Assim, a ascensão social de uns poucos, por exemplo, serve como <<prova>> de que todos têm essa possibilidade de ocupar lugares mais altos na escala social” (p.145).

A sociedade, de posse de um modelo dominante, assegura através dele sua própria sobrevivência por meio de uma coesão de todo o seu conjunto social e viabiliza, assim, a perpetuação do *status quo*. Minha questão passa então pela forma como se dá o impacto desta potência dominadora com relação ao universo cultural dos pobres. Seguindo este rumo, desenvolverei uma reflexão sobre uma das faces do mundo pobre brasileiro, neste seu caminho histórico e cotidiano de dominação, controle, luta e resistência.

Marilena Chauí desenvolveu vários importantes trabalhos neste campo. Em seu livro Conformismo e Resistência (1986), chama a atenção para uma vertente dessa relação de dominação que ultrapassa a manipulação por parte dos dominantes e a obediência dos dominados.

Chauí faz uma leitura da Cultura Popular Brasileira diferenciando-a da Cultura de Massa, pelo aspecto amorfo, não-pensante e manipulável desta última, o que foi intensamente debatido pelos teóricos frankfurtianos. Para Chauí (1986), a Cultura Popular é uma forma de expressão cultural na qual “os participantes se exprimem e se reconhecem mutuamente em suas condições sociais” (p.40), e ainda um “conjunto disperso de práticas dotadas de lógica própria, mas uma lógica que se constitui durante os acontecimentos, durante a ação” (ibid.:31). Em outras palavras, cada expressão da Cultura Popular pertence a determinado grupo social, foi criada por ele, o qual lhe atribui significado e uso específico.

Já a Cultura de Massa se distancia desta descrição, uma vez que omite as particularidades, divisões e temporalidades de um discurso dentro de uma cultura. Ela é oferecida a todos, formando um espaço ilusório de coesão, como se toda uma sociedade partilhasse de um mesmo código cultural. O resultado é a falsa impressão de se pertencer a uma comunidade única, uma “aldeia global”, omitindo-se as diversidades e contradições.

“Para usarmos uma expressão de Foucault, a Comunicação de Massa se insere no campo de tecnologias de disciplina e vigilância (...). Em contrapartida, as ações e representações da Cultura Popular se inserem num contexto de reformulação e de resistência à disciplina e à vigilância” (Chauí, 1986:31).

Mas, quando falamos em Cultura Popular, aparecem algumas crenças, mais ou menos explícitas, comuns no discurso leigo ou mesmo no acadêmico, que precisam ser revistas impedindo que os mesmos erros se repitam. Marilena Chauí alerta para o que chama de perspectivas “romântica” e “ilustrada”. Iremos além, dissecando um pouco mais a questão.

Sem dúvida, leituras românticas da Cultura Popular são reações comuns contra os argumentos que tendem a menosprezá-la. Militantes da “perspectiva romântica” consideram qualquer manifestação da Cultura Popular como autêntica, pura e rica. Ela se expressaria livremente, estaria totalmente desvinculada de uma cultura tida como dominante e, além de não estar contaminada por ela, seria imune a suas influências e pressões.

Tal perspectiva, num primeiro impacto com as cotadas noções recentes de globalização, é facilmente vista com reservas. A inserção das populações pobres no complexo meio urbano já é, por si só, uma pista para a desconfiança com relação ao que está sendo tratado como autenticidade e pureza. Não há indivíduo ou grupo que esteja imune à rapidez da vida nas cidades e ao acúmulo de informações provindo desta realidade. As camadas pobres, emigrantes do campo, do sertão, de pequenas cidades nordestinas, trazem para as grandes cidades do Sul e Sudeste, em sua bagagem, um universo cultural próprio que, embora rico e ‘autêntico’, defronta-se com um outro, do qual fará o uso que puder. A realidade destes brasileiros é bem mais complexa⁵.

⁵ O trabalho de Maria Helena Zamora (1992) investiga aspectos da construção da identidade do nordestino que vem trabalhar no Rio de Janeiro e desenvolve o que a autora chama como “táticas de sobrevivência”.

A perspectiva imediatamente oposta à romântica seria a que não considera a Cultura Popular como Cultura uma vez que associa-se o termo “cultura” à “letrada” e oficial. Dessa forma, Chauí descreve a “perspectiva ilustrada” que vê a Cultura Popular como “resíduo morto, como museu e arquivo, como ‘tradicional’, como aquilo que será desfeito pela ‘modernidade’” (Chauí, 1986:23). Acreditava-se que essas culturas não-oficiais fossem acabando através do contato com a realidade moderna/urbana, uma vez que estariam pouco equipadas para o acelerado ritmo do ‘progresso’ deste novo ambiente. Neste contato teriam perdido sua “autenticidade”, seus recursos “pobres” não teriam sido eficientes e sucumbiram à nova ordem. Não estando preparados para ela, permaneceriam em situação de desvantagem e entregues à desordem. Com estes argumentos conseguiu-se, ao longo da história, reforçar a necessidade de órgãos ou instituições “superiores” que “educam” e dão suporte a esses grupos pobres e “desajustados”, e um vasto caminho para a inserção do autoritarismo das elites. Aliás, na história do Brasil, várias vezes a noção de “pobreza cultural” justificou severas injustiças contra grupos e comunidades, como uma vez justificou a escravidão. Não é de hoje que argumentos que pregam a “cultura da pobreza”, ou pobreza cultural, universo simbólico restrito, serviram de apoio alienante no movimento de dominação.

“Com argumentos dessa natureza, Sepúlveda, que ‘nunca vira os indígenas da América, mas conhecia bem Aristóteles’, pôde legitimar o direito espanhol de escravizar aqueles que ‘por serem de natureza rude devem ser obrigados a servir pessoas mais refinadas’, que protegerão os nativos contra sua própria fraqueza” (Chauí, 1982:67).

“A ‘ignorância’ do povo serve para justificar a necessidade de dirigi-lo do alto” (ibid.:51). E é nessa mesma linha de raciocínio que se deduz violência de pobreza, e a conotação dada à palavra “marginalidade” já muito quer dizer.

Avança a estratégia da intimidação pela especialização e elitização do saber,

que na verdade propaga a alienação e a ignorância como condição de vida já interiorizada, justificando, acima de tudo, a elitização também do poder e de seu exercício.

Após as grandes contribuições do pensamento marxista, como a noção de luta de classes e de ideologia; além da Cultura de Massa e Indústria Cultural, da Escola de Frankfurt, imaginou-se, na esfera dos sistemas com estrutura capitalista, uma outra visão com relação às classes populares, em que estas estariam condenadas à fácil manipulação e inexpressividade cultural. Tal perspectiva, muitas vezes, não está totalmente desvinculada da visão expressa acima, a "ilustrada", mas traz elementos novos que merecem um trabalho mais cuidadoso pela importante dimensão que impõe.

Os conhecimentos adquiridos após Marx já incluem em seu bojo um olhar pouco ingênuo com relação às sociedades estruturadas numa economia capitalista, onde infere-se com autoridade a complexa e difícil relação entre classes sociais e a divisão do trabalho apoiada justamente na alienação com relação ao produto final deste trabalho e de todo o sistema econômico. Como resume Lúcio Kowarick (1979),

"O sistema capitalista pressupõe a destruição dos meios autônomos de vida, basicamente, na expropriação da terra e dos instrumentos produtivos. Passa a produzir o que antes trabalhadores independentes realizavam para prover sua própria subsistência, criando mercadorias que são consumidas por meio do salário ganho através da venda de sua força de trabalho" (p.55).

É importante refletir sobre a dimensão da alienação nas sociedades capitalistas modernas. Longe de ser uma exclusividade das classes proletárias, com origens na alienação imposta pela subdivisão de tarefas no trabalho e a distância do seu produto final, a alienação está disseminada em diversos grupos por toda a

sociedade e contribui ativamente para a homeostase social, omitindo os conflitos e a difícil e injusta situação entre classes.

A alienação é um processo social que ocorre em função de uma *praxis*, e não um “erro da consciência”. Ela aparece como fundamental artifício na fabricação de uma “universalidade abstrata” (Chauí, 1982:65), o que garante a “autoconservação das elites” mas também passa a ser fonte de “paralisia histórica” para as classes dominadas (ibid.:67).

É através da alienação que emerge, e se mantém, o conceito, fundamental na compreensão das relações de dominação social - da ideologia, que muito embora já tenha sido incorporado ao texto requer ainda uma delimitação mais precisa. Assim, inicio fazendo uma breve retrospectiva histórica do termo, uma vez que diversos significados têm sido atribuídos a “ideologia”.

“...enquanto não houver um conhecimento da história real, enquanto a teoria não mostrar o significado da prática imediata dos homens, enquanto a experiência comum de vida for mantida sem crítica e sem pensamento, a ideologia se manterá” (Chauí, 1983:87).

A palavra ideologia foi inicialmente usada por Destutt de Tracy, na virada do século XIX, com o intuito de organizar uma ciência das idéias (Lalande, 1993:510). Destutt, como outros filósofos franceses da mesma época, tomava as idéias como fenômenos naturais que expressavam as relações do homem biológico com a natureza (Chauí, 1980: 22,23).

Muitas outras conotações têm revestido a palavra ideologia após o sentido atribuído por Destutt. Michel Debrun (1959), em Ideologia e Realidade, analisa algumas formas de “sedimentação” das significações, enfocando, além da necessidade das ideologias, a multiplicidade dos conceitos. Debrun conclui:

“... é ideológica toda construção intelectual que, embora pretendendo atingir à verdade e sendo também suscetível de

confirmação ou rejeição, não pode, por enquanto, ainda que de direito, ser integralmente confirmada ou rejeitada” (ibid.:252)

Ainda segundo o Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia, de André Lalande (1993), o termo muitas vezes é utilizado em “sentido pejorativo”, quando diz respeito à “análise ou discussões vazias de idéias abstratas, que não correspondem aos fatos reais” (p.510). Numa terceira definição, Lalande explica o termo como uma “doutrina que inspira ou parece inspirar um governo ou partido” (ibid.:510).

Finalmente, Lalande discrimina o sentido desenvolvido a partir do pensamento marxista, através do qual elabora-se também a expressão “ideológico”. Marx chamava de “ideológico” a toda forma de representação e crenças que se julga estar desvinculada dos fatores econômicos. Assim, o marxismo faria constante uso da palavra “ideologia” como um

“pensamento teórico que crê desenvolver-se abstratamente sobre os seus próprios dados, mas que é, na realidade, a expressão de fatos sociais, particularmente de fatos econômicos, de que aquele que a constrói não tem consciência, ou, pelo menos, não percebe que determinam o seu pensamento” (Lalande, 1993:510).

Marilena Chauí (1982) define a ideologia como um esforço para haver uma coincidência entre o discurso social e político e o discurso sobre o social e o político. Mas sobretudo, a ideologia para a autora se define como “um corpo sistemático de representações e de normas que nos ‘ensinam’ a conhecer e agir”(ibid.:3).

“o discurso ideológico é aquele que pretende coincidir com a coisas, anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser e , destarte, engendrar uma lógica da identificação que unifique pensamento, linguagem e realidade para, através dessa lógica, obter a identificação de todos os sujeitos sociais com uma imagem particular universalizada, isto é, a imagem da classe dominante” (Chauí, 1982:3).

Chauí desenvolve uma abordagem da ideologia que parte da conceituação

marxista, com base na questão da luta de classes, mas sem a rigidez muitas vezes alcançada por parte dos autores que tratam do tema. Chauí reporta e pensa a ideologia sobretudo em sua forma de expressão na sociedade brasileira contemporânea. Este seria um contexto complexo, caracterizado por ela, principalmente, pelo autoritarismo das elites e, sem dúvida, mantido por uma dominação que além de econômica, política, é também ideológica.

Assim, trato da questão ideológica, utilizando o conceito formulado por Marilena Chauí, desenvolvido pela autora ao longo de sua obra ao se voltar para a Cultura Popular Brasileira.

Para que a homeostase social perdure, torna-se necessário todo um instrumental ideológico que pregue a dominação, sem que esta seja percebida como tal. A ideologia aparece como propagadora de um imaginário que garante a omissão das desigualdades em função de uma visão tosca da realidade social. Ela assegura um sistema de representações que pretende se estender por toda a sociedade, escamoteando as particularidades inerentes aos valores difundidos nesse sistema.

Numa distorção de sentidos, a violência da dominação, ou do sistema, é transformada em violência da marginalidade, enquanto se sustenta o mito de uma sociedade no Brasil, não-violenta, harmoniosa, sem preconceitos (Chauí apud Vilhena, 1998).

"O poder violento bem sucedido é aquele que não é percebido como violento. Uma situação na qual a submissão é obtida sem que haja necessidade de um poder visível e localizado para exercê-la. A invisibilidade da dominação é a condição de uma violência bem sucedida" (Vilhena, 1998:2,3).

Nesta corrente, o poder se derrama por todos os espaços sociais, alcançando seus menores cantos, catequizando adeptos à servidão - uma servidão imposta como voluntária. O domínio se espalha, e todos, de alguma forma, reproduzem em

suas esferas de ação o mesmo poder que aparentemente se concentra em apenas uma pequena parcela da população. O poder não se manifesta e exerce apenas nas instituições macropolíticas, mas inclusive em suas “micropráticas”.

Além de omitir a divisão de classes inerente ao sistema econômico vigente, criando uma pseudo-igualdade entre grupos e uma universalidade abstrata, a ideologia também esconde o exercício do poder por parte de uma elite que impera sobre todos os outros grupos (Chauí, 1982:28). De um modo geral, esse poder é atribuído à elite em função de um saber que lhe é conferido. Não se elabora uma visão crítica com relação a tais formas de saber, as únicas valorizadas, e ainda, sobre as razões pelas quais elas se restringem a este grupo.

“A dominação permanece oculta sob o império da Organização e torna-se fácil encarar os dominantes como elites, isto é, como simples detentores do saber e não como proprietários dos meios de produção e do aparelho do Estado” (...) “... a dominação surge menos em sua forma ‘clássica’ de relação entre homens enquanto sujeitos sociais e políticos e muito mais sob a forma impessoal de uma razão inscrita nas próprias coisas” (Chauí, 1982:50).

Na prática, a ideologia confunde os valores de uma minoria (a elite econômica e política) como se estes fossem valores genuínos do todo social. Assim, tem-se a propagação de um sentimento de que todos participam da sociedade da mesma forma. As diferenças entre os grupos aparecem como diferenças individuais legítimas e ocasionais, mas nunca como contradição ou injustiça. Tudo isso ocorre através de um processo dinâmico que desconecta as idéias dominantes e instiga um movimento identificatório das classes dominadas com relação a essas idéias. Então, a ideologia atinge seu principal objetivo. Consegue-se, assim, legitimar um país de contrastes sociais e “vender” um estilo de vida que na realidade diz respeito a muito poucos, mas, acima de tudo, consegue-se exercer a dominação “sob a forma

impessoal de uma razão inscrita nas próprias coisas” (Chauí, 1982:50).

As classes altas se oferecem como modelos de valores e comportamentos, reforçando a intensa e complexa dinâmica social que esfumaça a diferença entre classes. Assim, cada vez mais próximos em termos ideais, menos se olha para as diferenças reais. A ilusão de um único “indivíduo”, em seu sentido moderno e ocidental, que compartilha das mesmas representações e sentimentos, e a “naturalização” das diferentes situações materiais entre “mesmos” indivíduos são pilares que mantêm esta dinâmica social.

Neste sentido, a ideologia dominante encontra nos aparatos tecnológicos que compõem a mídia (ou *mass-mídia*) um fiel aliado. Segundo Muniz Sodré (1984), é através dela que se dá a forma predominante de controle do social no mundo pós-moderno, substituindo pela persuasão e o consenso, o que antes se dava apenas através do controle disciplinar (p.125).

“A cultura de massa é uma política que não ousa confessar o seu nome” (Sodré, 1984:144).

Neste seu trabalho sobre os efeitos da comunicação de massa no espaço cultural brasileiro, Muniz Sodré vê a televisão como um dos mais potentes instrumentos de dominação que, estimulando e promovendo uma identificação, cria e remaneja formas de relações sociais que reforçam o que o autor chama de “consciência tardo-burguesa”, ou a formação do “sujeito do consumo” (ibid.:60).

“Assim como o indivíduo identifica-se com sua imagem especular (mito de Narciso), é também suscetível de se identificar (horizontalmente) com o semelhante a si no “espelho” televisivo. Mais ainda: identifica-se (verticalmente) com ideais e modelos” (ibid.:52).

A televisão é um dos principais veículos propagadores de modelos que tornam-se normativos e passam a colocar-se como objetos ideais, referentes a um *eu ideal*. Nesta confusão que propõe entre o imaginário e a realidade, entre o sonho

e a vida real, a televisão reforça a identificação de classes pobres com modelos difundidos por grupos ricos, que se estruturam e sobretudo se mantêm através do sujeito do consumo.

Bernardo Jablonski (1991), em seu livro sobre a crise no casamento contemporâneo, ressalta o potencial das formas de comunicação de massa como influência persuasiva nos hábitos e idéias da sociedade em geral.

“As grandes formas de comunicação de massa surgiram nos séculos XIX e XX. Elas têm em comum o fato de estabelecer contato direto com o grande público, rivalizando (e por vezes suplantando) as tradicionais instituições de socialização (Igreja, escola, família)” (p.170).

Com relação à questão social da disparidade entre classes, Jablonski assinala que a divulgação maciça, proporcionada pela mídia em geral, “abrangente e continuada”, acaba exportando para outras classes “o que era verdadeiro apenas para reduzida parcela de uma classe” (ibid.:174).

Com o apoio de todo o aparato tecnológico que compõe a mídia, veiculando, sobretudo, a ideologia dominante, torna-se mais fácil o apaziguamento das diferenças entre classes, diferenças estas estruturais ao sistema. A identificação de diferentes grupos culturais com um indivíduo único, portadores de valores julgados como autênticos, configura a “essência” deste indivíduo - o sujeito-consumidor.

As conseqüências são inúmeras, mas podemos apontar pelo menos três delas, muito importantes à manutenção social da ordem vigente. Primeiramente, garante-se o ensinamento de relações sociais específicas e de formas de comportamento social, sendo estas convenientemente atualizadas na medida das necessidades decorrentes de uma sociedade em constante transformação. Em segundo lugar, há uma crença “natural” que justifica as diferenças individuais em virtude das características próprias de cada um. Ou seja, sou pobre ou rico de

acordo com o esforço pessoal, porque a sorte ou o azar me acompanham, etc. As razões dificilmente são depositadas na estrutura sócio-econômica. Finalmente, também não podemos desconsiderar a importância "realizadora" da televisão. Se ela oferece um espaço identificatório, misturando imagem, sonho e ilusão de realidade, pode-se através desta complexa dinâmica "realizar" alguns dos ideais criados e reforçados pela mesma tela, onde ao menos não se têm as frustrações encontradas principalmente pelos sujeitos-consumidores pobres na vida ao vivo.

Podemos resumir aqui que ideologia e tecnologia se unem na difusão de um imaginário social que tem como base a idealização (também no sentido psicanalítico do termo, onde o valor do objeto é levado à perfeição) de um estilo de vida sempre a ser alcançado e o desejo insaciável do consumo.

Muniz Sodré levanta questões de extrema importância na compreensão do universo cultural brasileiro contemporâneo, investigando os efeitos da comunicação de massa, amplamente difundida através do forte vínculo que os brasileiros têm com a televisão nacional. Mas seus argumentos correm o risco de um uso radical, sendo levados ao extremo, apostando na "fragilidade" ou até mesmo no "atraso" e "incompetência" das culturas populares.

Preferimos conciliar a visão de Sodré com a de outro autor que nos mostra um outro lado da questão. Antônio Gramsci sempre admirou a "capacidade vital" da cultura popular de relacionar-se com os adventos do mundo em constante mudança, absorvendo e reelaborando "elementos urbanos já afetados de novas tecnologias" (Gramsci apud Bosi, 1981:65).

Embora extremamente contundentes, as noções de alienação e de ideologia podem levar a conclusões radicais com relação ao universo simbólico e à subjetividade das classes proletárias. A dimensão espetacular do controle e a manipulação apontada por tais noções devem estar sempre ao alcance da

consciência nas reflexões sobre temas afins, mas não podem servir à redução e ao fechamento da questão.

Em primeiro lugar, confundir a Cultura Popular com a Cultura de Massa, e vê-la como uma produção inexpressiva que simplesmente reproduz a ideologia dominante em sua universalidade abstrata, seria corresponder exatamente às expectativas da própria ideologia dominante.

“Identificar Cultura Popular e Cultura de Massa, neste caso, significaria fazer da primeira uma realização dos dominantes. Preferimos aquelas situações nas quais práticas populares se relacionam com as expressões dos meios de Massa, aproximando-se ou distanciando-se delas, incorporando-as com modificações ou recusando-as” (Chauí, 1986:28).

Existe uma outra dimensão que ultrapassa os pontos acima discutidos. Não se pode negar a dominação, mas tento descobrir e explorar as formas que reagem a esta imposição. A imposição de determinado sistema de representações, embora encarada dentro de toda sua complexidade, ainda não parece suficiente para o conhecimento das classes populares.

Com um pouco mais de atenção constataremos que valores, muitas vezes julgados como sendo uma repetição, uma cópia mal acabada das representações das classes dominantes, são apropriados, reinventados, retraduzidos por diferentes grupos, em outras formas imaginárias e cotidianas de existência.

É neste aspecto que se observa a dimensão criativa e inesperada das classes populares. Elas aceitam, se conformam, obedecem, mas também selecionam, rejeitam, recriam conteúdos da dita cultura dominante. Em outras palavras, a cultura popular se apropria da cultura letrada e a transforma de maneira que esta última possa servir naquilo que lhe interessa, mas também recusando aquilo que não lhe serve. A existência e força de um saber próprio de grupos populares confere a estes autoridade para separar o que parece pernicioso daquilo que pode ser útil. Mais do

que aceitação passiva, há uma negociação por parte dos “dominados”, onde estes mecanismos relutantes nem sempre pretendem confrontar o poder adversário, mas tapeá-lo ou burlá-lo.

Marilena Chauí faz parte de um grupo de autores que afirmam que, apesar da longa história de dominação dos grupos proletários, estes têm mostrado a enorme força com que também resistem ao universo de valores instituídos pelas classes dominantes. Compartilho desta abordagem das classes e da Cultura Popular, e faço minha a leitura utilizada por Chauí que debate a questão em termos de *conformismo* e *resistência* desses grupos.

“Diferentemente da perspectiva romântica, da ilustrada e da marxista “ortodoxa”, não tentaremos abordar a Cultura Popular como uma outra cultura do lado (ou no fundo) da cultura dominante, mas como algo que se efetua por dentro dessa mesma cultura, ainda que para resistir a ela”. (...) “Não trataremos a Cultura Popular, no Brasil, pelo prisma de uma totalidade que se põe como antagônica à totalidade dominante, mas como um conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do incorformismo e da resistência), distinguindo-se da cultura dominante exatamente por essa lógica de práticas, representações e formas de consciência” (Chauí, 1986:24).

O desenvolvimento de uma visão crítica com relação à hegemonia de um grupo sobre outros não é, na verdade, uma inovação teórica. Diversas áreas nas Ciências Sociais têm revelado ângulos das relações de dominação que passam despercebidos à grande maioria.

Mary Louise Pratt (1992), em Imperial Eyes: Travel Writings & Transculturation, elabora, nesta direção, um trabalho sobre escritos produzidos ao longo da expansão europeia, por parte de grupos colonizados. A autora procura absorver uma visão crítica do que chama “colonial meaning-making” (p.4),

confrontando as ideologias que pregam a superioridade da cultura branca européia.

Mas o trabalho de Pratt nos auxilia principalmente no uso que a autora faz de dois termos. O primeiro deles - transculturação - foi inicialmente introduzido pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz na década de 40, e posteriormente utilizado pela crítica literária. Ortiz, em sua descrição da cultura afro-cubana, parte de uma crítica sobre conceitos até então difundidos, onde prevalecem, de forma clara, efeitos unilaterais do processo de dominação, apenas com relação aos dominados. Nesse sentido, o autor questionava conceitos como "aculturação" e "deculturação", na compreensão das relações entre colonizadores e colonizados (Ortiz apud. Pratt, 1992:228). Tais termos comportariam apenas uma transferência de elementos de uma cultura "mais forte" para uma cultura "mais fraca", que seria passivamente influenciada neste processo. Sem dúvida, esta é uma versão pensada e contada apenas a partir dos interesses do colonizador. Tentando ir além, Ortiz introduz o que chamou de "transculturação", que abrangeria todo o processo de troca cultural que ocorre no encontro entre diferentes formas culturais, incluindo trocas mútuas entre dominantes e dominados.

"While the imperial metropolis tends to understand itself as determining the periphery (...), it habitually blinds itself to the ways in which the periphery determines the metropolis" (Pratt, 1992:6).⁶

Ainda segundo Pratt, etnógrafos têm usado o conceito de transculturação para expor as circunstâncias de como subordinados ou grupos marginais (com relação à cultura oficial) "selecionam e inventam" a partir de todo o material que lhes é imposto pelo grupo dominante ou pela cultura da metrópole, imposição esta que também não pode ser desconsiderada.

"While subjugated peoples cannot readily control what

⁶ "Embora a metrópole imperial tende a ver-se como determinante da periferia (...), ela em geral mostra-se cega quanto às formas pelas quais a periferia determina a metrópole" (trad. I.G. Pecego).

emanates from the dominant culture, they do determine to varying extents what they absorb into their own, and what they use it for" (ibid.:6)⁷.

O segundo termo usado por Pratt está diretamente ligado ao conceito de transculturação: "Zona de contato" é o lugar de encontro entre culturas díspares que comumente se envolvem em relações fundamentadas em desigualdades e tentativas de dominação de uma sobre outra. A autora define como "zonas de contato"

"...social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination - like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived at across the globe today" (ibid.:4)⁸.

"...the term 'contact zone' which I use to refer to the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict" (ibid.:6)⁹.

Pratt justifica o uso do termo "contato" para sublinhar a dimensão interativa e inesperada dos encontros entre diferentes culturas, muitas vezes escamoteado por visões simplórias das relações de dominação. Nesta relação, ela enfatiza a construção conjunta de significados, muito embora isto esteja envolvido numa assimetria radical na delegação de poder entre grupos.

"By using the term "contact", I aim to foreground the interactive, improvisational dimensions of colonial encounters so easily ignored or suppressed by diffusionist accounts of conquest and

⁷ "Embora os povos subjugados não possam controlar prontamente o que emana da cultura dominante, eles determinam, em vários graus, o que absorvem para si e o uso que fazem disto" (trad. I.G. Pecego).

⁸ "... espaços sociais onde culturas díspares encontram-se, colidem e lutam entre si, geralmente em relações fortemente assimétricas de dominação e subordinação - como o colonialismo, a escravidão, ou suas conseqüências, conforme vividas hoje através do mundo" (trad. I.G. Pecego).

⁹ "... a expressão 'zona de contato', que utilizo com referência ao espaço onde se dão os encontros coloniais, o espaço no qual povos geográfica e historicamente separados entram em contato e estabelecem relações contínuas, geralmente envolvendo condições de coerção, desigualdades radicais e conflitos recalcitrantes" (trad. I.G. Pecego).

domination. A "contact" perspective emphasizes how subjects are constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized (...), not in terms of separateness or apartheid, but in terms of copresence, interaction, interlocking understandings and practices, often within radically asymmetrical relations of power" (Pratt, 1992:7)¹⁰.

Apesar dos estudos acima mencionados pertencerem a outras áreas ou tratarem mais especificamente de aspectos da colonização europeia na África ou na América, nos séculos XVIII e XIX, estamos no fundo tratando de uma mesma questão: a reavaliação das profundas conseqüências da dominação entre grupos e culturas. Faz-se mais clara uma dimensão anteriormente escamoteada e reprimida pela própria relação de dominação - os aspectos resistentes e inesperados dos dominados.

Família pobre e dominação

Tomando a ideologia como principal meio de controle e dominação da sociedade contemporânea, que aponta como necessária à manutenção de todo um sistema, a família, com a força que tem demonstrado ao longo da história brasileira, é alvo de interesses e especulações.

O trabalho, anteriormente mencionado, de Jurandir Freire Costa (1979) mostrou algumas táticas empregadas pelo governo e pelas classes dominantes brasileiras principalmente no princípio do século XX, mas com resquícios presentes ainda hoje, para que o poder se infiltrasse impondo uma nova ordem de costumes e,

¹⁰ Utilizando o termo "contato", pretendo destacar as dimensões interativas e improvisadoras dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas por relatos difusionistas de conquista e dominação. Uma perspectiva de "contato" enfatiza a forma como os sujeitos são constituídos em suas relações mútuas, e através delas; trata das relações entre colonizadores e colonizados (...), não em termos de desligamento ou apartheid, mas em termos de co-presença, interação, entendimentos e práticas que se encadeiam, com frequência em relações radicalmente assimétricas de poder" (trad. I.G. Pecego).

sobretudo, destituindo a família de um saber que outrora lhe era reconhecido.

Através desta “entrada” na família tem-se tentado ensinar desde cedo a ordem da autoridade, da obediência e da disciplina, formando sobretudo uma “Mão-de-obra politicamente dócil para o livre jogo do mercado de trabalho” (Donzelot apud. Costa, 1979:52). A família passa a ser o primeiro veículo do poder, transmitindo-o desde muito cedo aos futuros adultos. Neste sentido, uma das principais funções da família seria preparar o indivíduo para este convívio social, que reproduz com ele as relações de poder predominantes na sociedade. Canevacci resume as palavras de Erich Fromm sobre esta questão:

“A família faz com que a violência objetiva das relações sociais não manifeste diretamente a sua brutalidade, mas o faça através da interiorização da obediência a um sistema hierárquico e autoritário desde a infância; predispõe, portanto, a uma captura direta e inconsciente da subjetividade”
(Canevacci, 1976:164)

Por outro lado, a família também apresenta uma contraditória fonte de oposição e resistência ao poder. Ela também é referida por diversos autores como grande força que recusa o domínio generalizado. É também no interior da família que se assimilam e ordenam informações de um saber comum, em termos de classe e grupo social. A leitura da realidade é construída em conjunto e parte de formulações provindas de seu interior.

Canevacci (1976), introduzindo um texto de Adorno e Horkheimer¹¹, salienta a dimensão da família que possibilita uma resistência à ordem imposta pela massificadora ideologia dominante. A família tem a possibilidade de tornar-se o “irreduzível local de oposição à tirania dos Estados totalitários” (Canevacci, 1976:211).

¹¹ Adorno & Horkheimer. Sociologia da Família. In: Canevacci, M. (org.). Dialética da Família. São Paulo: Brasiliense, 1981.

Marilena Chauí (1986) reforça a força constitutiva da família com relação a um saber comum, alegando que

“...é na família que se elabora um conhecimento crítico da sociedade, uma avaliação das classes sociais, as dimensões do espaço social e do tempo histórico, da condição presente e das possibilidades de modificá-la” (p.144).

É a partir desse saber que a família pobre desenvolve uma interpretação própria da realidade, suas estratégias de sobrevivência para com ela lidar, e formas de contorno às imposições que a vida de classe dominada lhe impõe. Chauí resume, sobre a família das classes populares:

“A família se apresenta, portanto, como mescla de conformismo às exigências sociais e como forma fundamental de resistência contra essa mesma sociedade no interior dessa mesma sociedade” (ibid.:145)

Essa característica, ao mesmo tempo obediente e resistente das famílias populares, comumente concebida como ambígua e contraditória, na verdade expressa um saber construído a partir de uma realidade em que a ambigüidade, a contradição são partes constitutivas da própria realidade social.

“... interpretações ambíguas (...) que coexistem no mesmo sujeito (...) na verdade exprimem um processo de conhecimento, a criação de uma cultura ou de um saber a partir de ambigüidades que não estão na consciência dessa população, mas na realidade em que vivem” (Chauí, 1986:158).

O pensamento de outra autora resume o ponto onde nos encontramos agora: Verena Stolcke (1980) considera insuficiente a versão marxista, com a família como reprodução histórica do capital, assim como a versão da disseminação de uma ideologia burguesa, educando dentro de uma moral específica uma certa distribuição de papéis sociais e sua “naturalização”. Para Stolcke, tais explicações são insuficientes para a compreensão dos laços familiares na Cultura Popular e do

“apego” desses grupos a suas famílias.

Complementando esta visão, Eunice Durham (1980) acredita que a valorização da família por parte das camadas populares não é resultado da aceitação de valores de outras classes sociais, mas fruto de sua própria realidade de vida.

Para Ecléa Bosi (1981), é o próprio tecido familiar que, sendo a primeira realidade do trabalhador, “filtra a comunicação de massa”. E assim,

“ela esbarra na situação vivida do receptor, nas suas predisposições psicológicas, na moral sustentada pelo seu grupo primário, nas atitudes já sedimentadas, na estima em que é tida a fonte, na percepção seletiva de mensagens”
(p.169).

Bosi conclui que a cultura de massa e a Cultura Popular tradicional convivem numa relação em que, apesar da Cultura Popular ser incessantemente abordada por novos elementos de um mundo urbano e tecnológico, ela continua mantendo características próprias como suas relações entre parentes, vizinhos, com as formas de lazer... Assim se constróem meios onde coexistem novas e antigas concepções de existência e isto nem sempre ocorre de maneira desvantajosa para as classes populares.

Marilena Chauí levanta algumas amostras cotidianas do que chamamos conformismo e resistência nas classes populares, ou em outros termos consideramos como coexistência de antigas e novas representações. A primeira delas seria a opção feminina pelo trabalho doméstico para a própria família, que pode significar uma resistência em trabalhar para outra classe: “Você acaba tendo mais gente mandando em você”. Enquanto que em casa, “ajudando a família”, o trabalho assume uma finalidade para a própria trabalhadora.

Chauí descreve uma interessante pesquisa realizada com grupos populares

“apego” desses grupos a suas famílias.

Complementando esta visão, Eunice Durham (1980) acredita que a valorização da família por parte das camadas populares não é resultado da aceitação de valores de outras classes sociais, mas fruto de sua própria realidade de vida.

Para Ecléa Bosi (1981), é o próprio tecido familiar que, sendo a primeira realidade do trabalhador, “filtra a comunicação de massa”. E assim,

“ela esbarra na situação vivida do receptor, nas suas predisposições psicológicas, na moral sustentada pelo seu grupo primário, nas atitudes já sedimentadas, na estima em que é tida a fonte, na percepção seletiva de mensagens”
(p.169).

Bosi conclui que a cultura de massa e a Cultura Popular tradicional convivem numa relação em que, apesar da Cultura Popular ser incessantemente abordada por novos elementos de um mundo urbano e tecnológico, ela continua mantendo características próprias como suas relações entre parentes, vizinhos, com as formas de lazer... Assim se constróem meios onde coexistem novas e antigas concepções de existência e isto nem sempre ocorre de maneira desvantajosa para as classes populares.

Marilena Chauí levanta algumas amostras cotidianas do que chamamos conformismo e resistência nas classes populares, ou em outros termos consideramos como coexistência de antigas e novas representações. A primeira delas seria a opção feminina pelo trabalho doméstico para a própria família, que pode significar uma resistência em trabalhar para outra classe: “Você acaba tendo mais gente mandando em você”. Enquanto que em casa, “ajudando a família”, o trabalho assume uma finalidade para a própria trabalhadora.

Chauí descreve uma interessante pesquisa realizada com grupos populares

sobre papéis sociais onde buscou-se encontrar formulações sobre as vantagens e as desvantagens em ser homem ou ser mulher. Os resultados da pesquisa indicam que há uma distância entre o que se tem como ideal na distribuição de papéis entre os sexos e o que realmente ocorre na prática nessa distribuição, uma vez que as desvantagens são, muitas vezes, as vantagens na experiência concreta:

“Evidentemente, não se trata de incoerência, mas sim de contradição no sentido profundo do termo, contradição que exprime o movimento entre a idealização (as vantagens) e a realização (as desvantagens). A distância entre o ideal (ainda que possamos julgá-lo estereotipado e reprodução da ideologia da classe média urbana) e o real indica a presença de um saber - as desvantagens - e um desejo de recusá-lo - as vantagens. cremos que nessa contradição se encontram algumas razões tanto para o apego à família quanto para os conflitos em seu interior, de tal modo que se, perante a sociedade global, a família é uma prática de resistência, perante seus membros é a manutenção do conformismo” (Chauí, 1986:146).

O que se torna de extrema importância para o presente estudo é que a transição entre o ideal e a realidade, por parte das classes populares, ocorre através de seu potencial criativo, e expressa um saber significativo, ao contrário do que pensam os autores que defendem apenas a existência da tentativa, mesmo que frustrada, da repetição de conteúdos aprendidos com as classes mais altas.

Apesar das novas formas, cada vez mais sofisticadas, por onde se expressa a dominação, os pobres sempre foram os que, ao longo da história, foram “expostos à cultura da classe dominante, mas que têm sabido, até o presente, preservar sua própria cultura, sua identidade de classe contra tudo” (Lazarsfeld apud. Bosi, 1981:168).

3- Indivíduo, família e sociedade

Pobreza, individualismos e tradição hierarquizante

Muita coisa mudou desde o início do século XX. A paisagem da cidade do Rio de Janeiro é testemunha e vitrine de mudanças incessantes o que, aliás, é a característica mais marcante das sociedades complexas da contemporaneidade. Estudiosos das Ciências Sociais têm utilizado este termo para referir-se à multiplicidade característica das metrópoles modernas que concentram, além de numerosa população, diversos estilos de vida e visões de mundo (Velho, 1994:14).

Esta heterogeneidade contemporânea desenvolveu-se principalmente a partir da Revolução Industrial e da divisão social do trabalho, e foi acentuada neste final de século por uma especialização cada vez mais exacerbada. A urbanização brusca acabou por consolidar um fenômeno que viria a ser intensamente estudado, e ainda o é, a cidade moderna.

Cidade, heterogeneidade, modernidade, são termos indissociáveis, e farão parte do palco de fatos e fenômenos que constituem a vida, a construção da realidade, e as tentativas de sua compreensão e estudo. Vários autores têm sido fundamentais neste sentido. Mas gostaria de destacar, em princípio, Georg Simmel e Louis Dumont, que parecem ter marcado sensivelmente olhares posteriores sobre o homem deste complexo contexto em questão.

Simmel (1967) chamou a atenção para algumas peculiaridades da sociedade moderna urbana. Assinalou também como as mudanças daí advindas recaíram sobre o homem, principalmente no que diz respeito a seu aspecto psicológico. A vida metropolitana impõe um ritmo acelerado de estímulos e de informações constituindo

uma multiplicidade de esferas na sociedade, acarretando um processo de diferenciação e complexificação social. Esta fragmentação da vida social se torna uma ameaça e um desafio à integridade psicológica do indivíduo moderno, que tenta afirmar-se em sua singularidade e individualidade.

Louis Dumont, testemunhando a consolidação de aspectos da modernidade, assim como suas constantes transformações, contribuiu grandemente para a Antropologia Social. Considerado como discípulo de Marcel Mauss, realizou um importante estudo da sociedade de castas na Índia, o qual, por sua vez, levou a uma compreensão mais crítica e apurada da sociedade ocidental contemporânea.

A partir do contraste entre as duas sociedades, Dumont (1985) pôde perceber com maior nitidez a feição dos valores modernos, onde aparece a categoria "indivíduo" como pilar fundamental, unidade última e indivisível no arcabouço da sociedade ocidental. Tal categoria difere do que o autor chama de "agente empírico", que estaria presente em toda e qualquer organização social (Figueira, 1981:59). O indivíduo como valor assume papel primordial na organização e construção social da realidade. Assim, Dumont destacou a noção de "individualismo", predominante na sociedade moderna ocidental e sua mais contundente característica. Em contraste, o "holismo", característico das sociedades tradicionais, seria regido por princípios hierárquicos, onde o grupo predomina sobre as partes. É importante salientar que as duas noções não se excluem mutuamente. Ao contrário, ambas estão presentes em todas as culturas, embora sob combinações e proporções diversas, fazendo com que prevaleça uma sobre a outra, de forma especial e diferencial, nas mais variadas esferas das organizações sociais.

A hegemonia da visão individualista na contemporaneidade continua sendo contundentemente debatida. A exacerbação do indivíduo como valor central, prevalecendo sobre a totalidade, acabou por estimular, cada vez mais, uma decadência

dos valores transcendentais, levando a um achatamento da percepção do mundo e da própria existência (Russo, 1993).

No tocante à expressão do individualismo hoje, Gilberto Velho (1996) novamente contribui ao afirmar que este precisa ser diferenciado e entendido como *individualismos*, levando-se em conta a pluralidade de suas manifestações.

“As questões da igualdade e da singularidade, no caso do Ocidente moderno contemporâneo com suas diferentes ênfases, moldaram tipos distintos de individualismo. Mas, de um modo geral, a ênfase no indivíduo como unidade social contrapõe-se aos sistemas ideológicos em que este é englobado por categorias como a família tradicional” (ibid.:14).

É claro que o pensamento tanto de Simmel como de Dumont mereceriam maior aprofundamento, tamanha a sua importância e densidade. Mas é neste ponto que nos encontramos novamente com a questão que nos norteia no presente estudo. Como podemos pensar as questões da modernidade num universo social como o brasileiro? Como se daria esta nossa combinação/oposição da dimensão individualista *versus* a dimensão holista, nos termos de Dumont? Num círculo ainda mais centralizado neste interesse, como tais modificações irromperam no mundo da família pobre urbana no Brasil? Como os valores individualistas dominantes no mundo contemporâneo se deparam com nossa Cultura Popular?

O Brasil, naturalmente, não está imune aos percalços do mundo ocidental. A idéia de globalização da cultura, intensificada bruscamente nas últimas décadas, vislumbra, segundo Silvia Helena Soares (1997),

“...a atual tendência a uma grande intercomunicação entre formas diversas de pensar e ver o mundo e de uma forma predominante de ler, transmitir e representar este mesmo mundo - a saber - a universalização de uma racionalidade ocidental propagada via comunicação de massa e/ou indústria cultural, reprodutores oficiais do modelo capitalista em sua angulação globalizante e gigante que a tudo abarca e submete

a seus padrões” (p.47,48).

A interação entre funções e produtos enlaça, cada vez mais, diferentes culturas. Esta nova dinâmica sobrepõe-se às fronteiras geográficas de forma surpreendente, e cria “um espaço globalizado, o qual não se localiza, determina e fixa” (Soares, 1997:51). Neste cenário, o Brasil revela novos contornos assumidos pelo individualismo e, por que não, o acréscimo de ingredientes próprios de nossa cultura.

É verdade que estas questões não aparecem como novidade. Muitos autores nacionais têm contribuído com sábias reflexões a respeito. Rever alguns deles neste momento será importante.

Roberto DaMatta (1991), numa perspectiva dialética do social, fornece-nos pistas de um país que é muito mais a mistura, a ligação, a conexão de elementos, do que um país de dualidades e oposições. Em suas palavras, “o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está ‘entre’ as coisas” (p.28). E ainda:

“A partir dos conectivos das conjunções poderíamos ver melhor as oposições, sem desmanchá-las, minimizá-las, ou simplesmente tomá-las como irreduzíveis. (...) o estilo brasileiro se define a partir de um “&”, um elo que permite balizar duas entidades e que, simultaneamente, inventa o seu próprio espaço” (ibid.:28).

Assim, DaMatta chama esse sistema inclusivo, onde as diferenças são complementares e jamais exclusivas, de “universo relacional”. Para ele, na cultura brasileira, há uma grande ênfase de valor no que se passa em termos das relações entre as pessoas e instituições, o que configuraria uma “sociedade relacional”.

Lançando mão de seu conhecimento acerca do pensamento de Dumont, DaMatta refere-se ao conceito dumontiano de “englobamento”, que seria “uma operação lógica na qual um elemento é capaz de totalizar o outro em certas situações específicas” (DaMatta, 1991:19). Esta dinâmica, para o autor, seria tipicamente

observada na sociedade brasileira, onde diferentes espaços sociais diferem em termos éticos. Diferentes espaços contêm diferentes visões de mundo, códigos interpretativos, pressupostos na conduta. Em diferentes situações, um código (referente a um espaço social) pode prevalecer sobre o outro. O antropólogo acrescenta que, no caso do Brasil, este englobamento ocorreria sempre de forma complementar, nunca exclusiva.

Como exemplos fundamentais DaMatta desenvolve as noções de *casa*, *rua* e *outro mundo* como três espaços sociais básicos da sociedade brasileira, cada qual com sua lógica particular, mas sempre numa relação de complementaridade e cumplicidade mútuas.

Com relação ao tema família, DaMatta defende o ponto de vista de um código especial da *casa*, que diz respeito aos valores familiares da família. Para ele, este sistema é “avesso à mudança e à história, à economia, ao individualismo e ao progresso”. Já no mundo da *rua*, predomina o “legalismo jurídico, ao mercado, à história linear e ao progresso individualista” (ibid.:54). O *outro mundo* seria como uma síntese dos dois primeiros.

Assim, DaMatta sugere uma forma particular de manifestação do individualismo e holismo em nossa cultura, dividindo-a em três espaços fundamentais, a *casa*, a *rua*, e o *outro mundo*, que conteriam cada qual um código próprio. Nesses três espaços, as dimensões do individualismo e do holismo assumiriam diferentes formatos.

DaMatta sugere um primeiro questionamento sobre as formas assumidas pelo individualismo na sociedade brasileira. Para ele, o ponto crucial estaria no fato de que, ao contrário de uma cultura como a americana, símbolo da mais intensa forma de individualismo, no Brasil o eixo central do mundo social não está centrado no indivíduo, mas nas *relações* entre eles. Em contraste com os valores liberais, igualitários, individualistas americanos, no Brasil haveria predomínio da desigualdade, heterogeneidade, da relação e da inclusão. No entanto, os valores de uma tradição

liberal, centrada no indivíduo, também apareceram relacionados à tradição “tomista e centralizadora” vigente no caso brasileiro. E o antropólogo aposta que o resultado de tudo isso é “um sistema social no qual convivem diferentes concepções de sociedade, de política, de economia e, naturalmente, de cidadania” (DaMatta, 1991:85) exibindo uma pluralidade característica de uma sociedade complexa do mundo moderno.

Luiz Fernando Duarte (1986), em seu conhecido trabalho Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras, também enriquece nossa reflexão com relação ao individualismo brasileiro, perguntando-se como estas características do mundo moderno tão amplamente divulgadas nos segmentos sociais médios e letrados se infiltravam nas camadas pobres desta sociedade. É neste sentido que Duarte defende uma “posição diferencial” destes grupos sociais que não fazem parte, ao menos diretamente, da cultura dominante, uma vez que tais grupos se organizam sobre princípios próprios, construindo uma forma alternativa da compreensão do mundo e das formas de relação com seus eventos. No entanto, não podemos negar que esta posição é atravessada por, ou atravessa, uma organização social tida como dominante, onde imperam valores individualistas. Com relação ao individualismo, Duarte sintetiza brilhantemente:

“Como essa cultura é, porém, a de grupos sociais que se encontram subordinados e subordinados a um formato social que é solidário em suas linhas principais com o ideário “individualista”, dela fazem parte efeitos dessa relação, tanto ao nível “sociológico” quanto ao nível “simbólico” (Duarte, 1986:13).

Após anos de pesquisa sobre o que definiu como “classes trabalhadoras urbanas”, Duarte propõe uma diferença comparativa e situacional, uma vez que tais grupos não apresentam a profunda valorização da idéia de indivíduo observada nas camadas médias e altas de nossa sociedade. Em oposição, estes grupos de trabalhadores enfatizam a totalidade e a hierarquia. Para o autor os valores holistas são manifestados por tais grupos em oposição aos modelos e valores ideais das

classes dominantes.

Duarte faz uma revisão crítica de duas noções extremadas, comumente atribuídas a grupos trabalhadores pobres, as quais tomadas, uma ou outra, como "verdades", podem simplificar uma questão que é, de fato, de amplitude muito maior. Em primeiro lugar, são muito comuns as crenças de que grupos pobres *já* seriam totalmente individualizados, uma vez que são expostos ao processo de modernização generalizado por toda a sociedade brasileira, e estariam longe da possibilidade de escapar da imposição de uma ideologia dominante. Este processo de modernização foi definido pelo autor em três etapas ou formas: a *quebra* da família extensa, das relações tradicionais de solidariedade, patronagem, vizinhança; em segundo, a *invasão* do mundo moderno através da mídia, aparelhos da educação, saúde, higiene; e finalmente, a *experiência* do trabalho urbano, a migração rural-urbana que ocasiona a dissolução de uma certa organização socio-econômica regida pela unidade doméstica.

Uma outra crença comum com relação aos trabalhadores urbanos consiste no fato de que eles *ainda* não seriam individualizados, uma vez que não teriam acesso ao processo de modernização, o qual estaria restrito às classes detentoras do saber e do poder.

Desta forma, Duarte advoga contra as visões que consideram a modernização como um processo linear, "como se não se pudesse ser 'tradicional' de diferentes maneiras" (ibid.:138) e acrescento em outras palavras, como se não se pudesse ser "moderno" de forma irregular, especial, e mesmo ambígua.

Em um artigo escrito com Daniela Ropa (1985), Duarte enfatiza um outro traço fundamental do individualismo moderno que muitas vezes limita um sentimento de alteridade. A pretensão universal e o igualitarismo se transformam num vício etnocêntrico através do qual se pretende ler o mundo e a humanidade. Assim, as classes que não partilham da cultura letrada e intelectualizada são vistas como

“carentes” em aspectos que ultrapassam os recursos materiais realmente escassos. As classes pobres são vistas exageradamente como empobrecidas e precárias culturalmente. Não que as situações provindas da miséria não se combinem também para a configuração de uma situação caótica que bombardeie formas de existência. Mas não é só isso. Sabemos que algo renasce das cinzas. Temos provas concretas nas manifestações artísticas extremamente ricas, muitas vezes posteriormente apropriadas lucrativamente pela indústria cultural. Através de uma luta interminável de sobrevivência, populações pobres demonstram sua força como grupo e como cultura, sendo capazes de rejeitar, absorver e reinventar, tendo consistência apta para distinguir o pernicioso do proveitoso. Voltaremos posteriormente a este ponto.

Gilberto Velho (1981) parece endossar a tese de Luiz Fernando Duarte de que nem todas as culturas (no caso especialmente a brasileira) compartilham de um sistema de idéias individualista nos mesmos moldes:

“O desenvolvimento de uma ideologia moderna individualista, em oposição ao holismo da sociedade tradicional parece-me que deve ser visto, no caso da cultura brasileira, como uma tendência que é matizada em contextos diferenciados de região, grupo étnico, classe social e grupo de status. (...) É um processo não-homogêneo (...) há que perceber a ambigüidade e a oscilação entre os dois pólos... mas que também não esgotam toda a riqueza das experiências vividas” (Velho, 1981:86).

Um importante e vasto estudo sobre a sociedade brasileira é realizado por Gilberto Velho. O autor desenvolve o que chama de uma antropologia das sociedades complexas da modernidade, assinalando o fato de que esta pluralidade inevitável dos tempos atuais nem sempre é harmoniosa (id., 1987:16). Para ele, os encargos destas sociedade, com sua heterogeneidade e fragmentação, colocam em xeque algumas concepções culturais com as quais lidamos com a própria existência (id., 1994:48).

Assim, num processo de complexificação aguda, produto e produtor de diferenças, acentua-se também a desigualdade social onde, além de disparidades econômicas e políticas, coexistem diferentes formas de interpretação da realidade, gerando tensão e conflito. A modernidade caminhou desde seus primórdios para uma modernidade excludente.

Nesta direção, Velho também ressalta “descontinuidades e diferenças” com relação à dimensão e valorização da categoria indivíduo (id.,1994:100). Um dos exemplos que endossa é o de alguns segmentos de classes baixas onde, em diversas esferas, a importância do “todo” sobressai à do “indivíduo”. Isto se daria, ali, de modo mais significativo do que em relação às camadas médias e altas. A amplitude do universo de parentesco, a solidariedade nas relações de vizinhança, a fidelidade com relação às associações de moradores entre os pobres, são demonstrações cotidianas em que alguma forma de holismo parece predominar, apesar das famílias pobres também estarem sendo afetadas pelo universo de valores individualista, como mostrado Maria Helena Zamora, em seu trabalho sobre o isolamento nas favelas cariocas¹².

O autor enfatiza que, ao longo da história do Brasil, tem-se uma permanente tensão entre valores hierarquizantes e individualistas (Velho, 1996:15). A permanente ambigüidade com relação ao Estado seria uma ilustração do fato. Num Brasil tradicional, onde imperava uma ordem escravocrata, fazia-se valer um sistema de reciprocidade, inserido numa ordem maior e hierárquica, em que expectativas culturais recíprocas eram compartilhadas e, por isso, tornavam-se “eficientes”. Neste parâmetros, compreendia-se e aceitava-se, com maior ou menor crítica, as relações servis que fundamentavam toda a organização social, política e econômica. Valores tradicionais inscritos numa ordem hierárquica “legitimavam certas diferenças e, até certo ponto, a própria desigualdade” (ibid.:19). E, acrescento, porque forneciam,

¹² Zamora, M.H. Confinamento, Sociabilidade e Violência: um estudo em favelas do Rio de Janeiro. Tese de doutoramento, PUC/Rio. Mimeo, 1999.

sobretudo, um instrumental simbólico-cultural para a articulação e negociação nas e das relações sociais.

Nesta ordem se inseria a lógica do clientelismo, revelando as feições recíprocas de relações que viriam a ser consideradas cada vez mais injustas com a ascensão de uma ótica individualista. Com o fortalecimento dos valores individualistas, formas tradicionais de dominação perderam o poder e o sentido que faziam no todo de um sistema predominantemente hierárquico. As relações deixam de ser compreendidas dentro de uma ótica que valorizava aspectos de uma reciprocidade, sequer identificada agora. A noção enaltecida pela visão individualista é a igualdade de direitos entre todos os cidadãos. As relações do Brasil tradicional são vistas como sendo extremamente injustas.

Uma breve reflexão de um Brasil atual traz à tona tanto os aspectos de um Brasil tradicional, como os de um Brasil moderno-individualista. Na verdade, percebe-se que a tensão entre ambos, levantada por Gilberto Velho, continua a existir, além de decidir intensamente a nossa negociação da realidade. O antropólogo acerta com mais uma aguçada percepção, a de que parte das turbulências que daí decorrem na atualidade brasileira deve-se ao fato de ter-se perdido a lógica de uma sociedade tradicional sem se obter, em troca, uma reposição de valores democráticos, que levem em conta direitos igualitários e de cidadania.

“Assim, sem os benefícios, mesmo que limitados, da sociedade tradicional hierarquizada e sem os direitos de cidadania de uma sociedade democrática e moderna, fica-se no pior dos mundos” (Velho, 1996:22).

Em suma, tanto Roberto DaMatta quanto Luis Fernando Duarte e Gilberto Velho parecem concordar com as formas peculiares que o individualismo assumiu no Brasil. Ou melhor, sobre nossa intensa, conflituosa e original negociação entre valores tradicionais e modernos.

Como sintetiza DaMatta, ao contrário do igualitarismo americano que exalta a lógica do “iguais, mas separados”, afirmamos em nossas representações culturais, como o carnaval, políticas, evidente nos discursos eleitoreiros, e representações cotidianas, nos nossos empregos domésticos, a lógica de um universo fortemente hierarquizante: “diferentes, mas juntos” (DaMatta, 1997:18).

Família, pobreza e violência

A família é reconhecida como principal agente socializador e da reprodução da cultura (Lasch, 1991; Velho, 1987; Vilhena, 1988). É nesse sentido que emergem questionamentos sobre o que acontece em circunstâncias quando a família é assolada por condições miseráveis de vida, fruto do movimento perverso de dominação constituinte de um sistema econômico como o brasileiro.

A associação entre pobreza e violência é inevitável, embora polêmica. Num ciclo de debates Cidadania e Violência, organizado pela Coordenação de Programas e Estudos Avançados (Copea) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Velho & Alvito (orgs., 1996), nem sempre os intelectuais concordaram na atribuição de maior ou menor importância das condições da pobreza na sua relação com o crescimento da violência.

A questão é difícil. Manter dúvidas com relação a ela pode ser frutífero para novos debates. Também pode servir como antídoto para não se cair numa visão limitada da vida social, não só no caso específico brasileiro, como em todo o mundo. Mas não se pode deixar de vislumbrar o fato desta associação entre pobreza e criminalidade estar, há muito, incutida no imaginário social e expressa na forma de senso comum.

Alba Zaluar (1994) tem chamado a atenção para a estigmatização do pobre (pobre-criminoso-bandido), que expressa mais uma das faces da dominação: “a construção da identidade do dominado pelo dominador” (p.33). Os resultados beiram a

inevitável reprodução de um aprendizado, quando jovens pobres são considerados perigosos “antes de efetivamente o serem” (Ibid.:17).

A argumentação de Gilberto Velho ilumina um pouco de nossa perplexidade frente à exacerbação do crime nas últimas décadas no Brasil, em especial no Rio de Janeiro, onde os índices sugerem seu ápice. Talvez seja este o mais cruel advento do universo contemporâneo que, apesar de manifestar-se em todo o mundo, assumiu um formato calamitoso no país.

Esta violência que muitas vezes parece ser fruto de um individualismo “agonístico” como chamou Velho (1996), surge como uma exacerbação tamanha do pensamento individual que acaba com o princípio básico da civilidade: o respeito ao Outro, um “outro” que parece não mais apreendido como tal. Um mundo onde a reciprocidade parece ter perdido o sentido.

Alba Zaluar ressalta a necessidade de se entender a poderosa influência do processo de globalização também no crime organizado (Zaluar, 1996, 1998).

“A imagem do menino favelado que com uma AR-15 ou metralhadora UZI na mão, as quais considera como símbolos de sua virilidade e fonte de grande poder local, com um boné inspirado no movimento negro da América do Norte, ouvindo música *funk*, cheirando cocaína produzida na Colômbia, ansiando por um tênis Nike do último tipo e um carro do ano não pode ser explicada, para simplificar a questão, pelo nível do salário mínimo ou pelo desemprego crescente no Brasil” (id., 1996:54,55).

Sofrendo as conseqüências de “um mundo sem coração” na expressão de Christopher Lasch (1991), é comum brotarem sentimentos nostálgicos com relação ao passado e, no âmbito das relações sociais, às expectativas de reciprocidade de uma sociedade tradicional. Sofrendo as conseqüências de um individualismo cada vez mais acirrado, perpassando todas as esferas do social, a família é abalada. Discussões

sobre sua crise são aquecidas. É neste momento que esta mesma família clama saudosamente por seus antigos valores, muitas vezes então idealizados. Como aponta Junia de Vilhena (1999):

“O que observamos então é que a família, herdeira do individualismo, sente a refração de si mesma deste mesmo individualismo exacerbado, fazendo com que cada vez mais se façam ouvir os clamores, muitas vezes nostálgicos, pela volta dos valores tradicionais, pelo respeito aos mais velhos, pelo compromisso com o outro” (p.3).

Contardo Calligaris (1996) vê que as perdas do passado não se dão de forma tranqüila e o indivíduo culpado “chora e lamenta a tradição perdida, os valores tranqüilos do lar dos tempos passados, um *cosmos* organizado onde a comunidade ditaria a regra e ele poderia descansando, seguir” (p.8).

A quebra da ordem de reciprocidades cairá como uma bomba na organização da vida familiar entre os pobres, nas suas relações na vizinhança, na comunidade e nas organizações vicinais. A lógica do tráfico de drogas nas favelas e nas áreas de pobreza, ou o “movimento”, assumiu um espaço que acentua a perda dos laços tradicionais e, dialeticamente, abre caminho para sua conquista de território.

“A família não vai mais junta ao samba, e o *funk* não junta gerações diferentes no mesmo espaço, o tio traficante gostaria de expulsar da favela o sobrinho do outro comando ou da Polícia ou ainda do Exército, a avó negra e mãe de santo não pode freqüentar a casa dos seus filhos e netos pentecostais” (Zaluar, 1996:65).

É neste quadro que a maioria das populações pobres das metrópoles brasileiras vive e sobrevive. Redesenhando a cada dia estratégias de luta num meio em que, muitas vezes, projetam-se imagens claras de uma guerra declarada. O medo, a agressividade, a passividade, a nostalgia, o sonho, e sobretudo muita perseverança serão instrumentos cotidianos nesta cruzada.

PARTE II

A Cruzada revisitada

Muita gente há no Rio de Janeiro que nunca lá foi, muita gente haverá morrido, muita mais nascerá e morrerá sem lá pôr os pés. Nem todos podem dizer que conhecem uma cidade inteira. Um velho inglês, que aliás andara terras e terras, confiava-me há muitos anos em Londres que de Londres só conhecia bem o seu clube, e era o que lhe bastava da metrópole e do mundo.

Machado de Assis, Esaú e Jacó

4- Um breve histórico da Cruzada: de um sonho à realidade

Cruzada São Sebastião foi o nome dado a um projeto da Arquidiocese Católica na “batalha” contra o problema das favelas no Rio de Janeiro. Segundo um trabalho realizado por Luciano Parisse (1969), que reconstitui a história da evolução das favelas no Rio de Janeiro, esta iniciativa acontecia num momento, nos anos 50, quando se mobilizou a atenção nacional para o contínuo desenvolvimento de favelas em diversas cidades do país, e surgiram tentativas de se empreender algum tipo de “solução” ao problema.

Especulava-se sobre as possíveis causas do fenômeno-favela, mas ainda faltava uma articulação entre possíveis causas e iniciativas concretas para sua superação. Começam a surgir planos que incentivavam a proibição da construção de novos barracos, a remoção das favelas existentes, o que denunciava uma visão ainda aquém da amplitude do problema.

Tentando, justamente, abordar a questão de forma mais ampla, em 1955 a Arquidiocese Católica lança a “Cruzada São Sebastião”. O termo “cruzada” referia-se à intenção de luta, de batalha para salvar o povo do mal em que a favela consistiria. Parisse reproduz os Estatutos que expunham as metas, por ele revisados:

“promover, coordenar, e executar medidas e providências destinadas a dar solução racional, humana e cristã ao problema das favelas do Rio de Janeiro; proporcionar, por todos os meios ao seu alcance, assistência material e espiritual às famílias que residem nas favelas cariocas; mobilizar os recursos financeiros necessários para assegurar, em condições satisfatórias de higiene, conforto e segurança, moradia estável para as famílias faveladas” (ibid.:175).

Dom Hélder Câmara, então bispo auxiliar do Rio e uma das lideranças do projeto da Cruzada, tinha como ideal acabar em alguns anos com as favelas. Partia-se do princípio de que para isso precisava-se “integrar” o favelado na vida na cidade, fornecendo-lhe, em primeiro lugar, os benefícios urbanos a que todo cidadão teria direito.

Luciano Parisse acentua o fato, observado por ele através dos Estatutos e pronunciamentos dos envolvidos no projeto, que não se falava nos próprios favelados como participantes ativos na formulação e aplicação das medidas que viriam a modificar suas vidas. Como refletiu o autor, “A Cruzada se realiza para eles, mas não com eles” (Parisse, 1969:175), confirmando uma visão paternalista dos fatos.

A primeira experiência da Cruzada foi com a Favela da Praia do Pinto no Leblon, com uma população estimada em 7.000 pessoas. Com promessas de apoio financeiro do Governo do Presidente Café Filho, e depois do Presidente Juscelino Kubitschek, além de planos para um autofinanciamento, priorizou-se a construção dos primeiros prédios, antecedendo as etapas previamente planejadas em que se realizaria um trabalho de educação junto às famílias.

Em Janeiro de 1957, o Bairro São Sebastião é oficialmente inaugurado no Leblon, nas proximidades da Favela da Praia do Pinto, num terreno cedido pela prefeitura. O primeiro prédio é ocupado por famílias que, em troca, têm seus barracos destruídos. Parisse descreve a Ata dos Trabalhos da Cruzada São Sebastião: o “início vitorioso das experiências-pilôto da Praia do Pinto” (ibid.:180). A imprensa acompanha o evento narrando-o ativamente.

Havia um sonho generalizado de que, com a Cruzada, iniciava-se um movimento para a integração das favelas nas cidades, já que, até então, a favela era considerada como “um mundo fora da lei, um mundo marginal” (ibid.:185). O

Bairro São Sebastião foi considerado um grande passo para a incorporação da favela à vida urbana.

Um balanço de seus cinco primeiros anos de existência suscitou elogios, mas principalmente deu margem para uma reflexão mais madura e realista da problemática das favelas no Brasil, percebendo-se melhor a sua complexidade. Luciano Parisse resume as críticas então formuladas. Com relação à experiência na Favela da Praia do Pinto, indagava-se sobre a construção de um bairro, quando o objetivo era o de integração de sua população nas suas localidades. "Por sua massa, os dez edifícios criam um verdadeiro quisto" (ibid.:188) na cidade. Criticavam-se também as péssimas condições de moradia oferecidas no conjunto. Os apartamentos eram muito pequenos, embora pretendessem abrigar dignamente as famílias.

Uma crítica à Cruzada se destaca: a priorização da "construção" em detrimento da "educação". A melhoria das condições materiais de moradia concentrara os esforços, deixando-se de lado questões humanas de grande importância:

"Apesar das boas intenções, verifica-se que passar a morar em apartamento, como tal, não educa, não promove o homem. (...) Não se reduz a favela a mero problema de conforto habitacional e de acesso a serviços urbanos..." (Parisse, 1969:190).

Por outro lado, a imposição da verticalidade, ou da ordem do asfalto, leva "a uma quebra de estratégias da estrutura da vida econômica e cultural", (Rocha, 1997:98). As casas, com sua disposição interna e externa, são construídas por cada uma das famílias, de acordo com suas características e possibilidades. Aquilo que parece "desorganizado" aos olhares urbanos, consolida um tipo de sociabilidade que se perde na injeção de uma nova ordem. A verticalidade sucumbe à ordem do

asfalto, desestrutura a lógica da desordem das casas da favela, onde o domínio de seus habitantes se garantia.

O concreto, a água encanada, o esgoto, a luz, e outros inquestionáveis benefícios da organização urbana, por outro lado, não implicam necessariamente na inserção dos ex-favelados no mundo da cidadania.

O conjunto residencial que herdou e manteve o nome do projeto é hoje um lugar à parte. Quase trinta anos depois da sua conclusão, a Cruzada continua discriminada e rejeitada nas suas mediações, confirmando os questionamentos acerca de um plano de “integração” da favela à sociedade. Cariocas da Zona Sul temem a sua proximidade. O trecho da rua em que se localiza não é utilizado senão pelos próprios habitantes e, curiosamente, é como que riscado do mapa: poucos sabem que a rua que corta o condomínio leva um endereço conhecido do bairro nobre do Leblon. Quanto aos apartamentos, o que hoje se vê, muitas vezes, é o amontoado de mais de uma família num mesmo imóvel que ainda sofre os efeitos do tempo e da manutenção precária. O tempo confirma que a Cruzada São Sebastião no Leblon ainda desponta como um “quisto”.

Da história contada pelos atores

O depoimento fornecido por Márcia Vera Vasconcelos, atual Presidente da Associação de Moradores da Cruzada no Leblon, confirma muitos dos dados colhidos por Parisse. Numa reunião, solicitei a D. Márcia, como é conhecida por todos, um histórico da passagem da Favela da Praia do Pinto, ou simplesmente do “Pinto” como chamam, para os dez edifícios de sete andares com 910 apartamentos, nas localidades da extinta favela. Seu relato traduz um pouco de como o projeto da Cruzada foi sentido pelos próprios moradores, muitos deles ainda residentes no conjunto. Muitas opiniões reveladas nas entrevistas com outros moradores

coincidem com a de D. Márcia que, embora não tenha residido na favela do Pinto, conheceu sua história através daqueles que a vivenciaram.

O projeto da Cruzada é tido como uma iniciativa de Dom Hélder Câmara, nome, inclusive, de um dos edifícios do conjunto. Dom Hélder, em contraposição a uma política de remoção de favelas, teria pregado a fixação das famílias no próprio local de moradia. O projeto foi implementado em vários pontos na cidade, como: Parada de Lucas e Morro Azul no Flamengo.

D. Márcia relata sobre reuniões que eram realizadas com a presença de assistentes sociais e religiosos, o que teria gerado um espaço para a assistência às famílias. Segundo ela, ali se discutiam questões movimentadas pelo projeto, assim como critérios para a seleção das famílias a serem removidas. Em 1960, o conjunto residencial possuía uma escola primária, uma Igreja católica, e um local onde eram oferecidos cursos profissionalizantes e atividades comunitárias. Foi criado um Conselho de Moradores o qual, em pouco tempo, tornou-se a Associação de Moradores.

O sistema de financiamento dos apartamentos é relatado por D. Márcia. As famílias recebiam uma “cartelinha” e pagavam, num prazo aproximadamente de dez anos, uma prestação correspondente a parte do salário mínimo vigente (entre 8 e 15%), até que pudessem efetivar a posse do imóvel.

D. Márcia também conta um fato, conhecido publicamente, que até hoje inquieta os ex-moradores do “Pinto”: o incêndio da favela. Na medida em que os prédios ficavam prontos e para eles as famílias iam sendo removidas, outras famílias se alocavam na Favela do Pinto, muitas delas incentivadas pela possibilidade de adquirir um imóvel. Este fato ameaçava a tentativa de acabar com a favela, assim como era também uma ameaça ao sucesso do projeto da Cruzada como um todo. Uma relação entre o incêndio e o plano de se construir no terreno da favela um

condomínio de elite é inevitável:

"Aí foi quando eles tacaram fogo na favela. Algumas pessoas têm certezas, outras não, de como foi o incêndio. Dizem que vieram de madrugada e tacaram combustível. Teve o incêndio, queimou muita gente, morreu muita gente, mas não apareceu Corpo de Bombeiros" (relato de um morador).

O incêndio acelerou a extinção da Favela da Praia do Pinto. Seus habitantes foram divididos entre diferentes acomodações, entre elas Vila Kennedy, Vila Aliança, Cordovil.

A Cruzada São Sebastião, no Leblon, permaneceu durante muitos anos sob acompanhamento da Igreja, que auxiliou na administração do conjunto. Aulas de catecismo, atividades paroquiais, orientação na limpeza e manutenção dos prédios, ambulatório para atendimento à comunidade, creche, foram realizados com a ajuda da Igreja. Ainda segundo D. Márcia, representantes locais da Igreja faziam muitas vezes intermediações entre moradores e a polícia, uma relação tensa desde o início.

Observei no relato de alguns moradores da Cruzada um elogio da época em que a Igreja tinha uma participação mais ativa na comunidade, sobretudo com respeito à "organização". É comum o relato nostálgico de um tempo em que tudo aquilo era "mais organizado". Por outro lado, identifica-se também aquela como uma época de maior controle e repressão das famílias:

"se a família tava aqui e 'se perdia', eles tinham que sair. Mãe solteira não podia ter em casa. Era política da Irmã Enny" (relato de um morador).

A "desorganização", ou o estado "largado", em que se encontra a comunidade hoje, na visão de seus próprios habitantes, é analisada pela representante da Associação como, em parte, resultado do comportamentos dos próprios:

"Essas coisas do paternalismo que te bota pra fazer e não te pergunta se você quer, mas você acha bom porque tem".

Assim, notei um grande esforço da Associação, concentrado na figura da D.

Márcia, no sentido de uma união ativa entre eles que concretize melhorias para o grupo.

Aliás, se o trabalho da Associação de Moradores da Cruzada puder ser resumido, falar-se-á de uma tentativa enérgica de reunir ou recuperar, se é que algo se tenha perdido, um sentimento de grupo, um pensar coletivo, revertendo em bens para a comunidade como um todo. A Associação atende pelo curioso, ou significativo, nome de AMORABASE, convocando seus membros através do oferecimento, acima de tudo, de "amor à base", de um afeto que os une e lhes dá sustento, solo e identidade. O amor é base para a luta e conquista de uma vida melhor.

6- Algumas reflexões metodológicas

No Campo

Meu trabalho na Cruzada São Sebastião teve início em meados de 96, através da Presidente da AMORABASE, a Associação de Moradores local. Foi por intermédio de Dona Márcia, como ela é conhecida por todos no local, que fui apresentada a um pouco da história da Cruzada desde sua origem na Favela do Pinto, e principalmente pude perceber um pouco de como esta história é vista e contada pelos próprios moradores.

Ao manifestar meu desejo de realizar uma pesquisa na comunidade, D. Márcia propôs uma reunião na sede da Associação para que pudéssemos conversar detalhadamente sobre este projeto. A reunião aconteceu com a presença de mais três pessoas, todas com alguma função na Associação. Percebi logo que antes de qualquer iniciativa seria necessária a aprovação da pesquisa por um grupo, representando a comunidade como um todo. Em outras palavras, diziam a mim (branca, integrante de uma das classes "superiores") que aquele território lhes pertencia, e que cabia a eles dizer "sim" ou "não" a minha proposta, mas deixando transparecer, sutilmente, que o interesse era meu e muito pouco deles.

Apesar do "resultado" da reunião ter sido positivo - nós nos conhecemos melhor, expus o meu projeto de trabalho, todos me acolheram de forma simpática e, finalmente, meu trabalho foi "aprovado" - um certo desinteresse por parte dos próprios moradores da Cruzada com relação a meu trabalho gerou algum desconforto nas etapas que se seguiram, principalmente no contato direto através das entrevistas.

Não é a primeira vez que pesquisadores em geral se aproximam de suas vidas. Mas o que fica dessas numerosas experiências é uma realidade de poucas mudanças. Muitos chegam a verbalizar a maneira pela qual esse trabalho se revela inócuo para eles,

pesquisados. Desconfiados, por outro lado, daqueles que se aproximam com objetivos políticos e que prometem muito, chegam a iniciar algo, mas raramente terminam o que foi proposto ou iniciado. Seja também por uma história antiga e recente que nutriu padrões clientelistas, nas relações principalmente entre pobres e ricos.

O descrédito com relação a uma nova pesquisa é inevitável. Perceber estes antecedentes e, neste contexto, avaliar criticamente os próprios objetivos da pesquisa, foram os primeiros obstáculos em campo. A verdade é que estes são elementos presentes em pesquisas que envolvem diferentes classes sociais, os quais nem sempre precisarão ser “vencidos”, mas identificados, avaliados, incorporados ao trabalho teórico e à prática de campo.

Se por um lado tentei deixar claro meu descompromisso político-partidário, minha desvinculação a algum tipo de instituição, ou mesmo uma ONG, o que “enfraquecia” meus poderes com relação à possibilidade de concretização de melhorias na comunidade, isto não apagava de todo a esperança de alguns de que, pela minha condição social, de certa forma melhor que a deles, eu pudesse trazer algum bem concreto. O bom senso me alertava que, embora o trabalho científico em geral tenha uma amplitude maior e a produção do conhecimento possa gerar a curto, médio e longo prazo benefícios à humanidade, eu estava diante de pessoas que talvez muito pouco tempo teriam para desfrutar desses benefícios que eu calculava, apressada ou ingenuamente, em minha pesquisa. Suas necessidades imediatas com relação à manutenção da família ultrapassavam de longe a velocidade da tradução de parte de suas vidas no meu computador.

O fato dos pesquisados não se mostrarem muito empolgados com minhas indagações somou-se à minha própria inexperiência no mundo da pesquisa antropológica etnográfica, resultando em sentimentos de inibição e inapropriação de minha pessoa naquele “pedaço”, tão deles.

A experiência de uma pesquisadora respondeu a algumas das minhas dúvidas e

ansiedades de principiante. Alba Zaluar narra sua trajetória em um conjunto habitacional popular no Rio de Janeiro, no início da década de 80¹³, e as dificuldades em manter-se num tipo de distanciamento crítico e num tipo de postura “esperados” de uma antropóloga em campo. Como ela relata, nem sempre sua opção foi pela neutralidade (Zaluar, 1985). E ainda identifica a demanda das pessoas com quem se relacionava, no sentido do que viria “em troca” para eles. A autora escreve no seu diário de campo:

“Por mais que eu diga que preciso trabalhar na pesquisa, eles acham que a minha presença ali deve ser justificada pelo que posso fazer de concreto” (ibid.:25)

Assim como escreve sobre as “armadilhas clientelísticas” que eram armadas para ela, Alba Zaluar afirma que muitas vezes deixou-se “usar” em diversas situações, uma vez que ela “também os estava usando para avançar” na sua pesquisa (ibid.:19).

Senti algumas vezes o peso do tipo de demanda que esperava benefícios imediatos e concretos. Ouvi, nas palavras da D. Márcia, que se eu me nutria com a fonte deles, eles tentariam “tirar proveito” ao máximo daquilo em que eu pudesse ajudar, o que compreendo e considero como totalmente válido. Apesar disto, continuava sendo apresentada à Cruzada com satisfação.

A pesquisa entre classes sociais e o uso dos termos

Eunice Durham (1986) faz uma crítica pertinente às produções recentes que enfocam “partes” da sociedade - grupos sociais específicos - mas deixam um enorme espaço quando isolam estas categorias sociais sem posicioná-las quanto a sua classe social. É como se, por tratar-se da questão das ditas “minorias”, já estivesse havendo um posicionamento político por parte do pesquisador, incentivado hoje pela preocupação bastante comum de manter-se teoricamente dentro dos limites do “politicamente correto”. Este suposto posicionamento político seria suficiente para justificar a importância social da pesquisa e

¹³ A Máquina e a Revolta: As organizações populares e o significado da pobreza, (1985)

questões importantes deixam de ser investigadas. A autora afirma que, nestes casos, as estruturas de classe não são ignoradas, mas o "conceito de classe" não é utilizado como "instrumento para a delimitação dos objetos empíricos da investigação nem como recurso interior à análise do material" (Durham, 1986:27).

Assim, o que chama de "recortes empíricos" enfoca um grupo específico sem aprofundar sua situação como uma classe social. Alguns dos termos usados na delimitação de "minorias" como "classes populares", intencionalmente usados dentro da perspectiva "politicamente correta", podem exprimir ou favorecer um obscurecimento quanto a sua situação de classe. Para Durham,

"...preserva-se, desse modo, uma referência à problemática das classes, sem entretanto enfrentar o problema da relevância específica dos resultados da pesquisa para essa problemática" (p.28).

A compreensão da situação de classe e principalmente do modo pelo qual as coisas acontecem entre as classes envolvidas na pesquisa é elemento importante na construção de um conhecimento. A classe não pode dissolver a fala e o imaginário de ninguém. Afinal, os conteúdos sociais se expressam através de pessoas no ato de falar. Para Carlos Rodrigues Brandão (1984a) esta é uma questão difícil que envolve a "construção do outro" e que precede e acompanha todo o trabalho de campo. Para o autor, muitas vezes o uso indiscriminado de categorias como "classes populares" pode favorecer a redução da pessoa e sua identidade social em sujeito do anonimato. Brandão recorda que a "cultura popular" tem um histórico em que comumente é confundida justamente com o anonimato.

"...enquanto o erudito da cultura é a necessidade da identidade pessoal do autor, o que torna legítima a popular é que nela ele não exista, ou porque foi esquecido no tempo, ou porque, não tendo atores de história, o povo não deve ter também autores de sua própria cultura" (ibid.:10).

O uso de termos específicos para designar populações pobres tem sido

problematizado já há algumas décadas. A problematização dos termos tornou-se fundamental uma vez que alguns deles, usados aleatoriamente, acabavam por reforçar a estigmatização e marginalização dos grupos estudados, o que, muitas vezes, era exatamente o oposto dos objetivos do trabalho.

Como exemplo, o uso dos termos “cultura popular” e “cultura do povo”, estando radicalmente opostos a uma cultura erudita, produz um sentimento de desvalorização desta “cultura de todos”. Roberto Kant de Lima (1996) aponta para o que está implícito nestas afirmações: aquilo que é tido como “boa cultura” não deve ser a cultura de muitos, mas a de poucos.

Cynthia Andersen Sarti (1996), em seu estudo sobre a moral dos pobres, resume categorias usadas para defini-los ao longo das produções nas Ciências Sociais, categorias estas que, algumas vezes, acabaram por refletir e contribuir com mais uma peça para a imagem negativa da pobreza na contemporaneidade. Tais categorias favoreceram uma “identificação por contrastes”, em que o pobre é localizado como um “outro”, numa espécie de mecanismo projetivo (Sarti, 1996:17). Um “outro” que aparece substancialmente como marcado pela “falta”, pela “carência”, o que determinaria sua pobreza cultural e simbólica.

Neste sentido uma generalização dos pobres através de termos como “população carente”, “baixa-renda”, “classe trabalhadora” já imprime feições estigmatizantes desta visão da pobreza, e podem atrapalhar, mais do que ajudar, numa pesquisa em que objetiva-se uma certa apreensão do social. Como afirma Júnia de Vilhena (1993) tais categorias, pertencentes a um discurso hegemônico, imprimem uma identidade de patologia social. Assim, a autora se preocupa com

“... o uso cada vez mais freqüente, de categorias imaginárias tais como ‘carente’, ‘baixa-renda’, ‘doente dos nervos’ como significantes que conferem uma identidade a toda uma camada da população. A classe social aparece aí como determinante

de todas as relações do sujeito e o social impõe-se sem espaço para o idiossincrático” (ibid.:17).

Mas, uma vez atentos para o uso dos termos como mais um mecanismo de exclusão, acredito na necessidade de uma nova apreensão de alguns destes termos. É preciso sair do círculo vicioso que movimentava nossa compreensão do social, e que nos permitiria certa “tranquilidade psíquica”, tão incompatível com o sistema do qual fazemos parte.

Tais categorias podem acabar por reforçar o distanciamento através deste “outro” popular, engrossando o caldo das relações de exclusão onde não há “nenhum tipo de identificação com as vítimas da violência a não ser quando esta atinge alguém de seu círculo imediato” (Vilhena, 1993:1).

A diversidade do “outro” precisa ser absorvida numa perspectiva de alteridade em que não estejam implícitos padrões de comparação baseados no código da elite, onde este “outro” é, através do espelho narcísico, apenas uma cópia mal-acabada.

Tendo em vista esta discussão, muitos dos termos que têm sido usados nas pesquisas sobre a população pobre urbana estão falando de *partes* de sua realidade. E, descartando a estigmatização pela revisão crítica, podemos então atentar para uma dimensão legítima de alguns destes termos, os quais, vistos a partir de uma nova ótica, podem expressar várias faces da pobreza, na complexidade intrínseca à vida destes grupos.

Assim, podemos olhar para os pobres, os quais, de fato, organizam suas vidas sobre uma condição de carência material, com a moradia, educação, serviços de saúde, condições de trabalho inegavelmente precários. Os salários, evidentemente baixos, justificam um orçamento doméstico limitado, ou de “baixa-renda”. A classe é “trabalhadora”, embora não seja a única que trabalhe. Mas este termo, de origem marxista, diz respeito a sua feição, digamos assim, “explorada”, com condições

díficeis no mundo do trabalho, incluindo baixa escolaridade, baixa remuneração e pouco ou nenhum controle sobre tais esferas.

O fundamental de toda esta tentativa de reavaliar os termos usados para designar as populações pobres é deixar de encará-los a partir de uma negatividade e, ao contrário, apreendê-los na expressão de sua positividade. Dentro desta perspectiva, proponho usar prioritariamente o termo “pobres”, acreditando ser este um termo que abranja todas as feições acima tratadas e que principalmente representa, mais autenticamente, a maneira pela qual os moradores da Cruzada se percebem frente à divisão hierárquica de classes sociais: pobres e ricos, favela e asfalto. Como também observou Tânia Salem (1981) em seu estudo sobre mulheres faveladas, num plano geral

“...prevalece a percepção da sociedade como estando dividida entre ricos e pobres que se distinguem, fundamentalmente, pelas condições diferenciais de acesso e usufruto de bens materiais e padrões de consumo. (...) Ao recorrerem a este tipo de classificação, a favela, bem como seus moradores, são referidos como um todo homogêneo e indiferenciado, em oposição aos ricos que “moram lá embaixo” (ibid.:58).

A oposição favela e asfalto na Cruzada, ou a dimensão *favela* da Cruzada, será problematizada mais adiante.

Sobre os entrevistados

Desde o início procurei diversificar a faixa etária dos entrevistados, tentando me aproximar de diferentes papéis familiares em ambos os sexos: jovens (filhos), adultos (pais), e terceira idade (avós).

Optei por não permanecer dentro de uma mesma família, ouvindo apenas um de seus integrantes, respectivamente. Se isso pode ter impedido um maior aprofundamento da dinâmica de cada família em especial, possibilitou o

conhecimento de um maior número de famílias e diferentes organizações familiares. Tive, assim, mais oportunidades de suscitar questões numa comparação entre estas famílias e atentar para a sua heterogeneidade.

As entrevistas

A partir de conhecimentos na Associação de Moradores, meu primeiro destino certo na Cruzada, fiz alguns contatos para iniciar as entrevistas. Realizei três entrevistas a partir de pessoas apresentadas por D. Márcia, que participavam ativamente da Associação. Todas elas aconteceram na própria sede, por sugestão do entrevistado, o que me deixava sem outra opção. A única pessoa que, num primeiro momento, ofereceu o próprio apartamento como local de encontro foi D. Márcia.

As primeiras entrevistas, tidas inicialmente como "piloto", logo me indicaram um discurso peculiar, o da Associação de Moradores. A predominância era de uma visão em que a cooperação entre todos, a união, a solidariedade reinavam entre os moradores desse conjunto popular. Muito pouco foi dito sobre a violência do local, o tráfico de drogas e a relação com a polícia foram omitidos. Percebi que deveria buscar pessoas que não estivessem ligadas, pelo menos diretamente, à Associação, e assim, a partir dos meus conhecimentos, embora ainda poucos, busquei novas fontes. Marcava as entrevistas por telefone, quando havia, ou através do telefone no trabalho dos entrevistados. Algumas vezes fizemos um primeiro contato pessoalmente, marcando uma entrevista em dias determinados por eles. Com um sentimento de frustração, acompanhei uma série de "bolos" que se seguiram. A ameaça de um encontro desfeito em cima da hora ocorreu ao longo de todo o trabalho de campo. Este fato só colaborava com mais um tempero para minhas indagações inseguras acerca da importância da pesquisa.

Resolvi mudar um pouco a estratégia e passei a abordar pessoas na rua, quando entravam e saíam de seus prédios. Adaptei o roteiro da entrevista para uma forma um

pouco mais objetiva, mais adequada à situação. Esta mudança consistiu na maneira de expor os temas a serem pensados pelos entrevistados. Tive a necessidade de balizar um pouco a conversa, para que esta não se perdesse em temas mais distantes daqueles intencionados pela pesquisa.

Houve também necessidade de algumas modificações no roteiro inicialmente pensado, que em nada tiveram a ver com a “etapa da rua”. Aproveitando a experiência das três primeiras entrevistas percebi que o tema da família estava sendo abordado genericamente, sem grande relevância para a pesquisa em questão. Desta forma, tentei abordar o tema com maior precisão.

Minha iniciativa, quase que por “instinto”, de modificar a forma da abordagem em campo, encontrou respaldo técnico no trabalho sobre metodologia de pesquisa social realizado por Minayo (1994). A autora defende uma atitude flexível por parte do pesquisador no envolvimento com o estudo de campo que será fundamental na interação com o meio investigado. Na verdade, os instrumentos lançados na pesquisa precisam estar a todo momento sendo avaliados para possíveis correções e adaptações. Só isso permitirá o aparecimentos de novos conteúdos, o que se espera de um estudo de campo. (Minayo, 1994:101).

Brandão (1984a) também testemunha nesse sentido. Para ele, o pesquisador “Em boa medida descobre que métodos e técnicas de que se arma com cuidado são meios arbitrários pelos quais o investigador submete à sua a vontade do outro, o investigado” (ibid:13).

É importante ressaltar que, apesar do que chama de “abertura” e “flexibilidade” na investigação qualitativa, Minayo defende um planejamento da atividade de campo. “Improvisá-lo significaria correr o risco de romper os vínculos com o esforço teórico de fundamentação, necessário e presente em cada etapa do processo de conhecimento” (Minayo, 1994:101).

Para minha surpresa muito poucos foram os que se recusaram a participar de minha proposta de deixar-se interrogar por alguns minutos. Essas entrevistas demoravam entre 10 minutos e meia hora. A maioria se mostrava um pouco reticente no início, vindo a se expressar com mais entusiasmo do meio da entrevista para o final. Muitos estabelecendo comigo um contato afetuoso e de simpatia. Foram ao todo dez entrevistas desse tipo, havendo apenas duas pessoas, em doze tentativas, que se recusaram a conversar, alegando que não tinham tempo.

Longe de achar que esta estratégia, enfim, me colocaria em contato produtivo com as famílias da Cruzada, tentei utilizar estas entrevistas como mais um meio de aproximação, e nunca o único, mas principalmente atentando para sua precariedade: O tempo mais apertado para uma conversa mais longa, as distrações e interferências da rua, a aparência de enquete. O material que surgiu a partir desta etapa não pode ser considerado pobre, apesar de tudo. Além disso, com o propósito também de realizar as entrevistas, continuei visitando a comunidade, observando e me familiarizando com suas nuances.

Além das entrevistas acima mencionadas, foram realizadas mais seis entrevistas com moradores, além daquelas com a Presidente da Associação e com o grupo de psicólogos que oferece atendimento à comunidade¹⁴. Em algumas delas tive a oportunidade de conhecer o interior de alguns apartamentos. Estas entrevistas contaram com uma disponibilidade de tempo maior, o que auxiliava um desenrolar mais tranqüilo da comunicação. Curiosamente, nem sempre por isso o entrevistado se mostrava mais

¹⁴ Um pequeno grupo de profissionais (cinco psicólogas, dois médicos) desenvolvia, na época de minha pesquisa, o que chamavam de "Cooperativa de Saúde", com o objetivo de atender aos moradores da Cruzada. Com o apoio da Associação de Moradores, montaram uma pequena sala, no térreo de um dos prédios, para atendimento. Após quase um ano de trabalho (quando tive contato com o grupo) estavam atendendo cinco pessoas (entre crianças e adultos) em psicoterapia. Fui informada que os médicos não estavam, naquele momento, participando do projeto. O grupo mostrou certo descontentamento com a pequena procura por parte dos moradores da Cruzada. Indagavam se isto devia-se ao pouco investimento na divulgação do projeto, ou se estava relacionado a uma questão mais ampla. Considero precipitada um conclusão sobre a reação da Cruzada ao projeto. As cinco jovens psicólogas (logo transformadas em quatro) ainda estavam buscando um conhecimento mais aprofundado da comunidade e da existência de uma demanda, esperando assim, adequar o que ofereciam.

disponível, comparado àqueles que foram entrevistados na rua. Muitas vezes a situação marcada com antecedência favorecia uma atitude mais defensiva por parte do entrevistado. Em algumas entrevistas percebi que pesava uma responsabilidade de “conseguir responder” às perguntas e às minhas expectativas. Uma explicação sobre a pesquisa que realizava e os objetivos em questão pôde, algumas vezes, melhorar esse quadro.

Com todas as dificuldades encontradas na “etapa da rua”, muitas entrevistas foram extremamente proveitosas justamente pela imprevisibilidade com que as pessoas eram abordadas. Esta situação parecia colaborar para uma conversa mais despretensiosa e desarmada, onde os entrevistados não estivessem tão tensos quanto ao seu desempenho.

Todas as entrevistas, no entanto, tentaram seguir um mesmo roteiro que orientasse para uma “conversa com finalidade”, como ensina Minayo (1994). Fica claro que, apesar de tudo, o tempo não foi o determinante do sucesso ou não das entrevistas, no sentido de deixar emergir conteúdos mais profundos. Cada entrevista proporcionou um encontro singular, rico no sentido do encontro entre estes dois atores sociais, entrevistado e entrevistador, e do material que floresceu a partir dele.

Minayo colabora com esta reflexão:

“... cada situação de entrevista tem o seu impacto social próprio. Não há duas situações iguais e nem sequer semelhantes; serão sempre diferentes, ainda que se trate, em ocasiões distintas, dos mesmos atores e do mesmo tema, por causa tanto de disposição dos interlocutores, como pelo contexto da pesquisa, isto é, por fatores externo ou internos que condicionam a situação.

(...) esse encontro de duas subjetividades representantes de códigos socioculturais quase sempre diferenciados é, ao mesmo tempo, rico, problemático e conflitivo” (ibid.:131).

Todas as entrevistas, assim como o conjunto delas, proporcionaram um contato com a fala e o senso comum dos moradores da Cruzada. A situação de interação e aquilo que surge desta interação contribuíram para a elaboração de algum conhecimento sobre as

representações sociais e familiares daquele grupo.

Pesquisador e pesquisados: o contato

O contato entre o pesquisador e os atores sociais no campo pressupõe uma interação a qual, acredito, não pode ser pensada à parte de reflexões acerca da questão das classes sociais. Minayo (1994) resume em dois os níveis de debate que problematizam esta interação: o primeiro enfatiza a “desigualdade” em que o contato se dá. O segundo nível privilegia a interação como reprodutora dos conflitos entre as partes, que são constituintes do todo social. Mas o que é fundamental neste tipo de pesquisa é a compreensão de uma “situação de interação” sempre presente. Como afirma Minayo, a “entrevista não é simplesmente um trabalho de coleta de dados” (ibid.:114). Sublinho o fato de que todas as situações em campo que proporcionam um contato entre o pesquisador e as pessoas pesquisadas são sempre “situações de interação”, sempre perpassadas com o padrão de relacionamento entre as classes implicadas.

“As relações interpessoais numa pesquisa, nunca são apenas *relações de indivíduos* e a verdade da interação não reside inteiramente na interação” (...) “é a posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos trazem consigo em forma de ‘habitus’ em todo o tempo e lugar, que marca a relação” (Bourdieu apud. Minayo, 1994:112).

A reflexão acima, de Bourdieu, é tida por Minayo como uma das questões que depõem a favor da representatividade significativa da pesquisa que se debruça sobre um grupo específico:

“... toda entrevista, como interação social, está sujeita à mesma dinâmica das relações existentes na nossa sociedade. Quando se trata de uma sociedade conflitiva como a nossa, cada entrevista expressa de forma diferenciada essa luz e sombra da realidade, tanto no ato de realizá-la como nas informações que aí são produzidas” (Minayo, 1994:120).

As "situações de interação" que se deram ao longo do trabalho de campo são perpassadas pela heterogeneidade de códigos entre pesquisador e pesquisados (Vilhena, 1995). Apesar de fazermos parte de uma mesma sociedade e possuímos códigos em comum, vivemos em espaços diferentes, com fronteiras ora rígidas, ora fluidas. Entre diferenças e semelhanças, distância e proximidade, partilhamos de um código mais amplo, o mesmo que reforça e tenta escamotear a segregação social.

Nesta pesquisa pesou a experiência emocional e pessoal do campo, sofrendo a interferência constante de um padrão "familiar" de relacionamento entre classes sociais, vividas cotidianamente.

No caso do trabalho na Cruzada São Sebastião, aspectos particulares da relação entre uma classe "subalterna" e as classes "superiores" emergiam em alguns comportamentos já esperados, assim como em formas mais arraigadas e de difícil identificação, até porque participamos destas formas de relação em nosso cotidiano.

Alba Zaluar (1985) relata seu espanto sobre formas mais inusitadas da dominação:

"Comecei a me dar conta, por esta forma violenta, da invisível e poderosa hierarquia (ou separação de classes) da nossa sociedade. Que não somos iguais nem perante a lei, nem perante a riqueza produzida já sabemos há muito tempo. O que eu não sabia era que havia tantos obstáculos microscópicos a entravar o contato social mais íntimo entre nós" (p.11).

Zaluar acrescenta que apesar de nosso esforço para compreender as manifestações desta situação entre classes, e por mais criticamente que nos posicionemos com relação a ela, "esta separação está embutida nos nossos rituais de dominação de classe que incluem um rigoroso afastamento do local de moradia dos pobres" (Zaluar, 1985:12).

No caso da Cruzada, o afastamento físico pede reforço a um afastamento imaginário, fazendo com que os ricos ignorem a rua em que os pobres vivem dentro de seu território. A área concedida à pobreza vive as dificuldades e contradições de sua realidade distante da

vizinhança rica que está, por outro lado, tão próxima.

Exatamente porque as manifestações da dominação de classes estão mais obscuramente disseminadas na vida comum, como tentamos mostrar acima, é imprescindível que a pesquisa esteja em constante alerta para tal. E assim fica mais fácil perceber que muitas vezes também nos deparamos com manifestações dos interesse também dos pesquisados:

"a compreensão das teias da dominação que se emaranham nas relações sociais nos conduzem a perguntar pelas brechas e pelo poder dos dominados na interação. Isto é, em que medida as informações dadas, as situações criadas, os lastros de aliança não refletem também a expressão de seus interesses" (Minayo, 1994:115)

Acredito que a exposição de minha entrada em campo já denuncie manifestações da participação inquestionável dos interesses daqueles que de alguma forma participaram, ou escolheram não participar, de minha pesquisa. Numa auto-avaliação crítica percebo que muitas vezes essas manifestações vão de encontro a planejamentos prévios para as etapas do estudo, e muitas vezes são precocemente vistas como "dificuldades". Sem dúvida, estes fatos muitas vezes tornam o desenvolvimento da pesquisa turbulento, mas, se apenas forem tomados como entraves, certamente se firmarão como tal.

Melhor do que ver apenas "dificuldades", como assegura Roberto DaMatta (1978), "é preciso recuperar esse lado extraordinário" das relações entre pesquisador e pesquisado (p.35). Identificar o aspecto mais humano na rotina de uma pesquisa de campo é o que torna uma "descrição densa", expressão do filósofo Gilbert Ryle tomada por Clifford Geertz.

Para Geertz (1978) uma etnografia não se faz apenas com o uso apropriado de técnicas, como a delimitação do campo, elaboração de roteiros e entrevistas, análise do discurso, etc., mas com o "tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição densa" (p.15). Assim, o trabalho do etnólogo se diferencia de um trabalho que mecanicamente descreve o ambiente.

Geertz afirma que fazer o trabalho etnográfico é como tentar ler um manuscrito estranho. O mais importante é trazer à luz comportamentos, podendo assim reduzir nossa perplexidade com relação aos mesmos e, quem sabe, torná-los mais familiares e menos "exóticos" aos nossos olhares. É dentro da perspectiva de uma descrição densa que se poderá distinguir "um piscar de olhos de uma piscadela marota" (DaMatta, 1978:35).

6 - Família e identidade na Cruzada

Favela *ou* asfalto ou favela e asfalto.

Chamou-me a atenção uma característica da Cruzada que diz respeito à construção de uma identidade em comum, identidade hesitante entre a favela e o asfalto. Posso afirmar, aliás, que foi a percepção desta dimensão que despertou meu interesse, o que, por outro lado, também dificultou uma apreensão mais totalizada de seu universo. A Cruzada é favela ou asfalto? Percebi que esta é uma questão sem resposta fácil ou, ao menos, sem uma única resposta.

A Cruzada foi, um dia, uma favela. Hoje, obedecendo a uma ordem vertical - do asfalto - exibe atributos físicos que não mais dizem respeito às características tradicionais da favela, com sua disposição de casas e de vidas que lhe é tão peculiar. Mas então a Cruzada é asfalto? Uma visita à Rua Humberto de Campos, ao longo dos dez prédios da Cruzada, nos sugere outras respostas, ou ao menos, outras dúvidas. O asfalto não é o mesmo e suas cores são outras. Os varais abarrotados de roupas nas pequenas janelas, a correria das crianças na rua, o grupo de homens a conversar encostados nos muros, a bicicleta e o carro em conserto, a barraquinha de balas e biscoitos, são cenas que vão introduzindo uma vida que não é a mesma da vizinhança rica.

Mas então a Cruzada é favela? Nas palavras de um morador da Cruzada, a dúvida entre favela ou asfalto:

"O pessoal fala favela, a gente não se importa. (...) Porque é desorganizado mesmo. A vizinhança fala aqui favela. No começo eu brigava muito por causa disso. É favela por quê? Por que é sujo? Então é favela. É favela porque é desorganizado? É favela porque é desorganizado. Antes eu

brigava muito porque não queria que falasse que é favela. Favela tem outras características que não são essas. São casas colocadas de forma desorganizada, que vão se amontoando. Nós não temos as características normais de favela. Nós não temos. Agora, a gente brigou muito antes. Eu não moro em favela. Não brigo mais.”

A voz do morador já expressa a denominação, que é social, das diferenças entre favela e asfalto. No Rio de Janeiro, em especial, esta noção difundiu-se e ocupou espaço no cotidiano principalmente daqueles que moram na favela, como uma separação concreta. Como ressalta Antônio Rafael (1997),

“Esta impressão, hegemônica, notadamente entre os moradores das favelas, aponta para uma fronteira real - mais do que geográfica, social” (p. 22,23).

O fato de não ser nem favela, nem asfalto sob um certo prisma, ou ser favela e também asfalto por outro, marca a Cruzada com uma natureza ambígua que recai sobre a construção de sua identidade como grupo. Suas fronteiras pouco precisas afetarão as relações internas do conjunto, assim como seu posicionamento perante a sociedade num sentido mais amplo. Nas incertezas sobre o lugar que a Cruzada ocupa, mas sem dúvidas sobre sua posição marginal, ela aparece como feição legítima de uma “cidade cerzida”, nos termos de Adair Rocha (1997) e nem sempre “partida”, como a cidade de Zuenir Ventura (1994).

Mas, ciente das peripécias que a favela prega a seus estudiosos equipados de uma lógica formal, na Cruzada todo o cuidado neste sentido não pareceu suficiente, pois nem sempre a Cruzada é favela. Adair Rocha (1997) ainda acrescenta:

“A análise do discurso sobre a favela precisa levar em conta a dispersão (...) ao trabalhar com a favela, vai-se na contramão do processo racionalista e instrumental da produção do conhecimento” (p.36).

A ambigüidade se concretiza na localização da Cruzada. O *perto* e também *longe* que nomeiam o trabalho, na verdade, expressam e compõem o ritmo de uma

vida à margem, e à margem de uma caracterização assegurada. Uma natureza que é ao mesmo tempo clandestina e legalizada, temida e negada, perto e longe. Esse limbo, situação *borderline*, é uma das marcas mais profundas que vai situar e, ao mesmo tempo, desnortear a vida esforçada, constantemente referida como “luta” de um grupo de famílias pobres que habitam a Zona Sul Carioca.

Esta ambivalência da própria vida e por consequência dos sentimentos raramente é nomeada, mas nem por isso é pouco conhecida por eles, acostumados que estão em trafegar por este terrenos limítrofes e marginais.

“Nesta ambigüidade, neste querer-e-não-poder, os pobres estruturam sua identidade social e constróem seus valores, procurando retraduzir em seus próprios termos o sentido de um mundo que lhes promete o que não lhes dá” (Sarti, 1996:15).

Nesta situação tão decisiva no *habitus* deste grupo, lançando mão de termos comuns nas análises sociológicas, a comunidade semiótica de Bakhtin reforça uma compreensão neste sentido, e oferece a possibilidade de um olhar sobre a Cruzada. Zamora (1992) conceitua a comunidade semiótica de Bakhtin como sendo um

“... grupo social que faz uso do mesmo código ideológico, engendrado na atuação no mundo pelos que partilham idênticas condições de vida” (Zamora, 1992:32).

Apesar das dificuldades de uma definição mais precisa de sua identidade e de se pensar como grupo, esta especial experiência em comum fala mais alto. No sofrimento histórico dos pobres no Brasil, na recente história da extinta Favela do Pinto, na estreita rua do nobre bairro do Leblon, entre seus dez edifícios, esta gente vive... criando seu próprio espaço, seu “pedaço” (Magnani, 1984) que fundamentalmente constitui os alicerces de sua identidade como grupo.

A apreensão da Cruzada como grupo que fala de uma existência em comum: ser pobre urbano no Brasil, encontra suporte nas palavras de Bourdieu:

“Sendo a história do indivíduo uma certa especificação da história coletiva de seu grupo ou classe, é possível ver nos sistemas de disposições individuais *variantes estruturais* do *habitus* do grupo ou classe (...): o estilo pessoal, ou seja, aquela marca particular que se imprime nos produtos de um mesmo *habitus* (práticas ou obras) nada mais é do que uma *variação*, ela própria regulada e por vezes mesmo codificada, em relação ao estilo próprio a uma época ou classe” (Bourdieu, 1972:189. apud Salem, 1981:56).

Assim, tentei me aproximar do cotidiano destas famílias que compartilham a realidade de ser pobre no Brasil. Não que isto signifique a mesma coisa de Norte a Sul. Ao contrário, a realidade sócio-econômica das diversas regiões deste imenso território trará diferenças significativas no *modus vivendi* de suas respectivas populações pobres. A vida do pobre do interior nordestino é extremamente diferente da vida do pobre das regiões metropolitanas da Região Sudeste, onde há diferenças explícitas com relação à vida dos pobres na lavoura da Região Sul do país.

Mas uma questão se torna comum a todos os pobres brasileiros: a compreensão social ou o imaginário social acerca da pobreza. A crescente ascensão dos valores individualistas e a paralela secularização da vida, questões exploradas anteriormente neste trabalho, acabaram por abater uma visão da pobreza tão comum no Brasil até as primeiras décadas do século XX. Tal visão, tradicionalmente cristã, vinculava a pobreza a um valor positivo, superior, dotando o pobre de uma dádiva espiritual. Além de sustentar um certo olhar da sociedade em geral para com o pobre, estes valores, no país propagados principalmente através da religião Católica, ofereciam aos próprios pobres instrumental simbólico para suportar e lidar com uma situação miserável de vida.

Os valores modernos centrados no indivíduo e no consumo cada vez mais fortalecidos no desenrolar deste mesmo século XX, colaboraram ferozmente para o

enfraquecimento de uma visão enobrecida da pobreza e, ao contrário, acabaram por dramatizar a sua situação de falta e carência. Os prejuízos desta situação agravada não ficariam restritos apenas ao âmbito material, pois a pobreza agora é tida como infortúnio moral. A “falta”, inerente à existência do pobre desde o início de suas vidas, afetaria nocivamente a constituição deste “indivíduo”, que apesar de tudo ainda responde a uma vida em sociedade. A “falta” constituiria esse indivíduo negativamente, contribuindo para a construção de uma concepção de “classes perigosas”.

Esta visão negativa da pobreza tem colaborado para uma inerente associação entre pobreza e criminalidade e configurou o enlace entre pobre e bandido no imaginário social. Esta imagem simbólica acabou compartilhada também entre os próprios pobres através da extrapolação de um discurso em que as classes dominantes - e não pobres - movimentam-se no sentido de atribuir à pobreza causas e efeitos do insucesso de todo o complexo sistema sócio-econômico em que vivemos. Um movimento que não é novidade numa realidade de dominação também ideológica.

Vítimas e réus sociais, os pobres, rejeitando a identidade pobre-bandido, vêem-se obrigados a recorrer cotidianamente a mecanismos de diferenciação com relação ao submundo do crime. Como assinala Maria Helena Zamora sobre o trabalhador imigrante nordestino e pobre, em observação que também se estende a seus companheiros de classe social:

“Vivendo constantemente sob a suspeita de ser marginal (...) é preciso reafirmar continuamente a própria honra. A tática de sobrevivência possível para defender-se é reinventar a dignidade, porque ela é posta em questão todo dia” (Zamora, 1992:119).

A Cruzada perde, em parte, as vantagens de ser asfalto, o que possibilitaria

uma inserção mais legítima e justa na vida da cidade. Mas perde também por não ser plenamente favela, ao ter perdido algumas das características fundamentais que articulavam mais espontaneamente seus estilos de vida, a disposição de suas famílias, suas relações entre a vizinhança.

Ao perder as ruelas e becos da favela, a Cruzada também perdeu as cores que pintavam o quadro de uma identidade psicossocial que reunia pessoas em torno de um espaço de convivência e de motivações em comum. Não que isto tenha se extinto de todo, mas ao aderir à verticalidade ou à ordem do asfalto, algo se perdeu. A disposição dos antigos barracos, a herança de uma vida rural foram cremadas, ou literalmente incendiadas, o que acabou por demolir mais do que lares. Foram destruídas relações sociais, estratégias de sobrevivência, espaços onde há gerações se construíam, além de numerosos casebres, formas de viver e de pensar a vida.

Tais afirmações não passam por uma visão nostálgica de um passado idealizado e tradicional, em que consistia a antiga organização. Mas é importante enfatizar que as mudanças ocasionadas com uma súbita urbanização, no caso com a peculiar verticalização, aconteceram muito mais em termos impositivos do que como uma conquista discutida e elaborada entre as próprias famílias envolvidas no projeto.

As novas condições desestabilizaram antigas articulações. Não que estas últimas não merecessem atenção e reformulações, ainda mais se tratando de condições de pobreza. Mas as mudanças foram pensadas e implementadas por terceiros e de acordo com outros interesses, não circunspectos ao grupo em questão. Na verdade, seguiram-se então, os mesmos padrões autoritários que, historicamente, cada pequeno espaço de nossa sociedade tem pressuposto.

Curioso notar que uma proposta de verticalização na favela Santa Marta, na metade da década de oitenta, foi repudiada por seus moradores, justamente como uma ameaça à sua ordenação aparentemente desordenada. Sobre o fato, comenta

Adair Rocha (1997):

“Embora o apartamento seguido da infra-estrutura que lhe possibilite funcionar satisfatoriamente seja o sonho, algo pesou, no entanto, mais que a possibilidade da subjetividade e da intimidade, também importantes, mas não suficientes diante da cultura e da vida de comunidade presentes ali” (p.26).

A inserção: da invasão à existência vigiada

A inserção da Cruzada nas malhas da cidade e da Zona Sul tem algo de clandestino, indesejável, mas contraditoriamente necessário a seu funcionamento e, como muitas outras favelas cariocas, revelando a face mais áspera e cerzida do Rio e das grandes metrópoles brasileiras. A cidade rica precisa de seus serventes, manicures, eletricitas e vigias noturnos, pontuais e bem dispostos, no mais alto conceito do que se considera “produtivo”. Ela oferece empregos imprescindíveis ao seu funcionamento. Os pobres, em troca, oferecem seu suor, uma mão-de-obra pouco cara, mas que ostenta a qualidade de vida dos poucos que podem usufruir desta vida comum às elites dos países tidos como “em desenvolvimento”.

Apesar desta “troca” pouco justa, sobre os pobres onera-se todo o débito social. A cidade próspera renega o valor e a sua dependência para com o trabalho do pobre. “Concede” a eles, quase contrariada, alguns de seus periféricos espaços como um favor e não como uma dívida. Como observou Silvia Carvalho Josephson (1994), a grande metrópole brasileira, o Rio de Janeiro em especial,

“...foge de sua contradição fundamental, expressa num costume mantido através dos tempos: os ricos, ao mesmo tempo em que pretendem servir-se do trabalho dos pobres, desejam manter uma confortável distância deles” (p. 1).

A partir desta proximidade indesejável, porém necessária ao funcionamento da cidade, são constituídas várias formas para harmonizar esta convivência confusa, ordenar contrastes e controlar a inserção, ou invasão da pobreza, transformando-a

de não-autorizada em vigiada. A favela como necessária é “esquecida”. Outra favela tem seu ângulo perigoso exagerado, como gueto, concentração da grande problemática moderna: miséria e violência.

“...porque violenta e arriscada é a produção desse mesmo lugar” (Rocha, 1997:18)

Um nó cego: quem somos “nós” ?

Nesta confusão do lugar da Cruzada entre asfalto e favela, seus moradores também se confundem com relação ao próprio posicionamento perante a vizinhança rica, aos próprios vizinhos da Cruzada e com relação às questões que surgem no cotidiano do condomínio.

A oposição ou associação entre pobre e bandido, acentuada na proximidade contrastante entre seus moradores e os ricos vizinhos, desencadeia também uma relação persecutória em que os moradores da Cruzada, como representantes imediatos da pobreza, tornam-se potenciais responsáveis por delitos, confusões e “ocorrências” nas suas localidades.

Assim, nesta proximidade pedinte de diferenciações, o morador da Cruzada articula diversos discursos revelando as ambigüidades e contradições por onde trafega, numa dialética complicada entre um “nós” e um “eles”: “Nós” pobres, “eles” ricos. “Nós” trabalhadores e “eles” bandidos. Então quem somos “nós” e quem são “eles” ?

Nesta *mixagem* de discursos, as falas reproduzem a exclusão e o preconceito do qual os pobres são vítimas duplamente: através dos não-pobres, e através deles próprios, que introjetam a visão negativa da pobreza. Neste momento, os moradores da Cruzada estranham-se mutuamente. Expressam um olhar sobre a Cruzada como lugar da marginalidade, como uma favela no sentido em que reúne todas as

características opostas à vida civilizada, como gueto, antro de banditismo:

"...mas sinceramente eu me sinto um peixinho fora d'água aqui nesse lugar, sabe ? Eu moro aqui porque é preciso mesmo. Mas tem muita baixaria...tudo o que não presta rola aqui, sabe ? As mulheres, os homi....aquelas coisas não é ? Os vício, então... aqui torna assim... um lugar falado. É tudo, é tiroteio, é assalto, é briga, é fumo... o ambiente fica, quem mora aqui fica falado."

Se aqui é favela e favela é lugar de bandido... ou sou bandido ou não pertença a este lugar.

As dificuldades de aderir a uma identidade não se dão apenas em virtude da identidade aprisionante de ser pobre hoje nas grandes cidades brasileiras. Mas parece que aqui os mecanismos de exclusão social são de ordem tão profunda que, introjetando e reproduzindo a exclusão, há sérias dificuldades para que alguém se reconheça como cúmplice da mesma. A identidade oferecida por um grupo pobre se enfraquece.

Este fato se soma ao movimento homogeneizador da globalização, que configura uma das mais importantes transformações sociais recentes. Em sua feição cultural, identidades e práticas sociais são difundidas, as quais, tamanha a rapidez com que se modificam e globalizam, vão se consolidando na forma de "estilos" (Zaluar, 1998:254). Padrões de consumo e comportamento se propagam esfumando a exclusão, confundindo as diferenças.

Nesta busca incessante por uma identidade, ou fuga de uma outra, sob os fragmentos da antiga identidade de pobre, rica em virtudes, e a atual estilhaçada moral da pobreza, ressurgem a força da busca pela religião. A religião que ocupa, em parte, uma vacância deixada pelo Estado. Objetivamente, ela oferece um caminho alternativo ao que leva ao mundo do crime:

"A religião apresenta-se então como 'freio' para os 'maus costumes', possibilidade de 'recuperação' de 'vidas tortas',

salvação num mundo cada vez mais marcado pela violência”
(Oliveira et al., 1993:44).

O movimento das igrejas evangélicas nas últimas décadas vem ocupando um espaço neste sentido. Certamente seu surpreendente crescimento está diretamente ligado a este contexto de mudanças recentes na vida dos pobres urbanos no Brasil, e revela novos significados.

A violência, ultrapassando todos os limites da inteligibilidade, passa a ser corriqueira na vida do pobre, mas nem por isto menos sofrida. Nos fios que se entrelaçam tecendo a malha social, em nós cada vez mais cegos, está a culpabilização despejada sobre os pobres, daquilo que eles são as primeiras vítimas: a violência.

A igreja evangélica, numa linguagem mais atual e próxima da realidade dos pobres, se oferece como último recurso, tábua de salvação, ou uma “credencial de respeitabilidade” na expressão de Maria Lucia Montes (1998:134). Um lugar onde ao jovem é oferecido, de fato, um outro caminho que não o do tráfico, e à família, um conforto sagrado que transcende o Mal concretizado na sangria desatinada e vizinha.

“A violência, que agora estende seus tentáculos aparentemente sem regras, ou pelo menos não mais permitindo a negociação do convívio dentro de regras conhecidas ou minimamente estáveis, faz com que, acuados, esses segmentos no entanto habituados ao convívio cotidiano com a contravenção e o crime organizado, num contato próximo e familiar dentro das redes de vizinhança, agora sejam obrigados a procurar em outro lugar uma ancoragem simbólica para dar conta de uma experiência do mundo que parece chegar aos confins de sua inteligibilidade” (Montes, 1998:134).

“Não me misturo”

Se ser morador da Cruzada já imprime uma marca de uma existência marginal sob suspeita alheia, diferenciações precisam ser traçadas. A Cruzada vista como o mal-favela proporciona todos os riscos e tentações de uma vida criminosa. É fácil perceber através das falas, na sua necessidade de diferenciação com este meio ilícito, o medo de suas ameaças, e uma posição reativa num tipo de isolamento expresso na frase corriqueira “não me misturo”.

“...eu moro aqui, sou nascida e criada aqui, mas uma coisa que eu não sou é de me misturar.”

“Se dar é uma coisa, misturar é outra (...) ... conversar com as pessoas, não tem que seguir o exemplo dos outros...”

Em parte o “desprezo” pelos vizinhos pobres reproduz um “desprezo” surdo da vizinhança rica com relação à Cruzada. Misturar-se é ser um deles. Mas isolar-se na e da Cruzada não significa aproximar-se da Zona Sul.

De certa forma esta falta de identificação com a imagem social do pobre é regada pela precária consciência de classe, ainda mais recentemente abatida com o enfraquecimento do movimento associativo entre eles.

O que também se reproduz é um tipo de socialização, de certa forma herança do passado colonial, que pressupõe modelos exógenos de identificação, onde o “importado” vale mais do que o “nacional”. Esta lógica certamente não esteve sempre apenas entre os pobres, mas ao contrário, teve origem entre nossas elites e, até hoje, continua ditando modas e estilos, vide Miami para a Barra da Tijuca.

“... porque lá eles tem mais dinheiro do que o pessoal daqui... lá é maior, aqui é menor” .

“Com esse dinheiro todo eu compraria um carro pra mim e ajudava minha família. Tirava minha família daqui pra morar num lugar melhor, sei lá...”

Mas a crítica com relação a este comportamento depreciativo com relação aos seus próprios faz emergir uma aparente ambigüidade. Numa confusão com relação ao lugar de onde se fala, a mesma postura “não me misturo” é vista como

arrogância.

“...então você já tem um julgamento diferente com relação às outras pessoas... Ah, porque ela é metida, porque não fica aqui embaixo... (...) Não se mistura, não sei o que...”

O pobre se ressentido do pobre que menospreza a identidade em comum, por mais confusa que esta possa parecer. Apesar das diferenças entre si, mais ou menos acentuadas, a força desta identidade em comum é, muitas vezes, com o que se pode contar.

Vergonha

Num mundo que supervaloriza os bens materiais, o “ter”, e que gira em torno de hábitos de consumo e tudo o que se pode comprar, a pobreza exaspera sua desvantagem. Ela está para além de suas deficiências materiais. A “falta” assume um âmbito maior e os danos passam a ser morais.

“A finança. A educação. Aí já tem a grande diferença...”

O dinheiro compra objetos, símbolos de poder, mas compra também a educação, a saúde.

A vergonha de morar na Cruzada, trazida com ênfase por alguns de seus moradores, denuncia o fardo de ser pobre num meio rico. A diferença, o “não ter” se evidencia com maior clareza. Aqueles que “têm” esfregam diariamente seus valiosos estilos na cara dos que muito trabalham, quando há trabalho, e muito pouco recebem.

“...hoje em dia tem que viver de fé (risos)”

Mas a falta de uma percepção mais ampla de classe e da miséria como problemática social faz com que a distância entre pobres e ricos, ou melhor, o fato de ser pobre, seja apenas alcançado numa perspectiva pessoal. A vergonha de que falam, certas vezes com crítica, não pode ser encarada fora da culpabilização e

individualização a que os pobres se atribuem pela situação em que se encontram. Mantém-se ainda, a velha perspectiva de que mobilidade social depende de esforço e atributos pessoais. Não há uma perspectiva mais ampla disto como um problemas que tem origens sociais profundas.

Na possibilidade do distanciamento crítico, eles repudiam a vergonha, e o sentimento é curiosamente colocado no passado ou num “outro”:

“...antigamente eu escondia ‘onde você mora ?’ eu não dizia. Aí inventava. Agora não. Ah, que besteira, não tem nada a ver. Vou esconder onde eu moro por causa de quê, né ?”

Um orgulho defensivo reavalia o fato de ser pobre. A garra e a dignidade de quem sofre todos os males de uma vida dura e sofrida precisam ser recuperadas sob uma ótica valorativa, enobrecendo a luta e as negociações pela sobrevivência física e moral dos pobres.

Da mesma forma que o pobre também se ressentido do pobre que se torna bandido, sujando ou reforçando esta sua imagem já denegrida, o trabalhador se orgulha de agüentar “a seco” as conseqüências árduas da pobreza. Nesse aspecto, o pobre bandido é um “outro”, “eles”, e o “nós”, gente pobre e digna. Esta é sem dúvida uma das estratégias salutaras no fardo de ser pobre.

Ressentimento e culpa

É comum uma postura ressentida ou revoltada, além de bastante crítica com relação a estas confusões entre ser pobre e ser bandido, quando estas são localizadas entre “eles” ricos. O “medo” da Cruzada ou o desejo de manter-se distante expresso pela vizinhança rica é visto com rancor:

“Outra coisa que eu não admitia era: ‘posso entrar ?’ A rua é pública minha filha, passa quem quiser. (...) Ninguém te pega. Ninguém vai morder você não.”

O apelido dado ao condomínio Selva de Pedra (construído no terreno da

extinta Favela do Pinto, originalmente para militares), “favelão”, aparece como um “troco” às referências à Cruzada como “favela”.

“O pessoal chama aqui de favela. Por isso nasceu o favelão. De tanto o pessoal dali... (...) tanto que ninguém fala Selva de Pedra. A gente fala favelão. E ficou favelão. Eles chamavam a gente aqui de favela. Aí a gente começou a chamar eles de favelão.”

Mas de repente, as famílias pobres não parecem mais ser alvo de injustiça, exclusão e preconceito, mas agentes desta posição marginal, assumindo o papel que lhes é atribuído. Numa existência culpada por ser pobre, e logo bandido, a regra se confirma através das exceções:

“E quando alguns sai daqui dentro pra tentar aproveitar lá fora, eles bagunçam. Arruma confusão aí... a comunidade fica mal vista, mal falada.”

Como observa Adair Rocha (1997), o modo de se pensar a partir da negatividade da favela acaba por acolher a situação drástica de suas vidas,

“onde os sofrimentos e o castigo são, na maioria das vezes, encarados como normais para se conseguir o perdão por se viver, ou por pertencer ao espaço criminoso, que precisa de punição.” (p.19)

“Não dão valor”

Uma mesma expressão entre os moradores da Cruzada chamou a atenção pela alta incidência com que foi mencionada ao longo das entrevistas. “A maioria das pessoas não valorizam” o fato de morar na Cruzada.

“... é uma maravilha. Tudo perto... a gente pode deixar uma panela aqui no fogo e ir comprar... quer dizer, tem tudo, se todo mundo tivesse o mesmo...”

Entre uma existência clandestina, uma legitimidade torpe, os moradores da Cruzada agem algumas vezes como se lhes tivessem dado a grande oportunidade

de viver no meio de riquezas naturais e materiais, características da vida dos ricos, às quais não teriam acesso por vias normais. No entanto, continuaram a viver na pobreza, não adquiriram todos os hábitos ou as regras de uma vida elitizada, ou por opção ou por falta de condições materiais, e isto é muitas vezes apontado como “não dar valor”. Como nos conta uma jovem moradora da Cruzada,

“... eu acho que aqui é uma continuação do que foi na Praia do Pinto. Só que aqui são apartamentos. E as pessoas não aprenderam a lidar, a conservar as coisas, a dar valor às coisas, a preservar. Que foram tiradas da favela e continuam sendo favela.”

Numa percepção acirrada, porém culpada, do insucesso do projeto da Cruzada São Sebastião.

Na concepção do “não dá valor” está implícita uma comparação entre a situação dos pobres residentes de favelas e regiões periféricas, e a situação “privilegiada” dos moradores da Cruzada.

“Mas pra gente que sai daqui, vai pra outros lugares, a gente vê coisas diferentes. Vê dificuldades que o pessoal passa lá fora e valorizam (ênfase). (pausa) E aqui, a comunidade tem tudo e não valoriza...”

Os moradores da Cruzada, tendo conhecimento da vida nos morros cariocas, através da própria experiência ou de parentes e amigos que lá residem, ressaltam, em comparação, a tranquilidade de se morar na Cruzada.

“Eu diria que isso aqui é um paraíso. Isso aqui pra mim é um paraíso porque você, quando sai daqui... qualquer hora do dia, pode chegar qualquer hora da noite que não te acontece nada, entendeu ? Tem certos lugares que você tem hora pra chegar e tem hora pra sair. E aqui você pode chegar a hora que for, pode ficar tranquilo, que não acontece nada. Pra mim isso aqui é um paraíso.”

A vida na Cruzada é mais segura. Nela está assegurada a possibilidade de ir e vir, primeiro direito da condição humana: a liberdade. São várias as favelas no Rio

de Janeiro que têm levado esta condição ao esquecimento. Na cruzada não há a violência concreta e sangrenta imediatizada nas batalhas entre traficantes e policiais. Mas há a marca da violência muda e surda, disseminada pelo tecido social que tanto caracteriza as relações entre classes em nossa sociedade.

Polícia na Cruzada

A relação da Cruzada com a polícia não poderia ficar fora desta mesma dinâmica. A polícia encabeça a vigília sobre o conjunto. Uma vigília violenta num outro registro, da qual o morador tem aprendido a se defender.

“A polícia, ela vê o morador sobretudo das comunidades como um... marginal em potencial. Ela não vê ao contrário né ? Ela se enxerga em qualquer um que tá aqui um marginal em potencial. Você [eu, pesquisadora] mesmo pode ser confundida com uma consumidora [de drogas].”

Os policiais dificilmente se encaram como “trabalhadores” pobres, apesar de, em geral, fazerem parte de mesmas origens, como observou Junia de Vilhena (1995) numa pesquisa realizada entre policiais civis no Rio de Janeiro. Esta falta de identificação com o “outro” pobre, auxilia o exercício da vigilância e da punição com as populações designadas como “classes perigosas”.

“Talvez possamos pensar que, assim como os negros, os pobres, as mulheres (minorias historicamente sujeitas aos ideais brancos burgueses e fálicos) esses policiais tenham uma dificuldade de conquistar uma identidade egossintônica que os integre ao grupo de origem.

Numa sociedade de classes onde os lugares de poder são ocupados por homens, brancos e da elite, talvez seja necessário abrir mão da própria identidade, de sua historicidade negando o passado e o presente” (Vilhena,

1995:12).

Um morador da Cruzada nos dá a sua versão:

“Não é aquela questão de você...até que prove o contrário você é inocente. É ao contrário. Você é suspeito. Você é tratado como marginal, né? A gente vai levando. Não tenha dúvida que a Cruzada é muito menos do que em qualquer outro lugar.”

Na Cruzada é melhor e não é à toa. Perto da poderosa vizinhança, exposta aos olhares de todo o mundo através das organizações que defendem os direitos humanos, ela também se protege dos excessos violentos da vigilância policial. Como afirmou Dona Márcia Vera Vasconcelos, presidente da AMORABASE, em entrevista a um jornal carioca:

“Apesar de não ser preciso lutar por água, luz e etc., sofremos muitos outros problemas que temos que estar combatendo o tempo todo. Também somos marginalizados como qualquer outra comunidade favelada, porém de forma mais velada pois qualquer ato praticado aqui no Leblon, tem uma repercussão muito maior, isso inibe bastante. Temos uma vizinhança muito poderosa pronta para agir a qualquer momento, são políticos, juizes, desembargadores...” (Correio Zona Sul, junho, 1997).

Numa dinâmica ambígua e perversa, a mesma vizinhança que ameaça com seu preconceito, é aquela que protege.

Uma palavra sobre o tráfico

Se há uma palavra que resuma a forma pelo qual o tráfico se revelou ao longo de minha pesquisa, esta palavra é a discrição. Muito pouco foi dito sobre o comércio de drogas que habita o local. Da discrição posta a meus olhos, à discrição da violência na forma silenciosa como ela se dá na Cruzada, o tráfico foi se revelando e sendo notado diferente de sua posição sangrenta nos morros cariocas.

Não há o terror denunciado no número de mortes quase que diárias nos

morros e favelas. Não há o pavor da rua, e, como já foi dito, a Cruzada é anunciada como um lugar onde pode-se ir e vir, em qualquer hora, em qualquer dia.

“... você entra a qualquer hora, ninguém mexe com você. A única coisa, porque tem lugar que você jamais pode chegar após as onze horas da noite, porque você não consegue entrar.”

A convivência se dá em termos de um certo “respeito” mútuo. Os moradores da Cruzada são obrigados a conviver com este movimento. Em troca do não uso da violência física, explícita, o tráfico passa despercebido por um lado.

“... se você chega e fala: ‘ó, sai da minha porta, por favor’, eles [traficantes] obedecem. Sai, entendeu?” (...)

“Isso [as famílias] eles respeitam. Muito mesmo. Se tiver na escada, essa gente pede: ‘ah, desculpa minha tia!’. Se tiver um despreite: ‘olha, respeita a minha tia...’. Isso eles respeita muito.”

Por outro lado, o tráfico incomoda. Ameaça a dignidade das famílias que ali residem. “Confirma” a acusação das “classes perigosas”. E o uso da violência nunca deixa de ser encarado como uma possibilidade, principalmente quando a polícia confirma seu distanciamento com relação aos pobres “trabalhadores”:

“Ah, eu me sinto insegura é no relacionamento que a gente vê aqui entre marginal e polícia, porque é tudo assim... aberto. Você passa, as vezes você tá passando ali e vê polícia conversando com bandido. Pelo menos passa pela tua cabeça que é alguma negociação... que não seja honesta. E como eles fazem, eles fazem, eles não escondem, o que eles tão fazendo”

Se há uma discricção no revelar o tráfico para além dos limites da Cruzada, certamente isto também se dá pela forma como o tráfico precisa lidar com uma polícia tão próxima e uma arquitetura tão exposta. Neste ponto, o labirinto das ruas nas favelas astuciosamente desorganizadas, a posição estratégica dos morros cariocas oferecem grandes vantagens para o mundo do crime. Em contraste, a

planta simétrica e previsível do Conjunto da Cruzada a torna mais vulnerável ao controle externo.

Mas contraditoriamente, o tráfico aparece com bem menos discrição para seus próprios moradores, o que traz receios quanto ao futuro de suas crianças. Há uma enorme preocupação, em especial com os meninos, de que eles sejam seduzidos pelo dinheiro fácil dessas atividades criminosas.

“É uma ameaça porque eles não fazem escondido, não fazem em determinado lugar que a comunidade não veja. Eles fazem abertamente, então, assim como você passa e vê, teu filho também passa e vê.”

As drogas são uma ameaça porque são um caminho. Um caminho tortuoso, mas que funciona como um escape das conseqüências da vida na pobreza. No entanto, é um caminho arduamente criticado por aqueles que prezam a “dignidade” do pobre.

“... tem pessoa que é meio... sei lá, não se torna uma pessoa... Que é um pobre, mas é um pobre decente. Quem se esquece e se desbanda, sabe como é que é... Não é porque a gente é pobre e a gente é preto, não é por causa disso que a gente vai se esbravejar né ? A gente tem que ter um pouco de educação, um pouco de crasse, entendeu ?”

O Lixo

Inserido na argumentação sobre uma desvalorização da Cruzada pelos seus próprios moradores, apareceu uma questão na relação dos moradores com o lixo. O pouco cuidado com o espaço em comum entre os prédios é evidente aos olhos daqueles que são educados sob uma ordem que geralmente constitui zonas de classes médias e altas. Numa sociedade em que a dialética entre a casa e a rua se dá cada vez mais em termos de uma desvalorização do espaço público em contraste com a ultra-valorização do espaço privado, não surpreenderia o descaso com a rua.

Além disto, os recursos financeiros escassos para a manutenção dos blocos também explicariam, em parte, o maltrato. Mas tais hipóteses não pareceram suficientes para explicar o por quê da falta de compromisso, do descuido que despeja o lixo nas calçadas.

Sob um olhar etnocêntrico, poderia-se inquirir sobre uma perspectiva educativa das pessoas que ali residem, como sendo esta precária, tanto na escola quanto na família. Mas então como explicar o cuidado com o próprio apartamento, com a própria aparência, e a atitude crítica generalizada com relação aos que sujam a Cruzada ?

“Porque às vezes vem uma pessoa de fora... mesmo que seja num lugar feio. Ah! o prédio é assim mas se for conservado... o pessoal não jogar lixo, essas coisas assim, pôcha ! Já é uma grande coisa.”

Além do mais as classes populares não são as únicas a colaborar com o lixo nas ruas da cidade do Rio de Janeiro.

José Carlos Rodrigues (1995), num trabalho sobre o significado social do lixo, propõe uma visão mais distanciada com relação ao horror que ele nos provoca. Através de um retorno histórico, o autor chama a atenção para a sensibilidade da época medieval, que convivia de forma menos conflituosa com o lixo. Hoje, numa sociedade moderna ocidental, o lixo é repudiado como sendo além de asqueroso, nocivo e, por isso, exigindo cuidados técnicos e também simbólicos. Seguindo este caminho, Rodrigues radicaliza o contraste entre as sociedades ocidental moderna e a medieval.

“... porque as mentalidades e as sensibilidades medievais são aquilo contra o que a cultura capitalista e, mais adiante, a cultura industrial – territórios próprios da questão do lixo – se definiram” (ibid.:20).

No entanto para o autor, há muitas semelhanças entre a cultura medieval e a

atual cultura brasileira, e é neste ponto que nos encontramos: numa perspectiva alternativa para se pensar aspectos de nossas classes populares.

Lixo e pobreza têm sido pensados na sociedade moderna de consumo a partir de uma negatividade a qual justificaria medidas de suas exclusões do meio, digamos assim, civilizado. É essa perspectiva de negatividade que pode, por vezes, confundir lixo com pobreza ou pobreza com lixo.

Rodrigues enfatiza a possibilidade das classes pobres expressarem uma outra relação com o lixo que não pela ignorância ou carência material, mas, como na cultura medieval, através de uma maior tolerância para com a mistura, a união dos corpos, com a dita sujeira¹⁵.

Assim, a recusa destas classes a uma cultura higiênica, rejeitando sua separação rígida entre espaços, corpos, odores e "indivíduos", estaria ligada a uma espécie de resistência mais profunda, num tipo de "sensibilidade ante e anticapitalista" (Rodrigues, 1995:21).

"Até que ponto, em vez de negatividade como "ignorância", "irresponsabilidade", "carência educacional"... e assim por diante, existe nelas uma vontade positiva e de prazer na convivência com o que para a cultura capitalista é objeto detestável ? Até que ponto existe nelas uma resistência renitente contra a conversão que as cruzadas da modernidade querem impor ? (...) através da educação, das campanhas de "esclarecimento" público, através dos meios de comunicação de massa..." (ibid.:35,36).

Uma sensibilidade, um gosto diferente daquele educado ou requintado paladar de origem burguesa, gosto considerado grotesco, asqueroso, ou simplesmente brega, *kitsch*, como a moda suburbana descrita em Textura Áspera de Sílvia Helena Soares (1997). Mas que sobretudo expressa outras interpretações da ditadura da

¹⁵ Sobre a sujeira, José Carlos Rodrigues posiciona-se: "A sujeira não é absolutamente um "em si", mas uma função do jogo das categorias e das linhas que as separam. Ela é algo que nega a ordenação ou que é rejeitado por esta" (1995, p.84).

“individualidade”, ou outras formas de lidar com a dicotomia “indivíduo e sociedade”.

Neste sentido voltamos ao debate sobre a verticalização da moradia das famílias pobres, quando nos perguntamos se esta aparente “melhoria” nas suas condições de vida, através de um projeto de urbanização vertical representa, de fato, conquistas para eles próprios. Ou seriam estas medidas também técnicas higiênicas, discutidas anteriormente, no seu mais profundo aspecto normativo, “vendendo” um estilo de vida diverso, o qual exalta a privacidade em extremos pouco úteis às suas realidades.

“... não é possível ver aí uma manifestação subtilmente insidiosa de poder, que dá aparência de ser agradável e desejável àquilo que na verdade é obrigatório ?” (Rodrigues, 1995:59).

Uma estranha e familiar dinâmica levou-me a fazer um paralelo entre a concepção do espaço da Cruzada e a forma como se concebem as dependências de serviço nos apartamentos, em especial na Zona Sul Carioca.

Este espaço pode ser pensado numa perspectiva tanto dos moradores da Cruzada quanto da vizinhança rica. Um espaço concedido e talvez por isso não tão cuidado. Um espaço reservado à dita “classe trabalhadora”, que os ricos evitam mesmo como passagem, mas que é intensamente vigiado e controlado, haja vista a delegacia de polícia na esquina a qual, não suficiente, ainda dispõe de uma cabine de polícia dentro do conjunto, além de constantes “rondas” motorizadas ou não por entre seus prédios. Nestes termos, A Cruzada aparece como uma grande dependência de serviço - quarto de empregada ou área de serviço do Leblon.

Das vantagens de se morar ali, a proximidade com o trabalho aparece sempre entre as principais motivações. Gasta-se menos tempo e dinheiro e, é claro, trabalha-se mais e melhor.

Na sua verticalidade, a Cruzada também aprendeu a viver sob uma nova

distribuição de espaços, dentro de seus pequenos apartamentos, nos limites de sua rua estreita, tentando se portar com discrição, apesar da indiscrição de seus enormes blocos, consumindo hábitos de um outro meio, mas deixando sempre vivas as marcas de um consumo ao sabor de seus próprios e autênticos gostos.

As famílias

Retornando à questão que desde o início da pesquisa me cercava: Que famílias são estas ? Tão próximas das famílias ricas, seja pelo espaço onde moram, ou pela forma como de um modo geral participam de suas vidas. Como temos visto neste trabalho, as famílias pobres têm, ao longo da história de nosso país, prestado serviços variados às famílias ricas, cuidando de suas terras, empreendimentos, casas e filhos. Mas, sempre mantidas à margem, atento com interesse para a forma como acompanharam, ao longo desta história, todas as mudanças ocorridas com o tempo.

Assim, que famílias são estas, que vivem logo ali ? Que, ora se parecem com as famílias dos “bacanas”, mas em outros momentos repudiam este modelo e reivindicam sua autenticidade. Numa sociedade que valoriza cada vez mais o espaço privado, a intimidade, os valores de consumo incessantemente adquiridos, com recursos físicos, materiais e simbólicos tão diversos da maior parte das condições de vida elogiadas e exaltadas, como reconhecem e representam suas próprias famílias ?

“Família pra mim é tudo”

A palavra “família” nos relatos dos moradores da Cruzada despertaram sentimentos que misturam sonhos, ideais, dor, lembranças e alegrias. Não é fácil definir família, como parece impossível definir o que seja, ou quem sejam, as famílias

da Cruzada. Assim, vi impossibilitada qualquer tentativa de descrever também sua composição física. Até porque de uma família-de-um à uma família de dezoito pessoas habitando um pequeno sala e dois quartos, vários outros tipos de organização familiar apareceram ao longo de meu estudo. Mas independente destas disposições entre pais, filhos, avós, irmãos, primos, comadres, amigos... da família considerada como sendo a nuclear ou como a quase "extensa", a família foi inevitavelmente louvada por todos. Por mais distante que uma certa organização pudesse parecer do modelo nuclear predominantemente propagado, ela era sempre tida na mais alta conta de um "lar", uma referência constante de afeto, segurança e alegria.

"Família pra mim é tudo (abre os braços)"

"...tudo o que eu tenho de mais sagrado é a família."

"Minha família é tudo (risos). Eu adoro a minha família (mais risos). É tudo, a única coisa que eu tenho... de bom mesmo (ênfase). Não posso abrir mão."

"Família ? Eu acho que é união né ? É um por todos e todos por um (risos). Família é aquilo que eu acho é o mais importante que é a união entre todos, todos participando... é um preocupado com o outro, eu acho que família é isso."

A família como "tudo" parece resistir a uma vida marcada apenas pela negatividade, pela "falta", pelo "nada". O "tudo" vem em resposta às atribuições com relação a uma pobreza desvalorizada ao extremo, ao pobre como não tendo "nada" ou não sendo "nada". Entre os largos sorrisos que se abrem, estas pessoas expressam também a posse de seus valiosos bens, de um "tudo".

A família oferece um porto seguro num mundo de marés instáveis, em especial para os pobres. A união, além de prover a ajuda mútua, tão vital e tão

escassa no mundo moderno, garante um sentimento de família que transcende os limites geográficos que comumente separam parentes, seja entre bairros eqüidistantes, ou mesmo diferentes regiões do país. As condições que muitas vezes afastam pais, filhos e irmãos são suportadas em virtude deste sentimento de união que viabiliza uma ligação que extrapola as dificuldades da vida.

"Família é todos parente. Os que são unidos, quando olha, quando a gente tá doente... a gente só conhece as pessoas, família, amigo parente, quando a gente tá doente. (...) A gente assim, ser querido, porque nessa hora que a gente vê, se a gente tem mesmo os amigos, os parente sabe ? Até hoje, meus parentes liga, quase toda semana um liga, o outro liga, pra saber como é que eu tô."

Parentes são os amigos unidos com quem se pode contar. Amigos com quem se pode contar são parentes.

Parece que, embora a condição de vida desemboque para outros rumos, a família pobre continua ligada, em parte, a ideais românticos que embasaram as noções modernas de família, ainda muito presentes nas classes médias e altas. O dia-a-dia pode oferecer outras formas de organização doméstica, mas ainda há uma forte presença, mesmo que simbólica/imaginária, de uma outra representação familiar.

Infelizmente o não cumprimento destes padrões tão difundidos de uma forma ampla em nossa sociedade é elaborado como um insucesso pessoal, falta de sorte ou de oportunidades que incluem a restrição econômica.

Mas por outro lado, a possibilidade de uma família idealizada, que abarca toda a esfera de uma positividade do viver, faz com que ainda reste um espaço, um sentimento compartilhado entre um grupo de pessoas que, em última instância, oferece recursos materiais, além de morais, para suas próprias sobrevivências. Apesar da crise que tem gerado o superacúmulo de funções sobre a família

moderna, não parece ser apenas isto a que se referem as famílias com quem conversei. O grupo familiar nuclear, ou quando há um extensão dele, é de fato, a única instância com quem estas pessoas podem contar nas situações trabalhosas e ameaçadoras que fazem parte de seus cotidianos.

Famílias pobres e ricas: iguais ou diferentes ?

“Ah... na família pode ser igual porque tem muitas famílias aqui boas, e outras não. Isso é relativo.”

A primeira diferença apontada pelos moradores da Cruzada era a inevitável questão econômica, traduzida em termos de uma “casa” maior e mais bem provida, maiores investimentos na educação e saúde. Constantemente incorporando a comum visão negativa da pobreza, expressam uma visão que exalta as famílias ricas em detrimento das pobres. Mas características como afeto, união, vêm logo acentuar aspectos positivos de suas famílias, ou ao menos relativizar os critérios usados neste tipo de julgamento.

“Eles [ricos] são bem mais civilizados” (...)

“Mas isso não quer dizer que são mais unidos. Não tem uma família boa. Às vezes falta até amor, ganância, um querendo tomar do outro...”

“Eles [ricos] têm um educação diferente... não sei... é como no morro, não é a mesma coisa que a pessoa lá em baixo. Alguns até sim, as vezes lá [Selva de Pedras] tem pessoas bem piores do que daqui. Mas a maioria de lá tem mais estudo, tem mais... tudo (ênfase), tudo que aqui não tem. A maioria daqui é mais carente, é mais necessitado de educação... essas coisas assim. Tem muita gente aqui com 14, 15 anos que não quer saber mais de escola.”

“Mas também a diferença daí pra cá não é tanta também. Né ?
Porque também tem muita gente de classe média que são
piores que os pobres, né ? (risos)”

De uma família mais desprovida de recursos econômicos e de educação, vai-se a uma família que goza de recursos afetivos e solidários e por isso também “rica”. Tais recursos parecem bem mais longe do funcionamento das famílias abastadas, estas mais imbuídas dos códigos individualistas. A família pobre percebe e delicia-se com a diferença e assim, preserva e afirma a sua família.

Afeto e solidariedade

É neste contexto que a Cruzada se afirma como uma “comunidade afetiva”, como o “cantinho mais unido do Leblon”, segundo uma reportagem no Jornal Correio Zona Sul (junho de 1997).

“..eu acho como qualquer comunidade... com carência financeira... ela é muito alegre, entendeu ? Isso você vê aí, qualquer hora do dia que você descer, qualquer hora tem alguém pra bater papo, tem alguém interessado em saber o seu problema.... Você troca, tenta saber o problema do outro. As pessoas ficam sempre fora de casa, os vizinhos são muito, muito ... tem muito coleguismo entre os vizinhos.”

“... essa é a grande questão, né ? ... as pessoas conseguem apesar de tudo, ter felicidade. (...) Tem muitas pessoas aí que tem vizinho que não se cumprimenta. A pessoa entra no elevador e uma não fala com a outra. Não sabe todo mundo quem é quem, entendeu ? (...) Ali no favelão (Selva de Pedras) certamente não é assim. As pessoas são muito mais rude uma com a outra, são muito mais amarga.”

“Afeto” e “união”, dois termos presentes impreterivelmente no exercício de se pensar. Simbolizam suas riquezas, e mais do que tudo suas armas para lidar com a

cruzada cotidiana. O afeto a que se referem os moradores da Cruzada talvez expresse uma forma de solidariedade, não necessariamente os últimos vestígios de formas holísticas, cada vez mais ralas e raras no mundo individualista moderno. Talvez seja esta expressão de uma outra forma que não uma “solidariedade moderna”, mas sim um outro modo relacional de conceber a pessoa, a que tanto se referem Roberto DaMatta e Luís Fernando Duarte.

O afeto, idealizado ou reforçado, afirma a grande qualidade deste povo, reconhecido por todos e motivo de orgulho tão importante na afirmação de sua dignidade, em oposição à imagem que socialmente lhe é atribuída. O afeto constitui um laço social necessário, parte das estratégias de sobrevivência que funciona como um coringa, ocupando os espaços mais variados. Um alimento consistente, familiar e viável, para reforçar corpo e alma, numa batalha sem trégua. Nas palavras do romancista:

“Chegou em casa e comeu o feijão e arroz com pirão de fubá
de milho, que a irmã lhe guardava sempre”

(Lima Barreto, Clara dos Anjos)

Permanência na casa da família de origem: estendendo o núcleo familiar.

“a casa é pequena, mas é como coração de mãe: cabe todo mundo”.

(moradora da Cruzada)

Além de acesso fácil aos benefícios de se morar no Leblon, o orçamento apertado faz com que muitos jovens da Cruzada se casem e permaneçam no mesmo apartamento, continuando a dividir o espaço com a família de origem. Uma casa para o jovem casal permanece como um importante plano futuro, e a situação de

morarem todos juntos como provisória.

Sarti (1994, 1996), estudando a moral dos pobres urbanos, analisa o valor dado à casa, como um projeto sempre envolvido com o projeto da família e que constitui o grande marco diferenciador entre estes pobres e aqueles, “pobres mesmo”, que nada têm. A autora acredita que “com o casamento, o ideal é a formação de um núcleo independente, porque uma família precisa de uma casa; condição, aliás, para viabilizar uma família: quem casa, quer casa” (id. 1994:47).

O caráter provisório parece ter papel fundamental na articulação da situação concreta vivida por eles com os *ideais* familiares ligados à casa. No *ideal* de família expresso pelos moradores da Cruzada estão padrões conhecidos como modernos que prezam a intimidade do grupo nuclear, a distribuição assimétrica de papéis entre sexos e gerações, e a privacidade de seus integrantes, incentivados também pela proximidade com um padrão econômico que acessa estes ideais.

O tempo passa e a possibilidade de adquirir o próprio espaço vai tomando a forma de um sonho. Um sonho para aqueles que ainda não tiveram o seu próprio espaço e um sonho para aqueles que já batalharam muito na vida e querem “descansar” na velhice.

Além das vantagens de permanecer na Cruzada e das limitações financeiras para adquirir outro imóvel, existem outros benefícios evidentes nesta coabitação de um certo tipo de família “extensa”. O maior número de familiares convivendo proximamente possibilita maior gama de alternativas para arranjos cotidianos. Essa articulação doméstica é uma estratégia fundamental na manutenção da família pobre. Ela assegura o grupo como unidade econômica, como nos diz Sarti (1996), sobretudo como “uma unidade de produção doméstica, de soma de rendimentos e de consumo” (p.32).

Um relato me chamou a atenção. Num apartamento de dois quartos onde

habitavam dezoito pessoas, D. Carmo, uma senhora viúva de quase setenta anos, chefia a casa com firmeza. Algumas vezes, em seu relato, se confunde nos nomes dos filhos, netos e bisnetos, mas não hesita em responder, com segurança, que “quem manda” ali é ela. Segundo D. Carmo, todos ajudam comprando comida e na limpeza. O tempo parece ter ajudado D. Carmo a perceber que a situação é provisória “*mas dura muitos anos*”, em suas palavras. Indagada sobre um de seus sonhos na vida, D. Carmo sorri e diz:

“Ah, antigamente eu sonhava muito, agora não, sabe ? Agora não sei porque. Antigamente eu sonhava né ? Agora não sonho mais não.”

Para D. Carmo, o mais difícil numa família é “*arrumar uma casa*”. As perspectivas de melhorar de vida são muito improváveis, e as dificuldades para aqueles que começam a vida estão evidentes nos altos níveis de desemprego e nos baixos salários. Casa e família estão envolvidas e inseparáveis no projeto familiar que é, aliás, o que nos remete ao chamado “lar”. “Arrumar uma casa” fala de um desejo de transformar uma “casa” num “lar”, onde reina um tipo de ordem específica. Sendo assim, arrumar *uma casa* pressupõe também arrumar a casa.

“Ano que vem, se Deus quiser... que me dê muita saúde, aí vai arrumar tudo direitinho. Cada um tem que ajudar. Morar aqui tem que ajudar.”

Privacidade e espaço

O espaço reduzido dos apartamentos e o número elevado de seus habitantes somados aos valores que elogiam uma demarcação especial entre os espaços e as intimidades geram conflitos nesse sentido. Grande parte dos jovens reclama da “invasão” de familiares que “se metem” em suas questões particulares, que “mexem” em objetos só seus, que ocupam e “bagunçam” seus espaços. Muitos dos sonhos estão ligados a um apartamento maior, a uma casa com quintal, ou até mesmo a ter

dinheiro para poder comprar um imóvel para cada pessoa da família.

Os limites da intimidade entre os familiares, não podendo ser auxiliados por uma distribuição espacial mais diferenciada, são reforçados por uma hierarquia mais rígida do que aquelas observadas em estudos com as classes médias (Salem, 1980). Em compensação, no pequeno espaço dividido por todos, a autoridade dos mais velhos organiza e demarca com vigor um espaço subjetivo entre os componentes da família. Não há espaço para contestações, no máximo um desejo de, um dia, ter a sua própria casa.

O "respeito" torna-se fundamental para se lidar com uma outra divisão de espaços e limites fluidos. Esta é uma tarefa apontada como das mais difíceis na vida familiar.

"... eu acho que o mais difícil é você conseguir respeitar a individualidade do outro, entendeu ? Não só do filho, da mulher, e você conseguir ao mesmo tempo ter a sua individualidade"

"Eu tô até sem falar com uma irmã minha mas sabe, é porque... eu tô sem falar com ela porque, por causa de besteira entendeu ? Porque eu não gosto que mexe nas minhas coisas sem autorização, aí ela mexeu nas minhas coisas, aí eu me aborreci com ela e... fiquei sem falar com ela."

"...eu respeito é o espaço deles [os pais], né ? Minha mãe ela gosta muito de ver novela, então ela quer ver a novela dela... ela vê. Quando meu pai quer ver o esporte dele, ele vê. Agora nas horas que não tem... que minha mãe tá na cozinha, meu pai fica na rua (...) aí eu vou, pego, ligo a televisão, aí vejo o que eu quero."

Família e educação

A família pobre oferece, aos seus próprios olhares, recursos para uma vida digna e neste sentido a opção por uma vida desviante no vício e no crime é considerada como uma opção pessoal, ou por características individuais como “cabeça fraca” ou os “teleguiados” do tráfico enfocados por Alba Zaluar (1985, 1994).

Retomando o depoimento do morador da Cruzada:

“A família por mais que seja pobre, mas ela te dá instrução adequada àquilo que você quer ser. E agora cabe a você distinguir se você quer ir pro lado ruim, se você não quer. Você trabalhar, ser digna... (...) Cabe a você optar, ou você se mistura, ou você não se mistura. Das duas, uma, né?”

É também neste contexto que há grande ênfase na educação escolar. A situação econômica pobre, porém dispendo de recursos, como a casa própria, pouco comum numa linha de pobreza abaixo daquela em que se encontram, viabiliza os planos e os investimentos na educação dos filhos. Morar e estar na escola pode representar uma chance para que o jovem não ingresse no mundo do crime organizado.

“...eu acho que a classe pobre, pobre, pobre é essa que vive na rua. Não tem nem pra onde ir. A nossa classe é uma classe... não é elevada, mas é um pouco acima disso. Pelo menos a gente tem um teto. A gente sabe o que que vai comer amanhã. Uma segurança, né?”

Assim, muitas famílias investem na educação dos filhos, chegando, algumas vezes ao esforço de pagar escola particular.

“...porque eu quero uma qualidade melhor pra minha filha, entendeu? Eu tenho... pô, lá em casa eu tenho condição de pagar uma escola melhor, e vou pagar enquanto eu tiver condição. Lá eu tenho a certeza de que o ensino é razoável pra bom, entendeu? Não vou dizer que é excelente. Posso dizer que o ensino é bom. Isso eu tenho certeza.”

Os jovens respondem adiando o casamento e os filhos, em busca de uma melhor formação profissional.

"O que eu não faria igual aos meus pais ? (...) No mundo em que nós vivemos hoje eu acho que o mais importante seria não casar cedo e ter filhos cedo. (...) Minha mãe pô... quando a minha mãe foi pra mesa de parto ela tinha dezesseis anos. Completou dezessete um mês depois. Quer dizer, eu acho que eu não faria isso, como não fiz até hoje. É, eu acho que vou estudar um pouco mais".

Conclusão

Através de uma aproximação com a Cruzada São Sebastião, esta pesquisa pretendeu conhecer um pouco mais da maneira pela qual os pobres urbanos vivem em família e trafegam por um espaço de exclusão e dominação, agravado no caso da Cruzada, por sua proximidade com o território “dos ricos”. Nesta perspectiva, busquei a dimensão positiva numa vida estereotipadamente marcada pela “falta”. Interessou-me o potencial criativo ou transformador dos pobres com o qual enfrentam as enormes dificuldades cotidianas.

Procurei, nos capítulos iniciais, retomar um pouco da história dos pobres no Brasil, sublinhando um espaço que tem sido, por tantas razões, dissimulado. Desta história talvez muito ainda nos tenha ficado...

De um patriarcado rural, das famílias da casa-grande ao redor da qual inicialmente se organizavam muitas das famílias pobres, num Brasil colonial monárquico, partiram paradigmas sociais, que se espalharam ao longo do tempo. Estes deixaram marcas profundas na forma brasileira de se pensar na família, de se portar dentro e fora dela, de comportamentos divergente entre a casa e a rua.

A reflexão sobre a importância da família patriarcal em nossa história ocupou um momento relevante desta retrospectiva. É necessário ponderar-se os limites deste modelo. Apesar de sua importância como modelo dominante, e por isto difundido e reproduzido em todo o tecido social, uma visão que preza unicamente a hegemonia desse modelo pode pecar, passando ao largo de outras formas de organização familiar, as quais, não correspondendo aos padrões patriarcais, deixaram assim de ser apreendidas como famílias. Isto se torna especialmente importante no que diz respeito às famílias pobres. Assoladas com a escravidão, a

omissão do Estado e as condições da pobreza, certamente mantiveram-se mais longe da concretização dos padrões em xeque. Através deste olhar, infelizmente, acabava-se por rotulá-las na marginalidade, comumente associando-as a características como promiscuidade, desorganização, insanidade.

Desta forma, pretendi buscar um pouco de sua história, através de autores que tentaram revelar a diversidade familiar entre os pobres, não sob uma ótica marginalizante mas, ao contrário, tentando legitimar suas características, as quais, afinal, também contribuíram para o que até hoje temos como família brasileira.

A história mais recente se entrelaça com o estudo de vários antropólogos, os quais me auxiliaram nesta trajetória, com uma visão perspicaz de nossa sociedade e do relacionamento entre suas classes. A vida nas cidades evidencia e agrava o distanciamento entre formas de viver. Pobres e ricos, mais próximos fisicamente, precisaram articular novos comportamentos que, de um modo geral, se basearam no desenvolvimento de novas formas de exclusão.

O caráter patriarcal transposto para as cidades generaliza-se como forma de dominação, da imposição dos valores dominantes, e da repressão de toda e qualquer forma que disso tudo divergisse, como bem mostrou Jurandir Freire Costa (1979). O passado escravo, o clientelismo, também feições violentas da relação de dominação, ainda deixam seus resquícios que perduram até hoje.

O crescimento das favelas nos morros e periferias cariocas concretizou, na geografia da cidade, aquilo que há muito era exercido pelas elites brasileiras com relação aos pobres: a exclusão. O projeto modernizador da cidade, no início do século XX, importado da Europa, era embarreirado pela crescente população de pobres e de ex-escravos. Em estratégias por vezes desencontradas, procurava-se solucionar o problema. Para isso a invasão e controle dos pobres funcionou como estratégia. Foi comum a invasão das modestas moradias, salpicando-lhes vacinas e

procedimentos médicos, pregando a ordem da higiene. Também foi comum o desalojamento de suas casas. Em nome da modernização, tomaram ruas, derrubaram sobrados, sem que houvesse qualquer iniciativa para uma restituição ou indenização aos antigos moradores. Estas famílias pobres eram expulsas das partes nobres da cidade, mas ainda mantinham necessários vínculos empregatícios. Assim, com os restos das demolições de seus sobrados, os pobres foram reconstruindo suas vidas, montando barracos nas encostas. Em parte, a violência nas favelas cariocas teve seu início aqui.

Conhecendo um pouco mais da trajetória das famílias pobres no Brasil, torna-se mais claro o porquê de seus poucos registros, das visões que a tomam apenas como cópia mal acabada dos ideais e valores das classes altas e o porquê de uma perspectiva que as denomina “classe inferiores”. Na verdade, tudo isto se encaixa a um contexto autoritário. São facetas de uma natureza excludente que há muito embasa nossa complexa organização social.

O estudo mais detalhado dos aspectos da dominação ideológica traz à luz a forma mais disseminada, e também dissimulada, da dominação, tal como ela se dá no mundo atual. Cultura Popular e Cultura de Massa são curiosamente confundidas, forjando uma imensa população supostamente sem cultura, sem idéias.

Marilena Chauí, Eclea Bosi, Tânia Salem são alguns exemplos de autores que muito contribuíram, com o desenvolvimento de trabalhos preocupados em ressaltar a Cultura Popular sob uma ótica valorativa. Salientaram também como não se pode perder de vista as feições enganosas de um domínio multifacetado expresso em cada minúscula partícula de nosso tecido social.

Mas tão importante quanto trazer à cena aspectos de um domínio latente, é perceber a forma pela qual as classes pobres se defendem das forças exercidas sobre elas. Marilena Chauí (1986) ressalta uma forma muito peculiar de lidar com as

imposições constantes: um misto de conformismo e resistência. As ditas “classes populares”, indo contra preceitos históricos, exercem sua sabedoria de forma ousada e marota, desenvolvida desde muito, driblando a autoridade, negando o poder, aceitando o que é inevitável, conformando-se com o que poder servir, rejeitando o que é nocivo. Vítimas da violência da exclusão, os pobres não se deixam totalmente abater, absorvem aspectos da cultura dominante a seu modo, criam e recriam suas formas de viver, e ainda produzem aquilo que o País toma emprestado como sendo sua marca: a música, a dança, a comida. A concretização da transculturação de Fernando Ortiz.

No cenário atual, os pobres têm merecido um pouco mais de atenção. As décadas de setenta e oitenta foram frutíferas neste sentido, entre as ciências sociais. Trabalhos de peso foram realizados, e pôde-se refletir sobre a possibilidade de “posições diferenciais” (o termo é de Luiz Fernando Duarte) dos pobres com relação a diversos aspectos de nossos momentos históricos. Esta perspectiva descarta com veemência as antigas referências aos pobres como “inferiores” ou “atrasados” e respeita diferenças, frutos de diferentes realidades de vida, relevando, acima de tudo, suas qualidades.

Através da busca de uma positividade entre os pobres, no sentido em que fala Antônio Rafael - “...mas não é só de ‘falta’ que o morro fala” - (1997:81), podemos também legitimar grupos, formas de viver. Desde valores impostos ou importados, àqueles apropriados, retraduzidos, recriados de um jeito próprio.

Questões que instigavam o mundo das ciências sociais, como o individualismo das sociedades modernas ocidentais *versus* o holismo das sociedades tradicionais, foram redimensionadas, tomando um Brasil também por sua vertente “popular”, ou pobre. O assunto discutido entre camadas médias e altas precisava ser repensado em outros termos, na verdade, em termos da grande maioria da população brasileira.

movimentam em busca de ideais coletivos, formas muito próprias de exercer um tipo de holismo. As organizações comunitárias parecem encarnar este espírito.

Na Cruzada São Sebastião, as duas faces, holista e individualista, confrontaram-se ao longo de minha pesquisa. A rejeição à vizinhança pobre, o lixo e descaso com o espaço público, a falta de interesse da maioria na Associação de Moradores, parecem momentos bastante individualistas numa fotografia do Conjunto. Numa outra faceta deste sistema de valores, é impressionante constatar o grau de individualização dos problemas a que os pobres se atribuem. As evidências sociais não são suficientes para alterar a percepção da pobreza como falta de sorte ou insucesso pessoal.

Por outro lado, o “afeto” de que falavam na Cruzada, o “cantinho mais unido do Leblon”, expressa uma dimensão entre os pobres onde o grupo é mais importante. A busca de uma identidade coletiva, embora por vezes conflitada, parece ser uma das últimas qualidades a ser preservada, e, para eles, muitas vezes o “tudo” com que se pode contar. É neste sentido que surge a valorização do grupo familiar. Com todas as dificuldades por que a família pobre vem passando nos últimos anos, ela precisa ocupar um lugar de força, material e simbólica, mas ressaltando a união e as grandes riquezas desta gente. Por vezes idealizada, esta família que era descrita pelos moradores da Cruzada aparece como extremamente necessária, como fonte dos laços sociais vitais, parte de suas estratégias de sobrevivência.

“A família não é apenas o elo afetivo mais forte dos pobres, o núcleo da sua sobrevivência material e espiritual, o instrumento através do qual viabilizam seu modo de vida, mas é o próprio substrato de sua identidade social. Em poucas palavras, a família é uma questão ontológica para os pobres” (Sarti, 1996:33).

Embora constituindo-se nos formatos mais diversos, permanecia uma alusão

ao modelo nuclear tradicional das classes médias, seja para eles este modelo um sonho ou uma ilusão. Nesta percepção ficam claros os valores importados das classes média e alta. Isto fica claro também na introjeção de um discurso típico da elite brasileira que procura reforçar sua identidade “não-popular”, mas elitizada. O “não me misturo” repetido pelo morador da Cruzada com relação aos próprios, reproduz na verdade o preconceito da vizinhança rica do qual são vítimas.

Neste sentido são ressaltadas as características negativas do Conjunto. Seus moradores acusam o ambiente como sujo, feio, desorganizado, violento, mesmo que muitas vezes a imagem externa não seja compatível com o que acontece de fato no interior do condomínio.

Sobre aspectos que considera negativos na Cruzada, uma jovem moradora afirma, reproduzindo uma perspectiva das “classes perigosas”:

- Ah... tem tiroteio...
- Tem tiroteio aqui ?
- As vezes. (...) É. A única coisa que eu não gosto é isso.
- Quando foi o último tiroteio ?
- (silêncio)
- Você lembra ?
- (pausa) Não (fala em voz baixa)”

Por outro lado, é forte o movimento de apropriação, transformação destes mesmos valores originalmente exógenos, numa linguagem mais autêntica, próxima, acessível a eles.

O “não dão valor” parece ser um passo no sentido da busca de uma valorização da Cruzada, valorização esta atravessada por toda a gama de preconceitos contra o pobre. Mesmo assim, o “não dão valor” fala de uma demanda pela positivação daquilo que eles têm em mãos. Sejam materiais ou simbólicos, eles precisam valorizar e cuidar de seus bens.

ao modelo nuclear tradicional das classes médias, seja para eles este modelo um sonho ou uma ilusão. Nesta percepção ficam claros os valores importados das classes média e alta. Isto fica claro também na introjeção de um discurso típico da elite brasileira que procura reforçar sua identidade “não-popular”, mas elitizada. O “não me misturo” repetido pelo morador da Cruzada com relação aos próprios, reproduz na verdade o preconceito da vizinhança rica do qual são vítimas.

Neste sentido são ressaltadas as características negativas do Conjunto. Seus moradores acusam o ambiente como sujo, feio, desorganizado, violento, mesmo que muitas vezes a imagem externa não seja compatível com o que acontece de fato no interior do condomínio.

Sobre aspectos que considera negativos na Cruzada, uma jovem moradora afirma, reproduzindo uma perspectiva das “classes perigosas”:

“- Ah... tem tiroteio...

- Tem tiroteio aqui ?

- As vezes. (...) É. A única coisa que eu não gosto é isso.

- Quando foi o último tiroteio ?

- (silêncio)

- Você lembra ?

- (pausa) Não (fala em voz baixa)”

Por outro lado, é forte o movimento de apropriação, transformação destes mesmos valores originalmente exógenos, numa linguagem mais autêntica, próxima, acessível a eles.

O “não dão valor” parece ser um passo no sentido da busca de uma valorização da Cruzada, valorização esta atravessada por toda a gama de preconceitos contra o pobre. Mesmo assim, o “não dão valor” fala de uma demanda pela positivação daquilo que eles têm em mãos. Sejam materiais ou simbólicos, eles precisam valorizar e cuidar de seus bens.

Ideais familiares são muitas vezes confundidos com o inatingível. “Isso não existe”, afirmam eles. Mas encarar determinadas circunstâncias de uma vida difícil como provisórias pode ser uma outra forma elaborada para lidar com a distância entre estas ideias e a impossibilidade de concretizá-los. O caráter “provisório” da superlotação dos pequenos apartamentos parece ser fundamental na manutenção do contraste entre uma família ideal que referencia o grupo nuclear à uma casa, e a realidade de dezoito pessoas, entre primos, irmãos e aparentados, num imóvel de três cômodos.

Família e casa se confundem e se resumem na expressão de uma moradora:

“...a casa é pequena, mas é como coração de mãe: cabe todo mundo.”

A concepção de família entre os moradores da Cruzada parece responder plasticamente a uma demanda que fala de um desejo e de uma necessidade. O lugar dúbio que a Cruzada ocupa, favela e não-favela, parece ser facilitador para uma mistura entre sonho e realidade. Onde o perto é também longe confunde por vezes a identidade de seus moradores, mas também os dota de um tipo de saber, de preparo, para trafegar por esses terrenos limítrofes e marginais.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Angela. (org.) Pensando a Família no Brasil. Da Colônia à Modernidade. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/UFRRJ, 1987.
- AZEVEDO, Tales de. Família, Casamento e Divórcio. In: Cultura e Situação Racial no Brasil, Ed. Civilização Brasileira, RJ, 1966.
- BEZERRA, Benilton Jr. Considerações sobre terapêuticas ambulatoriais em saúde mental. In: TUNDIS, Silvério A. e COSTA, Nilson R. (orgs.) Cidadania e Loucura. Petrópolis: Vozes, 1994 (4ª edição).
- BOSI, Ecléa. Cultura de Massa e Cultura Popular: leituras operárias. Petrópolis: Vozes, 1981 (2 edição).
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973 (7. edição).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: BRANDÃO, C.R. (org.). Repensando a Pesquisa Participante. São Paulo, Brasiliense, 1984a, (p.7-14).
- _____ A participação da pesquisa o trabalho popular. In: BRANDÃO, C.R. Repensando a Pesquisa Participante. São Paulo, 1984b, (p.223-252).
- CALLIGARIS, Contardo. Crônicas do Individualismo Cotidiano. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- CANEVACCI, Massimo (org.). Dialética da Família. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- CHAUI, Marilena. Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Editora Moderna, 1982 (3. edição).
- _____ O que é Ideologia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____ Ideologia e Mobilização Popular. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra/CEDEC, 1985 (2. edição).
- _____ Conformismo e Resistência. Aspectos da Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- CORREA, Mariza. Repensando a Família Patriarcal Brasileira. In: Arantes, A. A. [et al.]. Colcha de Retalhos. Estudos sobre a família no Brasil. Campinas: UNICAMP, 1994 (3 edição).
- COSTA, Jurandir, F. Ordem Médica e Norma Familiar. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

- DAMATTA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como ter "Antropological Blues". In: A Aventura Sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____ O que faz Brasil, Brasil ?. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1984.
- _____ A família como valor: considerações não-familiares sobre a família à brasileira. In: ALMEIDA, Angela Mendes de (org.). Pensando a Família no Brasil: da colônia à modernidade. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/Editora de UFRJ, 1987.
- _____ A Casa e a Rua. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1991.
- _____ Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997 (6. edição).
- DEBRUN, Michel. Ideologia e Realidade. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1959.
- DIOGO, D.R. Família e Contexto Social: Questões para a Clínica Psicoterápica. Dissertação de Mestrado, PUC/RJ, 1989.
- DUARTE, Luiz Fernando. Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- DUMONT, Louis. O Individualismo. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.
- DURHAM, E.R. A Família Operária: Consciência e Ideologia. In: Revista de Ciências Sociais, vol.23, n.2, Rio de Janeiro, 1980.
- _____ A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, R. A Aventura Antropológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- FIGUEIRA, Sérvulo. O Contexto Social de Psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1981.
- FIGUEIRA, Sérvulo & VELHO, Gilberto.(coords). Família, Psicologia e Sociedade. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1981.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- JABLONSKI, Bernardo. Até que a Vida nos Separe: A Crise no Casamento Contemporâneo. Rio de Janeiro: Agir, 1991.
- JOSEPHSON, Silvia C. A Morte das Ruas: estudo das relações entre público e privado nos condomínios exclusivos. Dissertação de Mestrado em Psicologia, UERJ, 1994.
- KALLAS, M.L. Do Outro Lado do Muro: da Instituição à Comunidade - um Estudo de famílias de Baixa Renda. Dissertação de Mestrado, PUC/RJ, 1989.

- KANT DE LIMA, Roberto. A administração dos conflitos no Brasil: a lógica da punição. In: VELHO & ALVITO (orgs.). Cidadania e Violência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1996.
- KALOUSTIAN, Sílvio M. (org.) Família Brasileira: a base de tudo. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNICEF, 1994.
- KOWARICK, Lúcio. A Espoliação Urbana. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1979.
- LALANDE, André. Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LASCH, Christopher. Refúgio num Mundo sem Coração. A família: santuário ou instituição sitiada? São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991.
- LEWKOWICZ, Ida. Herança e relações familiares: Os Pretos Forros nas Minas Gerais do Século XVIII. In: Revista Brasileira de História, v.9, n.17, p.101-114. São Paulo, 1988/99.
- MAGNANI, J. Festa no Pedacço. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MARINS, Paulo César G. Habitação e vizinhança: limites da privacidade no surgimento das metrópoles brasileiras. In: SEVCENKO, N. (org.). História da Vida Privada no Brasil. Volume 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MATTOSO, Kátia M.Q. A opulência na província da Bahia. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). História da Vida Privada no Brasil. Volume 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MELLO, Evaldo C. O fim das casas-grandes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). História da Vida Privada no Brasil. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MELLO E SOUZA, Laura de. (org.) História da Vida Privada no Brasil. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MINAYO, Maria Cecília, S. O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em Saúde. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1994 (3. edição).
- MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: Schwarcz, L.M. (org.) História da Vida Privada no Brasil. Vol.4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MOURA, Paulo C. A Crise do Emprego: uma visão além da Economia. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- MOURA, Roberto. O Rio de Janeiro dos Bairros Populares. In: MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

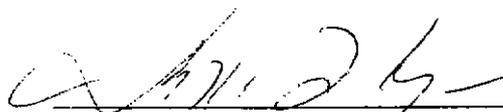
- NOVAIS, Fernando A. Condições da Privacidade na Colônia. In: MELLO E SOUZA, Laura de. História da Vida Privada no Brasil. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- OLIVEIRA, Anazir M., et al. Favelas e Organizações Comunitárias. Centro de Defesa dos Direitos Humanos "Bento Rubião". Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.
- PARISSE, Luciano. Favelas do Rio de Janeiro. Evolução - Sentido. Rio de Janeiro: Cadernos do CENPHA, n.5, junho 1969.
- PRATT, Mary Louise. Imperial Eyes: travel writings & transculturation. London/NY, NY: Routledge, 1992.
- RAFAEL, Antônio. Um Abraço para Todos os Amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, 1997.
- ROCHA, Adair Leonardo. Saber e Poder. Algumas Implicações na Relação Favela/Asfalto. Tese de Doutorado, Escola de Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.
- RODRIGUES, José Carlos. Higiene e Ilusão: o lixo como invento social. Rio de Janeiro: Nau, 1995.
- ROPA, Daniela & DUARTE, Luiz Fernando. Considerações teóricas sobre a questão do atendimento psicológico às classes trabalhadoras. In: Cultura da Psicanálise. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- RUSSO, Jane A. Indivíduo e Transcendência: algumas reflexões sobre as modernas "religiões do eu". Trabalho apresentado no seminário "A Religião e a Questão do Sujeito no Ocidente - IBRADES, Paulo de Frontin, mimeo, 1993.
- SALEM, tania. O Velho e o Novo: Um estudo de papéis e conflitos familiares. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.
- _____ Mulheres faveladas: "Com a venda nos olhos". In: Perspectivas Antropológicas da Mulher. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.49-89.
- SAMARA, Eni de Mesquita. Estratégias matrimoniais no Brasil do século XIX. In: Revista Brasileira de História, v.8, n.15, p.91-105. São Paulo, 1987/88.
- _____ A História da Família no Brasil. In: Revista Brasileira de História, v.9, n.17, p.7-35. São Paulo, 1988/89.
- SARTI, Cynthia A. A família como ordem moral. In: Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n.70, p.38-46, agosto 1994.
- _____ A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres. São Paulo: Autores Associados, 1996.

- SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). História da Vida Privada no Brasil. Volume 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- SLENES, Robert W. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. In: Revista Brasileira de História, v.8, n.16, p.189-203. São Paulo, 1988.
- SOARES, Sílvia Helena. Textura Áspera. Dissertação de Mestrado em Teoria da Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da UFRJ (ECO), 1997.
- SODRÉ, Muniz. A Máquina de Narciso. Rio de Janeiro: Editora Achiamé, 1984.
- VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Cotemporânea. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- _____ Subjetividade e Sociedade: uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____ Família e Subjetividade. In: Almeida, Angela M. (org). Pensando a Família no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, 1987.
- _____ Projeto e Metamorfose. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- VELHO, G. & ALVITO, M. (orgs.) Cidadania e Violência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1996.
- VILHENA, Junia de. Psicanálise e Psicoterapia de família. In: Figueira, S. (org.) Efeito Psi. A Influência da Psicanálise. Rio de Janeiro: Campos, 1988 (p.87-101).
- _____ (org.) Escutando a Família. Uma Abordagem Psicanalítica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.
- _____ O Imaginário da Polícia Civil na Cidade do Rio de Janeiro. Relatório final de pesquisa. FAPERJ, 1995.
- _____ Apartheid Clínico: uma visão violenta e autoritária da prática clínica. Cadernos do SPA. Uma prática em debate. PUC/Rio, 1993:5.
- _____ A Arquitetura da Violência e a Clínica Contemporânea. Trabalho apresentado na abertura do primeiro encontro clínico do CIAP/PUC/Rio, novembro, 1998.
- _____ Vida de Tira... um estudo sobre as representações de violência e transgressão na polícia civil do Rio de Janeiro. Cadernos de Psicologia. Série Clínica, n.10, UERJ, 1999 (no prelo).

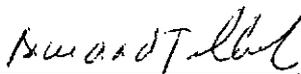
_____ A Família Morreu... Viva A Família. Interações: Estudo e Pesquisa em Psicologia. São Paulo: Unimarco, 1999 (no prelo).

- WILLEMS, E. A Estrutura da Família Brasileira. In: Sociologia, out. 1954, vol.16, n.4. Escola de Sociologia e Política, São Paulo.
- WISSENBACH, Cristina C. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). História da Vida Privada no Brasil. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- VENTURA, Zuenir. Cidade Partida. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ZALUAR, Alba. A Máquina e a Revolta. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- _____ Condomínio do Diabo. Rio de Janeiro: Revam: Editora UFRJ, 1994.
- _____ A globalização do crime e os limites da explicação local. In: VELHO, G. & ALVITO, M. (orgs.). Cidadania e Violência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora FGV, 1996.
- _____ & ALVITO, M. (orgs.). Um Século de Favela. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998a.
- _____ Para não dizer que não falei de samba: os enigmas da violência no Brasil. In: Schwarcz, L.M. (org.) História da Vida Privada no Brasil. Vol.4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.
- ZAMORA, Maria Helena. Saber Viver: táticas de sobrevivência do nordestino no Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, 1992.

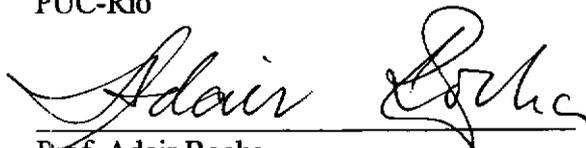
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Isabela Gomes Pecego, intitulada "Onde o perto é também longe: Família e identidade numa comunidade popular da zona sul carioca", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Junia de Vilhena (Orientadora)
PUC-Rio



Prof. Bernardo Jablonski
PUC-Rio



Prof. Adair Rocha
PUC-Rio

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, .../3.../1999.



Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas