



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ENTRE COMPROMISSOS E OBRIGAÇÕES

Um estudo das experiências morais das classes médias e populares no Nordeste
na perspectiva da nova sociologia da moralidade

CARLOS EDUARDO FREITAS

JOÃO PESSOA - PB
2018

CARLOS EDUARDO FREITAS

ENTRE COMPROMISSOS E OBRIGAÇÕES

Um estudo das experiências morais das classes médias e populares no Nordeste
na perspectiva da nova sociologia da moralidade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia. Linha de Pesquisa: Teoria Social.

Orientadora: Prof^a Dr.^a Simone Magalhães Brito

JOÃO PESSOA - PB
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F866e Freitas, Carlos Eduardo.

Entre compromissos e obrigações : um estudo das experiências morais das classes médias e populares no Nordeste na perspectiva da nova sociologia da moralidade / Carlos Eduardo Freitas. - João Pessoa, 2018.

350 f.

Orientação: Simone Magalhães Brito.

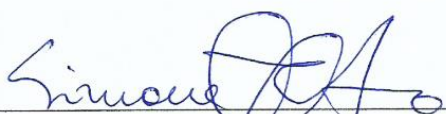
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Sociologia e moralidade. 2. Classes sociais. 3. Valores sociais. I. Brito, Simone Magalhães. II. Título.

UFPB/BC

FOLHA DE APROVAÇÃO

A tese intitulada “ENTRE COMPROMISSOS E OBRIGAÇÕES: Um estudo das experiências morais das classes médias e populares no Nordeste na perspectiva da nova sociologia da moralidade”, de autoria de Carlos Eduardo Freitas, sob orientação do Prof^a. Dr^a. Simone Magalhães Brito, apresentada em sessão pública ao Programa Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Doutor em Sociologia, foi aprovada em 21/02/2018, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:



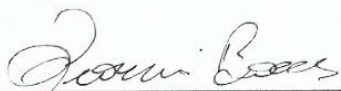
Prof^a. Dr^a. Simone Magalhães Brito

Doutorado em Sociologia pela Lancaster University – Reino Unido
Orientadora (PPGS-UEPB)



Prof. Dr. Rogério de Souza Medeiros

Doutorado em Sociologia pela Boston University – Estados Unidos
Examinador Interno (PPGS-UEPB)



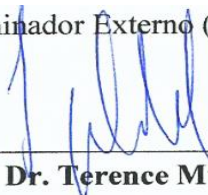
Prof. Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves

Doutorado em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista - UNESP
Examinador Interno (PPGS-UEPB)



Prof^a. Dr^a. Nicole Louise Macedo Teles de Pontes

Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB
Examinador Externo (UFRPE-UAST)



Prof. Dr. Terence Mulhall

PhD em Sociologia pela London School of Economics – Reino Unido
Examinador Externo (DCS – UFPB)

Para Andressa Moraes

AGRADECIMENTOS

Muito especialmente, desejo agradecer à minha orientadora Professora Doutora Simone Magalhães Brito, pela construção do pensamento, pela sua incansável disponibilidade, pelo exercício de paciência, por sua dedicação e por ser um exemplo de socióloga e professora, muito obrigado.

Aos professores doutores membros da banca que aceitaram o convite para ler e avaliar o que tenho para dizer sobre as classes sociais nordestinas e suas mudanças de valores, muito obrigado, sobretudo, pela generosidade e paciência, Rogério de Souza Medeiros, Antônio Giovanni Boaes Gonçalves, Nicole Louise Macedo Teles de Pontes e Terence Mulhall.

Aos professores Eduardo Sergio Soares Sousa e Adriano de León.

Aos meus colegas de doutorado, em especial, Fábio Liberal, Bruno Mota, Emerson Ramos, Wanessa Veloso, Helma Oliveira, Isabelle Sena, Ana Karolina e Ricardo Santana pelos momentos partilhados em conjunto nesse percurso, muito obrigado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos de Doutorado.

Aos demais professores e colegas do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB, aos técnicos e demais profissionais do PPGS/UFPB, obrigado.

À minha esposa, Andressa Moraes, pelas trocas de pensamento, compartilhamento de leituras, pelo incentivo e encorajamento que foram constantes durante a realização de todas as etapas importantes de minha vida acadêmica.

À minha mãe Doracy da Conceição, em particular, por ser o porto seguro em toda minha vida, por estar comigo e me estender a mão em todos os momentos, muito obrigado, mãe. Ao meu pai Antônio Anselmo Freitas, *in memoriam*, ele poderia ter vivido para ver esse dia chegar.

Aos meus sogros Maria José e José de Arimatéia Moraes Lima por estarem presentes e apoiarem desde o processo seletivo até este momento. Aos meus cunhados Aedra Moraes, Lorena Moraes e Alexandre Moraes, obrigado pela torcida e apoio.

Aos meus amigos, em especial Sergio Geraldo, Laura Lima, Simone Albuquerque e Alyson Thiago Freire, pelo apoio sempre presente, sou grato. Ao estimado professor Edmilson Lopes Junior, por mostrar a sociologia como uma fonte inesgotável de inspiração.

A experiência parece demonstrar que há atos que são louváveis sem ser obrigatórios, que há um livre ideal que não somos obrigados a atingir.

Émile Durkheim

RESUMO

Na última década se observou um renovado interesse da opinião pública brasileira para o tema dos valores na sociedade. Do mesmo modo, nas ciências sociais também tem crescido o número de publicações científicas que lidam com o tema mais diretamente. Na sociologia brasileira contemporânea, por exemplo, já encontramos disponíveis algumas etnografias sobre as experiências morais dos indivíduos, com maior ênfase nas experiências de desrespeito e rebaixamento moral, e também nos conflitos discursivos em interações interpessoais do cotidiano. No entanto, além da maior parte da produção sociológica sobre os valores se apoiar principalmente em etnografias realizadas em regiões do Sul e Sudeste do país, ainda há poucas pesquisas sociológicas preocupadas em mapear os valores mais frequentes e as variações morais na vida cotidiana das classes sociais. Com o objetivo de aprofundar teoricamente o conhecimento sociológico a respeito da relação entre valores, identidade e agência, este estudo se apoia nos aportes teóricos da nova sociologia da moralidade e procura investigar empiricamente os modos como os atores das classes médias e populares do Nordeste constroem e significam suas narrativas de vida e práticas sociais a partir de noções diversas de boa vida e de justiça incorporadas e acionadas ao longo das trajetórias biográficas.

Palavras-Chave: Teoria Sociológica; Nova Sociologia da Moralidade; Valores das Classes Sociais.

ABSTRACT

In the last decade there has been a renewed interest in Brazilian public opinion on the subject of values in society. Similarly, in the social sciences the number of scientific publications dealing with the subject has also grown more directly. In contemporary Brazilian sociology, for example, we have already found some ethnographies available on the moral experiences of individuals, with a greater emphasis on experiences of disrespect and moral relegation, and also on discursive conflicts in everyday interpersonal interactions. However, in addition to the fact that most of the sociological production on values relies mainly on ethnographies carried out in the South and Southeast regions of the country, there are still few sociological researches concerned with mapping the most frequent values and moral variations in the everyday life of social classes. In order to deepen theoretically the sociological knowledge about the relationship between values, identity and agency, this study is based on the theoretical contributions of the new sociology of morality and seeks to empirically investigate the ways in which the actors of the middle and popular classes of the Northeast build and mean their life narratives and social practices based on different notions of good life and justice incorporated and triggered along biographical trajectories.

Keywords: Sociological Theory; New Sociology of Morality; Values of the Social Classes.

RESUMEN

En la última década se observó un renovado interés de la opinión pública brasileña para el tema de los valores en la sociedad. De la misma manera, en las ciencias sociales también ha crecido el número de publicaciones científicas que tratan con el tema más directamente. En la sociología brasileña contemporánea, por ejemplo, ya encontramos disponibles algunas etnografías sobre las experiencias morales de los individuos, con mayor énfasis en las experiencias de falta de respeto y descenso moral, y también en los conflictos discursivos en interacciones interpersonales de lo cotidiano. Sin embargo, además de la mayor parte de la producción sociológica sobre los valores se apoya principalmente en etnografías realizadas en regiones del Sur y Sudeste del país, todavía hay pocas investigaciones sociológicas preocupadas en mapear los valores más frecuentes y las variaciones morales en la vida cotidiana de las clases sociales. Con el objetivo de profundizar teóricamente el conocimiento sociológico acerca de la relación entre valores, identidad y agencia, este estudio se apoya en los aportes teóricos de la nueva sociología de la moralidad y busca investigar empíricamente los modos como los actores de las clases medias y populares del Nordeste construyen y, significan sus narrativas de vida y prácticas sociales a partir de nociones diversas de buena vida y de justicia incorporadas y accionadas a lo largo de las trayectorias biográficas

Palabras clave: Teoría Sociológica; Nueva Sociología de la Moralidad; Valores de las clases sociales.

SUMÁRIO

Introdução Geral	12

PARTE I - CONSTRUÇÃO TEÓRICA DO PROGRAMA DE INVESTIGAÇÃO

Capítulo 1 - A Nova Sociologia da Moralidade e a Problemática dos Valores de Classe 26

1.1 A nova sociologia da moralidade	28
1.2 Os valores das classes sociais na perspectiva da nova sociologia da moralidade	39
1.3 Os valores das classes sociais na sociologia brasileira	44
1.4 Rumo a uma sociologia da experiência moral	61

Capítulo 2 - Repensando Novos Aportes Teóricos para uma Sociologia da Experiência Moral

63

2.1 Construindo um programa de Sociologia da Experiência Moral.....	64

PARTE II - PESQUISA EMPÍRICA

Capítulo 3 - Amor e Artes: Fontes seculares de sentido nas classes médias

85

3.1 Maria: Uma experiência de eterno retorno do mesmo.....	88
3.2 Thadeu: Trabalhar com música, uma experiência plena e rica de significados.....	119
3.3 Múltiplas fontes e variações contextuais das experiências de plenitude	134

Capítulo 4 - Família e Literatura: Formas concorrentes de sacralidade.....

144

4.1 Entre o sagrado da escrita literária e o profano do trabalho	145
4.2 Um poeta do lixo.....	162
4.3 Repensando o significado do expressivismo nas classes populares	174
4.4 Família e Expressão Literária: formas concorrentes do sagrado em contextos seculares?	178

Capítulo 5 - Experiências e Sentimentos Morais de Precariedade

197

5.1 Jacó: a insolvência da distinção	198
5.2 Morte e vida Severina	213
5.3 Repensando as experiências de precariedade nas diferentes classes sociais e seus vínculos normativos	228

Capítulo 6 - A Cor e o Gênero da Moralidade de Classe

237

6.1 Catarina: em busca de liberdade	239
6.2 Madalena: cor e autoafirmação moral	254
6.3 Os limites institucionais da liberdade	275

Capítulo 7 - Inarticulação Linguística dos Sentimentos Morais: quando uma interpretação distorcida é vivida como experiência lacunar.....

280

7.1 Ester: a má-fé da sagrada família.....	282
7.2 Isabel: entre a liberdade e a normalização	298
7.3 Inarticulação linguística do sofrimento: uma categoria sociológica necessária	314

Conclusão

329

Referências

339

Apêndice A - Roteiro de Entrevistas

346

INTRODUÇÃO GERAL

A linguagem comum é o meio pelo qual a vida social é organizada como significativa por seus atores constituintes; estudar uma forma de vida envolve a apreensão dos modos leigos de fala que expressam aquela forma de vida. A linguagem comum não é, portanto, apenas um tópico que pode estar disponível para análise, mas um recurso a que todo observador antropólogo ou sociólogo precisa recorrer para ter acesso ao seu “tema principal de pesquisa”. (Anthony Giddens, *Política, Sociologia e Teoria Social*)

Este estudo reúne narrativas de vida de homens e mulheres das classes médias e populares do Nordeste do Brasil e tem por objetivo geral aprofundar o conhecimento sociológico sobre o tema da relação entre classes sociais e valores morais. Ainda que tímido, nos últimos anos, esse tema tem despertado renovado interesse nas ciências sociais brasileiras. A publicação de estudos como *A Ralé Brasileira* (2009) e *Vozes do Bolsa Família* (2013), e seu sucesso junto ao mercado editorial brasileiro evidenciam também o interesse do grande público pelo assunto. Mas diferentemente do passado onde a questão dos valores das classes sociais era abordada quase que exclusivamente como um “subdomínio” da sociologia e antropologia da cultura, agora a mesma questão reaparece como uma problemática mais ou menos autônoma na sociologia. A exemplo do que já ocorre nas tradições francesa e estadunidense, sociólogos brasileiros que lidam atualmente com o tema têm procurado se servir de outros aportes teóricos para além daqueles fornecidos pela sociologia da cultura. O presente trabalho também segue esforço teórico similar e discute a questão da relação entre classes sociais e valores na perspectiva da nova sociologia da moralidade. Para esse novo subcampo disciplinar que integra as “novas sociologias”, compreender a natureza, as causas e consequências das ideias que as pessoas têm sobre noções de justiça e de boa vida é importante para compreender o conteúdo da dinâmica de reprodução e mudança dos “fatos sociais”. Como um todo, a construção da pesquisa se orientou pela preocupação em apreender e analisar dimensões (temporais) específicas das experiências subjetivas de classe: as compreensões práticas de “justiça”, “bom” e de “vida plena”, modos de significação moral da agência, sentimentos morais e as diferentes fontes seculares de “sentido moral” para a

narrativa de vida. Em domínios institucionais (família, escola e trabalho) considerados centrais nas trajetórias biográficas de indivíduos.

Em termos mais gerais, esta pesquisa de doutorado nasceu como um desdobramento particular do Projeto *Radiografia do Brasil Contemporâneo* (2015-2016), coordenado pelo sociólogo Jessé Souza e financiado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. O foco do Projeto *Radiografia do Brasil Contemporâneo* era o mapeamento longitudinal das trajetórias, comportamentos, atitudes e crenças que formam quando agrupadas as práticas e estilos de vida das condições específicas de classe social no Brasil de hoje. Na ocasião de realização daquele Projeto, participei como membro de uma equipe de pesquisadores de campo e desenvolvi etnografias (entrevistas em profundidade e observação direta) com indivíduos pertencentes às classes trabalhadoras, médias e altas de regiões do Nordeste do país.

Durante minhas experiências pessoais de pesquisa de campo fui despertando para a necessidade de conciliar questões de interesse institucional da pesquisa do Ipea e questões de interesse da minha própria pesquisa de doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. Naquele mesmo período, minha pesquisa de doutoramento tinha como tema o estudo das formas diferenciadas e concorrentes de experiência de “sacralidade” na cultura de valores da sociedade brasileira. Porém, o ingresso na pesquisa do Ipea criou as condições institucionais e objetivas para retomar o tema que eu já havia desenvolvido em minha pesquisa de dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN (2011-2013). O tema em questão era também os valores morais das classes sociais. Contudo, por falta de maturidade teórica e pouca experiência acumulada com pesquisa de campo, em minha pesquisa de mestrado acabei me concentrando apenas no estudo da “ética econômica” de segmentos comerciais das classes trabalhadoras. Em consequência, os valores morais só foram tratados de maneira indireta, por meio da consulta a outras fontes de pesquisa.

Foi nesse sentido que participar de um projeto nacional de pesquisa sobre as classes sociais se apresentou como uma oportunidade objetiva de retomar um programa pessoal de investigação sociológica que eu considerava naquele momento “abortado”. Mas, assim como em outros estudos desenvolvidos por Jessé Souza (2009; 2010), também no Projeto *Radiografia do Brasil Contemporâneo* eu identificava dimensões da vida prática das classes sociais não contempladas na investigação. Mesmo sendo um sociólogo que procurava apreender em suas pesquisas a dimensão moral da experiência de classe social, Souza se

concentrava apenas no exame e análise das experiências socializadoras e nas práticas morais de desrespeito e negação de reconhecimento, vividas por indivíduos das classes trabalhadoras. Embora reconheça nesses, aspectos importantes das experiências morais das classes sociais, eu entendia que era necessário aprofundar outros elementos práticos constitutivos das experiências morais já apontados em parágrafos anteriores desta introdução. Naturalmente, há razões teóricas e políticas que justificam o conhecimento científico sobre os valores das classes sociais.

No plano mais teórico, a presente pesquisa pode contribuir em dois subníveis de generalização teórica. Na escala da teoria sociológica, uma investigação sobre as experiências morais das classes médias e populares como a que desenvolvemos aqui pode ampliar o “estoque de conhecimentos” sociológicos acerca dos modos de operar a “normatividade” prática de classe.¹ Na escala da metateoria, possibilita qualificar ainda mais o debate na teoria social contemporânea a respeito da real natureza das relações entre fato e valor, razão e emoção, e entre normas, valores e agência.²

No plano político, apreender comparativamente o grau de variação entre regimes morais de avaliação e justificação, conforme os diferentes segmentos de classe e os domínios práticos de ação e interação, possibilita entender como as classes sociais percebem e julgam diferencialmente valores institucionalizados e que são tomados como certos e irrevogáveis. Conhecer as práticas sociais que são “significadas” como “*locus de bens*” permite entender porque políticas públicas não são avaliadas, pelos atores cotidianos, exclusivamente por cálculos de eficiência ou princípios de bem-estar material, mas também por ideais de fundo moral. Em função disso, políticas sociais bem sucedidas do ponto de vista de seus efeitos práticos podem ser percebidas negativamente, conforme estejam em contraste com o tipo de sensibilidade moral dos indivíduos e das classes sociais.

Em síntese, com o objetivo de aprofundar teoricamente o conhecimento sociológico a respeito da relação entre valores, identidade e agência, este estudo se apoia nos aportes teóricos da nova sociologia da moralidade e procura investigar empiricamente os modos como os atores das classes médias e populares do Nordeste constroem e significam suas narrativas

¹ Na teoria sociológica contemporânea, a normatividade de classe tem sido discutida com maior profundidade por nomes como Sayer (2005) e Honneth (2007). Sobre o assunto, os dois convergem a respeito do espírito “anti-normativista” que ainda impera nas ciências sociais.

² Boas sínteses do debate teórico atual sobre fato e valor, normatividade e agência, e razão e emoção podem ser encontradas nos trabalhos de Putnam (2008), Joas (2001), Abend (2009) e Sayer (2011).

de vida e práticas sociais a partir de noções diversas de boa vida e de justiça incorporadas e acionadas ao longo das trajetórias biográficas.

Naturalmente, em nossa pesquisa, procuramos investigar os valores pessoais de segmentos de classes sociais bem localizados. Assim sendo, o que encontramos não tem valor probabilístico no sentido de oferecer a palavra final sobre o "sistema de valores" da sociedade brasileira como um todo. Mas acreditamos que ainda assim, seus dados podem contribuir para o atual debate público brasileiro sobre o conflito de valores, em especial, lançando luz sobre os modos diversificados como as classes médias e classes populares significam suas experiências morais. Se conseguirmos cumprir a tarefa de explicitar as "variações" dos comportamentos, sentimentos e pensamento, imperativo de toda sociologia compreendida como "ciência das variações dos comportamentos mentais e comportamentais", então já estaremos satisfeitos.

Metodologia empregada e construção da amostra

Um importante momento de uma pesquisa sociológica é o da construção dos procedimentos metodológicos de desenvolvimento da investigação empírica. Aqui é preciso explicitar de maneira mais detalhada possível as nossas estratégias e escolhas feitas e não feitas ao longo do processo de pesquisa. Por exemplo, por se tratar de uma investigação sociológica que procura apreender as experiências ordinárias (práticas, significados, sentimentos, valores e ideais) dos indivíduos, acreditamos que o modo procedimental de observação oferecido pela pesquisa qualitativa se mostra mais pertinente do que a pesquisa quantitativa. Com efeito, enquanto uma pesquisa quantitativa pode nos fornecer informações detalhadas acerca da percepção compartilhada de uma população amostral, assim como o grau de recorrência estatística de suas preferências, frequências, uma pesquisa qualitativa permite apreender e examinar em profundidade os significados, as práticas, os sentimentos, as interações e os contextos de ativação/inibição da ação.

Não obstante, apesar da diversidade de técnicas de coleta de dados empregadas na pesquisa qualitativa, existe uma ênfase comum na descrição aprofundada de aspectos culturais, emocionais e da experiência vivida. Na última década do século XXI tem crescido o número de pesquisas sociológicas que fazem uso de métodos qualitativos. Porém, se é

verdade que houve um maior investimento em pesquisas qualitativas, também é verdade, argumentam Lamont & Swidler, que aumentou as controvérsias a respeito do “melhor” tipo de método qualitativo empregado numa investigação sociológica/antropológica. O uso das *entrevistas em profundidade* ao invés da observação direta ou/e participante é um bom exemplo das controvérsias envolvendo as técnicas de pesquisa qualitativa. Dentro do debate sobre os tipos de métodos qualitativos, a socióloga estadunidense (LAMONT; SWIDLER, 2014, p.2) apresenta duas atitudes metodológicas atuais concorrentes: O “tribalismo metodológico” e o “pluralismo metodológico” (*methodological pluralism*). O tribalismo metodológico se caracteriza pelo uso de um único método de pesquisa qualitativa, a exemplo da “observação participante” praticada principalmente pelos antropólogos e representa para os mesmos um critério prévio de validade científica da investigação. Já o pluralismo metodológico se caracteriza pelo uso mais diversificado de diferentes métodos e técnicas durante a prática de investigação sociológica. Aqui, a escolha do método a ser empregado na etnografia vai depender muito mais do que o sociólogo ou socióloga deseja acessar empiricamente. Para Lamont e Swidler (2014, p.5), o pluralismo metodológico é a consequência “natural” do “pragmatismo metodológico”, uma vez que este impõe a atitude de abertura à diversidade de métodos. Os críticos do uso de *entrevistas em profundidade* se apoiam numa compreensão equivocada das mesmas, pois perdem de vista que as mesmas podem ser tratadas analiticamente por uma “abordagem pragmática” que considera não somente os comportamentos, mas também as representações, os sistemas de classificação, a identidade, as realidades imaginárias e ideais culturais, assim como também os estados emocionais. Procurando evidenciar as virtudes do uso de entrevistas em profundidade, Lamont e Swidler (2014) destacam alguns exemplos de investigações sociológicas bem sucedidas no emprego da entrevista:

Uma excelente praticante de entrevistas, como Hochschild (1989, 2012), examina com precisão os significados imaginados de eventos comuns, destacando, por exemplo, os “momentos amplificados” (Hochschild 2003) que ressoam na memória e dão significado ao fluxo de uma vida. Tanto *The Dignity of Working Men* (2000) de Lamont e quanto *Talk of Love* (2001) de Swidler tentam sondar não o “comportamento”, mas sistemas de categorização, onde as pessoas vivem de forma imaginativa - moralmente, mas também sentido de identidade – e o que lhes permite experimentar-se como pessoas boas, valiosas e valiosas. (LAMONT; SWIDLER, 2014, p.7)

Ainda sobre as vantagens da entrevista em profundidade, Lamont e Swidler (2014, p.7) compara com a etnografia:

E, para esses aspectos, um pesquisador pode ter que pedir que a pessoa, mesmo correndo o risco, de que alguns ou todos o que ele ou ela, conte ao pesquisador algo que pode ser impreciso. As entrevistas, então, podem, às vezes, revelar características mais relevantes da realidade do que a observação imediata, simplesmente porque capacitam o pesquisador a sondar sobre os fatos ou sobre as respostas ideais ou situações, bem como cenários imaginários e fantasias que simplesmente não são visíveis na vida cotidiana. Por exemplo, pode-se explorar o eu ideal em uma entrevista muito mais detalhada do que a etnografia permitiria.

Nesse sentido, na apreensão empírica das experiências morais das classes médias e trabalhadoras, trabalhamos particularmente com as técnicas qualitativas de entrevistas de face a face e história de vida (BARBOT, 2015; SAFI, 2012). O que pode ser apreendido nos relatos discursivos registrados nas entrevistas em profundidade? Normas, valores, práticas, contextos de ação e interação, atitudes, julgamentos e sentimentos. É evidente que nas entrevistas só podemos acessar ações e interações dotadas de “significações”, o que pode incorrer em riscos de invisibilização daquelas ações e interações que, embora ocorridas, não se encontram dotadas de significado a priori para os (agentes) entrevistados.

Não obstante, convém ressaltar mais uma vez que esta pesquisa é um recorte particular e aprofundamento analítico posterior de uma outra pesquisa sociológica mais ampla sobre as classes sociais no Brasil. Como assinalamos, o objetivo da pesquisa do Ipea era o desenvolvimento de uma investigação sociológica nacional sobre os hábitos, comportamentos, crenças e valores das classes sociais a partir de uma reconstrução das *trajetórias sociais* de perfis individuais das classes populares, médias e altas do país. Nesse sentido, a amostra populacional nacional dos entrevistados foi construída a partir do auxílio técnico de ferramentas de geoprocessamento do *IpeaData*³ e considerou basicamente como as categorias socioprofissionais do Brasil se encontravam distribuídas geoespacialmente nas

³ O banco geral de dados sociodemográficos e socioprofissionais do IpeaData é domínio público e pode ser acessado no seguinte endereço eletrônico: <http://www.ipeadata.gov.br/Default.aspx>. No projeto “Radiografia do Brasil Contemporâneo”, no entanto, o trabalho de geoprocessamento da amostra populacional nacional foi realizado exclusivamente pelos técnicos do Ipea.

zonas metropolitanas das cinco regiões do país (Norte, Nordeste, centro-Oeste, Sul e Sudeste). Após o mapeamento geoespacial das categorias socioprofissionais e sua distribuição em três “tipologias”⁴ de classe social (“classes populares”, “classes médias” e “classes médias altas”), os pesquisadores de campo envolvidos no projeto do Ipea se deslocaram para as zonas metropolitanas selecionadas nas cinco regiões do país, onde construíram amostras não probabilísticas por meio do método *bola de neve*⁵ e realizaram *entrevistas de face a face e em profundidade*⁶. Nas entrevistas de face a face, empregamos o *método retrospectivo*⁷ (análise biográfica e de narrativas de vida) de modo a reconstruir a dimensão temporal dos comportamentos, atitudes, crenças e valores encontrados nos perfis individuais de classes sociais. No nosso caso específico de experiência de campo, ficamos responsáveis pela condução da pesquisa empírica nas zonas metropolitanas do RN, PE e PB⁸. Sobre o tamanho da amostra, cada pesquisador e pesquisadora ficou responsável por entrevistar 30 perfis individuais, totalizando ao final da pesquisa, uma amostra de 120 perfis individuais de entrevistados: 68 perfis individuais das classes médias e médias altas, e 52 perfis individuais das classes populares. Conforme a orientação técnica do Ipea, as categorias socioprofissionais contempladas na pesquisa foram: 1) classes médias e classes médias altas (médico, advogado/jurista, engenheiro, professor universitário, executivo público ou privado, publicitário/jornalista/arquiteto/decorador/designer/cozinheiro não elementar, produtores musicais)⁹; 2) classes populares (doméstico, catador/reciclador, flanelinha/vigia de carro, ambulante de rua, construção civil desqualificado (ajudante, servente), serviço de beleza, telemarketing, autônomo de transporte (carro ou motocicleta), garçom, pequeno comerciante, vendedor/balconista, construção civil qualificado (pedreiro, marceneiro, mestre de obra), serviço de escritório público ou privado, professor de ensino fundamental, serviço de

⁴ Sobre o método de abordagem tipológica em ciências sociais, ver Schnapper (2015, p.238-252).

⁵ Sobre a construção da amostra não probabilística *bola de neve*, nos apoiamos principalmente nas orientações metodológicas de Firdion (2015, p. 67-84).

⁶ Conduzimos as entrevistas de face a face inspirados metodologicamente, sobretudo, em Barbot (2015, p. 102-123).

⁷ Sobre o método retrospectivo empregado em pesquisas longitudinais, ver Safi (2015, p.253—269). Na pesquisa do Ipea, as pesquisas longitudinais dos perfis de classes sociais se orientaram metodologicamente também pelos trabalhos de Bourdieu (2008), Lahire (2004) e Souza (2009; 2010).

⁸ Os pesquisadores engajados nesses três estados do Nordeste eram Andressa Moraes (antropóloga e doutoranda do PPGAS/UnB), Carlos Eduardo Freitas (sociólogo e doutorando do PPGS/UFPB), Fabio Guimaraes Liberal (sociólogo e doutorando do PPGS/UFPB) e Alyson Freire (sociólogo, doutorando do PPGS/UFPB e professor do IFRN).

⁹ Nesta lista fornecida pelos técnicos do Ipea, pelo menos, quatro categorias socioprofissionais deveriam estar contempladas na amostra dos pesquisadores e pesquisadoras.

segurança [vigia, porteiro, segurança], trabalhadores elementares da indústria de transformação¹⁰.

Em nossa pesquisa, acabamos optando pela abordagem longitudinal das experiências morais dos entrevistados. Em concordância com Safi (2015, p.253), o ponto forte da pesquisa sociológica longitudinal é possibilitar ao pesquisador um olhar sobre a “dimensão temporal dos fatos sociais”, isto é, apreender opiniões, atitudes e comportamento dentro da moldura da análise da mudança social. Sobre a coleta dos dados longitudinais, também adotamos o “método retrospectivo” (análise biográfica e as narrativas de vida). Apesar da proximidade com os gêneros mais jornalísticos biografias ou autobiografias, difere no modo de reconstrução do passado dos indivíduos, especialmente pelo tratamento interpretativo mais objetivo e sistemático dos acontecimentos que nem sempre encontra concordância com as próprias interpretações dos atores entrevistados. Embora nossa abordagem seja longitudinal, destacamos apenas as experiências morais em três domínios específicos da trajetória biográfica dos entrevistados, a saber, Família, Escola e Trabalho. Com base nos relatos de suas experiências vividas em cada um dos três contextos situacionais, procuramos identificar os principais ideais morais acionados que formam seus “mapas morais”. Além desses três domínios práticos de socialização, interação e ação, também abordamos os entrevistados a respeito de suas percepções pessoais sobre direitos humanos, liberdade, vida digna e política. Com esses últimos temas, procuramos aprofundar noções pessoais de justiça e dignidade.

Nosso foco de interesse investigativo é nas experiências morais das classes médias e trabalhadoras, precisamente, aquelas experiências morais que dizem respeito aos ideais e sentidos morais pelos quais os atores significam e avaliam moralmente suas experiências vividas e o mundo social em termos de bom, justo, certo e errado. Também como os atores se relacionam “espacialmente” (proximidade/afastamento) com esses significados morais, operando “compromissos”, “adesões” e mesmo “revisões” e “mudanças” na orientação da ação. Procuramos reconstruir os modos como os atores navegam “geograficamente” no “espaço” ou “horizonte” de significados que eles acionam durante a vida cotidiana, construindo suas narrativas de vida, seja em conformidade, seja em distanciamento, com suas noções práticas de boa vida, de justiça e liberdade. Em termos mais teóricos, nosso estudo procurou conciliar abordagens pragmáticas e hermenêuticas no tratamento da agência moral.

¹⁰ Em relação à lista das categorias socioprofissionais classificadas como pertencentes às classes populares, também foi solicitado que, pelo menos, 11 ocupações profissionais fossem contempladas na amostra empírica.

Sem também perder da vista sociológica, aspectos socioestruturais (classe, gênero, raça) que podem interferir nos modos como os atores experimentam seus valores.

Aspectos sociodemográficos gerais encontrados na amostra dos perfis entrevistados

A amostra populacional dos entrevistados e entrevistadas trabalhados em nossa pesquisa de doutoramento é composta por indivíduos das classes médias e das classes populares. Sobre as classes médias, foram entrevistados ao todo 17 perfis individuais, sendo 9 homens (7 brancos e 1 negro) e 8 mulheres (5 brancas e 3 negras). Dos 17 perfis entrevistados, apenas um não tinha o ensino superior completo. Das mulheres entrevistadas, a renda média encontrada foi a de R\$ 5.287,50, sendo R\$ 9.000,00 (mulheres brancas - veterinária técnica do Ministério da Agricultura e empresária) a mais elevada e R\$ 2.000,00 a mais baixa (mulher negra e professora substituta da UFRN). Dos homens entrevistados, a renda média encontrada foi de R\$ 9.855, 55, sendo R\$ 30.000,00 a mais elevada (homem branco, arquiteto), e a renda mais baixa entre os homens de classe média foi R\$ 2.700,00 (homem branco e professor da educação básica em escola pública).

Em relação aos perfis da classe trabalhadora do RN, realizamos entrevistas em profundidade com 13 perfis individuais, dos quais 11 eram homens (8 brancos e 3 negros) e 2 mulheres negras. Dos 11 perfis entrevistados, 2 entrevistados tinham o ensino superior completo (um homem negro gari e um homem negro ASG) e o ensino fundamental incompleto foi a escolaridade mais baixa encontrada na amostra. Sobre a renda média, entre os homens das classes trabalhadoras, a renda média encontrada foi R\$ 1.900,00, sendo R\$ 5.000,00 a renda mais elevada (dois pequenos comerciantes) e R\$ 700,00 a renda mais baixa no público de entrevistados da classe trabalhadora. Da amostra total de entrevistados, construímos 10 perfis culturais de experiências morais vividas nos domínios da família, escola e trabalho, sendo quatro das classes trabalhadoras (Pedro, Severino, Josué e Ester) e seis oriundos das classes médias (Maria, Jacó, Tadeu, Isabel, Catarina e Madalena).

De modo geral, organizamos esta tese em duas partes. A **Parte I** (capítulos 1 e 2) pode ser lida como um momento de teorização, onde no *capítulo 1*, procuramos reconstruir os desenvolvimentos da problemática da moralidade na teoria sociológica contemporânea, destacando suas principais frentes de investigação atuais. Destacamos alguns estudos

sociológicos que são referências internacionais e também pesquisas desenvolvidas aqui em nosso próprio país. Por razões óbvias nos concentramos naquelas pesquisas já consagradas sobre os valores morais das classes sociais e que são referências na literatura da nova sociologia da moralidade. Após apresentar potencialidades e limitações nas pesquisas analisadas, passamos ao *capítulo 2*, onde procuramos desenvolver o nosso programa de investigação sociológica das experiências morais a partir de uma síntese teórica entre a teoria da agência moral de Charles Taylor e a sociologia dos valores de Hans Joas. Da teoria social de Taylor, nos interessou, sobretudo, discutir sua concepção antropológica de agente humano como “ser de avaliações fortes” e suas potencialidades para a pesquisa em sociologia da moralidade. Assim como ocorreu com Taylor, também fizemos um uso seletivo do neopragmatismo de Hans Joas. Embora seja lembrado principalmente por sua teoria da “ação criativa”, em nossa pesquisa nos apropriamos principalmente de ideias e conceitos contidos em sua sociologia dos valores (conceitos como “experiência moral”, “sacralidade” e “comunicação referente a valores”). Naturalmente, as ideias de Taylor e Joas não esgotam as fontes teóricas que informam esta investigação. Outras fontes teóricas que se mostraram igualmente importantes na análise dos dados empíricos foram Michele Lamont, Andrew Sayer, Pierre Bourdieu, Axel Honneth e Jessé Souza. Com cada um desses sociólogos estabelecemos ora posicionamentos de concordância, ora de discordância e até refutações.

A **Parte II** corresponde ao estudo empírico e é formada pelos capítulos 3, 4, 5, 6 e 7 – cada capítulo composto por análises em torno de dois perfis culturais cujas histórias de vida são reconstruídas a partir de suas experiências morais nos domínios institucionais da família, escola e trabalho. Sendo assim, no capítulo 3, apresentamos as narrativas de vida de Maria e Tadeu, onde procuramos reconstruir os principais ideais morais que formam seus horizontes normativos, e fontes de avaliação e autocompreensão prática de si. A partir dos dois perfis de classe média também desenvolvemos uma discussão sociológica mais teórica sobre narrativas sociológicas acerca da “perda de sentido” na vida moderna. No capítulo 4, apresentamos os perfis culturais de Pedro e Josué, dois indivíduos oriundos das classes trabalhadoras e, assim como fizemos com Maria e Tadeu, procuramos mapear seus “bens morais constitutivos” e os modos como eles navegam socialmente se relacionando com esses mesmos bens, assim como revisando e incorporando novos bens às suas narrativas de vida. Os capítulos 5, 6 e 7, finalizam a parte empírica da tese com mais pares de perfis onde exploramos os diversos sentimentos morais presentes em experiências articuladas e inarticuladas de precariedade (Jacó e Severino), de desrespeito e violência de gênero (Catarina, Madalena, Ester e Isabel).

Um uso descritivo do conceito de classe social

Uma via racional possível para se questionar sociologicamente as inúmeras pesquisas quantitativas sobre os valores das classes sociais é destacar que as mesmas se apoiam numa noção de classe que se reduz a variáveis exclusivamente “econômicas”. Ainda que considere esse tipo de crítica sociológica relevante, me parece que ela perde parte da sua força de persuasão quando examinamos as alternativas possíveis do que se compreende serem os “conceitos sociológicos” de classes sociais. Uma rápida mirada na “constelação” de teorias sociológicas de classe e já percebemos que este não é um conceito que tem recebido um tratamento analítico unitário nas ciências sociais. Por isso, se é certo que podemos “denunciar” o “reducionismo economicista” pelo qual têm sido tratadas as classes sociais naquelas pesquisas quantitativas que mensuram comportamentos, valores e sentimentos compartilhados por coletivos sociais, contudo, não parece ser tão certo que a opção de se trabalhar com um conceito sociológico de classe ofereça um ganho heurístico. A pluralidade existente de tratamentos sociológicos do conceito de classe nas ciências sociais nos permite, no máximo, concordar com os argumentos de Jeffrey Alexander (1987) a respeito do “dissenso” teórico como o “normal” das ciências sociais. É claro que com a constatação do dissenso, Alexander não desejava descartar a priori qualquer possibilidade de constituir um “consenso” em torno de pressupostos teóricos nas ciências sociais. Seu interesse era mais colocar em evidência diferenças substantivas de práticas científicas entre as ciências naturais e ciências sociais.

Pensado de modo mais aplicado essa questão “metateórica”, fica evidente nossa preocupação. Se, por exemplo, pegarmos os tratamentos que foram dados ao conceito de classe em pesquisas sociológicas realizadas no Brasil como as de Sarti (1994), Souza (2009) e Rego & Pinzani (2013), constataremos que, embora seus trabalhos compartilhem preocupação teórica e empírica comum em explicitar os valores das classes sociais, o mesmo não pode ser dito acerca do que cada um deles entende sociologicamente por classe social. Talvez até haja uma unidade sobre a compreensão de que em sociologia, quando se fala em classe social, se deseja destacar seu aspecto “socialmente construído” e sua variação interna em termos de

“propriedades constitutivas”. Mas não há unidade ou acordo entre sociólogos sobre *como* se constrói e *quais* as propriedades estruturais que são definidoras de uma classe social.¹¹

Trataremos mais especificamente da teoria de classe de Jessé Souza, pois admitimos que em nossa investigação esse sociólogo ocupa um lugar mais destacado de interlocução teórica. Sabemos que ele emprega um conceito “sociocultural” de classe “pós-bourdiesiano”, onde o *habitus de classe* não é definido apenas pelo “volume” dos capitais “econômicos” e “culturais” adquiridos e/ou “incorporados” pelo tipo de socialização familiar que é mais provável se vivenciar em cada classe social, mas também pela “presença” ou “ausência” de um *habitus primário*: “esquemas avaliativos e disposições de comportamento” incorporados que permitem o “compartilhamento de uma noção de dignidade generalizada” (SOUZA, 2006, p.37). Esse *habitus primário* seria, segundo entende Souza, um tipo social de *habitus* “transclassista” que corresponde ao “*Self Pontual*”¹², um modo ser e se autocompreender como agente humano “racional”, “disciplinado” e “desprendido” na cultura moderna ocidental. Generalizado nas sociedades de “modernização central”, nas sociedades de modernização periféricas como o Brasil, *Self Pontual* seria uma possibilidade objetiva apenas nos modos de vida das classes médias e altas. O problema nesse tipo de conceituação de classe é que ele pressupõe o *Self Pontual* como condição obrigatória da existência ou não do *Self Expressivista*. Tal como Souza entende, as classes médias podem ou não cultivarem valores expressivistas, mas obrigatoriamente cultivam os valores e ética econômica associada ao *Self Pontual*.

Problema parecido pode ser encontrado no próprio Pierre Bourdieu (2009) onde uma classe social é definida principalmente pelo volume dos capitais culturais e econômicos, embora o sociólogo francês não descarte a priori que outras “espécies” (“materializadas”, “incorporadas” ou “simbólicas”) de capital possam atuar na trajetória e determinação de classe. Na sua teoria do *habitus* de classe, ser portador de alto “capital cultural” foi lido quase como sinônimo de “classe média”, o que perdeu do horizonte de análise situações empíricas

¹¹ Sobre a diversidade de abordagens da classe social em sociologia, ver, por exemplo, a coletânea de Eric Olin Wright (2015). Na coletânea de Wright tomamos conhecimento de, pelo menos, cinco abordagens contemporâneas da análise de classe (neomarxista, neweberiana, neodurkheimiana, bourdiesiana e de uma análise de classe com base na renda).

¹² Souza toma de empréstimo o conceito de *Self Pontual* de Charles Taylor. Como é sabido, Taylor (1997) em sua obra seminal *As Fontes do Self* (1997) vai destacar o “*Self Pontual*” e o “*Self Expressivista*” como duas faces constitutivas do mesmo modo de *Self* ou modo de ser e se autocompreender como um agente humano na cultura moderna ocidental. Nesse sentido, embora não afirme diretamente, Souza parece inferir que nas sociedades da “modernização periférica”, o *Self Pontual* e o *Self Expressivista* são duas possibilidades objetivas de ser um agente humano exclusivas das classes médias. Veremos nas etnografias das narrativas de vida apresentadas na segunda parte dessa pesquisa que essa compreensão de Jessé Souza não se confirma empiricamente.

nas quais indivíduos de classes médias vivenciam e cultivam práticas culturais “dissonantes” da alta cultura e, nem por isso, percebidas como menos legitimistas.¹³

No entanto, também não nos pareceu uma escolha razoável retornar aos modelos economicistas de classe social. Conforme é amplamente discutida na sociologia, o problema em tais modelos economicistas que derivam as classes sociais pela “renda” e posição social nas relações produtivas de capital e trabalho é a forte tendência a apresentar interpretações descritivas um tanto simplistas e confusos das desigualdades e das fronteiras entre as classes sociais.¹⁴

Foi para evitar essas pressuposições apriorísticas da experiência de classe social que optamos por trabalhar neste estudo com um conceito sociológico mais descritivo de classe social. Evitamos determinar a pertença de classe pelo seu “*habitus* de classe”, por sua “posição nas relações de produção material” ou por sua “cultura de classe”. Preferimos fazer um uso sociológico mais “descritivo” de classe social que procura considerar ao mesmo tempo aspectos socioestruturais como “trajetória da socialização”, tipo de “ocupação profissional”, grau de “escolaridade” e “renda”. Considerando todas essas propriedades socioestruturais em conjunto, assim acreditamos, temos um mapa sociológico de pertença de classe que não contraria de modo significativo todas as outras possibilidades objetivas de se pensar as classes sociais numa “gramática” geral da sociologia.

¹³ É claro que Bourdieu quando apresentou sua descrição das preferências e práticas culturais definidoras do *habitus de classe* tinha como referência empírica suas etnografias sobre as práticas culturais da população francesa da década de 1970. Hoje, no entanto, trabalhar com os mesmos pressupostos sociológicos pode ser problemático, conforme atestam as pesquisas de Bernard Lahire (2006) também sobre as práticas culturais dos franceses neste século XXI.

¹⁴ Os exemplos mais atuais dessa simplificação podem ser encontrados em estudos de economistas que inspiram em Thomas Piketty e que negligenciam as fronteiras simbólicas que também são definidoras das desigualdades de classe (BOURDIEU, 2007; LAMONT, 2000)

PARTE I
CONSTRUÇÃO TEÓRICA DO PROGRAMA DE INVESTIGAÇÃO

CAPÍTULO 1

A NOVA SOCIOLOGIA DA MORALIDADE E A PROBLEMÁTICA DOS VALORES DE CLASSE

Nossa capacidade de usar a linguagem moral, de nos deixar conduzir pelos raciocínios morais, de definir nossas interações com o próximo em termos morais é tão fundamental ao modo como nos vemos a nós mesmos, que até imaginar a possibilidade de nossa incapacidade radical nesses aspectos é pedir uma mudança, na nossa visão do que somos e fazemos, que seria difícil de realizar. (Alasdair MacIntyre in Depois da virtude)

Introdução

Existem várias formas de se reconstruir analiticamente os desenvolvimentos da teoria sociológica desde o século XX até o presente. Podemos, por exemplo, seguir o exemplo de Jeffrey Alexander e recontar os passos da sociologia contemporânea pelos modos como sociólogos e sociólogas desenvolveram sistemas teóricos robustos a fim de superar a oposição entre estrutura e ação a partir de modelos de síntese teórica. Uma outra maneira de recontar a história dos desenvolvimentos da teoria sociológica contemporânea é caracterizá-la como período de uma “convergência inédita” em termos de esforços teóricos de superação dos *pares de oposição clássicos* nas ciências sociais (indivíduo x sociedade; macro x micro; materialismo x idealismo; objetivismo e subjetivismo), esforços teóricos que envolvem, principalmente, o uso de abordagens derivadas da mesma família teórica do “construtivismo social”¹⁵, segundo entende Phillip Corcuff (2001). Finalmente, uma terceira forma descrever

¹⁵ Por mais sedutora e convincente que possa parecer, a tese da “galáxia construtivista” de Corcuff (2001) parece ignorar completamente o fato de que Bruno Latour e Michel Callon, representantes mais ilustres da chamada “virada ontológica” e das “teorias pós-sociais” nas ciências sociais rejeitam declaradamente o “construtivismo social”. Para os mesmos autores franceses, o programa da “teoria do ator-rede” se apresenta em linha de continuidade com a tradição da antropologia pós-social de Hanna Haraway e Tim Ingold no que toca ao esforço teórico de superação do que entendem como “sociologismo” e “antropocentrismo” das ciências sociais tradicionais e que impede de considerar no estudo da realidade a capacidade de agência e intervenção daqueles seres “não humanos” (animais e objetos) como “coparticipes” dos processos “associativos” e “simétricos” de construção da realidade. Mesmo a teoria pragmática dos regimes de justificação de Latour e Thevenott também

os desenvolvimentos da sociologia contemporânea é a partir da expressão “era das viradas”. Alguns falaram inicialmente em “era dos epígonos”¹⁶ e, em seguida, mais amplamente “era das viradas”¹⁷, para descrever as tendências atuais da sociologia contemporânea.

Contudo, outra via possível de apresentar um “diagnóstico metateórico” da sociologia do presente é caracterizá-la pela existência de dois grandes movimentos epistemológicos-metodológicos: um movimento de “expansão” da perspectiva relacional e outro de “especializações intradisciplinares”. Em nosso entendimento, esses dois movimentos epistemológicos são mais ou menos concomitantes no interior das “novas sociologias”.

O primeiro, de “expansão relacional”, se caracteriza pela coabitação do “relacional” tanto no lugar do “ponto de vista” que faz o objeto quanto no “objeto” do ponto de vista. Dito de outra maneira, inicialmente, na sociologia o relacional foi a principal perspectiva epistemológica adotada de modo a acessar e compreender o “social” (este, tomado como já dado para os sociólogos). Contudo, após o “giro ontológico”, o relacional passou a ser compreendido como a própria constituição ontológica da realidade, esta, não mais apenas reduzida ao “social”. Sendo assim, apesar da diversidade de “giros” epistemológicos e ontológicos, me parece que é comum a todos eles o esforço em expandir o “relacional” para além das múltiplas fronteiras epistemológicas e ontológicas (indivíduo e sociedade, objetivismo e subjetivismo, natureza e cultura, humano e não-humano), de modo a vivenciarmos atualmente uma “inversão especular”, onde a “relação” passa da condição de via de acesso (epistemológico) ao “real” (entendido como “social” para os sociólogos), para a condição na qual agora é o social que se torna uma das múltiplas “vias de acesso” (epistemológico) ao real (relacional).¹⁸

concede o papel de “agência” aos objetos não humanos nos conflitos discursivos ordinários em torno de noções concorrentes de justiça.

¹⁶ Com esse termo, Frédéric Vandenbergue tentou caracterizar as novas sociologias como “herdeiras” e operando “prolongamentos críticos” dos nomes mais destacados do “novo movimento de síntese”, segundo expressão de Jeffrey Alexander, a saber, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e Jeffrey Alexander. Seus “epígonos” seriam nomes contemporâneos como os de Axel Honneth, Hans Joas, Margareth Archer, Bernard Lahire, Luc Boltanski e Bruno Latour, por exemplo.

¹⁷ Sobre a expressão “era das viradas”, refere-se aos múltiplos movimentos de deslocamento e realimento epistemológico e ontológico, vividos não somente pela sociologia, mas por toda a constelação das ciências humanas, dentre os quais, podemos mencionar os movimentos de “giro linguístico”, “giro hermenêutico”, “giro cultural”, “giro pragmático”, “giro ontológico”, “giro pós-colonial e decolonial”, “giro pós-social”, dentre outros.

¹⁸ Sobre a afirmação “o real é relacional”, ninguém tem dúvida de que, para Bourdieu, o real do qual ele falava era o “social”. O que diverge com as atuais teorias “pós-sociais”, onde a expressão o “real é relacional” significa que o real é literalmente o relacional e que transvasa o social (Bachmann-Medick, 2016).

O segundo movimento comum nas “novas sociologias” é o da radicalização do fenômeno de “diferenciação” subdisciplinar. Se é verdade que a experiência da diferenciação sempre fez parte da história da sociologia desde a sua emergência no século XIX, também é verdade que a sociologia contemporânea experimenta atualmente uma diferenciação mais “verticalizada” em comparação com a anteriormente vivida, isto é, a *especialização dentro de uma determinada sociologia especializada*¹⁹. E é nesse segundo movimento que caracteriza as novas sociologias que emerge e orbita a “nova sociologia da moralidade”.

De modo geral, procuramos demonstrar neste capítulo que as pesquisas mais atuais na perspectiva da sociologia da moralidade têm se concentrado, sobretudo, por um lado, em etnografias da diversidade de moralidades e de regimes de julgamentos morais; e também etnografias de experiências de desrespeito moral e de éticas econômicas de classes sociais. São escassas ainda as pesquisas empíricas preocupadas em investigar os mapas morais dos atores sociais e, mais escassas ainda, aquelas pesquisas que investigam particularmente experiências de mudança de valores.

1.1 A nova sociologia da moralidade

Para quem está familiarizado com a história das ciências sociais, não se trata de uma novidade encontrarmos sociólogos preocupados com a problemática da moralidade. Nas ciências sociais clássicas, já havia uma preocupação com a compreensão da natureza da moralidade humana.

Porém, tratando mais especialmente do estudo “científico” do valor, sua “gênese” é frequentemente associada um outro “subcampo” da filosofia, isto é, nos estudos de comportamento humano na filosofia moral, sendo articulado inicialmente por teorias econômicas do século XVIII. Nesse período, a saber, não eram propriamente os economistas que lidavam com os problemas da economia, mas os filósofos sociais. E foi o filósofo inglês e “pai fundador” da economia moderna, Adam Smith quem primeiro empregou o termo valor como categoria de análise no estudo do comportamento humano.

¹⁹ Como ilustração, podemos mencionar a sociologia econômica que hoje vem se subdividindo em áreas de investigação ainda mais especializadas, a exemplo da “sociologia das finanças”, “sociologia do conhecimento econômico”, “sociologia dos mercados”, “sociologia da empresa”, “sociologia econômica da corrupção”, “antropologia econômica”, dentre outras especialidades. O mesmo pode ser dito da “sociologia da moral”, que tem se subdividido em “sociologia moral”, “sociologia da moral” e “sociologia das moralidades”.

Se, como se sabe, a economia é percebida atualmente como uma esfera “autônoma” e “apartada” da “ética”, sua história de evolução, no entanto, evidencia um gênero da “psicologia humana” que foi derivado da ética. Para a geração de filósofos como Smith, o tema da economia era um “ramo da ética” (SEN, 1992) e, por essa razão, o próprio Smith tratou de assuntos de economia em conexão com assuntos de filosofia moral. Suas duas principais obras, *The theory of moral sentiments* (1759) [1996] e *The Wealth of Nations* (1776) [a Riqueza das Nações, 1985] ficaram conhecidas publicamente como tentativas de abordar cientificamente o comportamento humano, mas também podem se lidas como ensaios de antropologia da moralidade, posto que naqueles dois escritos Smith tentava fundamentar antropológicamente seu famoso modelo de agente econômico, isto é, o *Homo Economicus*.²⁰

Foi, no entanto, na segunda obra que Smith fez um uso mais sistemático do termo “valor” e o vinculou ao estudo da divisão do trabalho. Em *The Wealth of Nations*, Smith desenvolveu uma teoria do “valor-trabalho” onde procurou explicar o que compreendia ser uma relação estrutural entre trabalho, valor e mercadoria. Para Smith, o pressuposto fundamental do valor de qualquer mercadoria é o trabalho humano e essa ideia que tornou-se influente no pensamento econômico chegou a orientar os estudos sobre as relações de trabalho de nomes clássicos como David Ricardo e Karl Marx. Posteriormente, apesar de divergências entre perspectivas, parte importante da literatura das ciências econômicas assumiu o entendimento de que os valores devem ser compreendidos como “qualidades” inscritas nos objetos usados em trocas monetárias. Aliás, não raro, para economistas são os objetos intercambiáveis que são dotados de “valores”. Embora essa compreensão econômica e derivativa dos valores ainda seja bastante comum em teorias econômicas contemporâneas, é na filosofia alemã que se origina o sentido mais conhecido e utilizado da noção de valor nas ciências humanas.

Também é pela filosofia alemã que as ciências sociais tomam conhecimento do debate filosófico sobre os valores e, claro, se posicionam também em relação a ele. Inicialmente, na tradição filosófica alemã de inspiração metafísica, o conceito de “valor” ocupou o lugar antes reservado ao conceito de “bom”, em um momento em que o *Zeitgeist* alemão se caracterizava pela crítica da cultura religiosa do cristianismo. Esse contexto de forte contestação da cultura

²⁰ Nas últimas duas décadas, surgiram muitos estudos revisionistas que rejeitam a leitura estritamente “economicista” da obra geral de Adam Smith. Os trabalhos de Albert Hirschman (2002) e Amartya Sen (1999), por exemplo, compartilham a preocupação comum em religar o vínculo entre ética e economia que os autores acreditam existir no escritos de Smith.

do cristianismo impulsionou a produção de obras filosóficas preocupadas em desvelar a “natureza” dos valores. Nesse período, foi o filósofo alemão Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) quem primeiro abordou o conceito de valor no campo de estudos de metafísica e antropologia filosófica. Lotze colocou o conceito de valor no centro da lógica e da metafísica e foi um dos primeiros pensadores a fundamentar mais sistematicamente a compreensão dos valores como “objetivos” e “universais”.²¹ Contudo, o grande responsável pela popularização do conceito de valor na filosofia e ainda a principal fonte de consulta do termo nesse campo de saber é Friedrich Nietzsche. Na sua obra de 1887, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [Genealogia da Moral, 2009], Nietzsche torna a questão da gênese dos valores uma problemática de investigação (filosófica). No entanto, o que movia Nietzsche não era bem exatamente a busca de uma “explicação científica” da gênese dos valores, mas a articulação de uma “crítica dos valores morais”. Nietzsche inicia sua abordagem refutando a equação do bem e do útil de Herbert Spencer, que explica a origem do bem nas ações não-egoístas úteis percebidas como boas, mas que foram esquecidas de sua “utilidade” originária por efeito do hábito.

Em Nietzsche, a questão dos valores aparece a partir do problema da origem do “mal”, e para ele, a “vontade de poder” constituiria o verdadeiro pano de fundo do predicado “bom”. Isto é, a necessidade de justificação moral do status superior das castas dominantes levou ao desenvolvimento do conceito de “bom” e, diante da impossibilidade de afirmar os valores das castas dominantes, os grupos dominados, por sua vez, projetaram sentimentos de ódio e refugiaram-se no imaginário de vingança. Em consequência, o ressentimento só deixou de ser venenoso e impotente quando articulado e sistematizado em termos de um sistema de valores que opera uma “inversão especular” dos valores elevados. Sendo os ideais de ascetismo do judaísmo um exemplo de valores nascidos do “ressentimento” dos dominados, Nietzsche concluiu que os valores do cristianismo nada mais são do que expressões de uma moralidade “decadente” e de negação dos impulsos vitalistas dos homens.²²

²¹ Também Kant já havia feito uso do termo “valor” no contexto de debate com o utilitarismo, mas não chegou a desenvolver uma “filosofia do valor”. O famoso filósofo que nunca teria deixado sua cidade natal, Königsberg, abordou os valores a partir de sua distinção entre “ser” e “dever ser”. Dessa distinção, Kant não chegou a formular uma “axiologia”, mas uma deontologia (uma “teoria dos deveres”) bastante conhecida e discutida na filosofia dos valores (JOAS, 2002; LUCAS & PASSOS, 2015, p.125).

²² Como é sabido, a interpretação nietzschiana negativa dos valores é bastante controversa e cercada de críticas também. Sobre as críticas, duas em particular são bem conhecidas pelos cientistas sociais e foram articuladas por Max Weber e Max Scheler. Sem diferir radicalmente de Nietzsche, Weber (2013), no entanto, defendia que era a necessidade de interpretação e justificação da experiência que explicava a gênese dos valores. Scheler (1994), por sua vez, discordava de Nietzsche, sustentando que o amor cristão

Depois de Nietzsche, a problemática dos valores seguiu um percurso de interesses de pesquisa não somente na filosofia, mas também nas ciências sociais. Como assinalado, em suas análises, Nietzsche relativizou os valores e os tratou como ilusões. Nietzsche propôs uma teoria dos valores onde esses eram explicados a partir de suas funções psicológicas.²³ Contemporâneo de Nietzsche, outro pensador alemão e “pai da psicanálise”, Sigmund Freud também atribuiu aos fenômenos psicológicos do inconsciente as causas das crenças normativas. Convém ressaltar que nem Nietzsche, nem Freud foram os primeiros a estudarem os valores morais como ilusões humanas.

Décadas bem antes, Karl Marx também era outro pensador clássico que compreendia os valores como ilusões. Contudo, a diferença de Marx em relação a Nietzsche e Freud é que o primeiro rejeitava o assento psicológico dos valores e os compreendia em termos mais sociológicos, como expressões dos interesses de um grupo social. Segundo salientou Boudon (2001, p.3), mesmo essas teorias “funcionais” dos valores necessitaram ser conjugadas a conceitos de inconsciente ou falsa consciência como seus.²⁴ Sabe-se hoje que essa compreensão dos valores como ilusão encontrou aceitação e continuidade nas correntes contemporâneas do pós-estruturalismo e do pós-modernismo.²⁵ No entanto, essa imagem relativista dos valores não foi a única articulação de uma teoria geral dos valores disponível nas ciências humanas.

Não obstante, foram muitos os cientistas sociais clássicos preocupados com questões a respeito das formas, conteúdos, gêneses, funções e mudanças dos fenômenos morais. Desde o seu nascimento e institucionalização entre o final do século XIX e início do século XX, a sociologia enfrentou o problema dos valores. Auguste Comte, por exemplo, foi quem introduziu na “gramática” sociológica o termo “altruísmo”. Herbert Spencer e Vilfredo Pareto também abordaram a moralidade em seus programas de sociologia. Spencer tratou da ética do individualismo e Pareto se interessou pela emocionalidade dos julgamentos morais (MCCAFFREE, 2016, p.435). William James, Max Weber, Émile Durkheim, Max Scheler,

representava muito mais um transbordamento e canalização de força do que uma ideologia dos desfavorecidos.

²³ Weber já lançava a questão sobre a plausibilidade de se considerar a abordagem psicológica proposta por Nietzsche como uma teoria geral dos valores (BOUDON, 2001, p.2).

²⁴ Para Boudon (2001, p.3), os modos como Nietzsche, Freud e Marx tratavam os valores encontraram ecos no pensamento social francês pós-1968. Como aqueles “pensadores da suspeita”, nomes como Foucault, Derrida, Lacan e Bourdieu, apesar das diferenças, compartilhavam a mesma compreensão relativista e ilusória dos valores.

²⁵ Além do próprio Boudon (2001) que trata do assunto, também vale a pena a leitura da crítica de Taylor (1997) aos usos do conceito de valor feitos pelas correntes pós-modernas e pós-estruturalistas.

Georg Simmel e John Dewey também desenvolveram pesquisas sobre a questão dos valores (JOAS, 2000).

Embora se atribua aos clássicos a preocupação comum em desvelar a natureza social das transformações em curso nas sociedades europeias do século XIX, sobretudo, compreender e explicar os processos institucionais e culturais de modernização capitalista (GIDDENS, 2005; 2011), havia também nos clássicos o empenho teórico em desenvolver a sociologia como uma ciência do social que transcendesse o atomismo naturalista e o utilitarismo dominantes nas teorias econômicas da época. Foi nesse esforço particular em articular uma crítica dos pressupostos e proposições das teorias econômicas que os clássicos chegaram a tocar mais diretamente o problema dos valores e da moralidade. Sendo assim, na sociologia clássica o problema dos valores se confunde com a própria constituição disciplinar da sociologia como ciência do “social”.

Dentre os clássicos das ciências sócias, Èmile Durkheim, por exemplo, entendia a própria sociologia como uma "sociologia da moralidade". Com efeito, o sociólogo francês e um dos responsáveis pela institucionalização da disciplina de sociologia chegou a desenvolver uma sofisticada teoria dos valores que se encontra em sua sociologia da religião. Desde os seus primeiros escritos, Durkheim vai reservar um lugar importante a teorização sociológica dos valores. Ainda em seus escritos de juventude, o sociólogo francês parecia obstinado a desenvolver seu programa de uma ciência empírica da moralidade, o que significava a redução das questões morais a questões empíricas. Durkheim teria acusado tanto a tradição utilitarista quanto a tradição kantiana de não terem desenvolvido abordagens "indutivas da moralidade", mas de oferecerem apenas "deduções", isto é, "descrições das leis morais". Em contraste com o olhar crítico dirigido contra a filosofia moral da época, Durkheim reconhecia no trabalho de Wilhelm Wundt – psicólogo alemão tido como o “fundador” da psicologia como ciência experimental – os mais importantes desenvolvimentos no estudo científico da moralidade, mas ainda assim que necessitava de mais avanços (GIDDENS, 2005, p.115).

Impressionado com a análise que Wundt vai desenvolver sobre o significado das instituições religiosas para a sociedade, o jovem Durkheim vai procurar ir além do psicólogo alemão, formulando o que descreveu como o caráter dual das regras religiosas e morais, aspecto esse dos valores que Wundt, ainda prisioneiro da filosofia kantiana, não teria compreendido. Havia em Durkheim, conforme defendem Jones (2001) e Joas (2000; 2002), a

preocupação na superação da contradição entre kantismo e utilitarismo. Durkheim teria acusado tanto a tradição utilitarista quanto a tradição kantiana de não terem desenvolvido abordagens "indutivas da moralidade", mas de oferecerem apenas "deduções", isto é, "descrições das leis morais". A diferença entre os utilitaristas e os racionalistas kantianos é apenas no tipo de princípio que está na base das deduções. No utilitarismo, defende Durkheim, o autointeresse é o princípio motivador do agir moral, enquanto na tradição kantiana, o agir moral pressupõe o descolamento de que qualquer motivação egoísta. Por isso, era necessária uma superação daquela contradição que, para Durkheim, poderia ser possível a partir do estudo empírico dos fatos morais. Mesmo reconhecendo em Wundt, um avanço nos estudos da moralidade, Durkheim aspirava a uma investigação ainda mais radicalmente empírica do que a de Wundt (DURKHEIM, 2015).

Em seus estudos de religião, Durkheim teria enfatizado do duplo caráter da "autoridade moral". Seguindo Kant, Durkheim concordava que o "dever" constitui um fator necessário na definição dos papéis morais. Durkheim, no entanto, se afastava de Kant ao considerar o senso de dever como insuficiente para a ação. Para Durkheim, seria necessário também um certo grau de desejabilidade. Para o sociólogo francês, o "bom" e o "dever" estão presentes em todas as ações morais. Sempre lembrado por destacar apenas o caráter coercitivo do fato social, em obras de maturidade, Durkheim deixou mais explícito sua preocupação em superar a filosófica kantiana da ação moral, compreendida apenas em termos de uma ação orientada por obrigação (DURKHEIM, 2015; 2016). Ao assinalar o componente do compromisso e da desejabilidade também como parte da ação orientada por valores, Durkheim estava antecipando discussões sobre adesão a valores, desenvolvidas por nomes como Marx Scheler, Talcott Parsons, Charles Taylor e Hans Joas. Sobre a diversidade de valores, Durkheim entendia que embora os valores variassem de sociedade para sociedade, não poderiam, por isso, serem interpretados como "ilusões" humanas. Ao contrário, Durkheim afirmava que a variação dos valores deveria ser entendida como muito mais o efeito da variação entre recursos cognitivos disponíveis em cada sociedade. Valores podem ser funcionais em uma sociedade; igualmente, diferentes valores podem ser legítimos aos olhos dos atores sociais. Por fim, os valores são expressos apenas de forma indireta, através de símbolos, metáforas, mitos ou conceitos (DURKHEIM, 2003).

Finalmente, além dessas considerações sobre a natureza objetiva dos valores, Durkheim também desenvolveu investigações científicas sobre a gênese dos valores em contextos pré-modernos e modernos. No estudo das formas elementares da religião,

Durkheim acreditou ter descoberto a dinâmica de formação dos ideais nas experiências de êxtase coletivo. Baseado em pesquisas sobre o totemismo, Durkheim examinou formas particulares de ação coletiva e seus efeitos na sociedade, decorrentes da tensão entre experiências do sagrado e a força que nos sustenta na vida cotidiana. Para Durkheim, experiências do sagrado são experiências extraordinárias (êxtase coletivo) que forjam e renovam vínculos entre os indivíduos apesar da dispersão geográfica (DURKHEIM, 2003).

Em Max Weber, outro clássico da sociologia, o problema dos valores aparece inserido dentro da problematização sociológica mais ampla acerca do processo sociocultural de racionalização ocidental. Como se sabe, o tema da racionalização foi constante na sociologia de Weber e recebeu um tratamento especial, em particular, na sua empresa de investigação sociológica das religiões. É no programa weberiano de sociologia da religião que encontramos a discussão mais acabada sobre os valores. No capítulo V da obra *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e Sociedade Vol 1, 2004], preocupado em explicar o desenvolvimento histórico da racionalização no interior das religiões, Weber reconstrói a gênese e o percurso lógico das religiões como desenvolvimento do pensamento na direção do aumento gradativo do "grau de abstração" - que se inicia com o nascimento das representações de alma e experimenta um "desenvolvimento cultural" interno caracterizado pela "transição" do naturalismo pré-animista para o simbolismo. Esse processo de desenvolvimento do pensamento abstrato vem acompanhado de um outro tipo de desenvolvimento cultural, qual seja, do surgimento da "ética religiosa" e sua consequente racionalização interna. É em relação a esse segundo aspecto do longo percurso histórico de racionalização - o nascimento e crescente racionalização da ética religiosa - que vamos encontrar a gênese e generalização de uma "forma social" particular de ética religiosa (protestantismo ascético) que se tornou uma "condição necessária" para o nascimento e desenvolvimento do capitalismo moderno. Visto como um "capítulo" da história do amplo processo de racionalização ocidental, a gênese social e universalização da conduta racional e ascética do trabalho também pode ser lida como um caso bem sucedido de gênese e generalização de valores.

Assim como Durkheim e Weber, Simmel também se interessou pela religião, pois enxergava nela a possibilidade de formação de novos valores. Mais, Simmel entendia a religião como uma qualidade dos relacionamentos sociais, como confinada a formas institucionais, se manifestando também em formas de interação cotidiana (entre pais e filhos; entre marido e mulher; entre o patriota e a nação). Simmel teria destacado a forte intensidade

emocional manifesta na religiosidade e ao fazer, teria oferecido e uma descrição fenomenológica do vínculo existente entre emoções e valores. Porém, conforme salientado por Joas (2000, p.73), a contribuição mais original de Simmel para a problemática dos valores foi este ter discutido o tema dentro do desenvolvimento mais amplo de um diagnóstico sociológico de época. As mudanças na metrópole moderna tornariam, segundo Simmel (1992), mais difícil a formação de novos valores. Sendo assim, a religião seria entendida como uma articulação utópica de uma forma de integração social em condições de alta individuação. No entanto, diferente de outros usos da noção de utopia, Simmel quer destacar a "recursividade" da utopia na agência humana, ao atuar como uma "força de atração para a vida social". Sua sociologia filosófica ou filosofia da vida (moderna) se destaca pelo desenvolvimento de um sofisticado diagnóstico sociológico das dificuldades de formação de novos valores na modernidade.

De modo geral, os valores morais não chegavam a constituir em questão sociológica central nos programas de pesquisas dos clássicos da sociologia, mas assim como acontecia com a economia, a religião, o direito e o Estado, o estudo sociológico da moralidade interessava aos clássicos uma vez que constituía em uma via de acesso aos “fatos sociais”.

Nas sociedades do “Atlântico Norte”, em especial nos EUA, o interesse público pelo tema dos valores e da moralidade não é algo novo, pois desde a década de 1940 as narrativas sociológicas sobre os valores morais encontraram forte aceitação no público. Ainda no final da década de 1930, a questão da moralidade encontra lugar, em especial, naquele que é considerado o mais importante representante da corrente normativista da sociologia: Talcott Parsons. Em sua obra, a problemática da moralidade não somente foi trabalhada como também era abordada a partir de uma categoria chave da sociologia parsoniana: a normatividade da ação (JOAS, 2000). Como é sabido, Parsons, em sua obra "The Structure of Social Action" (1937) foi quem mais problematizou com sistematicidade as diferentes dimensões de uma teoria da ação (*Action Theory*). O trabalho de Parsons foi a mais ambiciosa tentativa de desenvolvimento de uma teoria da ação nas ciências sociais (JOAS, 1996). Seu ponto de partida foi a chamada “tese da convergência” (“convergence thesis”) caracterizada pela articulação de uma "crítica do utilitarismo" nas obras de Émile Durkheim, Marx Weber, Alfred Marshall e Vilfredo Pareto. Também segundo a tese da convergência, esses clássicos das ciências sociais convergiam na direção de uma ênfase do papel dos valores na integração

das sociedades.²⁶ Apesar das diferenças teóricas entre esses quatro pensadores, Parsons acreditava que seria possível identificar uma concepção comum de teoria da ação. Inspirado numa leitura “sincrética” das ideias de Èmile Durkheim, Marx Weber, Alfred Marshall e Vilfredo Pareto, Parsons acusava o filósofo inglês Herbert Spencer de não ter considerado a importância dos consensos normativos na integração da sociedade. Para superar os limites do utilitarismo atomista que remonta a Spencer, mas que encontra continuidade nas ciências econômicas posteriores, Parsons propôs o que ele definiu como posição epistemológica do "realismo analítico". De modo a superar as aporias do utilitarismo, Parsons formulou uma "teoria voluntarista da ação" e mesmo uma "teoria normativista da ordem social". Ele encontrou na problemática hobbersiana das condições de possibilidade da ordem social a fonte filosófica que explicaria a tese da convergência entre os clássicos (Pareto, Marshall, Durkheim e Weber). Parsons identificou os limites do utilitarismo na incapacidade de resolução do problema da ordem e na ausência de uma explicação da origem das metas dos atores individuais. De modo resumido, Parsons considerava necessária uma metodologia alternativa ao modelo de ação racional. Para ele, o utilitarismo se mostrava incapaz de explicar a existência e a gênese da ordem social, assim como também incapaz de explicar a origem dos objetivos da ação. Embora Parsons considerasse pertinente a problemática levantada por Hobbes, não concordava com sua proposta de resposta e seu modelo antropológico fundado na ficção da condição pré-social da natureza. Destacando os elementos morais da ação humana, a abordagem funcionalista de Parsons interpretou os valores como desempenhando uma “função” integrativa na sociedade, posto que são compreendidos como ideais que transcendem os interesses individuais e tornam possível a cooperação entre indivíduos em torno de objetivos coletivos desejáveis (PARSONS, 2010). Assim, na sociologia de Parsons, normas e valores são compreendidos como fenômenos centrais para a compreensão do funcionamento da personalidade, integração dos sistemas sociais e da cultura.

Porém, depois de uma “era de ouro” em que Talcott Parsons elevou o estudo dos valores morais a objeto de interesse sociológico, a problemática da moralidade vivenciou uma fase de marginalidade acadêmica - em certa medida, acompanhando o movimento de retração da corrente estrutural-funcionalista inaugurada por Parsons. A identificação do estudo da

²⁶ Sobre a leitura Parsons, Alexander (1999, p.53) menciona a tese da convergência como o caso mais famoso de ato de interpretação dos clássicos. Com essa afirmação, Alexander desejava destacar a “falta de autoconsciência” dos cientistas sociais empenhados na discussão dos clássicos em não se reconhecerem como praticantes de “atos de interpretação”.

moralidade com a abordagem estrutural-funcionalista parsoniana levou os sociólogos do conflito a perderem o interesse pelo tema. Em consequência, a sociologia emergente depois da década de 1960 dirigiu seu foco no estudo do conflito e da estratificação, deixando de lado a problemática dos valores morais (HITLIN & VAISEY, 2013, p.53). Pelo menos, até as últimas décadas do século XX, a voz sociológica sobre o tema dos valores morais foi perdendo força de atração do público de leitores leigos, estes, agora mais interessados nas narrativas produzidas pela psicologia e pela filosofia acerca dos problemas morais. Assim, no mesmo período em que a sociologia perdia o interesse pelo estudo dos valores e da moralidade, ciências como psicologia e neurociência começaram a se interessar pelo assunto. - sendo somente retomada a partir de 1980, beneficiada indiretamente pelo renascimento do campo de estudos em sociologia da moralidade (HITLIN; VAISEY, 2010; BRITO, 2013).²⁷ Por sua vez, o renascimento da sociologia da moralidade acompanhou o *ZeitGeist* da filosofia política pós-década de 1970, animada pelo intenso debate entre correntes do liberalismo e do comunitarismo.

Contemporaneamente, a problemática dos valores morais voltou a interessar sociólogos e sociólogas, mas agora preocupados em abordar o tema com teorias sociológicas fora da moldura funcionalista. Com o retorno do interesse dos sociólogos pelo tema da moralidade, também cresceu o número de fóruns institucionais de discussão e troca de experiências de pesquisa temática. Junto com a multiplicação de pesquisas e de espaços institucionais de discussão temática, começou a surgir estudos mais “metateóricos” que tinham o objetivo em comum de mapear e identificar as diferenças internas com base em *abordagens teóricas* (fenomonológica, etnometodológica, funcionalista, pragmática), *metodologia empregada* (indutivas, dedutivas, idiográficas, nomotéticas) *técnicas de pesquisa* (entrevistas em profundidade, sondagens estatísticas, etnografias), *o nível analítico privilegiado* (micro, meso e macro) e nos tipos de *diálogos interdisciplinares e intradisciplinares* estabelecidos (intersecções entre sociologia e filosofia, entre sociologia e psicologia ou entre sociologia cultural e sociologia da moral, entre sociologia da religião e sociologia dos valores).

Posto isso, a centralidade da moralidade na agenda da sociologia contemporânea é indiscutível e não se restringe apenas ao renovado interesse em revisitar a obra de Èmile Durkheim. Além dos neo-durkheimianos, também as abordagens microssociológicas mais

²⁷ Não somente na sociologia, mas também na antropologia contemporânea tem crescido o interesse pela problemática dos valores e da moralidade (HOWELL, 1997; HEINTZ, 2009).

"interpretativas" (fenomenologia, etnometodologia, interacionismo simbólico e pragmatismo) tem se destacado nos estudos contemporâneos sobre os valores morais. É preciso ressaltar também que há diferenças de "tratamento" na questão dos valores que tem colocado psicólogos, filósofos, sociólogos e antropólogos em posições mais opostas. Enquanto psicólogos e filósofos tem enfatizado mais a dimensão do universalismo moral, os sociólogos e antropólogos tem se interessado por dimensões que envolvem a variação e a diversidade dos valores morais.²⁸

Diferentemente do que ocorre atualmente nos EUA, no Brasil, são os jornalistas e antropólogos quem têm produzido mais interpretações sobre o tema dos valores e da moralidade. Claro, com diferenças significativas de tratamento do assunto. Enquanto os jornalistas se apoiam em pesquisas e sondagens de opinião que exploram as percepções morais gerais da população brasileira para produzirem interpretações com forte apelo moralizante junto à opinião pública, antropólogos investem em etnografias das moralidades "práticas" cultivadas e acionadas pelos atores cotidianos de modo a enfatizar a diversidade e o caráter "relativista" dos valores morais.

Se a "antiga" sociologia da moralidade era "durkheimiana", a nova sociologia da moralidade pode ser compreendida como mais "weberiana". O aumento de investigações sociológicas que se voltam para escalas mais microssociológicas do social tem provocado também o foco na moralidade dos grupos. Outra característica da nova sociologia da moralidade é o interesse para além do estudo independente das normas e valores, procurando pensá-los em conexão com as questões da identidade, instituição, narrativas, fronteiras simbólicas e esquemas cognitivos.²⁹ Dada a ausência de uma única tradição de pesquisa, a nova sociologia da moralidade tem se mostrado bastante heterogênea em teorias e metodologias. Não por acaso, Hitlin e Vaisey (2013, p.54) reconhecem que hesitam de falar em uma sociologia da moralidade, pois na prática, existem "muitas sociologias da moralidade". Mas apesar da diversidade interna, eles acreditam que existe um marcador de diferença disciplinar em relação aos estudos em psicologia e neurociências. Não obstante, há esforços mais "metatéóricos" como os trabalhos de Steven Hitlin (2010; 2013; 2015) e

²⁸ Sobre as variações dos valores morais, os sociólogos e antropólogos a tem explorado em escalas diversas, a exemplo da variação entre sociedades, entre comunidades populacionais, entre grupos ou classes, variações dentro de um mesmo grupo ou classe, assim por diante.

²⁹ Essa abordagem mais relacional e socioestrutural das normas e valores aparece em teóricos sociais contemporâneos como Axel Honneth (2003; 2015), Michele Lamont (1994; 2002), Andrew Sayer (2005), Charles Taylor (1997) e Hans Joas (2000).

Gabriel Abend (2008; 2009; 2010) no sentido de mapear as diferentes abordagens teóricas a fim de construir um corpo epistemológico mais geral e comum.

Além da ênfase no estudo dos valores e normas tal como se manifestam no coletivo (organizações, grupos, nações e instituições) ser uma característica definidora importante da sociologia da moralidade, a abordagem sociológica também enfatiza a preocupação com a variação histórica da moralidade. Mais, na sociologia, normas e valores tendem a ser tratados como "variáveis dependentes". Outra particularidade no modo de tratamento da moralidade na sociologia é que a mesma investiga empiricamente o fenômeno dos valores na vida cotidiana. Em consequência, essas distinções no modo de tratamento científico afetam os modos como são formuladas questões de pesquisa. Em suas pesquisas, psicólogos, por exemplo, costumam se mostrar mais preocupados com a investigação das características universais da moralidade humana, enquanto que os sociólogos se interessam quase sempre pelo estudo das fontes e da variação das concepções de moralidade.³⁰

1.2 Os valores das classes sociais na perspectiva da nova sociologia da moralidade

Um balanço geral dos estudos contemporâneos em sociologia da moralidade aponta para a ênfase na descrição das fronteiras simbólicas entre os grupos a partir dos valores. De fato, houve uma multiplicação de investigações sociológicas que procuram abordar, por exemplo, como as fronteiras simbólicas entre as classes sociais são construídas a partir dos valores morais cultivados.

Nessa mesma pegada, Michèle Lamont se destacou por demonstrar etnograficamente como as pessoas e grupos acionam diferentes “mapas morais” para estabelecer fronteiras simbólicas entre grupos. Em *Money, morals, and manners: the culture of the French and American upper-middle class* (1992), Lamont, por exemplo, conduz um estudo sociológico

³⁰ Isso não quer dizer que a preocupação com o universalismo moral esteja ausente na sociologia, mas que, quando aparece, assume um tratamento mais dinâmico-processualista em contraposição ao tratamento “naturalista” que é comum na psicologia. Isto é, a questão do universalismo moral costuma aparecer na problemática da generalização dos valores: o elo de ligação entre valores pessoais e valores universais é a problemática sociológica da generalização. A exemplo disso, podemos mencionar os estudos de Hans Joas (2000; 2012) e Jeffrey Alexander. Estes dois sociólogos procuram investigar empiricamente processos de generalização dos valores numa perspectiva mais histórica. Numa abordagem antropológica do universalismo moral em teorias sociológicas, temos os estudos de Andrew Sayer (2005) e Daniel Chernilo (2017); os dois últimos, por sua vez, procuram desenvolver teorias sociológicas que articulam os pressupostos antropológicos universais da moralidade humana.

comparativo do significado de “pessoa digna” entre os membros da classe média estadunidense e francesa. Oito anos depois, Lamont publicou um novo estudo, *The Dignity of Working Men* (2000), onde investiga os “mapas morais” de homens negros e brancos pertencentes as classes trabalhadoras dos EUA. Por meio de entrevistas qualitativas, Lamont investigou como os trabalhadores estadunidenses constroem seus sentidos de autoestima e como percebem a hierarquia social. Dentre outros resultados, constatou que embora situados economicamente na mesma estrutura de classe, homens trabalhadores brancos e homens trabalhadores negros divergem a respeito dos valores mais aspirados: trabalhadores brancos reconhecem na "autodisciplina" o valor mais elevado, enquanto os trabalhadores negros valorizam mais o "cuidado de si" (*caring self*).

Também em *Working-Class Heroes* (2003), Maria Kefalas aborda a questão das conexões possíveis entre valores e recortes de classes e raciais. Inspirada na tradição da Escola de Chicago, Kefalas realizou uma etnografia dos moradores de uma comunidade situada na cidade Chicago e investigou como os valores morais da classe trabalhadora branca se materializam nos espaços físicos construídos e cultivados do bairro fictício de Beltway. No estudo, Kefalas demonstra como o lugar de moradia é simbolicamente significativo dos valores da comunidade de trabalhadores brancos e como preocupações com paisagismo e jardinagens dizem muito sobre a construção da identidade dos moradores.

Além desses estudos etnográficos, outra referência mais que também procurou investigar os valores morais das classes sociais foi Richard Sennett. Mais conhecido pelo grande público por sua obra *The Fall of Public Man* (1974) [1988], esse sociólogo estadunidense que precisou abandonar a carreira de músico ainda na juventude em decorrência de problemas de saúde na mão esquerda, também se destacou pela trilogia de estudos que problematizam o eixo *Instituições e Personalidade: The Corrosion of Character* (1999) [2005], *Respect* (2003) [2004] e *The Culture of the New Capitalism* (2006) [2006] abordam a relação entre mudanças institucionais no capitalismo e experiências de construção da identidade e de compromisso de valores em diferentes classes sociais. Nos três últimos estudos mencionados, Sennett retoma e aprofunda questões referentes a dimensão moral das classes sociais, já discutidas em pesquisa anterior de co-autoria com Jonathan Cobb e publicada na obra *The Hidden Injuries of Class* (1972). Convém ressaltar que a empresa sociológica de Sennett não se encerra nos estudos acima mencionados e que atualmente sua atenção tem se voltado mais para questões teóricas mais próximas da órbita da antropologia filosófica, conforme é possível verificar em estudos como *The Craftsman* (2008) [*O Artífice*,

2009] e *Together* (2012) [*Juntos*, 2012].³¹ Porém, trataremos exclusivamente do programa teórico geral desenvolvido em torno do eixo instituições e personalidade, pois é aqui que a problemática dos valores de classe é explorada em profundidade tanto teórica quanto empírica.

De início, destacamos que existe uma problemática de fundo metateórico que orienta o modo como Sennett aborda a questão dos valores das classes sociais. Como é sabido, a questão da metateoria nas ciências sociais tem assumido a forma de problematização teórica em torno de diferentes *pares de oposições* (individualismo x holismo; ação x estrutura; natureza x cultura; micro x macro; idealismo x materialismo; objetivismo x subjetivismo; consenso x conflito; ordem e mudança, dentre outras).³² Sem mencioná-lo explicitamente, contudo, em suas pesquisas, Sennett se mostra bastante atento ao debate metateórico e o aborda na forma de preocupação recorrente em desenvolver investigações sociológicas que procuram abarcar tanto a escala *macro* quanto a escala *micro* da problemática dos valores das classes sociais. Mais, além das dimensões *macro-micro*, também os pares *ordem-mudança* e *objetividade-subjetividade* aparecem contemplados nas análises de Sennett. Posto isso, nosso exame do estudo de Sennett sobre os valores das classes sociais será mais analítico do que cronológico. Vejamos então como essas questões metateóricas se encontram desenhadas nas pesquisas de Sennett. Como é facilmente percebível em seus escritos, a dimensão macro aparece “traduzida” na investigação que Sennett desenvolve acerca das mudanças institucionais que o capitalismo experimenta ao longo do século XX. Seu ponto de partida da relação macro-micro é *descendente*, isto é, em primeiro lugar, ele descreve mudanças (*macro*) internas em curso nas instituições e na cultura do capitalismo moderno para, em seguida, descrever como tais mudanças afetam e operam outras mudanças (*micro*) consequentes nas estruturas de personalidade dos atores sociais inseridos na economia capitalista. Sobre as mudanças na estrutura institucional, Sennett destaca principalmente a emergência da nova organização do circuito de produção e de realização do trabalho em “rede”, a constituição dos contratos de trabalho de curto prazo e a criação de instituições mais flexíveis do capitalismo. Essas inovações no modo de organização da produção capitalista, destaca Sennett, envolvem também a emergência e generalização de uma nova cultura que transcende seus efeitos para

³¹ Conforme o próprio Sennett anuncia, tratar-se-ia de uma nova trilogia dedicada ao tema da cultura material. Em sua fase atual, parece mais evidente que Sennett se viu também “afetado” pelo movimento da chamada “virada ontológica” nas ciências humanas e resolveu também dar sua contribuição pessoal ao debate contemporâneo sobre os fundamentos ontológicos do ser humano a partir da relação entre humanos e não-humanos.

³² Sobre a metateoria, ver Vandenbergue (2013).

além da esfera econômica, se impondo na ordem social como um todo. A principal característica da nova cultura do capitalismo é a linguagem da flexibilidade e da criatividade. Além disso, de modo algum, a nova cultura do capitalismo é lida de modo neutro, mas é interpretada dentro de uma semântica de justiça, onde as novas configurações do capitalismo flexível são compreendidas pelos seus entusiastas como respondendo a exigências normativas de libertação dos “males embrutecedores do velho capitalismo” (a “rotina”, a “falta de criatividade” e a experiência asfixiante da burocracia como “jaula de ferro”). Desse modo, Sennett nos oferece em seus estudos uma interpretação sociológica da dimensão “macro” da mudança social que envolve seus componentes institucionais, culturais e de valores. Contudo, a análise de Sennett não fica apenas na dimensão macro da mudança social, ele também se dirige para a sua dimensão “micro”, ou melhor, suas “consequências emocionais” nos atores sociais. Na nova linguagem da “flexibilidade”, os agentes econômicos são coagidos a assumirem “formas de comportamento flexível” tanto na esfera do trabalho quanto na esfera da vida cotidiana.

Além de Lamont, Kefalas e Sennett, também Robert Bellah se destaca na sociologia contemporânea por desenvolver investigações acerca dos valores morais das classes sociais. Depois de flertar com o funcionalismo parsoniano, Bellah vai se interessar por pesquisas em sociologia da cultura, em particular, da cultura estadunidense. Nessa nova fase, Bellah vai escrever *Civil Religion In America*, onde analisa símbolos da sacralidade civil estadunidense. Crítico do cenário cultural da época, Bellah investigou ainda em obras como *Habits Of The Heart* e *The Good Society* o que acreditava ser uma crise de valores e de perda de sentido na sociedade estadunidense. Essa é uma fase em que as preocupações de bellah em muito se assemelham às de Èmile Durkheim e Max Weber, outros sociólogos profundamente afetados pela problemática da mudança de valores, interpretada como "crises de valores" e de “perda de sentido” (SEIDMAN, 2013, p.105).

Habits of the Heart (1987) é o resultado de uma pesquisa qualitativa longitudinal de cinco anos (1979 a 1984) com aproximadamente 200 pessoas, cruzando entrevistas face a face com observação participante, a respeito dos modos como as pessoas da classe média e trabalhadora dos EUA se relacionam com os valores como liberdade, individualismo, ideais de vida cívica e comunidade. A questão-problema que guiava a pesquisa era saber quais recursos culturais os estadunidenses acionavam para atribuir sentido às suas vidas. Os perfis de entrevistados eram de classe média e famílias de operários estabelecidos. A pesquisa como um todo envolveu a participação de uma equipe de vários cientistas sociais, sob a

coordenação de Robert Bellah. O foco da investigação de Ann Swidler foi sobre como a esfera privada do amor e do casamento dá forma e sentido às vidas das pessoas, homens e mulheres moradores de bairros suburbanos de San Jose, Califórnia. Steven Tipton explorou a dimensão da vida privada com terapeutas, psicólogos e psicanalistas da região sudeste da cidade de São Francisco. Também realizaram entrevistas sobre as razões do envolvimento e participação em comunidades cívicas, assim como o sentido que essas comunidades têm para as suas vidas. De modo geral, o objetivo central da pesquisa era entender os modos possíveis dos americanos lidarem com a vida pública e privada, assim como atribuir sentido às suas vidas. Bellah e seus colaboradores tentam demonstrar que aquelas questões morais que, a priori, são vistas como problemas de interesse exclusivamente privado, têm implicações na vida pública e merecem ser objeto de debate público. Bellah demonstrou com sucesso que o estudo das questões sobre os valores pessoais da população estadunidense não dizia respeito apenas ao interesse sociológico sobre o comportamento privado das pessoas, mas que elucidar essas questões contribuía para o debate público sobre os valores da sociedade. "Como preservar ou criar uma vida moralmente coerente?" Essa foi a questão fundamental perseguida pela investigação de Bellah e seus colaboradores. Influenciado por Durkheim e Weber, Bellah entendia que as questões sobre a vida moral envolvem também questões sobre nossa identidade ou self.

Com base na investigação, Bellah destacou o caráter heterogêneo e múltiplo do discurso moral público e privado nos EUA. E assinalou que essas diferenças se apoiam em fontes de tradições diferentes ("*different traditions*"). Apesar das diferenças, Bellah e colaboradores acreditaram que os entrevistados compartilhavam um vocabulário comum, definido de "primeira linguagem" ("*first language*") do individualismo americano. Contudo, embora os estadunidenses soubessem o que é uma vida boa para eles, os mesmos encontravam dificuldades de justificar as metas para uma vida moralmente boa. E essa dificuldade, segundo Bellah, é um problema característico da cultura estadunidense. Os estadunidenses tendem a pensar os objetivos finais de uma boa vida como questões de escolha individual. Ser livre, para muitos estadunidenses, significa o direito de ser livre das exigências dos outros. E apresenta uma explicação culturalista ao defender que a tradição cultural pesa nos modos de ser e sentir das pessoas do presente. Embora admita que os destinos dos estadunidenses não se esgotam na história de vida dos primeiros puritanos, Bellah assinala que é, contudo, um componente importante da tradição cultural estadunidense.

De modo geral, Bellah e seus colaboradores desenvolve uma pesquisa empírica em dois níveis da realidade social (micro-macro). Na escala micro, Bellah e colaboradores empregam entrevistas em profundidade que abordam as experiências vividas de mudança de valores de indivíduos das classes médias dos EUA. Na escala macro da realidade, Bellah emprega uma abordagem histórica-institucional concentrada no mapeamento dos “valores últimos” que são constitutivos da sociedade estadunidense desde o século XVIII.

1.3 Os valores das classes sociais na sociologia brasileira

Apesar da consolidação institucional do campo de estudos em sociologia da moralidade estar bastante avançado no país³³, a ênfase das pesquisas tem sido em etnografias que abordam a pluralidade e variação contextual dos modos de julgamento moral dos atores sociais.³⁴ Em grande medida, influenciados pela vertente pragmática francesa da sociologia da moral, sociólogas e sociólogos brasileiros que estudam os valores têm dado pouca atenção para aspectos estruturais e interseccionais da agência moral. Por sua vez, a área de estudos da sociologia da estratificação, já há bastante tempo consolidada institucionalmente no país, também não tem dado a devida atenção teórica e empírica para a dimensão moral da classe social.³⁵

A questão da moralidade na sociologia dos conflitos entre regimes de justificação e crítica

Ao olharmos particularmente para as pesquisas sociológicas desenvolvidas atualmente em nosso país, de imediato, tomamos conhecimento que o campo de estudos em Sociologia e Antropologia da Moral tem ganhado substância institucional na última década. Antes restrito ao subcampo da sociologia da religião, o estudo dos valores tem tido no presente mais destaque como objeto autônomo de investigação sociológica por pesquisadoras e pesquisadores brasileiros.

³³ O Grupo de Trabalho de Sociologia e Antropologia da Moral da ANPOCS funcionou desde 2010 e completou 10 anos em 2016. Ao longo desses anos, acolheu muitas pesquisas direta ou indiretamente relacionadas com a área de estudos em Sociologia dos valores.

³⁴ Os trabalhos de Alexandre Werneck (2013; 2016), Jussara Freire (2010; 2013) e Simone Brito (2011; 2013) são importantes referências contemporâneas de pesquisas sobre os valores no Brasil. Um pouco mais antigo do que eles, merece ser mencionado o nome de Roberto Cardoso de Oliveira (1994; 1996).

³⁵ Apesar de renovado interesse e explosão de pesquisas sociológicas sobre o tema das classes sociais do Brasil, quando o foco dado não é exclusivamente nas propriedades econômicas da posição de classe, é centrado na ideia de “cultura de classe”.

Uma primeira referência atual a ser destacada em matéria de pesquisas em sociologia da moralidade no Brasil é o grupo de sociólogas e sociólogos que compartilham inspiração teórica comum da vertente francesa da sociologia pragmática. Inspirados em pesquisas de sociólogos e antropólogos franceses que introduziram na França durante o início da década de 1990, novas abordagens nos estudos dos conflitos, caracterizadas, sobretudo, pelo esforço de “síntese teórica” entre correntes do pragmatismo estadunidense, da etnometodologia, da economia das convenções, da teoria das esferas de justiça e até mesmo da teoria do ator-rede, uma geração jovem de sociólogos brasileiros tem procurado desenvolver investigações empíricas semelhantes em solo brasileiro. Convém ressaltar que a vertente francesa do pragmatismo explorada por sociólogos e sociólogas brasileiros é aquela que destaca a articulação entre os "contextos situacionais da ação" e os "regimes de justificação". Aqui a referência teórica é claramente a "economia dos regimes de justificação" de Luc Boltanski e Laurent Thevenot. Além disso, se observa a ênfase numa abordagem situacional e variacionista dos regimes de justificação. Assim, se reconhecendo como dentro do campo de estudos da “sociologia da moral”, esses autores tem dado ênfase nos “contextos situacionais” de realização da ação moral e investido em etnografias de interações face a face onde procuram apreender os atores sociais mobilizando diferentes regimes de julgamento moral, conforme o contexto situacional (WERNECK, 2014; FREIRE, 2010).

Assumindo o pressuposto antropológico de que "toda sociologia da moral será uma sociologia da agência", Alexandre Werneck (2013) é nossa primeira referência nacional de reflexão sobre o tratamento sociológico dado para o problema dos valores. Para Werneck, em todo ato de julgamento moral é acionado uma crítica ou mesmo uma acusação apoiada na ideia de que o outro detém capacidade de ação consciente e decisória. No programa de sociologia da moral desenvolvido por Werneck, a capacidade de avaliação moral e a capacidade de reflexividade sobre a ação são dois pressupostos da agência humana. Para construir seu programa de investigações em Sociologia da Moral, Werneck toma de empréstimo algumas categorias analíticas presentes em correntes teóricas do pragmatismo, interacionismo simbólico e da sociologia compreensiva. Do pragmatismo e do interacionismo, a "situação" - unidade de análise que é comum nessas duas vertentes da “tradição microsociológica” estadunidense – é recuperada por Werneck e aproveitada em sua sociologia da moral. A outra tradição sociológica que vai fornecer uma categoria analítica para o programa de Werneck é a sociologia compreensiva weberiana. Sobre essa, Werneck acredita que a abordagem compreensiva centrada nos "valores" como "unidade analítica"

tornou possível a empresa do que ele nomeia como "sociologia da moral" (WERNECK, 2013, p.705). Posteriormente, se apoiando em sua articulação-síntese do “situacionismo metodológico” e da abordagem compreensiva, Werneck desenvolve pesquisas empíricas sobre os dispositivos morais empregados em conflitos discursivos ordinários. Em uma primeira pesquisa empírica do gênero, Werneck (2015) passa dois anos realizando etnografia de situações conflituosas entre atores ordinários situados em calçadas e ruas do Centro do Rio de Janeiro, onde observa como esses atores acionam o humor e a ironia nas disputas discursivas. Com sua sociologia da moral, o sociólogo do Rio de Janeiro espera contribuir para o estudo da relação entre jocosidade e sociabilidade urbana. Nessas pesquisas microsociológicas, Werneck procura demonstrar que em interações de face a face, caracterizadas por conflitos discursivos, os atores podem acionar o humor como uma "forma jocosa" e "leve" de "crítica". O objetivo de Werneck é investigar o “papel desempenhado por dispositivos capazes de efetivar a operacionalização da crítica sem com isso promover uma ruptura radical da rotina - como no caso da crítica direta, do momento crítico - nem se conduzir na direção do uso da força desproporcional”. Para Werneck, a jocosidade opera por meio de dois dispositivos (humor e ironia) e, ao mesmo tempo que mantém a circulação do conteúdo crítico, também "modula as tensões da "sociabilidade disputada" através da relativização e da manipulação criativa da "forma-crítica".

Outro nome influente que emprega os aportes teóricos da tradição francesa da sociologia pragmática em suas pesquisas sobre valores na sociedade brasileira é o de Jussara Freire, socióloga e professora da Universidade Federal Fluminense. De início, é preciso assinalar que Jussara hesita em se filiar ao que Werneck chama de "Sociologia da moral", se autopercebendo mais como uma estudiosa de “sociologia urbana”. Sem entrar no mérito se o que Jussara é ou não é sociologia da moral, nos interessa mais como a mesma em suas investigações empíricas acaba tocando na problemática dos valores.

Em um estudo sobre sociabilidade violenta no Rio de Janeiro, Jussara Freire (2010) apresenta os resultados de uma etnografia das percepções da violência urbana e dos direitos humanos, acionadas por “atores ordinários” situados em contextos variados (de proximidade e de maior afastamento) da esfera pública. A partir dos relatos colhidos de advogados, leitores de jornais, policiais, militares e moradores de favela, Freire vai destacar quatro sentidos práticos concorrentes de violência e direitos humanos que divergem de uma compreensão normativa de humanidade comum. A exemplo do que faz Werneck Viana, a socióloga fluminense também estuda a relação entre violência urbana e direitos humanos numa chave de

leitura teórica oferecida pela vertente francesa da sociologia pragmatista e desloca a análise dos dispositivos do direito e da norma para a análise das “gramáticas morais”. Ela se apoia teoricamente em abordagens pragmáticas – mais precisamente numa síntese entre a sociologia dos problemas públicos (Gusfield) e a sociologia das “operações críticas” (Luc Boltanski e Laurent Thévenot) - e se concentra na apreensão da ação que se processa na vida ordinária, fora dos “grandes palcos” (ou “campos de poder”), uma espécie de “sociologia dos bastidores”. Nas palavras da própria socióloga, sua sociologia dos públicos se caracteriza, sobretudo, por “focalizar o olhar sociológico no processo de publicização do ponto de vista dos atores sociais nele envolvidos em um movimento espacial-temporal, sempre em curso de elaboração” (FREIRE, 2013, p.722).

Se para Boltanski e Thevenot, todos os modelos de ordem social legítima devem compartilhar o mesmo princípio de que todos os membros de uma sociedade política compartilham uma “humanidade comum”, Jussara se mostra consciente dos riscos no emprego não contextualizado desse pressuposto normativo universal, sobretudo, numa sociedade com altas taxas de violência como a brasileira.³⁶ Considerando a particularidade da sociabilidade brasileira, Freire fala em “regime de violência” e “regime de desumanização”, sendo este último, uma “metafísica que orienta uma gramática de justificação pública que busca extrair certos seres de uma humanidade comum” (2010, p.2). Pensando como a problemática dos valores aparece em seu estudo, podemos afirmar que Freire mostra como os atores cotidianos não se relacionam com noções “generalizadas” de valores, mas ao contrário, com sentidos diferenciados e seletivamente empregados de justiça e de humanidade. Para os interlocutores de Freire, nem todos os humanos são seres portadores de “humanidade comum”, e aqueles que não são “humanos”, são legitimamente corpos matáveis e alvos da violência policial. apesar das divergências em relação aos pressupostos normativos universais que atravessam as ordens de conflitos, Jussara (2013, p.721) acompanha Boltanski e Thevenot (2006) no que diz respeito a ideia de “levar a sério as competências dos atores ordinários”.

Assim, aplicando seus conceitos sociológicos (“regimes de violência”, “regimes de desumanização”) em contextos situacionais de percepções de justiça dos moradores da periferia do Rio de Janeiro, Freire analisa diferentes “cenas” (contextos situacionais) de tensões entre a lógica universal dos direitos humanos e lógicas “locais” nas quais atores operam com esses direitos. Com essa pesquisa, Freire coloca em relevo a pluralidade de

³⁶ Convém ressaltar que Honneth (2012, p.102) chega a questionar a aplicabilidade do mesmo pressuposto normativo universal ao caso da França sem o apoio de nenhuma pesquisa empírica prévia a respeito.

sentidos práticos de justiça, isto é, as percepções cotidianas de justo dos atores que não orientam suas ações a partir da e para a esfera do direito. De modo resumido, a abordagem de Freire nos fornece um quadro descritivo da pluralidade dos repertórios morais e cognitivos e dos contextos sociais variados de seus usos práticos.

De modo geral, tanto os trabalhos de Wernerck quanto os de Freire se enquadram no que se poderia definir como uma “abordagem teórica” da microsociologia. Com forte inspiração no interacionismo simbólico e na etnometodologia, os dois sociólogos cariocas investem em etnografias dos conflitos públicos mais cotidianos. E os valores são apreendidos tal como se apresentam nos discursos de justificação e julgamento moral que atores acionam em momentos de debates sobre temas públicos de interesse comum.

Apesar da riqueza de detalhes que essas etnografias oferecem acerca dos julgamentos morais e dos contextos nos quais acionados, esses estudos carecem de maior aprofundamento sobre alguns aspectos importantes da moralidade, tais como os “mapas morais” (ideais de boa vida e noções de justiça) que guiam aqueles julgamentos, assim como uma reflexão sobre aspectos socioestruturais (pertença de classe, relação de gênero, racial) e seus efeitos na maneira como esses atores se relacionam com os valores. Finalmente, Werneck e Freire carecem dos mesmos problemas encontrados no programa de sociologia pragmática desenvolvido por Boltanski e Thevenot, qual seja, a ausência de análises sobre a conexão entre estruturas institucionais e as ações morais dos atores, daí porque esses últimos parecerem serem dotados de categorias morais “desenraizadas” socialmente.

A moralidade na sociologia e antropologia das práticas de corrupção: Simone Brito e Edmilson Lopes Jr.

Embora Werneck e Freire tenham desenvolvido pesquisas mais declaradamente alinhadas com questões relativas ao tema da moralidade, não são os únicos que têm acumulado conhecimento sociológico sobre o problema dos valores. Voltando o olhar retrospectivo para a produção acadêmica nacional mais contemporânea em sociologia dos valores que não se filia aos aportes teóricos da tradição francesa da sociologia pragmática, Simone Brito e Edmilson Lopes se destacam.

Socióloga na Universidade Federal da Paraíba, Simone Brito tem desenvolvido investigações sobre os valores tanto ao nível teórico quanto ao nível empírico. Seus primeiros estudos sobre o assunto apontam para a preocupação com o trabalho de sistematização da problemática da experiência moral e sua constituição como objeto ou tema “autônomo” de investigação da sociologia. Brito (2011) parte da ideia de que a moralidade é um fenômeno social que merece um “tratamento teórico epistemológico diferenciado”.³⁷ Nessa fase de teorização, ela se interessa, sobretudo, acerca do problema da “desordem moral” - termo que é tomado de empréstimo do filósofo MacIntyre – e de suas possibilidades como objeto de investigação sociológica. Também, inspirada pelas ideias de Theodor Adorno e Zigmunt Bauman, Simone procura discutir os fundamentos de uma teoria sociológica da moralidade que não se deixasse prisioneira das tentações do “construtivismo” e do “relativismo” dominantes nas ciências sociais. Em concordância com Bauman e Adorno, ela entendia que a experiência da moralidade não poderia ser adequadamente compreendida pela sociologia se fosse tratada como um subtema da sociologia da cultura. Por razões epistemológicas (e também éticas), era necessário distinguir a “moralidade” da “cultura” enquanto objetos de atenção teórica diferenciada da investigação sociológica. Para Brito, ao situar os valores dentro da moldura da cultura, se abriria sempre ao risco de relativizá-los e de desarmar a priori qualquer pretensão de uma articulação da crítica dos valores. Interessante observar que a socióloga nordestina parece consciente da “arapuca” metateórica criada por Nietzsche a partir de sua política de desconstrução dos valores e que depois vai encontrar apoios suplementares da antropologia da cultura: “caso os valores morais sejam tão somente parte da cultura, não é mais possível se contrapor a valores ‘desumanos’ (uma vez que estes são construções sociais e válidos para um certo grupo, em determinado período histórico)” (PONTES & BRITO, 2014, p.385).

Posteriormente, numa segunda fase de seus estudos da moralidade, Brito vai investir em pesquisas empíricas e concentrar sua atenção sociológica nas experiências morais dos atores que formam a elite da burocracia estatal brasileira. A exemplo disso, no estudo *A burocracia virtuosa: construção da transparência e desinteresse nas práticas de auditoria pública* (2017), Brito investiga a experiência moral de auditores e os valores que organizam as práticas de auditoria. A partir de uma sociologia moral do campo burocrático, ela procura apreender como os valores são produzidos e acionados nas técnicas de auditoria e suas

³⁷ Eu me apoio principalmente nas leituras dos artigos *Trançando os limites da sociologia da moralidade: uma perspectiva adorniana* (2011) e *Contra o efeito Lucifer: Esboço para uma teoria sociológica do mal* (2014) para a construção sintética do pensamento de Brito a respeito da construção de uma teoria sociológica da moralidade.

consequências nas burocracias em disputa no interior do Estado brasileiro. Noutros termos, mapear os sentidos e valores envolvidos nas práticas de auditoria, assim como apreender em que medida os valores moldam as particularidades de auditores e auditoras em relação a outros quadros da burocracia estatal. O ponto forte da etnografia das experiências morais da burocracia apresentada por Brito é a apreensão empírica dos “mapas cognitivos e morais” acionados pelos atores envolvidos na burocracia estatal. Mapas que expressam fortes compromissos com um ideal moral de transparência.³⁸

Em Edmilson Lopes Junior, a problemática dos valores aparece a partir de suas pesquisas em sociologia das práticas de corrupção. Procurando combinar as contribuições teóricas da sociologia econômica e da sociologia da moral, Edmilson vem desenvolvendo pesquisas empíricas sobre a corrupção no Brasil contemporâneo. Sua incursão sociológica sobre o tema vai desde o estudo de um caso empírico concreto de prática de corrupção no país - “Escândalo do Mensalão” (LOPES JUNIOR, 2010) - até uma problematização teórica mais ampla acerca dos modos de investigação sociológica das práticas de corrupção (LOPES JUNIOR, 2011). Com suas pesquisas, Edmilson ambiciona produzir análises sociológicas mais substantivas “sobre os mundos morais subjacentes às práticas políticas designadas como corruptas”. Posto que, segundo entende Edmilson, embora o crime e a corrupção sejam pensados como “práticas de irmãos siameses”, a “ruptura do significado e a desorganização do mundo” provocada pela experiência do crime não se confirmam necessariamente nas práticas de corrupção. Assim, Edmilson objetiva na sociologia da corrupção uma “incursão sociológica sobre as gramáticas sociais e os mundos morais aos quais os escândalos de corrupção remetem no Brasil”. Convém ressaltar que embora esteja abordando um tema já bastante batido na literatura das ciências sociais do Brasil, Edmilson se empenha em diferir das abordagens clássicas concentradas apenas no mapeamento do “DNA” cultural da corrupção em nosso país.³⁹ E para ir além do “culturalismo” que é comum nas interpretações tradicionais, Edmilson recorre aos aportes teóricos da sociologia pragmática de Boltanski e Thevenot e da abordagem construcionista da sociologia econômica de Mark Granovett. Com

³⁸ Aqui não podemos deixar especular um possível vínculo entre esse ideal de transparência e a ética do controle racional do qual fala Taylor (1997). E, porque não, considerar o ideal de transparência como uma variação derivada do valor mais geral da ética do controle racional. No caso em questão, a ética do controle racional poderia ser o *Ultimate Value* ou “pano de fundo” do ideal de transparência empregado na vida pública contemporânea.

³⁹ As chamadas teorias do personalismo e patrimonialismo cujos os representantes são Sergio Buarque de Holanda (1999), Raymundo Faoro (1984) e Roberto Damatta (1991) forneceram, por muito tempo, a principal narrativa de explicação para as práticas de corrupção no Brasil: a tese da “herança ibérica”. Convém ressaltar que atualmente, essas abordagens vem sendo bastante criticadas por Jessé Souza (2006; 2009).

essas contribuições teóricas, Edmilson acredita poder apreender os “mundos morais e os modelos de justiça que são colocados à prova em cada evento concreto” (2010, p.129).

Embora possa haver outras proximidades teóricas entre estudos de Simone Brito e Edmilson Lopes, gostaria de destacar a preocupação comum em explicitar os mapas morais que informam as ações dos atores sociais inseridos em espaços institucionais de poder. Os dois se mostram preocupados em apreender empiricamente como os próprios atores ordinários se relacionam com os valores, e não somente descrever a normatividade que circula no interior das instituições estatais. O que não parece muito claro nas pesquisas desenvolvidas pelos dois sociólogos nordestinos é se os atores os quais estudam se relacionam com os valores em termos de “obrigação”, de “interesses” ou de “adesão”. Como as entrevistas são direcionadas para registro das experiências morais exclusivamente vividas no ambiente de trabalho, temos a impressão que os atores parecem estar desempenhando muito mais “papeis” e agindo em conformidade com “normas” do que orientando suas ações propriamente por adesão a valores. Não é que os valores se façam ausentes, ao contrário, tanto Simone Brito quanto Edmilson mostram de maneira competente que existem ideais e valores que informam as ações dos atores da esfera pública. Mas o que não fica claro é se esses valores são restritos ao domínio institucional do trabalho ou se os mesmos são cultivados também fora da vida profissional. Evidentemente, no caso das pesquisas sobre as práticas de auditoria, Brito não se propõe a responder essa questão e delimita bem o foco de suas preocupações analíticas: a economia moral da burocracia estatal. Por isso, nosso questionamento deve ser entendido mais como um acréscimo de investigação sociológica, no sentido de considerar para além da experiência moral dos auditores, a experiência moral desses mesmos auditores em outros domínios práticos da vida cotidiana. Explorar profundamente essa dimensão extra-institucional permitiria verificar em que medida os auditores entrevistados se relacionam apenas “normativamente” com o ideal de transparência e também em que grau esse ideal de transparência é constitutivo da identidade mesma das pessoas que trabalham na burocracia. Se o ideal de transparência informa a agência moral dessas pessoas nas relações com a família ou de amizade, na gestão da vida doméstica ou em outros domínios práticos. Ainda assim, dentre os dois sociólogos, as pesquisas de Simone Brito se apresentam mais alinhadas com o que imaginamos ser um programa de sociologia da experiência moral. A seguir, discutiremos os trabalhos de um outro sociólogo nordestino que, embora não se reconheça um pesquisador em sociologia dos valores, não deixa de desenvolver estudos que abordam mais diretamente a problemática sociológica dos valores.

A opacidade da moralidade nas instituições e no habitus de classe: Sobre a sociologia crítica de Jessé Souza

Em continuidade com a nossa revisão da produção nacional de pesquisas sociológicas sobre os valores, passamos agora a discutir mais detalhadamente o trabalho específico de Jessé Souza. A exemplo dos outros nomes da sociologia brasileira mencionados anteriormente, Jessé também aborda a problemática dos valores morais em seu programa de investigações sociológicas. Não chega a ser o seu tema de interesse central, mas também não constitui um assunto secundário em suas pesquisas. Na verdade, de modo resumido, a empresa sociológica de Souza pode ser descrita como um trabalho de construção sistemática de uma nova teoria sociológica da produção e reprodução da desigualdade social em sociedades do capitalismo central e periférico. E nesse trabalho de construção sistemática de uma nova teoria sociológica da desigualdade, a questão dos valores ocupa um lugar quase tão importante quanto a questão da classe social. A questão dos valores torna-se importante, uma vez que a *dimensão moral das classes sociais* constitui um ponto de partida e de chegada em sua teoria da desigualdade social. Sendo assim, na sociologia brasileira contemporânea, Souza se destaca dentre os sociólogos com preocupação em oferecer um tratamento estratificado para a agência moral. De imediato, é preciso dizer que se trata de um sociólogo cuja obra ainda se encontra em desenvolvimento e amadurecimento, em processo de construção e renovação constante dos seus aportes e interesses teóricos. Para os nossos próprios interesses, trataremos apenas daquilo que acreditamos ser uma constante na sociologia de Jessé Souza e que tem relação direta com nossa pesquisa: as experiências morais das classes sociais na sociedade brasileira.

De modo mais esquemático, podemos dividir a sociologia de Jessé Souza em três grandes fases. A primeira fase, mais teórica, corresponde ao esforço de atualização sistemática da sociologia da modernização e sociologia da desigualdade a partir da construção de uma teoria da subcidadania. Os livros *A modernização seletiva* (2000), *A construção social da subcidadania* (2006a) e *a invisibilidade da desigualdade brasileira* (2006b) resumem bem essa primeira fase da empresa sociológica de Jessé. Em seguida, na segunda fase, Jessé procura aplicar e testar mais empiricamente sua teoria da subcidadania a partir de pesquisas etnográficas sobre trajetórias sociais de indivíduos das classes populares. As duas obras, *A Ralé brasileira* (2009) e *Os Batalhadores* (2010) sintetizam a segunda fase empírica. Finalmente, na terceira e atual fase, Souza faz uma espécie de retorno ao trabalho teórico de

crítica da ideologia outrora iniciado na primeira fase, onde ele articula uma crítica dos pressupostos ideológicos do que compreende como o “imaginário social” dominante sobre autoimagem do Brasil, compartilhando tanto pelo senso comum quanto pelas ciências sociais⁴⁰. Posto isso, assinalamos que não nos serviremos da totalidade da obra de Jessé Souza para o desenvolvimento da discussão aqui proposta, mas apenas daqueles estudos que consideramos mais relevantes para uma sociologia dos valores, mas expressamente publicados na primeira e segunda fase da empresa sociológica de Jessé.

Dito isso, para entender como Souza vai pensar a conexão entre moralidade, agência e classe social, é preciso reconstruir alguns aspectos centrais de seu sistema teórico. De modo geral, como assinalado anteriormente, podemos resumir a empresa sociológica de Jessé pela busca por desenvolver um sistema teórico de explicação geral dos mecanismos institucionais de produção e reprodução social da desigualdade nas sociedades do Atlântico Norte e do Atlântico Sul. Para pensar esses dois tipos de sociedades e suas variantes nacionais, primeiramente, Souza trabalha com a dicotomia entre “sociedades de modernização central” e “sociedades de modernização periférica”. Com essa dicotomia, Souza espera romper com os pressupostos de outra vertente da sociologia da modernização que, segundo ele, divide as sociedades capitalistas contemporâneas entre aquelas sociedades descritas como “modernas” (quase todas as sociedades do Atlântico Norte) e aquelas sociedades descritas como “tradicionais” (quase toda a totalidade das sociedades situadas no Atlântico Sul). Para Souza, mais do que marcar diferenças temporais entre sociedades, a literatura tradicional da teoria da modernização trata a dicotomia sociedade moderna/sociedade tradicional como uma “distinção hierárquica”, uma vez que as sociedades classificadas como “modernas” são também percebidas como “culturalmente” e “institucionalmente” mais evoluídas em comparação com as sociedades tidas como tradicionais. Com efeito, essa compreensão evolutiva e hierárquica da modernização como uma “excepcionalidade” cultural e institucional das sociedades europeias e do Atlântico Norte explicaria as desigualdades observadas em sociedades do Atlântico Sul, a exemplo do Brasil. Contra essa chave de leitura da abordagem tradicional da sociologia da modernização, Souza propõe pensar sociedades como a brasileira não em termos de descontinuidade com a modernidade, mas como uma variante estrutural do mesmo processo histórico de modernização global.

⁴⁰ Além das obras *Modernização Seletiva* e dos capítulos que formam a “parte 1” da *Ralé Brasileira*, também as obras *A tolice da inteligência brasileira* (2015) e *A elite do atraso* (2017) resumem a discussão geral sobre a crítica dos pressupostos ideológicos que informam as teorias tradicionais da modernização brasileira.

Assim, na primeira fase de desenvolvimento de sua sociologia crítica da modernização, Souza procura reconstruir o processo histórico de modernização ocidental, de modo a considerar também suas variantes nacionais em sociedades do capitalismo periférico. Para isso, em *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro* (2000), Souza, fortemente influenciado pelas leituras de autores como Max Weber, Jürgen Habermas, Norbert Elias e Charles Taylor, tenta reconstruir e articular as estruturas de desenvolvimento (“formas de consciência” e “imagens do mundo”) que compõe e formam o que se compreende por “especificidade do desenvolvimento ocidental”. Após reconstruir o que acredita ser a experiência de modernização nas sociedades ocidentais, Souza vai confrontar as interpretações tradicionais do Brasil que, segundo ele, fornecem, ou melhor, reproduzem o “imaginário social” dominante em torno da experiência histórica da modernização brasileira. Nessas interpretações, seja em suas versões culturalistas, institucionalistas ou mesmo “híbridas”, a formação societal brasileira é sempre representada como uma “reprodução” ou “herança” cultural e institucional quase perfeita da tradição europeia ibérica. Após criticar os pressupostos da leitura caracterizada como “tradição iberista e personalista”, Souza vai propor uma “interpretação alternativa” da modernização brasileira e de seus dilemas a partir de uma articulação entre os temas da “dinâmica institucional”, da “estratificação social” e da “modernização seletiva”. É nesse momento de construção de uma interpretação alternativa da modernização que Souza vai abordar inicialmente a problemática dos valores numa escala macrosociológica.

Para Souza, o tema da singularidade da modernização periférica foi negligenciado pelos grandes estudos nas ciências sociais. Mesmo dentre aqueles autores que consideravam em suas análises, a questão das variantes continentais e nacionais da modernização, a exemplo de Samuel Huntington e Shmuel Eisenstadt, a modernização na América Latina sempre se apresentou como um objeto de estudo “subrepresentado” na literatura da sociologia da modernização.⁴¹

Por sua vez, no âmbito da sociologia comparativa neoweberiana, as análises quase sempre ficaram prisioneiras de uma compreensão “etapista” dos processos de modernização, uma vez que tomavam como pressuposição analítica o papel central da ética protestante no processo de modernização. Nessa perspectiva, as variantes nacionais da modernização eram interpretadas como presença ou ausência de “símiles da revolução protestante”. Essa mesma

⁴¹ Souza (2006).

compreensão etapista da modernização, defende Souza, está presente na sociologia culturalista e institucionalista que forma o paradigma dominante na sociologia brasileira do século XX: as teses do personalismo e do patrimonialismo.

Dito de outro modo, nas teses do personalismo e do patrimonialismo, a formação societal do Brasil é descrita e caracterizada a partir da importação pré-moderna de modelos familísticos da cultura ibérica, estes, a principal chave de explicação da desigualdade social brasileira. O que as interpretações de Sergio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro e Simon Schwartzman têm em comum, apesar da diversidade de abordagem, é o uso da polaridade *atraso/moderno* de maneira absoluta e naturalizada. Os interpretes citados acima teriam feito uma transferência “mecânica e direta” da distinção entre o que é moderno e atrasado em Weber. Como consequência, ao aceitar as categorias weberianas como “referências absolutas”, os estudos comparativos acabaram que “hipostaziando” os diagnósticos weberianos. Na avaliação de Souza, o uso negligenciado das noções de moderno e atrasado deve-se ao forte viés desenvolvimentista e modernizador predominante nas ciências sociais brasileira. A persistência histórica de modelos familísticos pré-modernos e sua consequente expansão para todas as esferas sociais, inclusive o Estado seria o pano de fundo explicativo comum a toda a tradição do paradigma patrimonialista da sociologia da modernização brasileira. Segundo essa interpretação do processo de modernização vivenciado em nosso país, o Brasil seria um país tipicamente pré-moderno. Mesmo na vertente contemporânea e “híbrida” do paradigma personalista, familista e patrimonialista, qual seja, na sociologia de Roberto Damatta, encontraríamos intactas, as mesmas pressuposições culturalistas do paradigma dominante nas ciências sociais.⁴²

Em sua crítica das teses iberistas e personalistas, Souza argumenta que essas interpretações, em sua maioria, não pensam a relação entre ideias, práticas e instituições sociais. Além disso, tratam-se de abordagens científicas que tendem para o “naturalismo”⁴³, uma vez que não refletem acerca dos seus pressupostos analíticos.⁴⁴ Assim, por muito tempo, a interpretação dominante do pensamento social brasileiro correlacionou a “singularidade cultural brasileira” a uma *concepção de mundo ibérica*, que nós, brasileiros, herdamos da sociedade portuguesa. Como consequência, é comum nos escritos dos cientistas sociais do paradigma dominante, o uso de uma perspectiva culturalista, desvinculada de qualquer efeito

⁴² Souza (2000; 2009).

⁴³ Souza faz uso da noção de naturalismo no mesmo sentido de Taylor e Bourdieu, isto é, como um compreensão “inarticulada” ou “pré-reflexiva” do mundo social. Ver Souza (2003).

⁴⁴ Ver Souza (2000).

estruturante das instituições fundamentais (Estado e mercado), e que toma a cultura de forma homogênea ou “essencializada”.

Apresentados os déficits analíticos das teses do personalismo e do patrimonialismo, Souza procura pensar o mesmo problema da modernização brasileira a partir de uma literatura renovada na teoria social. Essa reconstrução alternativa vai ser realizada a partir da articulação de duas de suas teses centrais, a *tese da modernização periférica* e a *tese da subcidadania*. Em relação a primeira, a tese da modernização periférica, Souza chega a ela a partir da atualização sistemática da sociologia da modernização. Recorrendo a uma síntese entre a sociologia da religião de Max Weber e a ontologia moral de Charles Taylor, Souza reconstrói o processo de modernização do Ocidente, destacando a racionalização e as configurações valorativas da cultura moderna. Além disso, Souza faz uso também da sociologia da religião de Max Weber como ponto de entendimento mais claro acerca da racionalização ocidental. De modo resumido, Souza formula teoricamente um paradigma alternativo da modernização, que nega a oposição tradicional/moderno do paradigma tradicional e que apreende a variante periférica da modernização ocidental. Para articular a singularidade da modernização periférica, Souza recupera o tema da particularidade da configuração valorativa da modernidade a partir de Charles Taylor e o articula com o tema weberiano do processo de expansão do racionalismo ocidental do centro para a periferia.

O trabalho de Weber acerca da sociologia das religiões mundiais se caracteriza por uma análise comparativa do racionalismo ocidental com as grandes religiões orientais (Confucionismo, Budismo, Hinduísmo e Islamismo). O objetivo era entender porque apenas no ocidente vai surgir o capitalismo racional moderno enquanto um tipo novo societário. Nesse estudo, Weber considera a revolução moral produzida pelo protestantismo ascético como elemento peculiar importante para a compreensão do desenvolvimento singular do Ocidente. De acordo com Souza, a sociologia das religiões weberiana vai servir como ponto de partida da sociologia comparativa neoweberiana (Friedrich Tennbruck, Jurgen Habermas, Wolfgang Schluchter e Kohlberg) que vai adotar uma leitura neo-evolucionista (evolucionismo formal).⁴⁵

⁴⁵ Diferentemente do evolucionismo próprio das abordagens materialistas que estabelecem um ranking de evolução entre as sociedades a partir do grau de desenvolvimento das forças produtivas – a exemplo do marxismo – o evolucionismo formal vai estabelecer um ranking a partir da variável “cultura”. A Ciência Política norte-americana, a exemplo, trabalha com a noção de cultura política (Almond e Verba). No caso da sociologia da modernização – Habermas, particularmente, analisa a difusão generalizada dos princípios da moral Iluminista.

De certo modo, os pressupostos⁴⁶ da abordagem neweberiana permaneceram intactos nos estudos de sociologia da modernização dominantes no Brasil (abordagens culturalista e institucionalista). Entretanto, Souza sustenta a ideia de que, para Weber, o processo de expansão do racionalismo ocidental das áreas onde ele se desenvolveu (Europa e América do Norte) para a periferia do sistema mundial se daria sob a forma de exportação das instituições fundamentais – Estado racional centralizado e mercado capitalista – como “artefatos prontos” (*fertigen Gebildes als Artefakt*).

Souza destaca uma distinção entre dois momentos diferentes do racionalismo cultural ocidental. O primeiro foi o de *gênese* ou “*emergência*”, cuja origem está vinculada a uma revolução moral (Reforma Protestante). Como se sabe, essa ideia constitui uma das teses mais conhecidas de Weber, qual seja, a de que o protestantismo ascético teria favorecido o desenvolvimento do capitalismo, uma vez que do primeiro resultou o racionalismo econômico moderno. O segundo momento, de *expansão*, se daria por meio da exportação e difusão das instituições fundamentais do capitalismo (mercado e Estado). A expansão do racionalismo cultural ocidental se daria por meio da exportação de suas principais instituições: o mercado e o Estado racional centralizado.⁴⁷

Com base no conceito de “artefatos prontos”, Souza procura defender duas ideias básicas em relação ao processo de modernização brasileiro. Em primeiro lugar, esse processo tem início no ano séc. XIX (ano de 1808), com a chegada da família real e a implantação das duas instituições modernas do capitalismo: Estado racional e mercado. Em segundo lugar, a cultura nacional não é indiferente à presença do Estado e mercado. Isso porque com a chegada do Estado e mercado também se inicia um processo de “reeuropeização” que vai ser responsável pela difusão de uma economia emocional consonante com os imperativos do capitalismo moderno. Além disso, contra o “culturalismo essencialista” presente nas teses do personalismo e do patrimonialismo, Souza contrapõe a tese alternativa da “singularidade da formação social brasileira, possivelmente articulável a partir de uma releitura crítica da obra de Gilberto Freyre. Paradoxalmente, se é verdade que Freyre foi o sistematizador da tese da continuidade cultural entre Brasil e Portugal, também é verdade, assim acredita Souza, que o

⁴⁶ Uma concepção de cultura homogênea e essencialista, bem como a noção etapista da sociologia tradicional da modernização.

⁴⁷ Percebe-se que Jessé aceita esse postulado weberiano de que o mercado e o Estado configuram os “reinos sociais” da “impessoalidade”. Nesse sentido, a crítica de Jessé é antitética da perspectiva culturalista.

antropólogo pernambucano oferece o ponto de partida de uma interpretação alternativa da modernização brasileira, sensível à singularidade da “nova periferia”.⁴⁸

Souza acredita que é na interpretação freyriana do “encontro cultural” entre o colonizador português e o trabalho escravo que podemos identificar a chave de compreensão da especificidade da colonização brasileira. Sendo assim, além da agricultura de monocultura no trabalho escravo como elemento central da organização econômica, o “patriarcalismo familiar” constituiu a organização social do Brasil colonial. Essa conexão entre o português e o escravo negro estariam na base da forma “singular” de sociabilidade entre desiguais que se estabeleceu no Brasil colônia. Segundo a releitura crítica de Souza, Freyre teria uma posição “ambígua” ou “duas visões distintas” da escravidão brasileira.⁴⁹

De acordo com Jessé Souza, é o trabalho que permite a “uniformização de uma economia emocional para todos os estratos na sociedade moderna”. Dito de outro modo, na sociedade moderna, o “trabalho” passa a ser um marcador de reconhecimento social. Porém, em sociedades como a brasileira, esse fenômeno de uniformização não se confirmaria, o que explicaria o caráter restrito da cidadania, já apontado por Wanderley Guilherme dos Santos. Dito de outra maneira, a noção de cidadania regulada está ligada a uma tendência seletiva (hierarquia valorativa entre trabalho manual e intelectual), característica dominante em sociedades como o Brasil. Diferentemente, nos países centrais teríamos uma tendência “equalizante”. Seria o consenso pré-reflexivo transclassista que, estaria na base da universalização da noção moderna de cidadania.⁵⁰ Em contraposição ao culturalismo, Souza defende o papel estruturante das instituições modernas. Nesse sentido, a desigualdade social em países como o Brasil seria o resultado de uma modernização de grandes proporções e não a persistência de práticas pré-modernas na sociedade. Isso porque o compartilhamento da “dignidade”, fundamento do reconhecimento social pressupõe um consenso coletivo, resultante de um gigantesco processo de aprendizado moral vivenciado nas sociedades europeias. É esse consenso mínimo que permitiu o compartilhamento transclassista da noção de dignidade e a consequente homogeneização e generalização transclassista da economia emocional (“*disposições racionais e senso de disciplina*”) necessária para a inserção na ordem econômica moderna.

⁴⁸ Souza (2006, p.90-102).

⁴⁹ Souza, 2006, p.104-105.

⁵⁰ Souza, 2006.

Em sociedades onde há esse consenso mínimo, enquanto generalização das pré-condições que permitem o compartilhamento do “habitus primário”, teríamos a produção massificada uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas, portadoras de um “habitus precário”, caracterizado pela ausência de disposições culturais incorporadas necessárias para a inserção na ordem competitiva. Para Souza, a principal diferença entre as sociedades do capitalismo central e as sociedades de modernização periférica refere-se a esse último ponto. Nas sociedades de modernização central, embora o habitus precário exista, o mesmo constitui um fenômeno social residual, uma vez que se verifica nessas sociedades, um consenso intersubjetivo transclassista em torno da noção generalizada de dignidade. Nas sociedades periféricas, ao contrário, os habitus precário constitui um fenômeno “estrutural”, uma vez que se observa nas a ausência de um sentido compartilhado de dignidade universal.⁵¹

De modo resumido, a desigualdade brasileira, segundo a chave de leitura de Souza deve ser entendida pela inexistência de uma esfera moral autônoma generalizada e, conseqüente ausência de um sentido compartilhado de dignidade universal, e pela produção e reprodução social rale estrutural, enquanto classe portadora do “habitus precário” e pela luta por dignidade como conteúdo moral da luta de classes nas sociedades periféricas.

Na “*Ralé brasileira*”, Souza retoma seu debate crítico com as tradições “economicistas” e “culturalistas” das ciências sociais do país e apresenta um registro empírico do que acredita ser o princípio geral da produção e reprodução social da desigualdade brasileira, “materializado”, ou melhor, “corporificado” em inúmeras histórias de vida de indivíduos situados nos estratos mais excluídos e marginalizados da sociedade brasileira.

De modo geral, o estudo apresenta etnografias e histórias de vida de homens e mulheres marcados por experiências de precariedade no trabalho e na escola, de conflitos intersubjetivos na esfera familiar e de experiências de rebaixamento moral nas mais diversas esferas de sociabilidade. Dessas experiências de precariedade e desrespeito moral, o sociólogo potiguar deriva uma nova tipologia de classe social. Jessé aborda a experiência de precariedade naquilo que ela tem de mais “carnal”, isto é, sentida e inscrita do “corpo” do indivíduo, moldando-o psicossomaticamente e produzindo uma classe de agentes precarizados, e chamados provocativamente de “Ralé”. É uma das inovações mais originais e

⁵¹ Souza (2006b, p.42-37).

interessantes feitas na teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu⁵² e Jessé acrescenta ainda um tratamento da dimensão moral de classe que faltou em Bourdieu.

Sobre esse estudo, é preciso reconhecer que seu primeiro mérito foi o esforço coletivo de reconstrução do resumo de experiências de precariedade na trajetória biográfica de pessoas das classes populares. Também o livro se destaca pela descrição de experiências de desrespeito e rebaixamento moral, vividos tanto nas relações pessoais quanto nas relações com as instituições (escola, sistemas de saúde, judiciário). Porém, em termos de uma sociologia da experiência moral das classes sociais, é possível identificar também lacunas na mesma obra. Se é verdade que Souza, como fez em outras anteriores, procura articular o “pano de fundo” valorativo das instituições modernas do capitalismo (Estado e mercado), também é verdade que ele não oferece nenhum registro empírico aprofundado dos valores “incorporados” pelos agentes cotidianos, em particular, pelas pessoas entrevistadas. Souza e colaboradores simplesmente pressupõem que tais valores constitutivos da “cultura moral” da modernidade se encontram presentes nos indivíduos entrevistados como uma evidência autotransparente que dispensa verificação empírica. Nas etnografias, nós, os leitores e leitoras somos informados sobre os processos sociais de constituição do *habitus precário* da “ralé” ou da *ética econômica* dos “batalhadores”, mas em nenhum momento, sabemos mais explicitamente sobre quais valores e ideais de autorrealização e de reconhecimento os indivíduos mobilizam em suas agências cotidianas.⁵³ Pior, o estudo, às vezes, se perde em contradições no que se entende como os argumentos centrais do livro, a exemplo da questão da “homogeneidade” e a fonte institucional de “gênese” do “patrimônio disposicional” do *habitus* precário.

Em suma, Souza só aborda a moralidade seja em sua forma “materializada” nas instituições, seja objetivada nas experiências de rebaixamento moral. Dimensões importantes da experiência moral tais como noções de boa vida, ideais de autorrealização, não são exploradas empiricamente, o que resulta numa leitura parcial da experiência moral dos atores sociais.

⁵² Curiosamente, o próprio Bourdieu - o grande estudioso do *habitus de classe* - nunca trabalhou de modo sistemático a experiência disposicional de precariedade das classes sociais. Em suas pesquisas, o que mais se aproxima do *habitus precário* é sua etnografia das “disposições disfuncionais” dos trabalhadores argelinos, mas ainda assim, disposições “precárias” em uma situação de “queda social” e não, como faz Jessé, de “gênese social” de disposições precárias

⁵³ Parece nítido que Souza e colaboradores se mostram exclusivamente preocupados em apreender empiricamente apenas as experiências de desrespeito e sofrimento dos indivíduos da “ralé”, sem esclarecer quais são efetivamente os valores e sentimentos morais que se encontram mais recorrentes nessa classe de agentes sociais.

1.4 Rumo a uma sociologia da experiência moral

Não há dúvidas de que os clássicos das ciências sociais se interessaram pela questão da moralidade, mas divergiam a respeito do seu papel na constituição do social. Weber e Durkheim, por exemplo, reconheciam a importância "constitutiva" da moralidade na formação dos fenômenos econômicos. Max, diferentemente, enxergava os valores como nada mais do que ideologias que refletiam estruturas e interesses expressos nas relações econômicas. Por influência direta da tradição que remonta a Marx, a chamada "sociologia crítica" tratou valores como ideologias a serem desmascaradas pela prática sociológica. Contudo, na sociologia contemporânea vem crescendo o número de abordagens em sociologia da moralidade que procuram estudar a moralidade como fenômeno que não pode ser reduzido a determinações de relações de interesse e econômicas.

Não obstante, os estudos apresentados anteriormente permitem inferir duas tendências dominantes de tratamento da moralidade nas atuais pesquisas sociológicas em curso no Brasil. De um lado, encontramos estudos que investigam as conexões possíveis entre valores, interpretação e ação sem considerar os efeitos estruturais da pertença de classe social. Do outro lado, também encontramos estudos que supervalorizam o peso de determinação de classe no comportamento moral dos atores sociais. O ponto forte das abordagens pragmáticas da agência moral é colocar em perspectiva relativa e relativista as determinações associadas à origem social ou pertença de classe social. Seu ponto franco, contudo, é a tendência a confundir “determinação relativa” com determinação nenhuma e, em consequência, não reconhecer fronteiras materiais e simbólicas que moldam ainda que parcialmente maneiras de se relacionar com ideais de boa vida. Notadamente, quando se considera a pertença de classe, as abordagens estruturais tornam visíveis diferenças de regimes de moralidade entre indivíduos com trajetórias de classe também diferenciadas. O ponto fraco, contudo, é que as mesmas abordagens estruturais não consideram as variações nos compromissos de valores entre indivíduos localizados na mesma coordenada de classe social.

Como foi bem destacado por Bernard Lahire (2006, p.594), a vocação da sociologia é a de ser efetivamente uma “ciência das variações mentais e comportamentais”. Isto é, operar como um estudo sistemático das variações sociais do comportamento e do pensamento (e porque não, também dos valores e ideias). Em consequência dessa compreensão, logo, a “comparação” se impõe como “uma característica essencial do raciocínio sociológico”.

Assim, sem fugir a essa compreensão de sociologia variacionista, a sociologia da moralidade também precisa considerar as possíveis variações dos valores morais possíveis de serem encontradas nos atores sociais.

De modo resumido, os sociólogos têm acumulando conhecimento sobre como os atores acionam repertórios morais para estabelecer fronteiras simbólicas e usos estratégicos, mas ainda há poucos trabalhos sobre o horizonte normativo que motiva as ações. Quando se propõem a discutir as fronteiras simbólicas de classe, quase sempre os sociólogos interpretam as ações coletivas segundo o modelo de persecução de interesses, negligenciando situações nas quais os atores podem se engajar pelo valor intrínseco de “bem”, isto é, por adesão a valores. De fato, na sociologia contemporânea ainda prevalece um ceticismo para o poder motivacional dos valores morais. Ainda que tenha aumentado nas últimas décadas a compreensão sobre a importância dos valores na vida cotidiana dos atores sociais. Independente do que pensam os cientistas sociais, as pessoas em seu cotidiano estão constantemente fazendo escolhas baseadas em avaliações, julgamentos e raciocínios práticos (SAYER, 2011). Por tudo isso, a sociologia tem se colocado o desafio de renovar seus aportes teóricos e metodológicos no estudo da ação, não mais se contentando com modelos exclusivamente racionalistas.

Além do interesse em modelos que descrevem as variações sociais e históricas e culturais dos modos como os atores significam noções de bom e justo, também é necessário compreender "por que" e "como" ocorrem essas variações nos significados morais. Diante disso, em meu próprio estudo, coloco uma outra questão de pesquisa, mais particularmente, *como os atores nas classes médias e populares constroem e avaliam suas narrativas de vida a partir de noções de boa vida e que tipos de variações podem ser encontradas empiricamente?* Também investigamos *como a moralidade afeta a ação e as escolhas da ação*. Ou noutros termos, investigamos *como os atores significam e justificam suas ações e escolhas na forma de narrativa de vida a partir de bens de avaliação forte?*

Para responder a essas questões práticas de pesquisa, é precisamos de um programa de investigação sociológica que procure ir para além das alternativas de pesquisas sobre os valores discutidas ao longo deste capítulo. É o que procuramos apresentar no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

REPENSANDO NOVOS APORTES TEÓRICOS PARA UMA SOCIOLOGIA DA EXPERIÊNCIA MORAL

Introdução

Nas ciências sociais, é frequente encontrar nos estudos da ação moral dois tipos sentidos de moralidade acionados com bastante frequência. O primeiro entende a moralidade em termos de padrões universais acerca do que é "certo" e "errado" e sua ligação com a noção de "justo". Nessa grade de interpretação sociológica, ser um agente moral significa alguém que atua no mundo com o compromisso de não causar sofrimento ao outro ou até procura promover o bem-estar geral. Também nesse primeiro sentido, a moralidade é sinônima de "bom" e "altruísta". Por sua vez, o segundo sentido mais usado nas ciências sociais define a moralidade como referindo-se ao entendimento sobre o que significa o "bem" e "mal" ou "digno" e o "indigno", conforme variáveis como indivíduo ou grupo social de pertença. Nessa segunda acepção da moralidade, o sociólogo ou socióloga enfatiza a questão do "bem viver", da vida compreendida como "virtuosa". Aqui, as questões mais relevantes para o investigador são "empíricas" e não filosóficas ou semânticas. Contudo, sociólogos que abordam a moralidade nesse segundo sentido não assumem necessariamente uma posição de relativismo filosófico, mas de "relativismo metodológico" (HITLIN; VAISEY, 2013, p.55).

Como consequência das diferenças de significado, não é raro que os dois sentidos de moralidade muitas vezes resultem em perspectivas sociológicas concorrentes no tratamento da moralidade. Em Habermas, por exemplo, essa divergência entre os dois sentidos de moralidade reaparece a partir da diferença conceitual entre normas e valores: o sociólogo alemão defende um modelo de diferenciação e autonomização das normas (universais) em relação aos valores (particulares), e onde questões normativas e de justiça tornam-se centrais

na vida moderna.⁵⁴ No entanto, é certo também que existem abordagens que procuram conciliar os dois sentidos de moralidade num mesmo programa de investigação.⁵⁵

Além da distinção destacada por Hitlin e Vaisey (2013), existe outra distinção entre dois sentidos de moralidade formulada por Gabriel Abend. Em sua classificação, há uma distinção entre entendimentos "finos" e "densos" de moralidade (ABEND, 2011). A sociologia da moralidade fina lida com julgamentos morais sobre o bem, mal, permissibilidade e adequação. Já a sociologia da moralidade "densa" se concentra não apenas nos atos de julgamento moral, mas também nas identidades e práticas morais, em uma escala temporal longitudinal, assim como também nos processos de institucionalização (ABEND, 2011).⁵⁶ Também situado na perspectiva interna da nova sociologia da moralidade, o programa de investigações que pretendemos apresentar neste capítulo pode ser caracterizado como identificado com o segundo sentido de moralidade descrito por Hitlin e Vasey e com o entendimento de moralidade "densa" de Abend. No estudo empírico dos valores das classes médias e populares, nos interessa principalmente entender como os atores significam e articulam suas narrativas de vida a partir de noções de boa vida, assim como apreender suas fontes e sentimentos morais articulados e inarticulados.

2.1 Construindo um programa de Sociologia da Experiência Moral

Como em toda empresa de investigação sociológica, este estudo embora informado empiricamente, também deve ser compreendido como teoricamente orientado. Assim, destacamos algumas fontes teóricas que devem informar o tratamento analítico dos dados empíricos. Em primeiro lugar, no que toca o tratamento analítico do sentido de moralidade, nos guiamos principalmente por autores que, apesar de situados muitas vezes em coordenadas disciplinares distintas, compartilham mais ou menos o mesmo entendimento teórico "pós-

⁵⁴ Habermas não chega a negar as questões de boa vida, mas nega-lhes qualquer potencial de universalização e institucionalização. Numa interpretação alternativa da relação entre normas e valores, temos Hans Joas, que concorda com Habermas em diferenciar normas (certo) e valores (bom), mas diverge deste último sobre o potencial de universalização e institucionalização dos valores. Em Joas (2001), a diferença ou não entre normas e valores é determinada pelo tipo de experiência.

⁵⁵ Na região de "fronteira" entre filosofia e antropologia, o trabalho de Charles Taylor (1997) é um exemplo de teoria social contemporânea que tenta construir uma teoria síntese que incorpore os dois sentidos de moralidade. Também na teoria social, Axel Honneth (2003; 2007; 2015) é outro nome que tenta conciliar questões de moralidade e de eticidade a partir de um modelo vertical sobreposto onde categorias como reconhecimento e liberdade social estão na "base" de noções institucionalizadas de justiça.

⁵⁶ Nossa própria pesquisa, segundo o esquema de classificação de Abend, pode ser definida como um programa de investigação sociológica que estuda a "moralidade densa".

kantiano” e ampliado da moralidade, qual seja, esta compreendida não somente em termos dos pares *certo/obrigação*, mas também em termos dos pares *bom ser/compromisso/adesão*. Certamente, nessa chave de interpretação da moral podemos identificar inúmeros autores e ideias, mas neste estudo nos orientamos, em particular, por Charles Taylor e Hans Joas. Esses dois pensadores se destacam na teoria social contemporânea por terem desenvolvido programas de pesquisa que procuram explicar a ação humana como constituída na relação com a moralidade e com a questão da identidade. Além disso, também nos dois é possível encontrarmos alguns conceitos operacionais para o estudo das experiências morais das classes sociais que pretendemos desenvolver na segunda parte desta pesquisa. Adiantamos que faremos um uso “interessado” dos dois autores, nos apropriando parcialmente e seletivamente de algumas de suas ideias e conceitos.

Charles Taylor e o agente humano como um ser de avaliações fortes

Nascido em Montreal, no Canadá, professor emérito de ciência política e filosofia na *McGill University*, Charles Taylor é um dos pensadores mais destacados da teoria social contemporânea. Conhecido inicialmente pelos seus estudos sobre o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁵⁷, Taylor também ganhou fama por ter desenvolvido teorizações nos mais diversos subcampos da área de ciências humanas (antropologia filosófica, filosofia da linguagem, história da cultura, filosofia política e sociologia da religião). Lembrado por ter participado do debate entre comunitarismo e liberalismo que animou a filosofia política da década de 1980⁵⁸, sobretudo, por estar associado às Teorias do Reconhecimento⁵⁹, no entanto, foi no subcampo de investigação em antropologia filosófica que Taylor produziu a sua mais importante contribuição para a teoria social. Sob a influência dos desdobramentos teóricos da

⁵⁷ A obra *Hegel* (2014) de Taylor é tida como um dos mais importantes estudos contemporâneos de genealogia e historiografia da filosofia hegeliana.

⁵⁸ O debate que colocou “liberais” e “comunitaristas” em campos opostos da teoria social foi animado pelo problema do desenvolvimento de uma teoria da justiça que fosse fundamentada moralmente. Embora amplo e envolvendo uma heterogeneidade de filósofos e cientistas sociais, um resumo detalhado e contextualizado da controvérsia entre comunitarismo e liberalismo poder ser encontrado em Taylor (2000, p.197-220) e Forst (2010).

⁵⁹ As chamadas Teorias do Reconhecimento podem ser descritas como um conjunto de teorias sociais que compartilham em comum a compreensão de que o “reconhecimento” constitui a categoria analítica central de entendimento da “gramática” de ação individual e coletiva nas sociedades humanas. Além de Charles Taylor, outros nomes associados à teoria do reconhecimento são os de Axel Honneth e Nancy Fraser (SOUZA, 2000; MATTOS, 2006; SOBOTKA, 2015).

“virada linguística” (*Linsguitic Turn*) na tradição hermenêutica da filosofia contemporânea⁶⁰, Taylor tem procurado renovar a tradição de estudos em antropologia filosofia, particularmente, a investigação sobre o que significa ser um “agente humano”. Em consequência, sua teoria do agente humano tornou-se uma das mais influentes na teoria social e na teoria sociológica (CHERNILO, 2017, p.159-180). Principalmente por oferecer um modelo alternativo de agência àquele que encontramos em teorias sociológicas que orbitam o interior da “tradição racionalista-utilitarista”.⁶¹

Também conhecida como “utilitarista”, a tradição racional-utilitarista remonta à filosofia social moderna inaugurada pelos escritos políticos de Nicolau Maquiavel. Preocupado em desenvolver uma “teoria realista do Estado”, Maquiavel introduziu na filosofia política um conceito de humano como um “ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio” (HONNETH, 2003, p.32). O ser humano teria no interesse próprio o pressuposto comportamental único de sua ação. Como consequência, a vida social, entendia Maquiavel, era constituída na “relação de luta por autoconservação” entre os indivíduos. Como apontado por Habermas (2013, p.81), a filosofia política inaugurada por Maquiavel emergiu contra a compreensão de política da Antiguidade. Se a doutrina política da Antiguidade clássica, a política era compreendida como a “doutrina da vida boa e justa; (...) a continuação da ética” (HABERMAS, 2013, p.82), na filosofia moderna a política é pensada enquanto técnica de exercício do poder. De modo geral, nas teorias racionalistas-utilitaristas o

⁶⁰ O termo “giro linguístico” é empregado ao movimento intelectual no interior da filosofia que se inicia com a tríade Haman-Herder-Humboldt, passando por desenvolvimentos posteriores em Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein e Hans Gadamer, até chegar aos escritos contemporâneos de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e o próprio Charles Taylor. O que é comum a todos esses filósofos que estudaram a linguagem é a preocupação com a crítica dos estudos linguísticos tradicionais que se concentravam apenas na “função cognitiva” da linguagem. Em seu lugar, os adeptos do giro linguístico defendem o seu deslocamento para o estudo centrado na “função comunicativa” da linguagem, ou melhor, discutir a linguagem como “compreensão”. Em certa medida, conforme assinala Lafont (2002), os filósofos identificados com o giro linguístico perseguem o projeto filosófico de Wilhelm Von Humboldt de acabar com o “primado da lógica sobre a linguagem”. Em Humboldt, assim como Johann Gottfried Von Herder e outros nomes associados à “filosofia da expressão”, o modelo da linguagem como “constitutiva” do mundo é uma compreensão alternativa e concorrente ao modelo de linguagem como “designação” (TAYLOR, 2000, p.93-114; 2016). Esse modelo constitutivo da linguagem tem sua origem na tríade Hamann-Herder-Humboldt. Isto é, se para a filosofia que remonta a Aristóteles e chega até Kant, a linguagem é compreendida como instrumento de comunicação da experiência do mundo, a filosofia da linguagem que se inicia com Hamann e Herder, ao contrário, pensa a própria experiência do mundo como “constituída” na linguagem (LAFONT, 2002, p.7).

⁶¹ Inicialmente, era uma tradição ligada à economia, mas logo foi retomada na década de 1950 pela ciência política e pela sociologia a partir da chamada “teoria da troca”. Já nas décadas de 1970 e 1980, reapareceu associada ao “movimento” da teoria da escolha racional e atualmente constitui em uma das “quatro tradições” teóricas mais destacadas da sociologia contemporânea (COLLINS, 2010). Em comum com a “tradição do conflito”, a tradição utilitarista deriva da economia e compartilha com a mesma alguns pressupostos antropológicos em comum sobre a agência humana: os indivíduos atuam no mundo, motivados pelos próprios interesses e operam cálculos de vantagem material em seus processos decisórios.

indivíduo é compreendido como um agente racional que tenta maximizar os ganhos nas transações com outros indivíduos.

Taylor usa o termo atomismo para caracterizar as mesmas doutrinas teóricas do contrato social que surgiram no século XVII e que encontraram desenvolvimentos posteriores em teorias contemporâneas que compartilham a imagem básica da sociedade como constituída a partir de indivíduos motivados pela persecução de interesses egoístas. Taylor vai afirmar que o atomismo surge em contraposição ao modelo de natureza humana articulado pela tradição aristotélica. Isto é, se para Aristóteles, o humano é um "animal social" ou *zoo politikon*, o atomismo afirma a ideia de autossuficiência do ser humano.

Contra o modelo de agente humano que informa as teorias racionalistas-utilitaristas, Taylor vai considerar dois aspectos como fundamentais na adequada compreensão científica da agência humana: sua historicidade e suas dimensões ontológicas. Isto é, ao mesmo tempo que Taylor reconhece o caráter socialmente construído e historicamente variável da identidade e da autocompreensão do self, Taylor também destaca a centralidade da autointerpretação, a imagem do humano como animal com linguagem e a natureza dialógica da constituição da identidade (ABBEY, 2001, p.56).

Como assinalado anteriormente, na teoria social contemporânea, a tradição contemporânea da hermenêutica ficou conhecida, principalmente, por rejeitar a concepção instrumental da linguagem e sua ênfase na função estritamente “designativa”. Em contraposição a essa compreensão instrumental-designativa da linguagem, a hermenêutica contemporânea, sob a influência de Heidegger, Wittgenstein e Hans Gadamer, vai destacar a concepção alternativa de que o conhecimento e a identidade são “constituídos” *na e pela* linguagem. Dito de outro modo, para a tradição hermenêutica alemã, a linguagem deveria ser compreendida como constitutiva da relação do ser humano com o mundo. Influenciado por essa ideia, Taylor entendeu que qualquer reflexão antropológica adequada sobre a questão da natureza humana deve considerar o papel constitutivo da linguagem na agência humana.

Com efeito, o filósofo canadense vai formular sua definição própria do ser humano como “animal auto-interpretativo” (*Self-interpreting animals*) (SOUZA & MATTOS, 2007). Um componente vital da identidade é o modo como nós, seres humanos, nos autocompreendemos e essa autocompreensão, em grande medida, ajuda a forjar a nossa constituição enquanto agentes. Sua formulação deve ser entendida como o desenvolvimento de um questionamento mais geral acerca da singularidade ontológica do agente humano, isto é, quais propriedades o tornam distinto de outros seres animais. Para responder acerca da peculiaridade do agente humano, o filósofo e antropólogo canadense retoma Harry Frankfurt e

sua distinção entre desejos de primeira e de segunda ordem (TAYLOR, 2007, p.9). Embora seres humanos compartilhem com outras espécies desejos e vontades, o que é peculiar nos seres humanos é a existência de “desejos de segunda ordem” (*desires of the second order*). Além de agir ou ser movidos por desejos, os seres humanos também podem desejar ter ou não ter determinados desejos ou motivos. Os animais, por outro lado, são portadores apenas dos “desejos de primeira ordem” (*desires of the first order*). Somente os seres humanos apresentam a capacidade de avaliação reflexiva (*reflective self-evaluation*) dos próprios desejos (FRANKFURT, 1971, p.7). Embora tenha reconhecido que os humanos não são os únicos animais a terem "desejos, motivações e escolhas", Frankfurt defendeu que somente os humanos detêm a "capacidade de formar desejos de segunda ordem". Isto é, animais não-humanos podem ter desejos e podem fazer escolhas sobre seus desejos, mas somente os humanos "avaliam" seus desejos em termos como "desejável" ou "indesejável". Noutros termos, o que define um agente como portador de um "desejo de segunda ordem" é quando o "desejo de primeira ordem" é objeto de sua avaliação. São os desejos de segunda ordem que demarcam a fronteira ontológica entre humanos e animais não-humanos. Nesse sentido, a "auto-avaliação reflexiva" é uma propriedade antropológica *sui generis* da espécie humana.

Assim, Taylor concorda com Frankfurt a respeito do vínculo entre a "capacidade de avaliar desejos" e o "poder de auto-avaliação": (...) É um traço essencial da maneira de agir (*mode of agency*) que nós reconhecemos como humana" (TAYLOR, 2007, p.10). Porém, ele sugere uma distinção adicional, pois acredita que é possível alcançar uma definição ainda mais delimitada das fronteiras do agente humano: "uma distinção adicional entre dois tipos categóricos de avaliação dos desejos". O que Taylor deseja destacar é que os desejos de segunda ordem se subdividem entre aqueles que são próprios de uma “avaliação instrumental da ação” (“avaliações fracas”) e aqueles que caracterizam uma "avaliação qualitativa dos desejos" (“avaliações fortes). Na avaliação qualitativa, nossos desejos são classificados em categorias morais *hierarquizadoras* e *contrastivas*. No primeiro tipo de avaliação (avaliação fraca), o ator avalia com base nos resultados, e no segundo tipo (avaliação forte), o que interessa é a "qualidade da nossa motivação". Nesse sentido, a avaliação forte encontra-se em vínculo com o valor qualitativo dos diferentes desejos. Porém, alerta Taylor, nem todas as escolhas humanas são orientadas em função do valor subjacente da motivação. As avaliações fracas não são simplesmente quantitativas, pois a "razão prática" não pode se reduzir ao princípio de calculabilidade, como faz o utilitarismo. Não obstante, o utilitarismo tende a ignorar as distinções qualitativas de valor, alegando que essas representam percepções confusas sobre preferências que, em última instância, seriam quantitativas.

Para Taylor (2009, p.16), a epistemologia utilitarista tende a abandonar a linguagem de oposições qualitativas, e a redefinir questões de escolhas e motivações com modelos não-qualitativos. As “distinções qualitativas” que estruturam a vida dos modernos são negadas por efeito de uma disposição “naturalistas” disseminada na teoria social. A disposição naturalista se presente principalmente nas explicações reducionistas da tradição filosófica do utilitarismo. Taylor não concorda com o utilitarismo, pois argumenta que muitas das nossas escolhas pessoais não são feitas em termos cálculo estratégico. Mais, ele alega que os utilitaristas rejeitam as avaliações fortes como ponto de partida da ação, "porque ignorá-las é uma condição necessária de reduzir razão prática à calculabilidade. Mas isto está longe de ser uma condição suficiente" (TAYLOR, 2007, p.12). Contra o utilitarismo, Taylor vai defender que a decisão de discutir ou não a questão das distinções qualitativas não é unicamente epistemológica (maior esclarecimento ou verdade), mas "essa decisão gira em torno do que realmente são as nossas motivações e de como devemos verdadeiramente caracterizar o significado que as coisas têm para nós". Mais, diz Taylor, "trata-se de um conflito entre autointerpretações. qualquer interpretação que adotarmos formatará parcialmente os significados que as coisas terão para nós".

Por considerar insuficiente estabelecer a distinção entre avaliações fracas e avaliações fortes em termos de uma diferença entre uma avaliação quantitativa e outra qualitativa ou ainda entre presença ou ausência de desejos de segunda ordem, Taylor propõe dois "critérios interligados": 1) "nas avaliações fracas, para que algo seja considerado bom, basta que seja desejável", na avaliação forte, o uso do "bom" transcende o mero desejo; 2) numa avaliação fraca, uma alternativa desejada é deixada de lado quando ocorre uma incompatibilidade com outra alternativa ainda mais desejada; nas avaliações fortes, não abrimos mão de um desejo por incompatibilidade com outros desejos, mas porque consideramos o desejo escolhido dotado de um valor intrínseco. Avaliações fortes disponibilizam uma linguagem de distinções qualitativas, isto é, os diferentes desejos são descritos em termos contrastivos e comparativos. Nas avaliações fortes estamos propensos a caracterizar as alternativas por contraste. Nas avaliações fracas, eu identifico as alternativas em termos de sua desejabilidade, onde a caracterização deixa de ser contrastante.

Por isso, Taylor defende que a introdução da distinção entre avaliações fortes e fracas possibilita contrastar "diferentes tipos de self" que cada uma delas envolve. Um sujeito que faz apenas avaliações fracas é um "medidor" (*wigher*) de alternativas. Por sua vez, um sujeito que dispõe de uma linguagem de oposições avaliativas hierarquizando desejos é um "avaliador forte" (*strong evaluator*). Taylor reconhece que um "medidor" é um self ou uma

pessoa posto que possui reflexão, avaliação e vontade. Mas "em contraste com o avaliador forte, ele carece de algo mais, algo a que muitas vezes nos referimos com a metáfora "profundidade". O avaliador forte não enxerga as alternativas apenas com a linguagem da desejabilidade ou do cálculo de consequências, mas também caracteriza os desejos em termos "mais elevados e menos elevados, nobres e vulgares". Portanto, refletir sobre as opções de escolhas como um avaliador forte é possuir um "vocabulário de valores". A reflexão no medidor não desempenha o papel de articular uma compreensão de superioridade do desejo, mas de calcular consequências, de buscar compensação para um desejo. Já a reflexão do avaliador forte é uma "experiência articulada" porque envolve articular a superioridade a partir de uma linguagem de caracterizações contrastantes:

Dessa forma, no contexto de uma experiência de escolha reflexiva entre alternativas incomensuráveis, a avaliação forte é uma condição para a articulação, e adquirir uma linguagem de avaliações fortes e se tornar alguém (mais) articulado a respeito de suas próprias preferências (TAYLOR, 2007, p.19).

Ter uma linguagem de contrastes qualitativos é caracterizar a ação, modos de vida em termos moralmente comparativos e hierarquizados tem uma linguagem de contrastes qualitativos é caracterizar a ação, modos de vida em termos moralmente comparativos e hierarquizados: "Ser um avaliador forte é, desse modo, ser capaz de uma reflexão mais articulada" (TAYLOR, 2007, p.20).

Essa capacidade de "autoavaliação" seria uma característica unicamente humana. Mas ainda há mais sobre nossa capacidade de autoavaliação dos desejos, nos avisa Taylor (2007). Nossa avaliação dos desejos é *qualitativa*. Dito de outro modo, sempre nos apoiamos em julgamentos acerca de quais desejos nós devemos nos guiar. Com efeito, ainda segundo o mesmo filósofo canadense, as formas de articulação da compreensão do mundo e de experiências seriam, conjuntamente, o dado histórico e cultural que sempre pode está sujeito a ressignificações sociais, conforme os modos de vida e as comunidades de valores. Em termos mais resumidos, afirmar que somos seres de avaliações fortes significa que classificamos e distinguimos hierarquicamente uma pluralidade de desejos conforme os compreendemos como mais dignos ou menos dignos.

Além disso, em sua interpretação particular acerca da formação da identidade do indivíduo, Taylor destaca o papel estruturante das relações intersubjetivas para argumentar,

contrariamente às explicações atomistas que dão ênfase no monismo, a favor do caráter *dialógico* de construção identitária. Para fundamentar sua tese, Taylor recupera do jovem Hegel, o conceito de *reconhecimento intersubjetivo* e o articula com a noção de “outros significativos” do psicólogo social George H. Mead. A ideia básica é a de que o processo pelo qual articulamos nossa autodefinição de identidade ou de quem nós somos ocorre no domínio de interlocução com os outros. Isso acontece porque necessitamos da aquisição de linguagens que tornem possível a definição de nossa identidade. E somente no contato e consequente trocas com os outros é que adquirimos as linguagens necessárias para a autodefinição da identidade. (TAYLOR, 2011, 42-43)

Em suma, Taylor oferece uma teoria da agência que em muitos aspectos se mostra teoricamente superior em comparação com outras teorias da ação social. Apesar das semelhanças com outras abordagens hermenêuticas da ação disponíveis nas ciências sociais, a abordagem tayloriana avança em alguns aspectos antropológicos centrais. A exemplo do que encontramos na sociologia compreensiva e na antropologia interpretativa, por exemplo, Taylor compartilha com essas a mesma premissa metodológica: o estudo do sentido da ação. Ou seja, Taylor também formula um modelo *compreensivo* de agente humano, onde o ator age como um ser que “interpreta” um mundo dotado de significados compartilhados por ele e por outros atores sociais.

Contudo, o antropólogo e filósofo canadense toma distancia das abordagens hermenêuticas acima mencionadas ao introduzir em sua própria abordagem hermenêutica uma “virada praxiológica” que inexistia tanto em Weber quanto em Geertz. Uma virada praxiológica que tem profundas consequências na maneira de se conceber os processos de significação da ação e de operar o conhecimento no mundo. Na perspectiva praxiológica, o sentido da ação não é acionado por um sujeito “desprendido” do mundo, mas por agente engajado. Também na perspectiva praxiológica o sentido não é algo que se encontra localizado nas “representações” da mente do agente, mas se encontra “corporificado” na prática, nos modos de pensar, sentir e agir. Finalmente, o sentido não é autoevidente ao ator que executa a ação. Mas é tácito, “inarticulado” ou parcialmente articulado pelos atores que executam a ação.

Além disso, não basta para Taylor a constatação de que a compreensão de sentido é um “*modus de experiência*” inscrito na ontologia do ser humano. O agente humano tayloriano não somente interpreta o mundo e sua agência como os *descreve* (o mundo e a própria

agência) em termos dentro de uma moldura de distinções qualitativas. Distinções qualitativas que operam como “bens de avaliação forte” para o agente. Nesse sentido, Taylor aborda a moralidade em conexão com a noção de identidade, pois compreende a relação entre moral, identidade e agência como de “interdependência estrutural”. Na visão de Charles Taylor, nós, seres humanos, não podemos abrir mão de um *sentido de discriminação qualitativa* (“sentido do bem”), embora esse sentido possa assumir formas variadas ao longo da história ou conforme a cultura (1997, p.70). Além disso, ainda segundo Taylor, outra característica da vida humana é a existência de algum *sentido de narrativa de vida*, isto é, uma compreensão mínima da nossa vida como uma história.⁶² O ser humano, para Taylor, é um ser ético, situado num espaço dialógico, portador de distinções valorativas e capaz de aprender e distinguir o certo do errado, o bem do mal. Falar em ontologia moral significa que admitir que no ser humano, a experiência moral é uma "condição transcendental", inescapável. Nesse sentido, falar sobre o que significa o ser humano pressupõe sua condição ontologicamente moral, isto é, que o ser humano não existe fora do espaço valorativo. Com efeito, compreender adequadamente a agência humana pressupõe articular as diferentes “configurações morais” que estão na base do engajamento prático dos indivíduos. São essas configurações valorativas (distinções qualitativas) que constituem o pano de fundo da agência humana.

Não obstante, o leitor familiarizado com a praxiologia na teoria sociológica pode objetar se não seria mais acertado mobilizar Pierre Bourdieu ao invés de Taylor. Afinal, o modelo de agente formulado por Bourdieu também é o de um agente engajado. De fato, Taylor (2000) chega a reconhecer proximidades entre sua compreensão de agência e a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu. E como Taylor, Bourdieu também se apoiou nos escritos de Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty para construir seu modelo de agente alternativo ao modelo articulado pela tradição racionalista das ciências sociais. Porém, apesar desses pontos em comum, uma diferença também pontual, mas fundamental separa os dois destacados representantes da tradição praxiológica na teoria social contemporânea. Essa diferença se evidencia exatamente na maneira como cada um interpreta e absolve a reflexão de Wittgenstein acerca do significado do caráter inarticulado do pano de fundo. De acordo com Taylor (2000, p.183), Wittgenstein teria acentuado a "natureza inarticulada" do pano de fundo

⁶² Essa dimensão da narrativa do agente humano é fundamental também em termos metodológicos, pois significa que a melhor via de acesso hermenêutico do significado do agente é articulando sua compreensão narrativa de vida, o que justifica o uso de abordagens longitudinais como a história de vida na exploração científica do significado da ação. É o que fizemos na parte empírica deste estudo, onde realizamos entrevistas com interlocutores onde era pedido que os mesmos descrevessem suas experiências biográficas nos domínios institucionais da família, escola e trabalho.

com a seguinte sentença: "Obedecer uma regra é uma prática". Porém, Taylor vai destacar que existem duas “escolas de interpretação” do sentido que Wittgenstein desejava assinalar quando falou no “pano de fundo inarticulado”. A primeira escola interpreta a ideia de agir sem razões como uma visão de que não uma exigência de razões porque as conexões que formam o pano de fundo são "vínculos de fato, não suscetíveis de justificação". Já a segunda interpretação:

Supõe que o 'pano de fundo' na realidade incorpora a compreensão, isto é, ele é tomado como uma apreensão de coisas que, embora deveras inarticulada, pode permitir que formulemos razões e explicações quando instados a isso. Nesse caso, os vínculos não seriam apenas de fato, mas fariam uma espécie de sentido, sentido que é precisamente aquilo que tentaríamos enunciar na articulação" (...). Aquilo de que a primeira não pode dar conta é o fato de que damos explicações, de que podemos muitas vezes articular razões quando instados. Seguir as setas de acordo com sua ponta **não é simplesmente um vínculo imposto de modo arbitrário**⁶³; isso faz sentido, dada a maneira como as setas/flechas se movem (TAYLOR, 2000, p.184).

O fragmento destacado acima permite perceber em que ponto exatamente Taylor e Bourdieu divergem sobre a leitura de Wittgenstein. Para Bourdieu (2001), ainda que o sentido esteja incorporado na ação, trata-se quase sempre de um “sentido prático” ou “compreensão prática” da ação. Taylor reconhece essa compreensão prática, mas acrescenta que o ator é capaz de *formular justificações* para a sua ação quando instado a justificá-la.⁶⁴ Em Taylor, um potencial de *articulação* se encontra inscrito na compreensão prática da ação. Ainda que na obra de Bourdieu seja possível encontrar diversas análises das avaliações normativas dos atores sociais, a normatividade é uma "construção social" arbitrária. Essa compreensão da moralidade como construção social arbitrária diverge de outras posições objetivistas que argumentam que a definição do bem e do valioso é fundamentada em algo objetivo (natureza, necessidades humanas ou nas qualidades do próprio bem). O segundo ponto na abordagem de Bourdieu sobre a moralidade é sua explicação da mesma como fundada em estratégias competitivas inconscientes por manutenção ou mudança de posição social. Portanto, o poder simbólico acaba sendo o objetivo central do engajamento na vida social.

⁶³ Negrito nosso.

⁶⁴ É interessante observar uma possível proximidade entre Taylor e Anthony Giddens (1984) no que se refere ao modo de interpretação e apropriação que fazem dos escritos de Wittgenstein sobre a linguagem.

Hans Joas e um programa de sociologia dos valores de orientação teórica neopragmática

Inicialmente, o programa de investigações sociológicas de Hans Joas deve ser compreendido como interdisciplinar, em diálogo com áreas que transcendem o campo disciplinar da sociologia, a exemplo da filosofia, história, teologia e antropologia. Apesar do diálogo interdisciplinar, no entanto, duas tradições filosóficas da teoria social têm exercido maior influência no pensamento de Joas: a hermenêutica e o pragmatismo.

Em relação à hermenêutica, Joas se apoia, especialmente, nas tradições nacionais da França e Alemanha para construir seu programa de teoria sociológica. Nomes consagrados da filosofia francesa tem inspirado teoricamente Joas, em particular, os trabalhos de Michel Foucault, Maurice Merleau-Ponty, Cornelius Castoriadis e Paul Ricoeur. Além da vertente francesa da hermenêutica, Joas também procurou se servir de contribuições existentes em sua própria cultura intelectual nacional: das tradições alemã da hermenêutica e do historicismo, passando pela "*Lebensphilosophie*" da corrente nietzscheana e com incursões também na antropologia filosófica de Max Scheler, Arnold Gehlen e Helmuth Plessner. Não por acaso, é correto afirmar que a hermenêutica enquanto metodologia ocupa um lugar estratégico na Teoria Neopragmática de Hans Joas. Finalmente, ainda no campo da tradição hermenêutica, de longe, é Charles Taylor o principal interlocutor teórico de Hans Joas, principalmente nos seus estudos sociologia da religião e sociologia dos valores (SCHÖßLER, 2010, p.17-20).

Porém, apesar do viés interdisciplinar e teoricamente heterogêneo, o programa de investigação sociológica de Joas é teoricamente orientado pelos fundamentos do pragmatismo estadunidense. Em seu primeiro estudo dedicado ao pragmatismo estadunidense foi sua dissertação sobre o pensamento de George Mead e sua recepção na teoria social europeia. Em consequência desse estudo, Joas contribuiu para difundir uma compreensão renovada das ideias de Mead na Alemanha, contrastando, inclusive com as leituras de Habermas (2012) acerca do famoso psicólogo estadunidense (SHÖBLER, 2010, p.15). Posteriormente, à medida que aprofundava seu conhecimento sobre o pragmatismo, despertou interesse também por Charles Peirce, William James e John Dewey.⁶⁵ Além dos clássicos do pragmatismo, Joas também acompanhou o “renascimento” do pragmatismo na filosofia contemporânea a partir dos trabalhos de Hilary Putnam e Richard Rorty. E em relação aos seus próprios

⁶⁵ Dos nomes mencionados, sem dúvida, são as ideias de Mead e James que constituem o conteúdo teórico mais substantivo da herança pragmatista no pensamento de Joas.

contemporâneos, Joas em suas obras, com frequência, tem aberto diálogo e debate com Anthony Giddens, Alain Touraine, Jeffrey Alexander, Zigmunt Bauman, Amitai Ezioni, Shmuel N. Eisenstadt, Robert Bellah e Ulrich Beck.

Os diferentes nomes mencionados da filosofia e sociologia evidenciam a forte heterogeneidade de fontes teóricas formadoras da teoria neopragmática de Hans Joas e a dificuldade em enquadrá-lo dentro de uma tradição ou corrente teórica específica. Ainda assim, foi então do encontro entre o pragmatismo e a hermenêutica que Joas construiu seu próprio programa de teoria sociológica. Joas acredita que a experiência da “virada linguística” renovou e armou teoricamente a hermenêutica de modo a preencher déficits presentes na tradição do pragmatismo. De modo resumido, a ideia geral defendida ao longo do percurso de desenvolvimento da teoria neopragmática de Hans Joas é a de que a “criatividade” é o elemento antropológico constitutivo da agência humana. Por isso, qualquer tentativa de desenvolvimento de uma teoria social da ação, acredita Joas (1996), precisa considerar a dimensão da criatividade na ação.

Para Hans Joas, a problemática da ação constituiu uma questão central para a filosofia e para as ciências sociais. Na teoria social, uma visão canônica que se impôs sobre a o problema da ação foi a sua compreensão a partir da noção abstrata de *homo economicus* e de ação racional. Joas defende a tese de que um terceiro modelo de ação deve ser acrescentado aos dois modelos dominantes de ação (*homo oeconomicus* e *behavrosista*). Os dois modelos dominantes de teoria da ação nas ciências sociais são o da ação racional e ação orientada normativamente (*normatively oriented action*). Joas, entretanto, se posiciona em continuidade com a tradição normativista de crítica ao modelo de ação racional. Para essa tradição normativista, os modelos de ação racional não podem explicar de onde vem a normatividade. Nesse sentido, o modelo de ação orientada normativamente é mais eficiente que o modelo de ação racional, porque trata de explicar a existência da ordem social normativa e a emergência de normas, incluindo o caráter normativo da racionalidade. A ação racional em si mesma tem um caráter normativo e não se pode explicar a qualidade desta normatividade com a terminologia da teoria da ação racional. Por isso, Joas considera o modelo de ação orientada normativamente mais completo e capaz de resolver problemas que não podem ser resolvidos por meio da teoria da ação racional.

Como alternativa, Joas em seu próprio modelo pretende enfatizar o caráter “criativo” (*creative*) da ação humana. Noutros termos, Joas persegue como questão teórica central o

entendimento da ação humana, e procura superar as interpretações racionalistas (dominante na economia) e normativistas (presente na sociologia), segundo ele, problemáticas, pois ignoram a "criatividade" como 'unidade de análise' necessária para o entendimento da agência humana.

Para ele, a ideia de criatividade ocupou uma posição marginal na teoria sociológica e que na filosofia existem várias tentativas parciais de construção de uma teoria da criatividade da ação. sem se propor a adicionar um novo tipo de ação (ação criativa) à lista das possíveis ações sócia, no entanto, Joas ressalta que embora sociólogos como Weber, Durkheim, Tonnies e Simmel tenham abordado a criatividade anteriormente, falta a todos esses uma sistematicidade. Assim, Joas deseja rearticular a dimensão criativa da ação humana, pois acredita que a mesma se encontra inadequadamente expressa nos modelos racional e normativamente orientado da ação.

Joas realiza um retorno ao antropólogo alemão Arnold Gehlen para fundamentar antropológicamente sua teoria da ação. Na abordagem antropológica de Gehlen, a diferença ontológica entre animais e seres humanos não é apenas do ponto de vista evolutivo, mas sobretudo de "ruptura" radical entre as espécies. Ele encontra em Gehlen os fundamentos antropológicos de sua teoria neopragmática da ação, onde a ação humana é biologicamente relacionada, mas não biologicamente determinada. A criatividade, defende Joas (1996), não é somente uma opção da ação humana, mas é um componente essencial da ação possível dada a constituição antropológica do agente humano. Como consequência da conexão entre teoria pragmática e antropologia, Joas define a "corporeidade", a "situacionalidade" e a "socialidade" como elementos que constituem os fundamentos da agência humana (JOAS, 1996).

Com incursões em diferentes campos temáticos de investigação sociológica (guerra e violência; religião; e direitos humanos e dignidade humana), mais recentemente, Joas também se interessado por temas que dizem respeito aos subcampos da sociologia da religião e sociologia dos valores. Onde desenvolve estudos específicos sobre as condições de gênese e adesão aos direitos humanos, assim como o fenômeno da sacralidade humana. Também tem estudado atualmente as relações possíveis entre mudança de valores e experiência de violência, e aprofundado uma discussão acerca da ideia de comunicação referente a valores ("kommunikation über Werte").⁶⁶ Rejeitando narrativas pessimistas na sociologia acerca da

⁶⁶ Sobre a trajetória acadêmica e teórica de Joas, ver Schöbler (2010).

“crise de valores” em curso nas sociedades modernas ocidentais, Joas vai defender o uso de vocabulário das categorias "criatividade" e "contingência" na análise sociológica da mudança cultural.⁶⁷

Joas justifica seu programa de sociologia dos valores argumentando a questão sobre a gênese dos valores não foi adequadamente enfrentada pela filosofia contemporânea. Abordagens marxistas ortodoxas e funcionalistas, sobretudo, tendem a negligenciar o peso estrutural dos valores na agência humana. Mesmo quando considerados, os valores são quase sempre percebidos como determinados por interesses materiais. Para Joas (2000), também não parece plausível considerar que os valores se modifiquem apenas por efeito de criatividade espontânea. É certo, defende Joas, que processos de gênese de valores ocorram em condições estruturais propensas que exigem uma reinterpretação de princípios de justificam a prevalência de um status. A excessiva politização do debate sobre valores que envolve comunitaristas, liberais e pós-modernos acaba não fazendo justiça a questão científica mais geral sobre as condições de possibilidade de emergência e mudança de valores. Contra isso, Joas tenta converter a questão da mudança de valores, tratada como "problema social", em "problemática sociológica" (JOAS, 2000, p.7).

Contudo, a questão dos valores se impôs em estudos diante da insinuação de que em seu livro *Criativity if Action*, o sociólogo alemão teria declarado que a criatividade da ação é um valor em si. Inspirado no pragmatismo, Joas teria proposto uma revisão da nossa compreensão do significado da ação para os nossos conceitos de normas e valores, e em particular para o surgimento das normas e valores. Assim, na obra *Genesis of Values* (2000), Joas desenvolve um aprofundado estudo em busca de responder as seguintes questões: “como surgem os valores e os compromissos de valor?” Joas responde afirmando que valores surgem nas experiências de autoformação e autotranscendência.

Antes de chegar a essa tese geral, Joas reconstrói a problemática da gênese dos valores tal como ela apareceu na teoria social e enfatiza a contribuição particular do pragmatismo no tratamento do tema. Com isso, Joas deixa claro que a gênese e adesão a valores só podem ser compreendidas em suas razões pragmáticas. Dito de outro modo, ele apresenta uma explicação pragmática para a gênese e adesão a valores. Conforme já assinalado, a questão central para Joas é entender de quais experiências resultam a adesão a valores e retoma o que compreende as diferentes contribuições da teoria social para o desenvolvimento de uma teoria

⁶⁷ Duas categorias analíticas que são chaves na teoria neopragmática de Joas.

da gênese da adesão a valores. Do trajeto reconstruído na história das ideias Joas extrai como postulado teórico geral: valores se originam nas experiências de formação do self e de autotranscendência. e embora Joas (2000, p.164) estabeleça o vínculo entre o compromisso de valor e a experiência, salienta que nem toda experiência é geradora de compromisso de valor, mas apenas alguns tipos de experiências específicas (experiências de autoformação e autotranscendência).

Outro aspecto importante destacado por Joas refere-se ao modo como os atores refletem sobre valores. Mesmo reconhecendo que os atores sociais são capazes de justificar reflexivamente seus valores, isso não significa que seus valores são produzidos por meio de processos racionais de justificação e discussão. Muito menos que só seja possível falarmos em valores articulados discursivamente. Para Joas, existem valores inarticulados que se manifestam em experiências emocionais intensas, assim como podem surgir nas mesmas experiências emocionais. Não é a justificação da ação que oferece a explicação da ação, mas a especificação do bem ou certo na situação da ação. Se em teorias da ação como a ética discursiva de Habermas e a pragmática dos regimes de justificação de Boltanski enfatizam os momentos de "justificação" como marcos explicativos da ação, em Joas, diferentemente, é a especificação do bem e do certo na situação da ação que deve ser considerado. A exemplo disso, valores se originam nas experiências de formação do self e de autotranscendência.⁶⁸

Apesar da riqueza de seu trabalho, nos interessa em Joas sua reflexão particular sobre a “experiência moral” como objeto de investigação sociológica. Influenciado pela filosofia pragmática de William James, Joas aborda a problemática dos valores a partir da experiência moral. Para Joas, questões sobre a gênese de valores, adesão/compromisso de valores e mudanças de valores podem ser melhor compreendidas nos estudos científicos da experiência moral dos indivíduos e coletividades.⁶⁹ Em resumo, Taylor e Joas fornecem os pressupostos do “sistema teórico” geral que vai orientar esta pesquisa sobre a experiência moral das classes médias e trabalhadoras no Nordeste.

Uma abordagem variacionista do avaliador forte

⁶⁸ Embora Joas estabeleça o vínculo entre o compromisso de valor e a experiência, salienta que nem toda experiência é geradora de compromisso de valor, mas apenas alguns tipos de experiências específicas (experiências de autoformação e autotranscendência).

⁶⁹ Ver Joas (2000; 2008; 2012).

Contra a corrente e o modismo atual que enfatiza a produção em escala microsociológica, Hans Joas renova o interesse pela chamada sociologia histórico-comparativa e oferece um estudo sociológico bastante original e instigante sobre a gênese de adesões a valores. Publicada primeiramente pela editora alemã *Suhrkamp Verlag Berlin* em 2011, com o título original *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*⁷⁰, a obra de Joas chama atenção para a importância do processo histórico de “sacralização” da pessoa humana na gênese dos direitos humanos. Como um novo entendimento em torno do sentido de pessoa como “sagrado” criou as condições objetivas de adesão a valores universalistas, a exemplo do sentido “moderno” de dignidade humana. Na mesma obra, Joas resgata o conceito de “sacralização do indivíduo”⁷¹, já trabalhado pelo sociólogo francês Emile Durkheim em sua tese de doutoramento, *Da Divisão do Trabalho Social*, e o mobiliza na explicação da gênese dos direitos humanos, em contraposição ao conceito weberiano de racionalização. Sem desconsiderar a importância da racionalização nas sociedades modernas ocidentais, Joas, no entanto, defende que a crença nos direitos humanos e na dignidade humana universal seria o “resultado” de um “processo de carismatização da pessoa humana” que possibilitou a adesão a valores universais, a exemplo da adesão aos direitos humanos. É da sociologia histórica e da história institucional onde Joas se apoia empiricamente para sustentar sua abordagem do campo de tensão entre valores, instituições e práticas. Na sociologia histórica das religiões de Emile Durkheim, Troeltsch e Parsons, Joas diz encontrar empiricamente demonstrado o percurso histórico de gênese e de generalização dos valores. Além da história da religião, Joas se apoia também na história das instituições, em particular, na história do processo histórico de codificação dos direitos humanos como exemplo de processo de transformação cultural na autocompreensão da dignidade humana.

Segundo esse modelo de análise, os valores e as instituições correspondem ao momento macrosociológico da ação, onde se destaca a articulação de uma teoria da adesão aos valores. Essa teoria da adesão aos valores, Joas constrói a partir da síntese entre a teoria da formação dos ideais de Troeltsch, da noção durkheimiana de sacralização da pessoa, da noção de comunicação referente a valores derivada de uma reinterpretação da teoria

⁷⁰ A obra de Hans Joas vai ter uma tradução brasileira de Nélcio Schneider e publicação pela Editora Unesp em 2012 com o título em português *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*.

⁷¹ Ver Joas, 2012, p.79-85.

habermasiana do agir comunicativo; e da atualização sistemática do conceito de generalização de valores de Talcott Parsons.

No nível microssociológico, Joas procura reconstruir o nexos entre valores, instituições e práticas e recorre para isso, às contribuições teóricas da psicologia pragmática, principalmente nos trabalhos de Georg Mead, John Dewey, Charles Cooley e William James. Em Mead, Dewey e Cooley, Joas (2012, p.211) acredita ser possível reconstruir o debate interno do pragmatismo social em torno da teoria da constituição social do si-mesmo. Insatisfeito com essa teoria, tal como desenvolvida pela corrente dominante do pragmatismo, o sociólogo alemão procura submeter a explicação pragmatista da “transformação da concepção de alma na concepção de si-mesmo” a uma “revisão crítica” a partir dos escritos de William James, outro importante representante clássico da Escola de Chicago.

Com efeito, Joas acusa Mead, Dewey e Cooley de compartilharem o mesmo erro de análise, qual seja, de perceberem apenas um componente de significado do conceito de alma, explicitamente a “autorreflexividade”, desconsiderando pelo menos outros dois importantes componentes, a “sacralidade” (Durkheim) e o sentido de self como constituído na interação simbólica com outros indivíduos e com o divino (William James). (JOAS, 2012, p.223)

Basicamente, como já foi assinalado acima, Joas se apoia na articulação entre o pragmatismo social e a hermenêutica para construir o seu modelo de agência social. Do pragmatismo social, Joas resgata a discussão em torno da gênese do self e da sociologia comparada e da hermenêutica, a questão sobre as condições objetivas de gênese social, adesão e generalização de valores, tal como foi desenvolvida na Sociologia Comparada da Religião (Durkheim, Troeltsch, Parsons e Habermas).

Apesar da ênfase na sacralização da pessoa, Joas vai admitir que existem outras formas variadas e “concorrentes” de sacralização nas sociedades modernas (sacralização da nação ou de uma sociedade sem classes).⁷² Além disso, Joas também assinala a existência de situações contextuais de aplicação ou suspensão da dignidade humana (a subtração de direitos legais ou salvaguardas jurídicas nos casos de terroristas ou suspeitos de terrorismo), o que permite considerar a transferência e generalização “relativa” da sacralização da pessoa.⁷³

⁷² Joas, 2012, p.98.

⁷³ Idem, p.100.

Além de Joas, também Taylor tem chamado atenção para o tema da sacralização de domínios de práticas em esferas de atividades distintas da esfera religiosa.⁷⁴ Embora recorrente em seus escritos, o tema da sacralização em Taylor aparece tratado de modo sistemático em duas de suas obras de fôlego intelectual: *As fontes do Self* (1997) e *Uma Era Secular* (2012). Na obra *As Fontes do Self*, Taylor vai abordar a sacralização a partir de sua discussão acerca da afirmação da vida cotidiana. Taylor identifica na afirmação da vida cotidiana uma “característica básica da identidade moderna”.⁷⁵ Originada na espiritualidade judaico-cristã, a afirmação da vida cotidiana teria recebido seu impulso da Reforma, principalmente com sua recusa da mediação e do sagrado. Na compreensão do sagrado do catolicismo medieval, a Igreja era percebida como o “local e veículo do sagrado”.⁷⁶ Em consequência de uma “transposição de valores”, se observa no século XVII em diante a constituição de um novo ideal de vida, cujo lócus do “bem viver” se encontra situado em domínios práticos da própria esfera cotidiana. Ao rejeitarem o sagrado e a ideia de mediação, os protestantes teriam contribuído para a afirmação do valor espiritual da vida leiga como “locus central para a realização dos propósitos de Deus”.⁷⁷ Taylor chega a descrever esse fenômeno histórico como “santificação do cotidiano”, obra do novo significado espiritual articulado pelos puritanos.⁷⁸ Reinterpretando as mudanças da Reforma, o que Taylor nos apresenta é muito mais do que a simples sacralização do trabalho, mas a emergência de formas seculares variadas de se vivenciar o sagrado. Nesse sentido, na esfera do trabalho encontraríamos uma forma de viver e sentir o sagrado.

Também, sobre essa mesma forma secular de viver e sentir o sagrado que é própria do domínio prático do trabalho, Weber encontrou uma forma sociohistórica “peculiar” de ser um agente econômico (moral): o protestante asceta racional e disciplinado. Weber enxergava no empresário capitalista mais do que simplesmente um novo agente econômico. Trava-se de um novo *agente moral*, primeiramente forjado religiosamente e, reproduzido socialmente no capitalismo moderno. Sobre esse novo agente moral, Weber (2004, p.61) assinalava que

Difícilmente alguém se permite reconhecer com suficiente imparcialidade que só uma *extraordinária firmeza de caráter* é capaz de resguardar um desses empresários “novo estilo” da perda do sóbrio domínio de si e de um naufrágio

⁷⁴ Agradeço a Andressa Moraes por ter me alertado sobre a possível convergência de interpretações entre Joas e Taylor acerca da sacralidade da pessoa humana no Ocidente.

⁷⁵ Taylor (1997, p.276-278).

⁷⁶ Idem, p.280-281.

⁷⁷ Idem, p.282.

⁷⁸ O fenômeno de “santificação do cotidiano” torna-se sociologicamente interessante quando Taylor destaca também a santificação da vida conjugal e do amor, além do trabalho, este último, já identificado por Weber.

tanto moral como econômico; e que, juntamente com clarividência e capacidade de ação, são sobretudo “*qualidade éticas*” *bem definidas e marcantes* que, no incutir tais inovações, lhe possibilitam angariar a confiança desde logo indispensável dos clientes e dos operários e lhe dão energia para superar incontáveis resistências, mas, acima de tudo, para assumir o trabalho infinitamente mais intenso que agora é exigido do empresário e que é incompatível com um fácil gozo da vida – *qualidades éticas*, todavia, de um *tipo* especificamente diverso das que eram adequadas ao tradicionalismo de outrora (o grifo é nosso).

Não por acaso, Bernard Lahire (2006) vai desvelar uma sociologia da educação em estado vigília (ou oculta) na sociologia da religião de Weber. De modo geral, se é verdade que a sociologia comparada da religião de Weber⁷⁹ permitiu compreender a sacralização do trabalho como pano de fundo do processo de racionalização e da economia política de produção dos corpos e da subjetividade moderna, a teoria da secularização de Taylor⁸⁰ e a teoria da sacralização da pessoa humana de Hans Joas⁸¹, por sua vez, permitem entender a generalização e universalização de diferentes modalidades de disciplinamento e racionalização dos corpos numa relação com formas seculares do sagrado.

Finalmente, uma *sociologia variacionista* ao apreender empiricamente as modalidades de produção social do indivíduo, conforme as diferentes relações com as formas seculares do sagrado, pode permitir “transformar o olhar” sobre que forma de ser homem é forjada não somente pela religião, mas também pela ética secular do trabalho, pela ética secular da ordem e por outras “ideias-força” ou “bens de avaliação forte”⁸².

Como em todo movimento de síntese teórica, procuramos reconhecer convergências entre autores sem negar suas divergências. Também não se tratam de articulações “livres” e sem “tensões” bem ao gosto de algumas formas contemporâneas de “sincretismo teórico”. Ao contrário da imagem da “bricolagem” teórica, a imagem que nos vem a mente no movimento de síntese é a do “quebra-cabeça”, onde a construção e articulação teórica ocorre a partir no ato de explicitar os “déficits” ou “lacunas” de cada ideia de um autor e a possível superação daqueles déficits pelo “encaixe” ou “complemento” de conceitos ou ideias desenvolvidas por outros autores. Em segundo lugar, a construção sistemática aqui desenvolvida por nós não

⁷⁹ Ver “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”.

⁸⁰ Ver a “Era Secular (2010)”.

⁸¹ Ver a “Sacralização da Pessoa: nova genealogia dos direitos humanos(2012)”.

⁸² Taylor, 2010.

implica uma profissão de fé teórica na rentabilidade científica irrefutável do sistema teórico. Ora, como em toda boa prática científica, a melhor maneira de verificar a rentabilidade científica de um sistema teórico é na sua aplicação empírica. Portanto, nossas fontes teóricas devem ser compreendidas como postulados, isto é, como “pontos de partida”, e não como “pontos de chegada”. É somente na pesquisa empírica que verificaremos a rentabilidade científica e/ou não daquelas teorias e, posteriormente, ao final, poderemos ratificar ou não compromissos com as mesmas fontes teóricas. Portanto, não descartamos a incorporação de novas teorias ou/e mesmo o abandono e descarte de teorias as quais nos serviram de “bússolas” no início da investigação. O movimento pendular entre teoria e prática é sempre tenso e aberto a revisões de seu conteúdo. Como bem assinalado por Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2004, p.73), “a ordem lógica dos atos epistemológicos – ruptura, construção, prova dos fatos – (...) nunca fica reduzida à ordem cronológica das operações concretas da pesquisa”. No racionalismo aplicado, a “ruptura, construção, constatação” são atos epistemológicos aplicados em todos os momentos da investigação, do momento teórico ao momento empírico.

PARTE II

PESQUISA EMPÍRICA

CAPÍTULO 3

AMOR E ARTES

Fontes seculares de sentido nas classes médias

“Onde fica a saída?”, perguntou Alice ao gato que ria.

“Depende”, respondeu o gato.

“De quê?”, replicou Alice.

“Depende de para onde você quer ir...”

(Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*)

Introdução

Nas ciências sociais, uma direção importante que o debate teórico contemporâneo sobre os valores tomou foi acerca das condições de possibilidade de articulação de um sentido de vida plena no atual contexto de modernização e “secularização” das sociedades. Como é sabido, no passado não tão distante de nós, não foram poucos os diagnósticos sociológicos que defenderam a tese da “perda de sentido” como principal tendência cultural observada nas sociedades da modernidade tardia. Segundo essa ideia, a crescente modernização institucional e cultural, acompanhada da secularização, levaria indivíduos e grupos à impossibilidade de articular sentidos coerentes para suas existências. Inspirada na ideia nietzschiana de que o crescente “politeísmo de valores” levaria ao niilismo e que este é um fenômeno intrínseco das sociedades ocidentais cristianizadas, a hipótese da perda de sentido encontrou em Max Weber, um leitor de Nietzsche, uma releitura e “tradução” sociológica do tema nietzschiano da “morte de Deus”.⁸³ Com Weber, a tese da perda de sentido ganhou o status de hipótese

⁸³Sobre esse assunto, Renarde Freire Nobre (2003) oferece uma interessante leitura das influências de Nietzsche no pensamento de Weber e, em particular, na discussão weberiana sobre o “desencantamento do mundo”.

científica e passou a ser interpretada como uma faceta “sombria” da secularização, esta última, vista como um fenômeno sociocultural que se expandia nas sociedades em via de modernização. Embora exista uma extensa literatura sobre as posições “ambíguas” de Weber a respeito do verdadeiro significado da secularização e de seus efeitos⁸⁴, parece certo que a interpretação que se tornou dominante nas teorias sociológicas e teorias sociais da primeira metade do século XX foi a que reafirma a hipótese da perda de sentido.

Porém, como tem acontecido com outras certezas teóricas outrora produzidas por narrativas sociológicas clássicas, a hipótese da perda de sentido tem sido atualmente alvo de forte contestação. Sem a intenção de esgotar as inúmeras críticas que são dirigidas contra ela, gostaria de destacar pelo menos duas hipóteses alternativas e concorrentes articuladas tanto na órbita das novas teorias sociológicas quanto na órbita das novas teorias sociais contemporâneas. A primeira é a “tese da dessecularização” e foi formulada por Peter Berger (2000), um sociólogo newweberiano que admitiu ter compartilhado com a sua geração de sociólogos da religião a crença na tese da secularização. A segunda hipótese teórica alternativa, ainda bem menos conhecida do que a hipótese de Berger, foi formulada, não necessariamente, na órbita da teoria sociológica, mas na órbita da teoria social e tem gozado atualmente de crescente interesse por parte dos sociólogos também. Charles Taylor foi o seu formulador e, assim como Berger, vai refutar a tese da perda de sentido a partir de uma revisão analítica do significado do fenômeno da secularização. Se em comum com Berger, Taylor vai adotar a mesma estratégia metodológica de “desconstrução” da hipótese da perda de sentido, acionando e problematizando a tese da secularização, contudo, o filósofo e antropólogo canadense vai se distinguir no que toca ao modo como vai interpretar a semântica da secularização. Taylor, a priori, não vai rejeitar a hipótese da secularização como tendência sociocultural em curso nas sociedades hodiernas. Ao contrário de Berger, Taylor não acredita que vivemos atualmente um “reencantamento” ou “dessecularização” do mundo. Para ele, o erro do diagnóstico do weberiano se encontra no significado mesmo da secularização. Enquanto Weber interpretou o politeísmo de valores (multiplicação de seitas religiosas) como um indicador empírico da “perda de sentido” provocado pela racionalização e secularização, Taylor defende que a secularização deve ser melhor entendida como um “descentramento” e “deslocamento” do *locus* do sentido de plenitude, outrora atribuído apenas à religião. Se nas sociedades pré-modernas, articular o sentido de plenitude passava obrigatoriamente pelo

84 Sobre uma versão mais atual do debate teórico em torno do significado da secularização em Max Weber, ver Carlos Eduardo Sell (2017).

contato com Deus, nas sociedades secularizadas, são múltiplas as fontes alternativas e seculares do sentido de plenitude.

No presente capítulo, veremos mais etnograficamente como a hipótese tayloriana das *múltiplas fontes seculares da plenitude* encontra sua confirmação empírica nas práticas e narrativas de vida de dois perfis de classe média. Veremos tanto no caso de Maria quanto no caso de Thadeu que o curso da ação social, embora envolva atores motivados moralmente por compromissos com noções de boa vida, pode sofrer determinações múltiplas e mesmo revisões de seu significado. Se Taylor tem o mérito de reinserir a “adesão axiológica” como um determinante importante na construção da narrativa de vida dos atores sociais, Joas avança no sentido de reinserir a força da contingência nos resultados da ação.

Em outras palavras, nossos dois interlocutores procuram construir e significar suas identidades e seus modos de vida a partir da mesma percepção (tácita) de que o sentido de plenitude se encontra localizado principalmente em *experiências expressivistas* (atividades artísticas e/ou relações íntimas fundadas em desejos sexuais e sentimentos compartilhados). Veremos como os dois perfis de classe média tendem a significar e julgar o valor e profundidade de suas narrativas de vida com base em fontes morais não religiosas como o amor romântico e as artes. E apesar de diferenças entre os dois em relação aos tipos de experiências expressivistas, o lugar “superior” e “transcendente” de tais experiências (musicais ou amor romântico) é o ponto de encontro em comum nas vidas morais dos dois. Ao mesmo tempo em que são “significadas”, tais experiências expressivistas são também fontes de significação da ação e da vida para Maria e Thadeu.

Porém, veremos que embora desempenhe um papel crucial na significação e avaliação da agência, o ideal de autorrealização nem sempre condiciona decisivamente os cursos e escolhas da ação. E que tais escolhas podem sofrer determinações múltiplas e divergentes com os compromissos morais dos dois interlocutores. Ou seja, existe uma diferença entre *determinação da ação* e *significação da ação* que deve ser considerada nas histórias de vida dos nossos interlocutores. Em suas escolhas, nossos interlocutores acionam diferentes tipos de ação (instrumental, normativa e axiológica), mas a maneira como significam e avaliam suas narrativas de vida envolve obrigatoriamente a orientação para aquilo que eles julgam ser o lugar da boa vida. Finaliza este capítulo uma discussão mais teórica sobre como as classes médias se relacionam com os valores a partir de um diálogo com os escritos sociológicos de Jessé Souza.

3.1 Maria: Uma experiência de eterno retorno do mesmo

Com pele branca, sarnas no rosto, cabelos longos, pretos e lisos, Maria tem 34 anos, é veterinária e concursada no Ministério da Agricultura, onde atua no trabalho de fiscalização sanitária. Divorciada e mãe de uma menina com dois anos (Jade), Maria mora com sua filha e seu atual companheiro, Gabriel.⁸⁵ Filha de funcionários públicos, ela acabou seguindo o exemplo profissional dos pais e também se tornou uma profissional de instituição pública.⁸⁶ Ao longo de nossa conversa, Maria⁸⁷ se mostrou uma mulher com fortes sentimentos de incompletude, com uma personalidade bem marcada por ideais de autonomia, de família, de amor romântico e de forte compromisso com ideais artísticos e literários. Aspirações morais, aliás, que contrastam com sua ocupação profissional atual, que solicita diariamente uma racionalidade técnico-burocrática. Conforme registro de sua narrativa, esse contraste reaparece na relação negativa que Maria mantém com o seu trabalho, percebido mais como um meio de ganhar dinheiro do que uma forma de autorrealização pessoal e vocacional.

A história de vida de Maria se inicia com uma gravidez não planejada. Um “acidente” que mudou as trajetórias de seus pais. Talvez por esse acontecimento “primevo”, Maria tenha pautado as escolhas mais importantes de sua vida biográfica por um desejo de ser diferente de seus pais. Oriunda de São José de Mipibu, um pequeno município do interior do Rio Grande do Norte, Antônia, a mãe de Maria, nasceu numa família com patrimônio material e econômico considerado elevado para os padrões da cidade de São José, onde o pai (e avô materno de Maria) chegou a ser prefeito da cidade.

⁸⁵ O encontro para a realização da entrevista foi marcado num “Cafê” situado na localidade de Ponta Negra, bairro da zona Sul de Natal. Ponta Negra é um bairro de grande fluxo turístico da capital potiguar, onde se encontra uma rede estruturada de hotéis, pousadas e casas noturnas. Na primeira década deste século XXI, teve um grande crescimento imobiliário, o que resultou no processo de verticalização da localidade, cada vez mais ocupada por edifícios de luxo. Após nos encontramos às 15h no local, realizamos a entrevista, que durou aproximadamente 1 hora e 55min.

⁸⁶ Não obstante, a carreira profissional em ocupações da administração pública é bastante regular entre outros moradores do bairro de Ponta Negra, o que não é um traço contingencial, uma vez que o conjunto foi projetado e habitado, logo quando criado, por estratos do funcionalismo público da cidade.

⁸⁷ No momento do encontro, Maria apareceu vestida com um short jeans, camisa azul e calçando sandálias baixas. Inicialmente, ela se comportou com formalidade durante a nossa conversa, mas à medida que fui esclarecendo suas dúvidas a respeito do tipo de pesquisa que realizaríamos, ela foi se descontraindo e se mostrando mais informal.

Em consequência, como era comum nas famílias com mais recursos materiais, os pais de Antônia mudaram-se para a capital, Natal, a fim de oferecer o que compreendiam como uma “melhor” educação escolar aos filhos. Com efeito, Antônia teve uma educação escolar que era típica nas famílias de classe média do Rio Grande do Norte na metade do século XX, cursando a educação básica em escolas públicas concorridas pelas famílias das elites locais, a exemplo da Escola Estadual Winston Churchill, uma referência de educação escolar na cidade de Natal. Ainda que oriundo de uma família com bem menos recursos materiais, José Anselmo, seu futuro marido e pai de Maria, também encontrou em sua família a mesma preocupação em ofertar uma educação escolar de qualidade aos filhos:

A família da minha mãe tinha um recurso um pouco melhor, então a família mudou-se toda para Natal para os filhos poderem ir para escolas melhores... escolas... estudou no Winston Churchill, não sei o quê... as escolas que o pessoal estudava naquela época. Já a família do meu pai entrou com mais... um pouco menos de recurso, menos recurso financeiro, mas também fizeram a mesma coisa: vieram para cá para que todos pudessem estudar e tal.

Além de viverem na mesma localidade, seus pais também compartilham o mesmo trajeto acadêmico no ensino superior, onde os dois cursaram graduação em Psicologia na UFRN. Nesse período do curso de graduação, os dois ampliaram seus laços de intimidade e começaram a namorar. Foi então que Antônia ficou grávida de Maria, uma gravidez não planejada e que marcou uma reviravolta nas trajetórias profissionais dos seus pais:

Estamos grávidos, então vamos fazer o concurso”, e passaram no concurso, e o meu avô cedeu a casa aqui de Ponta Negra que o pai do meu pai tinha comprado. Na época era um conjunto habitacional distante da cidade, a cidade não vinha até aqui. Então foi comprada aquela casinha original aqui no conjunto, foi comprado bem mais barato e aí o meu avô cedeu a casa pra eles morarem. E os meus pais ficaram pagando pra ele! Mas, assim, hoje em dia eu conversando com eles a respeito, conversando com mamãe sobre as questões da vida, financeira, psicológica e tal, ela relata: “Ah, na época da gente era tão, não tinha essa pressão toda e eu acho que hoje em dia eu não conseguiria...” Teve a questão da dificuldade, eu acho que a dificuldade deles era porque eles eram muito jovens.

Diante da situação de preocupação com a urgência material, os pais de Maria acabaram abandonando as carreiras de psicólogos e ingressaram no serviço público em busca de rendimentos financeiros e estabilidade no emprego, de modo a tornar possível a subsistência material do casal e da filha que estava por nascer. Depois da gravidez, seus pais prestaram concurso para a Caixa Econômica Federal e lá seguiram, juntos, as carreiras de bancários:

Tenho certeza que se ele fosse escolher o que ele gostaria de ser, não seria bancário. Muito menos a minha mãe, de jeito nenhum... porque aquela situação aconteceu: eles estavam grávidos, precisaram do emprego. O emprego naquela época era bem melhor remunerado que hoje, tinha bem mais alcance que hoje, e depois veio o segundo filho, veio o terceiro... não teve como sair.

Essa mudança de rota no circuito profissional, claro, produziu marcas emocionais significativas em seus pais. Sobre isso, José Anselmo parece ter sentido mais, posto que costuma compartilhar com a mulher e os filhos as lembranças do que entende como uma trajetória acadêmica de promessas de brilhantismo. Sem colocar em questão o que há de verdade no passado narrado, mais importante é frisar que a memória do passado confere “segurança ontológica” (GIDDENS, 2002) para José Anselmo lidar com suas frustrações do presente:

Meu pai parece ter uma vaidade um pouco maior quando fala do curso dele “na época do meu curso. Porque eu sei disso e, na minha opinião, os professores disseram que eu criei uma nova teoria”, e o meu pai estudou Jung, se aprofundou mais em parapsicologia e não sei o que mais e tal e talvez tenha se aprofundado mais, mas eu não vejo muita, eu acho que eles acabaram sendo atropelados pelas circunstâncias, né que engravidou de mim e teve que sustentar uma criança, não deu pra pensar muito nisso e acharam outras válvulas de escape. Eu não acho que seja uma questão de trauma muito grande pra nenhum dos dois não.

Do casamento que se iniciou posteriormente, José Anselmo e Antônia tiveram três filhos, sendo a mais velha Maria (34 anos), seguida de Lara (32 anos) e Rodson (30 anos). Graduada em arquitetura pela UFRN, Lara cursou ainda mestrado e doutorado na área de

história da arquitetura. Em seus estudos de pós-graduação, Lara investigou velhos engenhos de cana-de-açúcar do Rio de Grande do Norte construídos durante o período colonial. Depois que concluiu seus estudos de pós-graduação (mestrado e doutorado), ela chegou a trabalhar como docente da disciplina de arquitetura no Instituto Federal da Paraíba, mas posteriormente foi aprovada em concurso para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e atualmente trabalha nessa instituição. Casada e mãe de uma menina, depois da maternidade, Lara estreitou ainda mais o vínculo afetivo com sua irmã, Maria. Já Rodson, seu irmão mais novo, graduou-se em Física no Instituto Federal do Rio Grande do Norte/IFRN de Natal e depois trabalhou um período como professor de física na educação básica de instituições privadas de ensino. Porém, não permaneceu muito tempo na docência e logo migrou para o setor empresarial. Atualmente, ele tem uma empresa que presta serviços terceirizados para outra empresa de propriedade de seu avô. Como na infância, Maria conserva um relacionamento afetivo intenso com os seus dois irmãos e reconhece sua profunda admiração pelos dois. Como encontrado na trajetória de outras famílias de classe média (BOURDIEU, 2007), os três irmãos compartilham o passado comum de uma socialização familiar rica em estímulos afetivos e práticos ao desenvolvimento do gosto cultural distinto.

Aprendendo a significar as práticas culturais como experiências intelectuais-estéticas e modos de expressão dos sentimentos morais

Apesar dos conflitos familiares, os pais de Maria foram os principais “agentes socializadores” dos gostos musicais de Maria. José Anselmo e Ana são amantes de música e costumavam cultivar seus gostos musicais no ambiente doméstico, compartilhando com seus filhos. E Maria reconhece que foi criada num ambiente doméstico de forte apelo ao cultivo de práticas musicais e literárias. José Anselmo, em particular, costumava tocar violão em casa:

Meus pais gostam muito de música, então a gente cresceu na minha casa escutando de tudo: de rock progressivo a MPB. Lá em casa rolou de tudo, todos os grandes nomes da MPB... Beatles, Rolling Stones, Led Zeppelin, Pink Floyd, tudo. Lá em casa foi uma coisa muito eclética, e a gente cresceu ouvindo música, então, esse gosto veio junto. O meu pai, assim, a lembrança que eu tenho da vida desde que eu

nasci é dele tocando violão, foi muito musical, a minha mãe também gosta muito da música, mas nunca tocou instrumento e não tem a facilidade que ele tem, o ritmo, a afinação e lá em casa sempre rolou música das mais variadas possível, música, e música estrangeira e música nacional, MPB de todos os tipos, clássicos de todos os tipos.

Em consequência da cultura musical vivida nas práticas cotidianas do ambiente familiar, Maria desenvolveu também o amor pela música e chegou a cursar aulas de musicalização na UFRN ainda quando criança. Nesse sentido, a hipótese do “capital cultural herdado” (BOURDIEU, 2007, p.78) parece ser uma variante determinante parcial na constituição dos gostos musicais de Maria. Além da experiência quase cotidiana de musicalidade no ambiente familiar, Maria também experimentou processos de aprendizado musical em instituições propriamente mais “especializadas”:

Todas as músicas que eu conheço hoje, todas não, mas 70% das músicas que eu conheço hoje eu escutei de pequenininha e lembro de crescer escutando música sempre. Sempre teve música. Eu tive aula um semestre na, não, não, a gente não tinha aula com os meus pais não, a minha mãe não toca instrumento, não tinha a capacidade de dar aula, o meu pai talvez tivesse, mas nunca rolou, mas eu fiz um semestre de musicalização na UFRN quando eu era criança. A gente aprende as notas, os tempos, lê partitura, pega uma partitura e lê qual é a nota, qual é o tempo daquilo ali, mas eu só fiz o primeiro semestre e era preciso fazer vários semestres.

Porém, a experiência cultural de Maria não se restringiu ao domínio prático da música. Além da música, Maria vivenciou outras experiências literárias e artísticas com seus pais. Idas ao cinema era outra prática cultural exercitada na convivência familiar:

Além da música (meus outros contatos com artes) só de livros que meus pais compravam, algum quadro que eles compraram ou reproduziram. É, cinema a gente sempre foi muito, muito, desde pequena as minhas tias levavam, eles levavam quando criança, cinema Nordeste que ficava no centro, antigamente o centro ficava o Verde e Nordeste, então a gente assistia muito filme em casa, muito filme alugado, fica aquela fita VHS, a gente tinha videocassete em casa, mas especialmente em arte de pintura foi isso que utilizei, de pintura assim, de arte gráfica tem bem menos contato na infância, mas cinema e música normalmente a gente tinha bastante acesso.

Finalmente, as práticas de leitura vivenciadas pelos pais e irmãos completavam o contexto familiar onde o significado da cultura foi moldado como sinônimo de “experiências intelectuais-estéticas” (LAMONT; FOURNIER, 2015) ou mesmo até “expressivistas” (TAYLOR, 1997; 2010) (*Meus irmãos gostam de ler também, todos dois! Meu irmão lia menos, mas hoje ele lê bem mais, meu irmão lia mais quando era pequeno, mas hoje ele lê mais e minha irmã também e todo mundo lá em casa lê*).

De maneira geral, as experiências culturais de Maria e seus irmãos revelam um quadro geral de atividades sob influências dos pais. Práticas culturais vividas principalmente em momentos de interação intrafamiliar, envolvendo investimentos emocionais recíprocos e que operam como experiências de aprendizado intersubjetivo e intergeracional (ELIAS, 1995; LAHIRE, 2006). A imagem da mãe lendo em casa era uma rotina comum na vida doméstica de seus filhos:

A gente era estimulado a ler também, a gente via meus pais lerem, meus pais liam muito. Minha mãe sempre leu, todo dia ela lia um pouquinho, todo dia tava os dois com o livro na mão, minha mãe lia mais do que o meu pai, o meu pai mais com o violão e ela mais com o livro, mas o meu pai também lia muito, então a gente tinha o exemplo, eles compravam livros, eles davam livros de presente. Não, eles compravam livros leves que eles tinham na escola também os livros paradidáticos, os clássicos nacionais que eles tinham que ler também e, no mais, eles compravam uns livrinhos aqui e ali, mas não pressionavam muito pra ler não, sabe? Sim, isso foi repassado, acho que mais como exemplo, eu acredito, hoje como mãe, acredito bem mais a questão de exemplos de que se você ver aquele comportamento se repetindo alguma coisa de boa deve ter aí faz o tempo todo.

Não obstante, a relação de conflito com os pais marcou profundamente Maria, em particular, ao desenvolver nela um forte ideal de liberdade e autonomia, expresso em seu desejo de deixar a casa dos pais e em suas escolhas profissionais. Conforme veremos adiante, a demanda de autonomia individual direcionou escolhas feitas por Maria em diferentes domínios práticos de sua trajetória. Ainda assim, quando avalia criticamente o passado de relacionamento com os pais, Maria acaba por reconhecer virtudes na relação de cobrança paterna que vivia em casa:

Eles realmente não fizeram nada de errado. Até hoje eu não sei lhe dizer do que diabo eu reclamava. Por isso que eu digo que eu era adolescente sem causa... rebelde sem causa. Tinha que levantar as mãos para o céu e agradecer todo o dia por eles serem meus pais.

A escola como uma esfera de obrigações e o gosto pela cultura de humanidades

Sobre o trajeto escolar, Maria e seus irmãos sempre estudaram em escolas da rede privada de ensino. Apesar de estudar em escolas bem conceituadas na cidade Natal, não se sentia comprometida ou dedicada aos estudos. Na própria casa, os pais exerceram influência nela e em seus irmãos, segundo a mesma, mais por “exemplo de educação” do que propriamente na forma de práticas de ensino conduzidas pelos pais no ambiente doméstico; essas últimas, bem raras. Uma aprendizagem escolar no ambiente doméstico que mais lembra aquilo que o sociólogo francês Bernard Lahire (2002, p.180-181) chamou de combinação de exigências parentais, “imitações de comportamentos paternos e impregnação indireta ou difusa”:

Tinha cobrança, sim. Mas era mais o exemplo e a gente mesmo se sentia responsável... Lá em casa ninguém nunca apanhou, nem um peteleco, para você ter ideia! E acho que todo mundo... todos nós (os três filhos) nos tornamos seres humanos (risos) relativamente humanos.

Os pais de Maria trabalhavam diariamente em média oito horas e seus filhos estudavam apenas meio período na escola. Quando não estavam estudando na escola ou em casa aos cuidados de uma empregada doméstica que ficava responsável pela organização das refeições diárias e pela limpeza da residência, Maria e seus irmãos passavam o dia na casa de seus avós maternos. Com efeito, Maria nunca se enxergou como uma boa aluna, apesar de se

relacionar bem com os seus professores.⁸⁸ Como toda jovem estudante mediana de sua idade, enfrentou problemas de aprendizagem escolar:

Eu nunca fui boa aluna. Eu nunca fui genial, assim... em termos de nota. Nunca fui uma aluna de... como é que eu posso dizer... eu sempre fui uma pessoa muito sociável, nunca fui garota-problema, não sei o quê... nunca me considerei... eu acho... nunca me considerei assim, não. Mas também, a partir da quinta série, eu fiquei em recuperação em todos os anos, até o terceiro grau... até o terceiro ano.

Na época, imatura e com muitos bloqueios para aprender, Maria encontrava ainda mais dificuldades nas disciplinas da área de exatas (*Eu criei um bloqueio muito cedo com as matérias de exatas, então essa minha recuperação é sempre Matemática, Física e Química. Matemática sempre; Matemática para mim era uma coisa maçante*).

Já nas disciplinas escolares da área de Humanidades, o sentimento era inverso e Maria se orgulha do bom desempenho e do que considerava sua facilidade para aprender os conteúdos de estudo (*As da área de Humanas, eu sempre tirei notaço, com pouco esforço*). Não era porque ela achava as disciplinas mais fáceis de aprender, mas porque também gostava dos saberes que circulavam nas humanidades (*Ah... Português, Inglês, Literatura, História, todas as de Humanas eu achava legal: Geografia, História, Português, Inglês, Literatura, eu sempre gostei...*).⁸⁹

Sobre as práticas de leitura, contudo, não era qualquer gênero literário que lhe agradava, mas, em especial, romances e literatura de ficção (*Eu gostava de ler, sempre gostei de ler: romance, ficção... Eu não gosto de ler a coisa maçante, a coisa imposta, a coisa técnica eu também não gosto...*). Quando solicitada a descrever exemplos de obras literárias que tinha lido e de que gostava, Maria lembra que alternava suas práticas de leitura entre obras clássicas da literatura brasileira e obras ficcionais mais populares e de cultura de massa:

⁸⁸ Convém ressaltar que o caso da experiência escolar de Maria se apresenta como um contra-modelo empírico do que tem sido defendido por Bourdieu (2007) e Jessé Souza (2010) sobre a relação de “leveza” que os filhos das classes médias experimentam com o universo escolar. A exemplo do que encontrei na história de vida de outros interlocutores oriundos da classe média, Maria cultivou sentimentos ambíguos a respeito da educação escolar.

⁸⁹ Na contramão da tendência geral de queda da crença na cultura literária e artística observada por Lahire (2006, p.439), Maria expressa um forte compromisso moral-afetivo com o “valor espírito”.

Ah... As Brumas de Avalon era meu livro de cabeceira. A Hora das Bruxas eu gostava, também gostava de Iracema... aqueles livros paradidáticos que o pessoal passava, alguns eu gostava bastante. Me lembro muito de Iracema, Dom Casmurro. Eu lia Agatha Christie, Sydney Sheldon li alguma coisa. Eu gostava mais de Agatha... é... coisas deste tipo romances, histórias de ficção de leitura rápida, a leitura... aquela leitura que fixa.

Assim, seja no estudo das disciplinas da área de humanas, seja nas suas práticas diárias de leitura, Maria afirmava e reforçava seu amor pela cultura humanística, o que mais uma evidencia a força moral do expressivismo em sua narrativa de vida:

Dominava porque eu gostava, porque o que eu assisto com interesse, gostando, eu fixo. Eu nunca fui de estudar em casa, mas estas matérias eu sempre me dei muito bem sem estudar, também as outras eu também não estudava, mas não tinha o mesmo... para mim era um coisa maçante.

Contudo, numa avaliação mais geral de sua experiência escolar, Maria não morria de amores pelos estudos escolares, não se sentia comprometida com a cultura escolar, e estabelecia uma relação apenas de obrigação com os estudos. De maneira geral, na esfera escolar, ela cultivava uma relação mais normativa do que de adesão afetiva (JOAS, 2000). E como salientado por ela, essa relação desapaixonada com os estudos teve continuidade no ensino superior:

Eu nunca gostei, na realidade, eu nunca gostei de estudar... em casa. Então, o que eu conseguia absorver de conteúdo na sala, fixar bem... eu sempre tive uma facilidade muito grande de fixar. Eu fixava bem o que eu conseguia em sala, estudava de última hora, conseguia tirar uma nota ali, passava me arrastando sempre... permaneceu mais ou menos na faculdade.

Após ser aprovada no curso de graduação em veterinária na Universidade Federal Rural de Pernambuco, Maria foi morar em Recife, onde dividiu a moradia com outros estudantes que também cursavam o ensino superior na cidade:

Sim, dividi sempre apartamento. Primeiro eu dividi com duas meninas, uma inclusive da minha sala daqui de Natal. A gente fez uns contatos e ela também tinha passado, mas ela era mais velha que eu, já com uma graduação em arquitetura. Eu com dezessete, a outra colega de quarto acho que com vinte e cinco e a outra ainda mais velha ainda, com vinte e sete, fazendo o doutorado ou era o mestrado na UFPE. Aí passei alguns anos... dois anos, eu acho, com elas lá, depois saí. Uma delas voltou para Natal, a outra, a gente não se afinou lá dentro, saí e fui para um pensionato, aí, lá nesse pensionato ficava bem pertinho do centro.

Mesmo morando e estudando em Recife, Maria procurava visitar Natal sempre que podia, principalmente para rever seu namorado, Paulo, que na época cursava arquitetura numa universidade privada do Rio Grande do Norte. Depois que concluiu sua graduação, Maria não ficou muito tempo parada, pois três meses depois foi chamada para tomar posse do cargo para o qual tinha sido aprovada em concurso passado, quando ainda era estudante de graduação.

Solicitada a fazer um balanço de sua escolha acadêmico-profissional, nossa interlocutora verbalizou sua dificuldade de decidir a respeito (*eu queria fazer psicologia. Na época da escolha do vestibular, eu estava com um zilhão de dúvidas*), mas a necessidade subjetiva de se diferenciar de seus pais a levou a trilhar outro caminho profissional (*Porque eu não queria ser igual aos meus pais, entendeu?*).

Além disso, Maria não se sentia madura para fazer aquela escolha que considerava tão importante em sua vida. Se enxergava como uma “criança” sendo obrigada a fazer escolhas de grande responsabilidade:

Eu tinha dezesseis... eu tava cheia de dúvidas... no ano que eu fui... eu acho ridículo que a gente tenha que escolher a profissão que a gente vai ser o resto da vida com dezesseis, dezessete anos. A gente precisa, eu acho – enquanto nação – achar uma outra alternativa para isso, porque você jogar essa responsabilidade na cabeça de uma criança... porque eu era uma criança não sei o resto do povo, mas eu com dezesseis anos, uma criança. E aí chegou aquele ano: o vestibular, hoje o Enem, né? Vestibular, “E o que é que eu faço?”, mas eu sempre soube que a minha área seria de Humanas; e realmente quando eu fui escolher, eu tinha muita vontade e tenho até hoje de fazer um curso de psicologia, eu confesso!.

Não apenas porque se identificava com a área profissional, mas principalmente porque enxergava no curso ofertado em universidade localizada em Recife (PE) a possibilidade de deixar a casa de sua família (*Eu queria morar só, na realidade. Eu queria sair de perto que eu tinha muito conflito com o meu pai, tinha muito conflito com ele o tempo todo e eu queria morar só e eles me deram essa oportunidade*).

Em Maria, a necessidade de se afastar da convivência dos pais mais parecia ser motivada por uma exigência normativa de “afirmação da autonomia pessoal e de vínculos voluntariamente constituídos” (TAYLOR, 1997, p.375). Ela parecia viver um mal-estar com os pais em parte alimentado por demandas subjetivas de tratamento simétrico na relação parental. Em alguma medida, a vida familiar para Maria não era “um refúgio num mundo de outra forma inóspito” (TAYLOR, 1997, p.379), mas uma comunidade com acentuada assimetria da autoridade. Sua relação com seus pais era marcada por conflitos entre gerações. Maria lembra que seu pai era um homem com temperamento muito explosivo, que não controlava as emoções e costumava gritar quanto se irritava. Embora não fosse violento fisicamente, era um homem agressivo no tom de voz, quase sempre gritando quando expressava insatisfações com a esposa ou com os filhos. Essas atitudes agressivas do pai afetavam emocionalmente Maria, sobretudo, durante a sua adolescência (*na época da adolescência, eu queria sair à noite. Eu queria voltar tarde, aquelas coisas de sempre: eu queria namorar sem ele saber e tal... E eles [os pais] tavam o tempo todo brigando...*).

Ainda que de modo inarticulado, Maria aspirava na família à realização do ideal de igualdade na parceria, onde os filhos participassem simetricamente da comunicação familiar.⁹⁰ Esse ideal de afetos e compromissos recíprocos vai acompanhar ela ainda nas suas experiências futuras de relação amorosa, conforme veremos adiante.

Maria chegou a considerar a escolha pelo curso de psicologia, e mais uma vez, atraída por assuntos que envolvia a área de humanidades. Não se tratava de uma opção aleatória, mas do sentimento de atração pela área profissional:

E aí no terceiro ano, o ano começou e a CAPE ofereceu uma assistência pedagógica, sei lá o quê, com uma psicóloga. Ela foi até a escola fazer testes de aptidão com todo

⁹⁰ Sobre como o ideal de igualdade na parceria nas relações de pais e filhos, Honneth (2015, p.301) vai sublinhar que o mesmo ideal constitui uma das exigências normativas de filhos para com a relação com seus pais

mundo, todo mundo fez. Aí a gente respondia umas questões sobre lógica, não sei quê... um monte de coisa e eu fiz esse teste, aí depois a gente ia para o psicólogo. Era um aconselhamento justamente para a escolha do curso que se adaptasse melhor e o meu teste deu polivalente. Aí eu fui conversar com ela eu disse: “Doutora eu já tô querendo uma opção, você está me dizendo que pode ser qualquer uma, assim não dá!”. E assim eu fiquei mais em dúvida ainda depois disso, porque ela disse: “Olha, mas qual é a área que você gosta?”. Eu: “Ah, mas eu não sei!”. Eu me identifiquei com o curso da área de humanas, humanas era a área que eu me identificava, sempre gostei de observar o comportamento dos outros, de tentar descobrir o que está por trás das ações dos outros, o que as pessoas escondem, o que eles querem, refletir sobre os valores de hoje em dia: “será que é isso mesmo que eu faria? Mas vou ter que me submeter a tanta coisa”! E naquela época eu fiz avaliação e achei que o curso que seria muito melhor pra mim seria psicologia! E realmente quando eu fui escolher, eu tinha muita vontade e tenho até hoje de fazer um curso de psicologia, eu confesso.

Porém, o desejo de ser diferente dos seus pais acabou pesando em sua escolha final:

Mas os meus pais eram formados em psicologia e eu simplesmente de escutar o argumento “você vai fazer a mesma coisa”, decidi que eu não ia fazer isso. Escolhi fazer outra coisa, aí fui dentro da área de humanas, aqui no Rio Grande do Norte! Dentro de humanas que poderia encaixar mais comigo, e foi turismo! Ai eu disse “tudo bem, eu adoro viajar eu vou fazer turismo, deve mexer com outras línguas e tal, outras culturas e de repente quem sabe, deve ter alguma coisa interessante”! Aí, aí fiz vestibular pra turismo aqui (em Natal), mas meus pais que chegaram pra mim e: “poxa, mas você gosta tanto de bicho e sempre criou gato, cachorro e tal, você não pensa em fazer veterinária não”? E veterinária não tinha aqui, só tinha em Mossoró e em Recife” e eu: “mas não tem veterinária aqui não”! Eles responderam: “mas a gente paga pra você ! E eu: “mas se eu passar em Recife”! eles disseram: “a gente paga um apartamento, uma hospedagem pra você ficar lá”. O que me interessou em primeiro momento não foi o curso, foi estar morando sozinha em Recife, entendeu?

Como assinalado anteriormente, após ser aprovada no curso de graduação em veterinária na Universidade Federal Rural de Pernambuco, Maria foi morar em Recife, onde dividiu a moradia com outros estudantes que também cursavam o ensino superior na cidade. Em relação ao curso de graduação, Maria não se sentia envolvida afetivamente com a sociabilidade universitária, sobretudo, porque seus valores divergiam da maioria dos colegas de faculdade. Para ela, a graduação de veterinária era cursada principalmente por

jovens oriundos de famílias ligadas ao agronegócio e que expressavam posições políticas e ideológicas que Maria entendida como “conservadoras”:

É, já começa no trabalho, eu me sentia completamente deslocada na faculdade de veterinária, isso eu coloquei, era um ambiente de pessoas de alinhamento político, de valores totalmente diferentes dos meus, totalmente, eu era um peixe fora d’água. o perfil do pessoal era “Agroboy”, esse é um conceito preconceituoso. as conversas eram sobre contra o IBAMA porque o IBAMA queria proibir que as pessoas criassem gados, ideias claramente alinhadas com a direita que é conservadora, uma coisa que pra mim o gosto musical totalmente diferente do meu.

Em consequência da pouca afinidade com os colegas de curso, Maria acabou construindo laços de amizade com universitários que cursavam outras graduações na mesma universidade onde estudava:

Tinha umas coisas bacanas dentro da faculdade, por exemplo, o pessoal de Engenharia da pesca eu já me identificava mais, eu tinha uns amigos da capoeira, comecei um namoro pouco tempo depois que cheguei lá, então eu ficava pouco tempo na faculdade só aturava aquele periodozinho ali e depois vazava fora e ia viver com outras pessoas, algumas pessoas do curso eu mantive amizade.

Laços de amizade que não transcenderam o período de estudante universitária, principalmente, por divergências políticas e ideológicas atuais, argumenta ela:

Mas hoje em dia reencontrando essas pessoas depois do curso aí é que eu tenho certeza que não tenho nada em comum, nada. ampliou muito (o distanciamento com os colegas de faculdade) e até as pessoas que eu tinha amizade que eu gostava, que tinha um carinho umas pelas outras e hoje em dia eu não tenho mais condições de conviver, principalmente nessas discussões recentes políticas não consigo, não consigo.

Em certa medida, a “escolha” da área de formação no ensino superior foi determinada objetivamente pela combinação de necessidade subjetiva em se diferenciar dos pais e a busca por autonomia financeira. Maria não escolheu cursar veterinária e depois se inserir na carreira do funcionalismo público porque era “bom viver”, mas pelo que ela entendia que era o “certo

a fazer” (buscar estabilidade profissional e financeira). Porém, não se tratou de uma motivação exclusivamente normativa, pois motivações valorativas também incidiram na ação. Na impossibilidade de optar por seguir carreira profissional na área de humanidades, Maria, pelo menos, impôs a si o direito de ser “diferente” dos seus pais. Assim como na sua experiência na escola secundária, sua vivência acadêmica no ensino superior foi orientada pela combinação de ações normativas e ações orientadas por adesão a valores, o que confirma o componente variavelmente situacional de suas escolhas (JOAS, 2000).

O trabalho como uma fonte de “avaliações fracas”

Na esfera do trabalho não foi diferente. Maria começou a trabalhar ainda na adolescência, antes de ingressar no ensino superior. Movida pelo desejo de autonomia financeira em relação aos pais, quando tinha dezoito anos, ela trabalhou numa loja de venda de roupas masculinas e femininas, localizada no Shopping Cidade Jardim⁹¹:

Era uma loja de roupas, era bacana: vender roupas, ganhar um dinheiro ali! No final, (o dinheiro) que eu usava, a maioria tudo para roupa. Eu não tinha começado a faculdade ainda, então eu não tinha nem perspectiva. Era uma coisa realmente só para eu ganhar um dinheiro, para ir para um show, para ir pra balada... eu não tinha um senso de responsabilidade que eu vou ter que me manter, era para eu conseguir um dinheiro ali, porque eu queria uma independência, não queria pedir a meus pais: “Olha, me dá um dinheiro”.

Nessa fase dos dezoito anos, Maria começou a se sentir incomodada com a dependência financeira dos pais e já cultivava fortes aspirações de autonomia:

Porque, sei lá, pelo exemplo dos dois, eu acho, a criação da gente mesmo lá em casa eu achava que era abusar dos meus pais eu pedir a mais do que tudo o que eles já tinham me dado: educação, comida, lazer e tudo o mais... Naquele momento eu já tava achando que eu tinha que caminhar... começar a caminhar sozinha.

⁹¹ Localizado na chamada Zona Sul da cidade de Natal (RN).

Por isso, antes de ingressar no seu emprego atual, Maria já tinha alguma experiência acumulada com a área de inspeção de produtos de origem animal (*eu tava começando a prestar serviços já nessa área de inspeção, que eu já direcionava que eu não queria trabalhar com clínica de animais e tal. Eu queria, na realidade, desde assim da faculdade, eu queria ser era funcionária pública (risos), sendo bem sincera*). Assim como foi com seu curso de graduação, Maria também se relaciona de maneira exclusivamente normativa com o seu trabalho (*eu não tenho paixão nenhuma pelo que eu faço, pelo trabalho que eu desempenho definitivamente não*). Mais, ela admite que seu trabalho diz muito pouco sobre quem ela é (*com certeza, não tem nada a ver comigo!*). Aliás, é interessante observar como a música e as artes operam como horizonte normativo de avaliação do trabalho de Maria. Mesmo quando fala do trabalho, aquelas duas práticas culturais são acionadas por Maria como princípios normativos de suas avaliações morais sobre a sua ocupação profissional:

Claro que tem várias posturas no meu trabalho em que eu apareço, mas não é o trabalho que eu gostaria de estar desempenhando, o trabalho que eu desempenhasse que eu poderia dizer que trabalho com coisa que eu gosto teria que ser relacionado à música ou à arte de alguma forma, ou à comida, entendeu? Esses são os prazeres da minha vida, o relacionamento interpessoal também me traz muito prazer.

Para Maria, o trabalho não constitui uma experiência que envolva sua adesão afetiva. Se na cultura moderna, o sentimento “é parte crucial daquilo que torna a vida valiosa e significativa” (TAYLOR, 1997, p.378), então o trabalho é para Maria uma experiência “pobre de significado”. Ainda que reconheça sua importância “social”, Maria não consegue identificar “poderosas razões morais” para se sentir envolvida positivamente com o trabalho.

O trabalho para Maria não parece ser uma fonte de plenitude, mas uma atividade que lhe possibilita no máximo um porto material seguro (*Mas eu sempre quis a estabilidade. O que eu queria do funcionário público é a estabilidade. Eu receber o salário todo mês, ter férias, décimo-terceiro e principalmente alguém me dizendo o que fazer*). É certo que não havia e não há aspirações de autorrealização no trabalho atual. Seu emprego não passa de um meio de subsistência material e de obrigação profissional:

Não era vocação, é que trabalho, para mim, partindo mais para o lado pessoal agora, era só um meio de me garantir recurso, para eu poder fazer as coisas que eu realmente gosto. Não, tá longe de ser (autorrealização). Só se eu fosse trabalhar com música ou com... ou viajando ou comendo ou sei lá o quê... entendeu? Não, não, não, não. Um trabalho que eu acho bacana.... Eu reconheço a importância. O trabalho é importante para a sociedade. Levo a sério, faço o melhor que posso, mas acabou ali eu nem penso, tô nem.⁹²

Não obstante, o trabalho também parece ocupar a escala mais baixa dos valores que Maria cultiva. Para ela, o trabalho é apenas um “meio”, jamais um fim em si:

Nesta aí que você citou é trabalho. É difícil... Eu elenquei emocionalmente, tá? Não racionalmente. Porque racionalmente se eu fosse dizer para você, a falta de qualquer um desses impossibilitaria você ser feliz como qualquer outro. Você tá entendendo? Se eu tivesse tudo isso e não tivesse família, eu não seria feliz. Se tivesse tudo isso e não tivesse condição econômica de ter minimamente, quer dizer, bem estar econômico, se eu também não tivesse, também não seria feliz.

Quando questionada a respeito das atividades que lhe proporcionam o sentimento de autorrealização pessoal, Maria menciona tanto aquelas atividades que são típicas de pessoas que cultivam a “ética da vida cotidiana” (TAYLOR, 1997) quanto aquelas atividades artísticas-expressivistas:

Em primeiro lugar nas relações interpessoais, nas pessoas que eu gosto: em minha família; na minha filha, meu marido, meus pais, meus irmãos, meu amigos, meus amigos são família, os que eu conto na mão assim, são família, o primeiro lugar isso aí e o terceiro, segundo, quarto; música, livros, tempo que você gasta refletindo o ócio reflexivo, o contato com a natureza.

⁹² Recuperando o cenário tripartite da vida moral/espiritual descrito por Taylor (2010), podemos afirmar que Maria encontra no seu trabalho uma “condição intermediária” em relação ao seu lugar de plenitude.

Maria não tem vergonha em admitir que não se autorrealiza no atual emprego (“*não esse trabalho. Não me realizo nesse trabalho*”) e explicita que tipo de atividade profissional acredita ser o seu lugar de plenitude:

Maria – Ah... Se eu fosse cantora, por exemplo, eu ia me realizar sempre. Porque cantar é uma coisa que me dá muito prazer, então qualquer lugar que eu tivesse, estando eu cantando, eu estaria feliz, independente de...

Pesquisador – Você gosta de cantar?

Maria – Adoro cantar! Adoro ler! Se fosse... Bem, se o meu trabalho fosse ser escritora de crônicas sobre livros, eu ia amar! Crônicas de viagem, eu ia fazer... Eu ia nessa situação... Eu possivelmente trabalharia fora do horário de trabalho, porque é um lazer.

Pesquisador – Você chega a praticar essas atividades em algum momento, nem que seja escondida das pessoas? O que é que você canta?

Maria – Claro, claro! Eu canto todo dia no trabalho. Eu canto! Gosto de sair para cantar para soltar a energia, para botar para fora. Eu tenho vários momentos felizes cantando... Apesar de tá num momento de muito questionamento, assim meio... Me sentindo meio no limite ali entre a loucura e a razão! Mas... Eu tenho muitos momentos felizes! Tenho muito o que agradecer, digamos assim.

Num momento de reflexão e idealização, nossa interlocutora deixa claro que aspirava exercer outra atividade profissional, de preferência algo que tivesse relação direta com seus gostos culturais e artísticos. É no ofício profissional de atividades artísticas que Maria acredita encontrar sua autorrealização pessoal. Em grande medida, porque ela se sente profundamente afetada emocionalmente pelas artes (*eu acho que reflete emoções diversas, mais intensas, menos intensas, reflexões, emoções assim, acho que é isso, de fato me emociona de diversas maneiras, toda ela, toda ela me emociona de alguma forma*).

E é em contraste com essas outras possibilidades de carreiras profissionais que a interlocutora avalia e atribui sentido ao seu atual trabalho. Numa perspectiva mais analítica de suas ações, também a sua experiência moral na esfera do trabalho explicita o peso da normatividade nas suas escolhas profissionais. Maria não se relaciona com o trabalho em

termos de vocação ou compromisso, mas em termos de obrigação ou orientada pelo sentido normativo de que “é o certo fazer”.

É certo que o seu atual emprego possibilita as condições materiais de uma vida digna e Maria reconhece isso. No entanto, essa dignidade objetiva (material) não vem acompanhada de satisfação subjetiva com o trabalho. Para Maria, o trabalho não parece dizer muito sobre quem ela realmente é e sobre suas aspirações morais. Não em termos de uma coordenada material no mundo, mas em termos mais profundos, a saber, enquanto uma fonte de plenitude. O “lugar de plenitude” de Maria se encontra em outras atividades, especialmente, na esfera da cultura humanística e na esfera amorosa.

Por essa razão mesma, seu perfil se torna ainda mais interessante sociologicamente, pois nos permite observar empiricamente como um mesmo indivíduo, em sua vida cotidiana, oscila entre ações orientadas normativamente e ações orientadas por valores (JOAS, 2000).

Uma compreensão utilitarista da dignidade e um forte compromisso com o ideal de família

Solicitada a pensar sobre o significado da vida plena, Maria o descreve como aquele no qual a pessoa pode acessar determinados bens de utilidade (*Eu acho que seria uma vida... onde... eu... enquanto... pessoa... pudesse viver com saúde, com segurança, com acesso à cultura e a todos os meios de desenvolver minhas... minhas potencialidades psíquicas ou mentais*). Também em relação ao modo como compreende uma vida indigna evidencia a orientação de valor de Maria. Mais uma vez, sua interpretação e seu posicionamento moral são moldados pelo utilitarismo moral:

Uma vida onde o seu direito é retirado de você. O direito à saúde não lhe é dado. O direito à escola não lhe é dado. O direito a você conviver emocionalmente com seu parceiro não lhe é... sabe.

Além de se posicionar em termos de proximidade/distanciamento em relação ao que compreende como “digno” e “indigno”, Maria também não encontra dificuldade em hierarquizar diferentes valores que enxerga como positivos em termos de proximidade e

distanciamento. Em sua escala pessoal de bens, a família ocupa o topo dos seus bens de avaliação forte (*porque são as coisas mais basais, mais permanentes [família]. É o que mais tempo tem na minha vida. É o que me dá mais retorno em termos de bem estar*).

Em sua percepção do que vem a ser uma “boa sociedade”, Maria tende a se dirigir para o passado, para uma imagem de sociedade do passado onde as pessoas, segundo ela imagina, seriam mais comprometidas com a dignidade humana e com as “questões simples” da vida. E essa imagem idealizada do passado informa em grande medida a sua avaliação do presente, um presente caracterizado por uma sociedade “doente”, assim entende Maria, e cuja doença só pode ser curada por um trabalho de “desmodernização”, uma espécie de retorno a um estilo de vida que seria típico do passado:

A nossa sociedade é toda doente. Nós estamos todos doentes: eu, você, todo mundo. A gente tá aqui inserido... Eu acho que a gente devia tá preocupado em comer, dormir e tomar banho de mar, e se amar, e compartilhar, e estudar... Todo mundo dançando! Todo mundo junto de mão dada! Juro a você! Acho que é o caminho para a gente sobreviver a essa loucura que a gente tá dentro! É a gente voltar! Dar passos atrás... Desmodernizar! Voltar para o mais simples. Simplificar! Acho impossível um ser humano achar que tem direito sobre a vida. Veja bem: direito sobre a vida, vamos lá... Se for para se alimentar, aí é eu acho que seria justificável. Porque... Você colocou em risco a vida humana, né? Se for para eu matar uma galinha para eu comer daí eu acho que... Ok! É tão forte eu dizer isso... Mas eu faço isso: eu mato para comer, então... Mas a vida de outra pessoa eu não acho que tenha justificativa, não.

Em suas avaliações morais, Maria afirma o compromisso com o ideal de dignidade universal, algo bastante acentuado por ela (*a vida humana é inalienável para mim; valor sagrado*). Compromisso moral este também reafirmado quando ela se posiciona contra projetos de redução da maioria penal atualmente em discussão na esfera pública brasileira:

Eu acho um absurdo! Eu acho um absurdo, a gente achar que isso é uma forma de tratar o problema. Achar que isso vai resolver o problema?! Para mim, tem uma coisa por trás muito mais sombria aí, quem tá lucrando com construção de tanto presídio? Quem tá lucrando com isso? Tem alguém lucrando com isso.

Sobre a liberdade, Maria enxerga como algo essencial e que significa para ela principalmente o poder de autorrealização (*poder ser capaz de realizar alguma coisa sozinho*), entendendo a sua biografia, o resultado de suas escolhas pessoais. Para Maria, o limite da liberdade é “a liberdade do outro”. Somente quando a liberdade de um indivíduo começa a confrontar com a liberdade do outro, então se faz necessário estabelecer limites. Sobre os tipos de liberdade, Maria reconhece como legítimos a “liberdade de ir e vir”, a “liberdade de viver” e a “liberdade de se expressar”. E, mais, considera a educação escolar fundamental para o bem-estar individual, e que o valor de um bem material deve ser definido pela sua “utilidade” ao usuário, assim como reconhece que determinados bens são dotados de valor “espiritual”.

Para Maria, o bem estar geral pressupõe o engajamento coletivo de todas as pessoas:

Eu acho que só em conjunto. Sozinhos a gente não vai para canto nenhum. Nós somos seres sociáveis. A gente não consegue... As pessoas que... pelo contrário, acho que... pela própria experiência social, as pessoas que são mais sozinhas, são pessoas doentes. São pessoas que se alienam, sabe? Eu sou a favor da unidade, da junção, da união nossa, eu acho que separar não é legal.

Ao passo, lhe parece óbvio a injustiça produzida pela existência de desigualdades econômicas na sociedade. Saber que existe desigualdades de acesso aos mínimos vitais lhe causa desconforto e Maria aciona um sentido de justiça distributiva a respeito:

Eu não me sinto feliz com a desgraça alheia (risos). Eu saber que enquanto a gente tá sentado aqui num café com todo o conforto, tem gente que está morrendo de fome, não me parece que é um pensamento agradável. Não acho que seja uma coisa boa o sofrimento humano.

À espera de um relacionamento íntimo fundado em afetos recíprocos

Em relação ao seu ex-marido, Paulo, Maria iniciou o relacionamento amoroso com ele em 2000, quando ainda tinha dezenove anos. Grande parte desse relacionamento foi vivido a

distância. Quando se conheceram, Maria residia em Recife, onde cursava graduação e viveu o namoro no contínuo trânsito entre Recife e Natal. Em seguida, depois que retornou de vez a Natal, foi a vez de Paulo, recém-formado em arquitetura, precisar se afastar, pois foi contratado para trabalhar numa empresa multinacional que atuava na área de construção civil em países da África.

Uma terceira ocasião do relacionamento amoroso a distância foi quando Maria passou em concurso público para a carreira de técnica de nível superior no Ministério da Agricultura e, em consequência, precisou se deslocar para o estado do Pará (*quando eu voltei de Recife para cá ele foi contratado para trabalhar na África e passou oito meses lá. E depois, quando ele retornou, foi o momento de eu ir para o Pará. Então... a gente sempre teve distante*).

Ainda assim, o casal administrava a distância e, sempre que podia, nossa interlocutora viajava a Natal para encontros com Paulo, agora seu noivo:

A gente fazia compensação em folgas depois. Então todo sábado que eu trabalhava, eu ganhava um dia; quando juntava um certo tempo, eu vinha para Natal passar duas semanas com ele. Então... a gente fazia esse esforço. Então... a gente chegou a noivar lá em 2007, aliás, antes de 2007.

Contudo, com o tempo e a distância, começaram a surgir desconfianças, inseguranças e, em consequência, o desgaste do casamento:

Bem... nesse meio tempo era altos e baixos, por um lado era muito bom quando a gente se via: muita saudade, a tensão sexual tava lá em cima, então era só prazer, só coisa boa. Mas também tinha muita... muita desconfiança, rolou muita traição nesse, nesse, nesse período. Sem querer ser clichê, mas já sendo: por parte dele (risos) de fato.

Embora fosse difícil viver um casamento a distância, Maria cultivava um forte compromisso moral de fidelidade com seu companheiro (*O meu comprometimento, o meu amor era para com ele, a minha vontade de estar com um outro homem era com ele, qualquer outro que chegasse do meu lado não me interessava!*). Comum a muitas outras mulheres de

sua geração, Maria cultivava um forte compromisso com o ideal de amor romântico moderno como relação íntima fundada na obrigação recíproca de fidelidade. Obrigação recíproca de fidelidade que ela acreditava não encontrar mais por parte de seu companheiro, mas que ainda assim tentou administrar:

Em função de traições por parte dele, ele me cobrava muito: “Até quanto você vai ficar aí? Eu não aguento ficar aqui sozinho! Como é que é?”. Aí eu descobri... teve uma hora que eu descobri que ele me... que ele tava com caso com outra menina. E aí... “Ai, acaba!”, “Não acaba!” e ele voou para lá não sei o quê... e eu fui deixando, fui perdendo... perdoei várias vezes, mas eu acho que no final das contas isso somou, sabe? Não tinha mais a mesma confiança. E aí bem no fim não era mais nem uma questão de confiança era: “Não me importo mais!”. “Você tá fazendo o que aí?”. “Ah, não me importo!”. Mas a gente foi levando isso e tal... E em 2009 quando eu retornei nós fomos morar juntos.

Depois do nascimento de sua filha, Jade, Maria ainda viveu momentos em que acreditar ter sido feliz com seu companheiro. Contudo, após dez meses do nascimento de Jade, as brigas retornaram e o casamento encontrou seu fim:

Chegou um ponto, realmente, depois desse período até os dez meses que foi um período bacana, que ela era bebezinha. Que a gente tava focado no bebê, assim, era o bebê que comandava a rotina da família. Era tudo para o bebê. Eu tava em licença-maternidade, existindo para o bebê. Paulo chegava, era o bebê. Era tudo o bebê. Tudo, a família ali e passou. Depois que passou esse período, eu não consegui mais estar satisfeita com a relação.

Para Maria, são as diferenças a principal fonte dos conflitos do casal. Perceber o “outro” da relação amorosa como diferente de suas expectativas subjetivas e, sobretudo, identificar “defeitos” no outro, abre o caminho para conflitos. Segundo ela, quando a pessoa consegue administrar esses conflitos “engolindo”, então tem certeza que vale a pena manter a relação amorosa:

Diferenças. Entre um casal só não, entre qualquer relação entre duas pessoas. O inferno é o outro. As pessoas são diferentes e afinar essas diferenças é muito difícil. Quando a gente encontra uma pessoa que a gente identifica os defeitos – morre de ódio – mas consegue engolir... pronto... acho que é a pessoa que você deve investir para ficar (risos).

Depois da separação, Maria voltou a morar com seus pais, agora, segundo ela, numa relação mais harmoniosa em comparação com o passado. Também tentou reconstruir sua vida amorosa após a separação, mas se sente deslocada e estranha diante do que entende como “mudanças” nas formas de experimentar as relações amorosas na vida de solteira:

Pois é, pequenos casos aqui e ali e tal, mas nenhum namorado, enfim... tá difícil... tô achando muito difícil encontrar uma pessoa, agora depois de um casamento encontrar uma pessoa que eu ache que tenha coisas em comum comigo e aí entra nessa: você volta para a vida de solteira. Aí você: “Ai, vou sair para paquerar!”. Você sai na noite de Natal, dependendo do lugar que você for, ou você vai ver um monte de menininha tudo igual cabelo liso, não sei quê, um peitão, uma cinturinha e os homens todos... não sei... para mim houve uma mudança, meio que uma mudança... na época em que eu saía, quando eu era adolescente, os homens chegavam até as mulheres, abordavam e tal – aqui em Natal, né? que é a realidade que eu conheço – hoje em dia eu já acho que é o contrário: as mulheres que abordam os homens, os homens estão.

Ela admite que se sente incomodada com a nova realidade dos jogos de sedução, em que as mulheres de hoje seriam mais engajadas em abordar os homens do que no passado. Seu principal incômodo é o que entende como uma “abordagem física”, sem profundidade de conteúdo:

Me incomoda muitíssimo, porque... é uma abordagem física... Ó, você tá na noite no meio dum bar... conversar uma coisa boba, uma futilidade e tal, você não vai conversar sobre valores, sobre caráter, não sei o quê e tal... não vai! Então é uma abordagem física e eu me sinto incomodada de jogar este jogo, sabe? Então, eu vou me vestir conforme a modinha tá ditando: uma saia bem curta, o cabelo bem liso, uma maquiagem, um brinçã aqui assim, um enchimento no silicone e vou ficar me

desfilando passando me esfregando... Eu tô um pouco... talvez por eu ter passado muito tempo num relacionamento só, né? Não sei mais como fazer isso. Me incomoda essa nova dinâmica... parece assim, um cara lá parado e uma vitrine de mulher avançando.

Maria atribui a essa mudança nos modos de paquera uma série de razões, mas destaca o aumento da liberdade das mulheres. Liberdade que não é somente sexual, mas também no mercado de trabalho, assim ela entende. Na sua percepção pessoal das mudanças de comportamento nas relações de gênero, as mulheres transcenderam a esfera da vida doméstica e alcançaram a liberdade de ação em outros espaços da vida social. Porém, ela não enxerga essa maior liberdade como trazendo somente aspectos positivos; ao contrário, ela acredita que homens e mulheres hoje se encontram mais “perdidos” do que no passado, principalmente, pelo que entende como exigência contemporânea em se assumir múltiplos papéis sociais:

Eu acho que foi resultante dessa liberdade da mulher, não só sexual. Não! Mas no mercado de trabalho. A mulher saiu daquele lugar de dentro de casa e agora tá assumindo um monte de funções. E tá tanto a mulher quanto o homem, eu acho, tão meio perdidos, pelo menos, eu me sinto assim. Até onde eu vou? Será que eu, como mulher, eu tenho obrigação de assumir todos esses... Eu tenho que assumir todos esses papéis mesmo? Mãe, mulher, dona de casa, profissional e mais não sei o quê sozinhos! Será que eu vou conseguir assumir isso tudo, desempenhar isso tudo dessa forma, né?.

O fato é que a nova configuração institucional de maior simetria nas relações de gênero acabou produzindo inseguranças para a geração de mulheres como Maria. E essa situação despertou dúvidas em Maria sobre o seu compromisso com o ideal de amor romântico. Contudo, no presente, essa “questão existencial” da vida amorosa de Maria parece ter encontrado seu momento de suspensão:

Estou bem realizada nesse momento, encontrei por acaso uma pessoa muito bacana, muito acima do que eu esperava, acima da minha expectativa, é isso! É uma pessoa realmente muito acima da minha expectativa! Uma pessoa intelectualmente desafiadora, um cara companheiro, mais experiente, mais velho, mais maduro, já

com a experiência da paternidade! Paternidade de verdade e não da boca pra fora. Então hoje, sim, o amor romântico sempre foi muito importante pra mim, é uma das coisas que mais me realiza! Como eu estava falando antes, é uma troca, né? Intimidade com outra pessoa, uma troca de alma que eu quero compartilhar.

O homem que ela acredita ser seu grande amor é Gabriel, biólogo, de “esquerda roxo”, filho de um torturado político durante dos tempos de ditadura do Brasil. Maria e Gabriel se conheceram em curso que fizeram juntos. Gabriel morava em Brasília e, em consequência disso, os dois viveram o relacionamento a distância por pelo menos três meses, até que Gabriel conseguiu uma transferência definitiva para Natal, onde atualmente passou e dividir um apartamento com Maria em uma relação amorosa mais estável:

Isso é interessantíssimo. Ele é maravilhoso, um homem com um nível de maturidade, por exemplo, bem maior que o meu ex-marido, que era três anos mais velho que eu. E hoje eu acho que a idade ajuda porque a pessoa passou por várias experiências e tá vindo com uma bagagem de coisas que você sabe que deu errado! E formas de conduzir que você sabe que vai dar certo. Eu também já tinha saído de um relacionamento de 12 anos, então também já tinha mais experiência. Sabendo bem o que é importante avaliar na outra pessoa para que o relacionamento dê certo.

Além do sentimento de amor compartilhando, Maria também se sente feliz pela relação de Gabriel com sua filha:

Foi ótima, de início foi maravilhosa, ela tem tido uma relação maravilhosa, ela já convivia com a madrasta e, além do mais, ela tem um irmão, o pai teve um outro filhinho depois, então ela já tinha a experiência de dividir o pai, na época eu fiquei meio receosa, mas ela estava com acompanhamento psicológico e foi colocado bem devagar a ideia e trabalhei com ela antes “olha, o que você acha da mamãe arrumar um namorado e tal” e foi bem devagar e eles se deram super bem de início e com o passar do tempo agora começa haver alguns atritos dentro de casa porque morar junto não é fácil, mas de maneira geral eles se dão muito bem, o Maurício é muito experiente, ele ajuda muito em muitas questões com ela.

Práticas de lazer como práticas de liberdade

Se não na esfera do trabalho, pelo menos na vida de lazer, Maria encontra as condições objetivas de cultivo de seu amor pela cultura de humanidades. No presente, ela diz aproveitar bem mais alguns lazeres pessoais cotidianos do que no passado. Amante de filmes, músicas e dança, essas três são as suas principais práticas culturais no momento:

Eu gosto muito de assistir filme. E eu assisto filme direto. Eu leio também, leio bem menos do que assisto e escuto música... eu saio... vez em quando eu saio à noite. Às vezes, eu consigo organizar com alguém para a gente sair para dançar. Gosto muito de dançar. Gosto muito de ir à praia. Gosto de estar na natureza. Gosto muito de fazer esportes.

A música, em especial, para Maria tem o efeito mais do que de relaxamento. Maria atribui funções psicoterapêuticas em seus momentos de práticas e consumo de música. Na música, ela supera momentos de estresse e mau humor. Como na música “*Cure for Pain*”, da banda de rock alternativo *Morphine*, Maria encontra na música a sua pílula “estética” de *Rivotril*:

Música para mim, assim, é remédio. Cheguei, tô muito estressada, tô muito chateada, vou fazer uma seleção de música que imediatamente o humor muda. Você começa a escutar uma música diferente, seu humor se afina com aquilo ali e você... Todas essas coisas que eu falei, na realidade, são formas de diversão que, para mim, nada mais é do que você ser retirado da realidade. Esse mundo aqui tem momentos que a gente se sente feliz, mas tem momentos que eu me sinto oprimida. Então quando eu tô assim me sentindo oprimida, eu quero retirar minha cabeça daqui, então no momento que eu tô lendo, aqui é o último lugar que eu tô. Eu tô em outro universo. Eu tô construindo cenas mentais. Eu tô me envolvendo. Eu tô sentindo. Eu tô.

Assim, Maria exercita o cuidado de si em regimes de práticas de lazer que passam, sobretudo, pelo cultivo da cultura artística e literária:

Adoro cantar, adoro ler, se fosse... se o meu trabalho fosse: escritora de crônicas sobre livros, eu ia amar! Crônicas de viagem, eu ia fazer... eu ia nessa situação eu possivelmente eu trabalharia fora do horário de trabalho que é um lazer. Eu canto. Gosto de sair para cantar pra soltar a energia, botar para fora. Eu tenho vários momentos felizes. Apesar de tá num momento de muito questionamento assim meio... me sentindo meio no limite ali entre a loucura e a razão, mas... eu tenho muitos momentos felizes, tenho muito o que agradecer, digamos assim.

Sobre seus valores pessoais e os valores que ela percebe como dominantes na sociedade brasileira, Maria se sente como uma “estrangeira” e faz questionamentos existenciais sobre o que percebe como contradição entre seus valores pessoais e o sistema de valores mais geral da sociedade:

Eu me sinto um peixe fora d’água, um peixe fora d’ água na maioria dos ambientes que eu circulo no geral, eu não me sinto quando eu estou no meu ambiente familiar, no meu ambiente familiar é condizente com meu pensamento, fora daí é muito raro, muito raro encontrar, demais. E me faz questionar a mim mesmo e dizer “será que eu estou certa mesmo? Não é possível, será que eu estou errada”? Em alguns momentos eu fico me questionando se é possível que o mundo pense desse jeito ou se sou eu que estou dentro da bolhinha, também venho pensando nisso que eu vivo dentro de uma bolha.

Com efeito, essa percepção de diferenças entre valores pessoais e valores coletivos desperta em Maria uma atitude de relação refratária e mais instrumental com o espaço público:

Sim, talvez eu circule, como eu digo, por isso que eu digo que o ambiente de trabalho me incomoda porque eu estou num ambiente, assim como o ambiente da faculdade não me atraiu tanto assim, o que me atraía era a situação de eu estar ali no oba-oba! Sim, a gente tinha, tinha umas matérias que eu achava interessante, tinha a questão da identificação com os animais e tudo mais, tinha isso sim, mas não era o que eu queria, tanto é que quando eu fui escolher a profissão eu fui no “eu posso ser funcionária pública como? Com esse curso tem esse concurso aqui que eu vou fazer”, eu fazendo isso aqui vou ter um emprego fixo, uma renumeração, férias, décimo terceiro, segurança pra eu poder curtir a vida porque não é o meu ambiente.

Quando pensa sobre seu futuro, Maria se imagina aposentada daqui aproximadamente 20 anos e bem mais impaciente do que no presente:

Daqui a vinte anos eu acho que eu vou estar me aposentando do meu trabalho. Já tenho dez anos, então daqui a vinte anos (risos) vou estar para me aposentar, minha previsão é de que eu vou estar bem mais decepcionada com o mundo que eu tô hoje, que eu vou estar bem mais impaciente com o meu trabalho do que estou hoje, Ah... não sei talvez eu tenha ficado louca daqui até lá, talvez seja o mais provável de acontecer é de eu perder o juízo daqui até lá.

Numa leitura mais introspectiva de si, Maria se sente atormentada pela sensação de impotência diante da falta de controle sobre o mundo que ela acredita se desenhar no futuro. Um futuro, em seu entendimento, pessimista e que lhe causa angústia.

Porque, bicho... Isso aí realmente... todas essas perguntas que você tá me fazendo sobre bem estar e questão, são questões que vêm me atormentando cada vez mais ultimamente assim... consciência... ignorância, é uma bênção né?. Aí você vai amadurecendo, vai envelhecendo, aí vai lendo, vai se informando, aí vai percebendo... Aí você consegue se afastar das situações e ver a máquina assim ó... Aí quando eu me sinto um brinquedo, impotente, aí isso me angustia, sabe? Eu fico angustiada, eu me sinto angustiada. Às vezes, em alguns momentos, eu me angustio tanto, que eu acho que eu vou pirar, que eu vou enlouquecer, que eu vou sair gritando (imita sons de grito) pela rua. Eu tô realmente num momento de muitos questionamentos, assim... Me sentindo hipócrita em muitos momentos. Me vendo errando muito. Coisas que a gente fala contra, mas tão tão inseridas na cabeça da gente, nessa sociedade que a gente vive... Que quando você vê você tá refletindo, reproduzindo aquele comportamento que você criticou. Daí isso me deixa mal comigo mesma. Neste momento vem sendo difícil. Acho que minha expectativa hoje é pessimista para o futuro.

Se o futuro é “pessimista”, o horizonte do presente lhe parece trazer mais conforto, sobretudo, na esfera amorosa. No relacionamento familiar que Maria vive atualmente com Gabriel e sua filha, a família parece significar um lugar de refúgio pessoal diante de um

mundo externo percebido como hostil:

Eu encontrei o homem da minha vida, só isso aí já, foi um companheiro que eu acho que vai ser o companheiro pra o resto da minha vida, a pessoa que eu quero ter ao meu lado, que soma na minha vida em vários sentidos. A minha filha está crescendo, a relação com ela se aprofunda, com o tempo amadurece, troca, às vezes gera uma tensão, mas é uma coisa gratificante. Ver que algumas coisas você está acertando porque a criança está crescendo relativamente bem educada, tem um bom desempenho na escola, aprendendo mais as coisas, e isso traz uma felicidade também. Profissionalmente não mudou nada de ‘ah, meu Deus’. Continuo me sentindo deslocada no trabalho, continuo cumprindo o que eu tenho que cumprir e tchau! Não tenho amizade com ninguém! Eu estou mais deslocada ainda, não tenho apoio nenhum, continua sendo um ambiente difícil pra mim! É difícil ter que trabalhar todo dia.

Ainda assim, Maria tenta imaginar uma narrativa pessoal futura mais otimista e coerente com expectativas subjetivas do presente. Uma narrativa do futuro onde ela se vê realizando finalmente suas aspirações morais de trabalhar no mundo da música:

Mas eu gostaria... Como eu gostaria de estar daqui a vinte anos: aposentada, de repente, viajando o máximo que eu posso pelo mundo, conhecendo outras culturas, conhecendo gente diferente, procurando o que há de comum, procurando coisas boas nas pessoas de repente ou tocando algum instrumento que eu nunca tive coragem de começar a fazer aula ou... ou, sei lá, fazendo parte do staff de uma banda que eu gosto muito (risos) trabalhando na produção de shows, isso é onde eu gostaria de estar.

De modo resumido, os principais “mapas morais” de Maria são os ideais de autonomia, de família, de amor romântico e o amor pela cultura artística e literária. Numa perspectiva longitudinal, os diferentes modos como Maria significou seu navegar no mundo social foram e são moldados pela maneira como ela se posiciona espacialmente em relação a esses bens ideais, ora se percebendo mais próxima, ora se percebendo mais distante deles. Valores indissociáveis da construção de seu *self* e “sentidos” pelos quais ela faz escolhas, julga e sente as “profundidades” do mundo e de sua narrativa de vida. Forjados principalmente na experiência de socialização familiar (convívios cotidianos com os pais),

esses mapas morais moldaram e moldam as escolhas passadas, presentes e horizontes de futuro de Maria. Mais, em sua busca existencial por ser diferente de seus pais, Maria acabou por cumprir a “profecia social” de reproduzir aspectos semelhantes da vida daqueles, a exemplo do gosto cultural por expressões artísticas e a carreira profissional no funcionalismo público. Ironia ou caprichos da fortuna que Maria, apesar do forte desejo de construir uma narrativa de vida distinta da dos seus pais, tenha acabado construindo uma narrativa para si que em muito se assemelha com a história de vida de seus pais.

Entre autonomia e expressão: duas faces da mesma gramática moral

Uma maneira de interpretar o trajeto escolar de Maria é afirmar que ela fez suas escolhas acionando principalmente critérios racionais-utilitaristas como “interesse material” em contraposição àqueles outros tipos de “interesses” compreendidos como “interesses ideais”. Porém, ainda que a lógica de persecução de interesses se mostre um modelo descritivo convincente para muitas teorias sociológicas da ação, não parece acertado excluir, a priori, as motivações morais como também envolvidas na determinação da escolha da ação. Como bem destacado por Axel Honneth (2003, p.263), mesmo nas situações empíricas nas quais há um interesse expresso que guia a ação, o mesmo interesse “pode ter se constituído previamente num horizonte de experiências morais em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito” – no caso de Maria, nos parece claro que é o ideal de autonomia e sua correlata exigência normativa de liberdade que compõem o pano de fundo valorativo mesmo de suas decisões mais utilitárias em termos de trajeto escolar.

É preciso ser dito também que em Maria o ideal de autonomia concorre com outro valor moral que é constitutivo de sua agência e identidade. Trata-se da adesão afetiva à cultura de humanidades, um tipo de cultura percebida como experiência intelectual-estética e expressiva que compartilha em comum com o ideal de autonomia a mesma gramática moral de fundo, a saber, a ética da autenticidade.

Conforme formulado por Charles Taylor (1997; 2010), a ética da autenticidade constitui um importante “hiperbem” da cultura moral moderna e se caracteriza, sobretudo, pela busca existencial do sujeito por uma autoconfirmação da “originalidade” e “autenticidade” de sua existência. Uma autocompreensão como sujeito singular e autêntico

que se confirma empiricamente ao sujeito em determinadas experiências intramundanas percebidas *expressões* de tal originalidade ou autenticidade, a exemplo das experiências artísticas e/ou de práticas de liberdade subjetiva. No caso de Maria, se não lhe parecia possível entrar em contato com seu ideal de autenticidade pela via da escolha de experiências profissionais expressivistas, uma outra via de entrar em contato com o seu “bem superior” era experimentar concretamente o sentimento de autonomia e originalidade em relação ao destino biográfico de seus pais.

O trabalho como um bem de avaliação fraca

De modo geral, a relação de Maria com o trabalho tende a contradizer o imaginário social e sociológico sobre o trabalho como importante fonte moral da vida moderna. A exemplo do que encontramos no imaginário popular que cerca e alimenta a frase “todo trabalho é digno”, ainda fortemente influenciada pelos escritos de Max Weber sobre a ética do trabalho, também uma literatura contemporânea das ciências sociais tende a conceber o trabalho como uma importante fonte de sentido e de reconhecimento para os atores sociais modernos. Resultante de uma mudança radical de valores promovida pela Reforma Protestante, o novo sentido atribuído ao trabalho, agora entendido como “vocação”, conforme tese defendida por Weber (2004), se generalizou para além da esfera religiosa, se “secularizando” e moldando o comportamento econômico dos atores engajados na produção e reprodução de capital, o que teria sido uma “condição necessária” para a emergência da economia capitalista moderna. Em continuidade com a interpretação weberiana, Taylor (1997) acrescentou que o trabalho tornou-se ele mesmo uma fonte de acesso ao sagrado sem a medição hierárquica da instituição Igreja. Sendo verdade para muitas outras pessoas, no caso de Maria, contudo, o trabalho não parece se apresentar como um bem de avaliação forte.

Ao contrário, Maria se relaciona com o trabalho em termos exclusivamente de “interesse”. Não é um fim em si mesmo, mas um “meio” para alcançar outros fins mais significativos e espiritualmente elevados para Maria. Segundo Taylor, o que define um “bem de avaliação fraca” é sua justificação e avaliação apenas em termos de “obrigação” ou “interesse”. Essa é a mesma linguagem que Maria atribui ao seu relacionamento subjetivo com o seu trabalho.

Assim como Maria, a história de vida de Thadeu é outro caso interessante que nos ajuda a pensar o papel dos valores na ação. Oriundo de uma família de classe média letrada, a exemplo de Maria, Thadeu cultiva um forte compromisso com os ideais expressivistas de autenticidade. Também em comum com Maria, Thadeu identifica em expressões artístico-musicais o seu lugar de plenitude. Porém, se as artes musicais correspondem a um momento de lazer na vida cotidiana de Maria, para Thadeu, a música é o lugar de sua identidade profissional.

3.2 Thadeu: Trabalhar com música, uma experiência plena e rica de significados

Branco, estatura média, magro, Thadeu tem 33 anos, é diplomado em música pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e também possui graduação em administração pela Universidade Potiguar (UnP). Atualmente é professor efetivo do curso de música e ministra aulas de guitarra e violão na UFRN. Além da atividade docente, em seus horários livres Thadeu também ganha um dinheiro extra como músico — toca numa banda de *pop-rock* que costuma se apresentar em casas noturnas de Natal — e é comediante amador de *stand up comedy*. Seu pai (falecido) era graduado em educação artística, músico (violonista), maestro e professor do Departamento de Artes da UFRN. Sua mãe, diplomada em música (possui mestrado em piano) e também em relações públicas, é pianista concertista e também é professora do Departamento de Artes da UFRN. Thadeu é casado, sua esposa é arquiteta e professora da FACEX (instituição privada de ensino superior). O casal tem uma filha de 4 anos. Em relação ao seu temperamento, ele se mostra um indivíduo bem engraçado, sempre falando em tom debochado e irônico sobre sua vida pessoal. De uma infância marcada pela baixa autoestima e por experiências de desrespeito, Thadeu encontrou na música uma forma de rearticulação de sua autoimagem e um modo de reconhecimento pessoal e profissional. Mais, a experiência artístico-musical é a maneira de viver sua vida moral e espiritual, o lugar onde reside sua plenitude e que oferece a “melhor descrição” de sua autocompreensão narrativa. Além de bem humorado, Thadeu também se mostrou um indivíduo com uma conduta diária extremamente metódica em determinados contextos, além de um consumidor das novas tecnologias. Nossa entrevista foi realizada em seu apartamento, localizado em Candelária, bairro nobre na Zona Sul de Natal. O apartamento (já quitado) com três quartos, tem uma sala bem grande que foi reformada e dividida em sala de estar e escritório (compartilhado por Thadeu e sua esposa).

Entre as principais características da vida familiar, Thadeu aponta que a formalidade era um “imperativo categórico”. Por exemplo, ele e o pai não podiam andar dentro de casa sem camisa, tinha hora específica para as refeições e com isso hoje ele percebe que é uma dimensão importante, pois esses momentos de comensalidade eram “bem familiares” e produziam muitas rotinas que a família inteira seguia (“meus pais eram muito metódicos, então meio-dia a gente comia, logo às 11h59 a gente já estava indo para a mesa e se um não estava na mesa às 12h06, a gente já estava se perguntando o que tá acontecendo”).

Como possui um tom “debochado”, faz brincadeira entre uma resposta e outra durante a entrevista, de modo que podemos identificar os traços que o levaram para os caminhos da comédia *stand up*. Em alguns momentos, Thadeu aproveita uma pergunta que exige maior exposição de sentimentos e aproveita para tratar aquilo com um viés mais de brincadeira, como uma forma de falar sobre si e sua vida sem a exposição obrigatória dos sentimentos e uma tentativa de escapar pela tangente.

A organização dele [pai]. Ele era muito metódico. O repertório que ele tocava estava em pastas sempre muito organizadas por autores, por estilo. O computador dele era também muito organizado, não tinha 300 abas no Explorer, tinha aquela aba. Era um cara que realmente que tinha hora pra tudo, eu herdei isso completamente. Eu sou um cara muito metódico. O pessoal fala, é uma brincadeira, né, que eu escovo os dentes todo dia às 8 da manhã e que eu acordo às 7h55, fico com a pasta esperando dar 8 horas pra poder escovar os dentes, né... Mas é brincadeira, né, mas tem seu fundo de verdade. Então, esse rigor de horários fez com que eu herdasse isso também, então era família com certos padrões que a gente sempre seguia. É isso, é por aí.

Criado num ambiente familiar de relações intersubjetivas saudáveis:

Sempre tive uma relação muito perfeita com os meus pais. Assim, não, nunca me bateram, nunca. Fui bem feliz em relação a isso. Eles ficaram juntos até o falecimento do meu pai, faz uns quatro anos, morreu de câncer e, enfim sempre fui... Tive uma infância tranquila! Deixa eu ver o que mais eu posso falar da... dela... Nada demais! Assim, agora eu sou filho único por parte de mãe, meu pai tem mais dois filhos de um primeiro casamento, esses filhos não moram em Natal, uma mora na Argentina (minha irmã) e o meu irmão mora na Itália. Apesar de, de existirem esses filhos, meu pai sempre, sempre teve uma relação muito estranha com eles,

porque foi um final de primeiro casamento muito brigado, muito caótico, onde eles moravam no Brasil e a primeira esposa dele pegou os dois filhos e levou para Argentina e sempre foi uma coisa muito estranha. Eu só soube que tinha esses dois irmãos, acho que aos treze, catorze anos.

Thadeu fica reticente, se coloca em silêncio e continua falando da família e dos irmãos. Ele conta que sua irmã toca viola e violino (“quando eu falo viola não é aquela viola caipira não, é tipo um violino, um pouquinho maior”). Ela toca na orquestra da Argentina, além de ser atriz. Seu irmão também é ligado ao universo das artes, é um mágico profissional (“desses de aparecer em programas de televisão da Itália levitando e você não tendo ideia como faz”). Thadeu acredita que a profissão do irmão é “muito sustentável” e como não tem relações de proximidade especula que “ele se vira como pode pra fazer outras coisas” e trabalha em escritório.

Se num primeiro momento Thadeu se apresenta como um filho único, somente muito tempo de nossa entrevista é que ele vai revelar que possui outros dois irmãos. A surpresa que ele me causa me leva a interrogar sobre como se dá a relação entre eles no presente, embora ele já tenha mencionado que havia uma tensão entre o pai e os irmãos, assim como uma distância entre eles.

Eu nunca tinha tido contato com eles até o falecimento do meu pai, sabia que eles existiam, eles sabiam que eu existia. Só que há uns quatro anos, quando ele faleceu, a gente teve que entrar com processos legais, né, de inventário, de testamento, dessas coisas... E aí eu tive que conhecê-los, porque legalmente eles têm direito a um terço, né, do que eu tenho e aí foi uma surpresa muito agradável com minha irmã. Ela veio pra Natal pra receber algumas coisas que ela tinha direito e depois eu fui a Buenos Aires, também pra tratar da parte legal e ela se tornou uma das minhas melhores amigas e hoje a gente é unha e carne, assim, foi uma coisa muito especial pra mim. Já o meu irmão, eu falo pelo WhatsApp, pelo Facebook, mas é meio frio, ele é um cara que ele não precisou vir a Natal porque ele fez uma procuração para minha irmã responder por ele, então não conheci muito. Ele, eu acho, que é uns quatro anos mais velho, então ele deve ter uns 37 e ela deve ter uns 39 para 40 anos.

Embora Thadeu tenha conhecido muito recentemente a irmã e mantenha um contato mesmo virtual com o irmão, ele avalia que teve uma excelente infância e reafirma a importância da relação afetiva com os pais. Para ele, não havia uma relação melhor com um ou outro, pelo contrário, ambos eram igualmente presentes e amorosos:

É... meus irmãos eu conheci agora, né, faz pouco tempo, né... Mas meu pai e minha mãe por igual, realmente foi uma família bem harmoniosa. Para meu pai eu contava algumas coisas, pra minha mãe eu contava com outras coisas, quando eu ficava doente eu ia pra minha mãe, quando eu queria pedir dinheiro eu ia pra minha mãe, quando eu queria um conselho ou é enfim contar uma história, alguma coisa assim da brodagem, eu ia mais pro meu pai. Quando eu queria contar coisas sobre meninas ou sobre iniciação, naquela, nessa área [respondeu em tom de alegria] meu pai também me deu dicas. Então cada um apresentou muito bem o departamento de pai e mãe no meu caso. Fui bem... Eu tive um choque quando me tornei adulto porque eles eram pessoas com gostos um pouquinho diferentes, primeiro eram muito da praia erudita mesmo, era música erudita, sair pra bons restaurantes e então não tinha esse ambiente de barzinho - que é um ambiente que eu gosto, que eu vou. Um ambiente onde nem eles nem os amigos deles falavam palavrão, é uma coisa assim, que eu achava, quando eu via os amigos na escola falando palavrão e hoje os meus amigos músicos. Foi um choque quando falei palavrão, porque eu disse: “cara que ambiente é esse de lorde”. Eram classe média meus pais, não eram ricos, dois professores universitários, mas tinha esse negócio do, do, do linguajar, do respeito, da ética. Um negócio impressionante! Às vezes que eu, adolescente, influenciado e até por minha cabeça mesmo, fiz alguma coisinha que escapou da ética nossa, eu fui muito reprimido.

Thadeu é uma reprodução do expressivismo dos pais, mas ele não assume isso imediatamente. Conforme vamos conhecendo mais sobre sua trajetória, nosso interlocutor tenta marcar distinções e somente na adolescência que passa a se inclinar pelas disposições artísticas dos pais. Por outro lado, quando lhe convidado a falar sobre suas relações no ambiente familiar, o mesmo passa a reconhecer no presente o quanto ele carrega valores e modos de vida que estão completamente de acordo com a experiência vivida junto aos pais. Thadeu recorda (aos risos) uma situação em que percebeu que havia agido de forma antiética e que sofreu uma repressão muito forte dos pais:

Eu lembro... Quando você viaja interestadualmente, você passa por algum posto de gasolina, né, tipo Mamanguape, padarias, essas coisas. Eu lembro que uma vez tinha um depósito de confeito, de balas e eu, não sei por que, eu era criança, eu devia ter uns nove ou dez anos e resolvi pegar uma dessas balas e não dizer pra ninguém. Resolvi! A sensação da adrenalina de pegar uma bala e quando eu estava saindo de lá eu disse “olha, mãe, consegui pegar”. Nossa, meu amigo, ela me puxou a orelha e me obrigou a devolver. Eu fiquei de castigo e foi coisas assim, sabe? Desse nível. Também eu nunca fiz nada demais, assim, realmente não só da praia (risos) ilegal, mas essas, esses pequenas desvios de comportamento que a gente faz, seja influenciado por outros, seja pela curiosidade de saber o que que é, né, de você tá numa numa vida sem adrenalina entre aspas “como é que será pegar isso aqui será que ninguém vai perceber?” e tal. Eu aprendi desde sempre e até hoje desde quando meu pai era vivo e com meus pais, sempre quando eu tinha qualquer dúvida em relação a trabalho ou profissionalmente ou como aluno, com namorada, com qualquer coisa, eu sabia que eu ia perguntar a eles e eles iam me dizer o certo a se fazer.

A relação de confiança, a ética da vida cotidiana que guiava a conduta coletiva na casa de Thadeu fora incorporada por ele de tal forma que ele expressa uma relação muito afetiva com as normas e valores ensinados pelos pais. Por outro lado, Thadeu reconhece o quanto os pais foram amorosos, amigos e presentes acompanhando o seu desenvolvimento. Mas não só isso. Para ele, os pais foram fundamentais para adquirir disciplina, ética e ser um pai amoroso para sua filha, se pelo exemplo de como foi, também pelo exemplo de quando ele mesmo considera não ter sido um bom filho para os pais:

Eles acostumaram a me acompanhar, foram muito presentes os dois, me acostumavam acompanhar até certo ponto, até uma sexta, sétima série, quando eu comecei a... Eu comecei a me afastar um pouco mais no começo da adolescência, eu me fechei. Eu fiquei um filho muito chato na adolescência, não era muito carinhoso não, eu era um filho que eu não gostaria, se minha filha - eu tenho uma filha - e não gostaria que minha filha chegasse nesse ponto. Mas eu entendo, faz parte, né... Então, mas até então enquanto eu dava abertura pra eles se aproximarem, eles sempre se aproximaram e eu aprendi muito com eles, principalmente essa questão do que é certo e errado, de não maltratar ninguém, de tentar ser justo, de tentar ser bom o quanto você consegue, né... Então, eu acho que foi essa lição! E eles foram muito presentes, me acompanharam na escola e nas minhas apresentações, eles já foram me ver tocar várias vezes, mesmo não sendo o estilo deles. Mas meu pai,

inclusive, como ele é violinista ele já gravou. A gente tinha um CD junto, nos últimos anos a gente fez um CD chamado Duo Duo Amore, que é o nosso sobrenome e então a gente tocava música popular. Ele já tocou até, já gravou CD com bandas de heavy metal, então ele tinha uma cabeça mais aberta. Minha mãe não, minha mãe ela é do clássico mesmo, da música erudita, mas meu pai como ele tocava em casamento e às vezes o noivo queria uma música, queria entrar com a música da Enya, com as músicas dos Beatles ou com hino do Corinthians, aí ele tocava. Ele não tinha problema com isso não.

Thadeu relembra que fez uma parceria musical com o pai, ao mesmo tempo em que revela detalhes sobre as distinções no mundo erudito e sua vivência e disposição do pai em incorporar outras gramáticas musicais em sua prática de violinista. Há uma reafirmação da erudição cada vez mais forte pela mãe e uma abertura do pai. Todavia, o próprio Thadeu navega por outros estilos musicais. Nesse sentido, ele avalia que a sua mãe dava um tom mais formal ao contexto familiar. Além disso, eles sempre tiveram uma afirmação mais forte quanto ao que consideravam “certo e errado” como aquele código da vida social que edificaria a formação do seu próprio caráter.

Por outro lado, pergunto se ele vivenciou experiências de violência verbal ou física na vida com os pais e ele responde: “qualquer situação desagradável que eu passei, eu mereci”. Com isso, retoma situações de conflitos da vida familiar que ele aponta terem como causa a chegada da menopausa para sua mãe. Segundo relata, por volta dos cinquenta anos, a mãe entrava em atrito diariamente com o pai. Ao que ele atribui ser um fator da menopausa:

Rapaz, situação desagradável todas que eu passei eu mereci (risos), fui eu que aprontei e mereci desde o castigo até palmada corretiva a qualquer coisa, qualquer repressão que eu passei, mas meu pai com minha mãe teve uma época na idade quando estávamos 40, 40 50 brigavam muito, mas sempre verbal nunca chegou a nada físico de jeito nenhum, mas eu achei que eles iam se divorciar, era era uma idade da menopausa de um até tentar deixar de fumar de outro, eu sei que era um negócio caótico, era gritaria na casa o dia inteiro, mas só isso.

A escola como uma esfera de negação de reconhecimento

Thadeu conta que estudou a vida inteira em escolas privadas. Na verdade, todo o seu trajeto escolar foi no Complexo Educacional Henrique Castriciano, uma importante instituição escolar da capital potiguar, com amplo reconhecimento em matéria de qualidade do ensino e tradição na formação educacional. Nosso humorado interlocutor iniciou seus estudos aos seis anos de idade e enfatiza a presença de muitos amigos em sua biografia, sinalizando para o fato de que, por ser filho único, nunca teve dificuldades em agregar amigos em seus círculos de vizinhança e esfera escolar. Thadeu considera que foi um aluno de desempenho razoável até alcançar a sexta série do antigo ensino fundamental. Quando lhe questiono sobre o que ele considera ser um “aluno razoável”, ele diz: “Com média oito pra cima, passava bem, passava tranquilo sem estresse, meus pais não precisavam se preocupar com meu rendimento acadêmico”. Pergunto em seguida ao que atribui a baixa no seu rendimento acadêmico após esse nível escolar e Thadeu responde:

Olha, porque até a quinta/sexta série eram quatro só, pelo menos no meu tempo, não era como hoje. Então eram ciências sociais, que já englobavam um monte de coisa, matemática, português, alguma coisa assim, então eu não tinha nem preferência, era realmente todas. Eu estudava aquilo ali, eu estudava, fazia prova, eu passava. Eu não tinha nem tanta, muito errado, acho que é errado dizer que eu não tinha personalidade, mas eu não tinha um senso crítico para dizer eu gosto disso, eu gosto daquilo. Pede para eu estudar isso, eu vou estudar, eu vou tentar passar.

Naquele primeiro momento da vida escolar, Thadeu não enfrentava grandes dificuldades para ter um bom desempenho, uma vez que eram poucas disciplinas; e para o bem ou para o mal, ele “não tinha um senso crítico” que lhe fizesse escolher por se dedicar mais ou menos a uma disciplina. De modo que sempre procurou manter um desempenho satisfatório que o fizesse avançar o ano, isto é, um rendimento mediano. Todavia, Thadeu avalia que após esse período há mudanças mais significativas quanto ao seu desempenho:

Pronto! A partir da sexta série começando a ser um jovem, né?! Com muitos amigos... Veio muita coisa e aí... A partir disso, eu, as notas começaram a baixar. Na sexta eu acho que é a primeira vez que eu fiquei de recuperação [...] Foi... (respondeu em tom pensativo) Acho que foi em história e, enfim, eu era meio nerd, assim, gostava muito de RPG, que é uma coisa que tira, que muda, ocupa muito

cabeça de quem joga e aí basicamente eu não queria mais estudar. Eu não via importância no conteúdo para o que era, para mim. Mas assim, mas ainda começou com uma ou duas recuperações. Até a oitava série eu ainda estava nesse ritmo - é que estudava na época um pouquinho no final do ano, levava um puxão de orelha, né?! Mas acabava passando.

Questiono se ele chegou a reprovar em algum ano:

Não! Nunca cheguei a reprovar, mas cheguei bem perto no primeiro e no segundo ano do ensino médio. Que aí realmente é a adolescência, RPG, hormônios e bullying! Sofria muito bullying na... [escola] Eu era muito, muito, muito tímido. Eu não conseguia dizer presente na chamada! Aí baixinho, magrinho, com orelhas de abano enormes e aí sofria todo tipo de bullying, né?! Apelidos em relação às orelhas de elefante, do tipo “super mouse”, essas coisas... E a minha cor também, que eu era bastante branco.

Thadeu se mostra reflexivo sobre o modo como as situações de rebaixamento social que vivenciou na vida escolar foram decisivas para interferir no seu desempenho acadêmico e, sobretudo, nas suas relações pessoais. Ele conta que em sua escola a violência física não era algo compartilhado no ambiente cotidiano, mas a prática da desclassificação social era recorrente. Ele, alvo dessas práticas de rebaixamento moral, tentava se preservar, se defender das agressões morais que vivenciou, embora considere hoje que esse tipo de violência foi uma experiência importante na construção da sua identidade e, em especial, das suas aspirações morais, assim como interferiu diretamente em sua vida escolar, no que tange ao desempenho acadêmico e também naquilo que é próprio da vida escolar (as interações sociais e os espaços de sociabilidade). Longe de ser acolhedor e espaço de exercício pleno para formação do *self*, a experiência escolar foi um espaço de violência moral e denegação da própria compreensão de quem ele era:

Thadeu: Isso a partir do primeiro ano, primeiro e segundo ano, foi um bullying, nunca cheguei a apanhar. No Henrique [Castriciano] não tinha muito esse tipo de coisa, no Henrique Castriciano, na escola em que eu estudava, não tinha essa

questão da violência. Mas era mais a violência moral que machuca tanto quanto, né?! Então era...

Pesquisador: *Como que só afetava você na sala de aula?*

Thadeu: Pois é... Afetava primeiro porque eu não conseguia falar em sala de aula, não tinha... Não conseguia responder a chamada oral, responder a chamada oral pra mim era o fundo do poço, eu ficava muito vermelho, eu era terrível, terrível, terrível, mas eu tinha uns três, quatro bons amigos nerds que a gente meio que ficavam unidos juntos. Mas o problema era o relacionamento zero com o sexo oposto e sofrendo por causa disso porque via aquele pessoal bonitão, os meninos já com essa idade já tinham músculos, já tinham pegada, já tinham tudo quanto é coisa e a gente jogando dardo do tabuleiro do RPG e tal... Então isso tudo me fez querer sair daquela situação o mais rápido possível. Eu não gostei da minha adolescência! Eu adorei minha infância, teve um passado meu negro, na adolescência. A partir dos dezoito, dezenove eu voltei a ser feliz.

Noções como dignidade, autoestima, autonomia e liberdade, eram para Thadeu um mar de concepções em abstrato que ele não conseguia exercitar ou experimentar no ambiente escolar. Quer dizer que se na primeira infância a instituição escolar era esse lugar por excelência da vida plena, desenvolvimento pleno de suas habilidades e competências, bem como o espaço de aprendizado intersubjetivo para o exercício das relações de sociabilidade e amizade, na adolescência esse mesmo espaço se tornou o lugar de opressão, indiferença, rebaixamento e frequentado por obrigação da qual ele não poderia desviar. A adolescência de Thadeu no ambiente escolar foi aquele espaço de denegação de reconhecimento que deixou marcas predatórias para a construção e afirmação do seu *self*. Mas há uma transição importante na vida escolar de Thadeu: ele pontua que a saída do ensino médio para o ensino superior lhe ofereceria uma mudança particularmente importante e empoderadora:

O ensino superior foi excelente! Porque eu comecei a ver coisas que eu gostava de estudar, eu fiz ao mesmo tempo curso de música e de administração. Até o último ano eu conseguia levar as duas faculdades. Aí no último ano eu tive de deixar música em stand by e terminar administração, porque era a monografia dos dois lados. Depois só que eu fui terminar música. Mas foi legal porque primeiro era um pessoal novo que não me conhecia, então essa questão do bullying já não sofria tanto de uma hora para outra. Por causa da... No final do pré-vestibular do ensino médio eu comecei a tocar, comecei a estar no palco. O que era para ser uma coisa

aterrorizante para uma pessoa tímida, foi uma coisa que mudou minha vida! Eu comecei a ver, pô, essas pessoas que estão todas olhando para mim, que estão todos me vendo, mas elas estão gostando do que estão vendo! Eu tô conseguindo através do que eu tô fazendo aqui passar alguma coisa pra elas e aí começou a reverter essa coisa de: “não olhem pra mim, não olhem pra mim” para “por favor, olhem o que eu estou fazendo” e isso mudou minha vida. Foi uma coisa que até... Pronto, faz mais ou menos uns dois meses que a gente, que eu consegui colocar num grupo de WhatsApp todo mundo da escola. E todo mundo impressionado de como eu fazia stand up comedy, porque é um momento, é um divisor de águas pro tímido. Porque quando você tá tocando, você ainda tem seu instrumento, você ainda tem sua banda! Quando você tá falando sozinho as suas ideias e corre risco do pessoal não rir e ficar olhando pra sua cara, é uma coisa completamente desafiadora! Então é mais a faculdade (risos) teve esse divisor de águas, eu tava tocando então eu comecei a querer apresentar trabalho e querer mostrar serviço, assim, eu gostava do que eu estava estudando, então foi bem, bem mais legal do que a época da escola.

Para Thadeu, quanto mais rápido saísse do ensino médio melhor. Dessa forma, seu ponto de foco voltou-se para o ensino superior, pois entendia que “voltaria a ser feliz” em outro lugar, fazendo outras coisas e convivendo com outras pessoas. Não por acaso, Thadeu tinha uma baixa autoestima e tentou resolver ou compensar isso por meio das artes, sobretudo no gênero da comédia, que dentro das artes cênicas exige que você se exponha o tempo todo publicamente. Do patinho feio e tímido ao cara popular e falante, o universo das artes era o horizonte de transformação que Thadeu tinha para si. Mas de onde vem esse gosto pelas artes? Thadeu recupera de sua memória de onde saiu e despertou o seu interesse pelas artes:

Desenhar um pouquinho, gostava, matemática até enquanto foi palpável e empírico eu gostava! Quando começou a entrar em números complexos e aquelas fórmulas de duas páginas, perdi atenção e quase que reprovava. Gostava muito e ainda gosto de inglês. A parte de humanas, né, e depois de adulto a partir de física, de áudio, de acústica que é o meu trabalho, eu gosto muito dessa praia. Mas eu odiava sumariamente química, porque eu não via acontecer aquilo que eu estudava. Eu quando terminei a escola, doeí todos os meus livros para a biblioteca, menos o de química, eu deixei jogado no chão da minha escola, porque eu não queria passar esse fardo pra ninguém. É história real mesmo (risos), mas gostava muito de desenhar, cantar, essas coisas de arte. Essa parte mais artística mesmo na escola... Teve uma peça, eu lembro que eu fiz com... com... eu e mais quatro nerds. Uma peça sobre

viagem no tempo, um paradoxo, era uma coisa supercomplexa que nem eu entendi direito esse roteiro e ainda mais... Imagina quem estava assistindo?! Mas eu lembro que a gente tentou fazer uma peça nesse sentido, mas muito raro, eu não era... Eu comecei a tocar, eu estava no final de ensino médio, então nem cheguei a... Quando acabou o ensino médio eu acho que vários amigos meus nem sabiam que eu tocava, estava começando mesmo.

A música chegou num momento de transição importante e parece ter sido o diferencial para que na vida adulta Thadeu pudesse aspirar por uma relação mais encarnada com a vida escolar. Naquilo que poderia lhe proporcionar o acesso aos outros espaços sociais, a mudar seu lugar social entre os amigos da vida escolar e a construir uma biografia, passando de experiências de rebaixamento moral para experiências de reconhecimento intersubjetivo. Cabe então compreender esse percurso em que há uma mudança significativa do curso de sua vida:

Eu fui musicalizado, que é diferente de aprender a tocar, por meus pais. Que é você estar num ambiente onde colocam você para ouvir muita coisa, para levar para um concerto, levar para shows e tentar tocar violino, piano. Eu estudei vários instrumentos, agora para tocar a guitarra eu comecei com o violão, porque é natural. Todo guitarrista começa com violão, é mais barato, é mais leve, se o cara gosta, aí você adquire a guitarra. Eu comecei sozinho com revistinha, mas logo a partir de 2 meses, assim, eu já comecei a ter aula particular com... Tinha 15, 15 anos e assim eu comecei aos 15. No começo do ano e no final do ano eu já fiz vestibular para música. Eu já, eu já entrei, já queria mesmo esse tipo de coisa, então na verdade eu comecei a fazer aula, mas já com preparatório para a prova do vestibular em música, o que é diferente dos outros cursos, pois tem umas coisas para tocar. Pois é, pois é como eu falei para você, apesar de eu ter começado tarde um instrumento específico, mas aos 15 eu já pegava, eu já conseguia num piano tocar, dar uma enrolada, para um leigo ele até ia dizer: “pô, esse aí ele desenrola no piano”. Eu conseguia fazer algumas coisinhas, instrumentos de percussão e tal, então é apesar de ter sido tarde, mas não foi do zero, eu, eu não era realmente um cara zerado agora.

Mas desenvolver o gosto cultural pelas artes viria não só de uma exposição ao universo da música, estar presente em concertos, assistir shows, ouvir músicas com frequência, mas também estar exposto aos instrumentos como possíveis de acesso e exercício,

sem obrigação, mas por adesão voluntária. Talvez seja o diferencial na trajetória de Thadeu para com a música, sendo a família uma importante fonte de inspiração para que isso acontecesse. Contudo, mesmo que seus pais tenham formação na área, Thadeu conta que não foram eles que ensinaram a tocar os instrumentos:

Violino eu tentei aprender com o meu pai, piano eu tentei aprender com a minha mãe. Aí santo de casa não faz milagre! Aí meu pai tentou colocar para eu tocar e estudar violino, estudar violino com o amigo dele, porque realmente essa experiência de aprender com os pais não foi muito... Eles, eu acho que eles, não tinham muita paciência, nem eu tinha muita paciência com eles, então não foi tão legal assim não.

Além disso, apesar dos esforços dos pais, a experiência musical não era vivida inicialmente por Thadeu como algo que envolvesse adesão afetiva. Ao contrário, ele enxergava mais como uma obrigação familiar como qualquer outra e, por isso, evitou ou retardou sua inserção mais aprofundada na vida musical. A aproximação de Thadeu com as práticas musicais num primeiro momento é orientada por uma ação normativa, isto é, a exigência dos pais para que ele tivesse contato com a música.

Contudo, Thadeu estabeleceu uma atitude de resistência a essas exigências normativas familiares e isso resultou num período de afastamento dele com qualquer cultura musical. Fica evidente que, pelo menos naquele período de sua vida, ele interpretava as práticas musicais em termos de exigências normativas, posto que ele contrasta com aquelas atividades de entretenimento (*“mas eu queria brincar de esconde-esconde, eu queria jogar bola, queria fazer essas coisas”*). Noutros termos, Thadeu percebia a música como sinônimo de obrigação familiar, até o momento em que o seu amigo lhe apresentou um argumento não normativo, diria, “instrumental”, que lhe pareceu bastante convincente (*“um amigo meu disse: ‘não, vamos tocar porque as meninas gostam e a gente não pega ninguém!’*). O que inicialmente era vivido como uma brincadeira de adolescente, logo se transformou em ofício profissional e Thadeu ao dezessete já ganhando dinheiro como músico (*“Mas... Mas foi natural! Acabou acontecendo esse tipo de coisa e mesmo começando tarde, veio, veio de certa forma rápido. Assim, eu comecei aos quinze, com dezessete eu já estava meio que trabalhando com isso aí”*).

Inicialmente, Thadeu percebia a prática musical como “uma brincadeira”, não como um compromisso profissional. Ele conta que não havia uma aspiração de sua parte para que a música se tornasse uma formação profissional no início. Para ele, aos quinze anos era tudo brincadeira, um meio de se relacionar com o mundo, de superar as experiências negativas no ambiente escolar. Nesse sentido, a mudança de orientação valorativa em relação à música se dará aos poucos, mas num momento também de transformações que ocorrem nas relações pessoais e a expectativa de entrada no ensino superior:

A partir dos dezoito, quando eu estava já dando aula particular e tocando na banda que tocava regularmente, que foi o bar chamado Seven que foi o primeiro lugar que pegou a gente, que acreditou na gente. Assim, é... Acreditou porque a gente cobrava quase nada, né?! [respondeu rindo] A cada quatro apresentações, cinquenta reais e uma pizza. Mas foi mais ou menos aos dezoito anos quando eu via que as pessoas chegavam pra mim dizendo: “cara acredite nisso aí, cara, você tá fazendo muito bem o que você tá fazendo”, então, o público, as pessoas, mesmo os meus pais, mesmo eu tocando coisas que eles não gostavam, né... Eu tocava numa banda de anos oitenta, nacional, e eles tocavam música clássica, né... Então, mas eles viram que eu estava feliz com o que eu estava fazendo e eu tive a sorte de nunca ter pais que dissessem faça concurso, ganhe direito para você fazer depois o que você gosta, eles dois disseram “Thadeu, você só vai ser feliz fazendo o que gosta, se isso lhe dá prazer mesmo que seja liso, faça, porque você só vai ser feliz assim”, então aos dezoito foi mais ou menos por aí dando aula e tocando ao mesmo tempo.

Mesmo que seus pais sejam formados e atuem profissionalmente na mesma área, Thadeu argumenta que ao pensar na academia como um horizonte para o desenvolvimento do seu ensino superior, como uma especialidade, formação mais densa, aconteceram mudanças no próprio departamento. Isto é, o foco na área de música no departamento desapareceu. Logo, na época em que ele decide por enveredar por uma formação em nível de pós-graduação com fins de entrar na universidade como um professor, esse foco mudou e foi direcionado para a Escola de Música.

A Escola de Música da UFRN, por sua vez, se encontrava mais consolidada em relação ao seu corpo docente, de modo que, para quem aspirasse prosseguir na carreira com os cursos de música, não faria mais pelo Departamento de Artes, como aconteceu na época de seus pais, mas sim pela Escola de Música. A escola já existia, mesmo na época em que os pais

de Thadeu entraram, mas antes era voltada para formação técnica, “tipo escolinha”, e não como formação em nível superior, como é atualmente. Com isso, Thadeu quer mostrar em quem medida a trajetória profissional dele se coloca em diferença com relação aos pais (*na época dos meus pais não tinha escola de música. Tinha, mas não atuava no ensino superior. Então meu foco quando pensei em dar aula, era ir para a Escola de Música mesmo. Eles sempre ficaram no DEART, mas eu não quis ir para lá*).

Trabalho: lugar da plenitude e da autorrealização pessoal

Embora se engaje em diferentes atividades profissionais, Thadeu admite que o trabalho de professor universitário lhe proporciona a principal fonte de renda. Aprovado em 2007 em concurso para Escola de Música, Thadeu é professor efetivo de guitarra e violão. Como professor, mantém uma rotina regular de trabalho com turmas coletivas que somam cinquenta alunos, tanto para disciplinas que envolvem um trabalho de musicalização (desenvolver uma percepção musical para “apurar o ouvido”) quanto para disciplinas técnicas que envolvem conhecimentos como “instrumental e gravação, mixagem e masterização em estúdio”. Ele desenvolve suas atividades de trabalho como professor, mas também cursa pós-graduação (doutorado) na área de administração na mesma instituição onde é professor:

Sou professor do departamento da Escola de Música e lá eu ensino desde disciplinas teóricas a disciplinas mais práticas como guitarra, violão, gravação musical, produção de áudio. Então minha fonte de renda e eu diria minha principal profissão é essa: ser professor. Além disso, por estar submerso na música desde que nasci, meus pais são músicos eu também sou músico da noite, eu toco guitarra em bandas, em grupos e tenho um estúdio onde eu faço produção de áudio e produção musical de grupos que me procuram. Faço jingles também, trilhas, trilhas sonoras para vídeos, para propaganda de televisão, para peças de teatro, é... Que é mais? Além disso, é uma profissão que não me gera tanta renda, mas que tem impacto na sociedade, eu sou humorista e também tô começando na praia da fotografia. Então eu mexo com arte de maneira geral.

O dedicado professor se diz submerso profissionalmente, fala com paixão sobre o ambiente da Escola de Música e sobre a sua vida no trabalho, mas sempre com referência aos estímulos e aprendizados adquiridos na experiência de socialização por pais músicos:

Por ter pais músicos, eu cresci num berço muito musical, embora eles são da música clássica, meu pai ele era maestro da sinfônica daqui, minha mãe pianista e então sempre foi muita clássica o tempo todo. Me colocaram desde criança, o tempo todo, pra tocar violino, piano, mas eu queria brincar de esconde-esconde, eu queria jogar bola, queria fazer essas coisas. Então aos quinze anos, um amigo meu, nem foi meus pais, um amigo meu disse: “não, vamos tocar porque as meninas gostam e a gente não pega ninguém! Vamos tocar porque vai ser legal”. Aí eu comecei por causa desse cara e aí me juntei com uns colegas da escola e fizemos nossa primeira banda - ainda como uma grande brincadeira, mas como eu te disse, conforme a gente foi alcançado, a gente foi estudando e foi melhorando. Era muito verde a primeira banda. O primeiro show da gente, inclusive eu lembro, era um lugar chamado Boate Hooters, a gente foi expulso porque (risos) a gente tocou uns 40 minutos de show e não gostaram do som da gente. A gente tava tocando, enfim, Iron Maiden em uma boate que não tem nada a ver, né, então o DJ parou e disse ‘esse pessoal aqui quer dançar não quer ouvir Iron Maiden não’. A gente só tava tocando o que gosta, aí a gente não tava nem aí, a gente queria brincar e aí depois com o tempo a gente foi vendo que isso poderia gerar renda. A gente começou a gravar, um dos primeiros passos do músico é ter um registro. Isso pra mim era uma satisfação enorme, então foi caminhando nessas duas coisas paralelas, música e docência quase que ao mesmo tempo.

A esfera do trabalho para ele é vivenciada como uma experiência moral de autorrealização. Se na primeira infância, Thadeu percebia as práticas musicais como obrigações impostas pela família, na vida adulta ele compreende as mesmas práticas como experiências de contato com o seu sentido de plenitude:

Eu tenho a imensa sorte de poder trabalhar com o que eu gosto, não é todo mundo que consegue! É muito chato até dizer isso, porque você entrevista, por exemplo, jogadores de futebol na televisão ‘e o que é que você aconselho pra quem tá começando?’, e muita gente diz ‘acredite nos seus sonhos porque se você acreditar nos seus sonhos você vai chegar lá’. Isso é lindo, mas não é 100% real. Muita gente

tem um sonho e vai tentar e vai ter que fazer uma outra coisa, porque às vezes não dá certo. Às vezes, o cara que quer ser ator da Globo, ele pode ser um bom ator, mas pra você chegar a ser um ator da rede globo, da novela, é muito difícil. Então, ele vai ter que se contentar fazendo outras coisas. Então eu vejo, eu tenho familiares e tenho vários amigos que, por exemplo, queriam fazer alguma coisa e não conseguiram, mas estudaram pra caramba passaram pra concurso, são auditores, são procuradores e conseguem como hobby fazer o que eles não conseguiram fazer como sustento. Eu tenho realmente a graça agora de conseguir trabalhar com o que eu queria estar fazendo mesmo, que é dando aula de música e tocando. Então eu tenho a maior satisfação, eu sei que eu arroteei muito, mas a maior satisfação que eu poderia ter, é realmente, posso dizer estar fazendo o que eu tô fazendo. É tocando com os meus melhores amigos nos finais de semana e conseguindo formar gente, formar opinião de pessoas que me procuram e que acham que o que eu tenho pra passar é valioso.

Se na sua infância, a música era uma experiência que envolvia obrigação, o trabalho com a música hoje para Thadeu é um lugar onde se localiza o “bem”, o “bom”, isto é, o que é “bem viver” e o que é “bom ser”. No presente, a experiência musical é para Thadeu um modo de ser, existir e habitar o mundo. Para além do conhecimento empírico sobre a força do expressivismo na autocompreensão prática dos atores sociais, a história de vida de Thadeu permite também inferir que a relação que o indivíduo estabelece com um determinado bem moral não é cristalizada, isto é, pode sofrer revisões ao longo da biografia do mesmo indivíduo. O que no passado não era percebido propriamente como um bem, no presente, pode se tornar um bem moral incontornável para o mesmo indivíduo.

3.3 Múltiplas fontes de plenitude

Como sabem, iniciei este capítulo retomando questões teóricas que têm ocupado filósofos e sociólogos acerca das condições de possibilidade de atribuição de sentido à vida. Destaquei que existe um debate atual nas teorias sociais e nas teorias sociológicas a respeito da validade da tese da perda de sentido como diagnóstico de época. Retomar esse debate nos parece importante, não somente por razões teóricas, mas também porque existe ainda um

debate público atual acerca do problema mais amplo da crise de valores⁹³ e esse debate, como é comum a outros problemas de interesse público, foi absolvido pelas ciências sociais.⁹⁴ Não se trata de algo novo, pois o tema da crise dos valores também ocupou o tempo de reflexão teórica dos clássicos das ciências sociais (Marx, Weber, Simmel e Durkheim). Contudo, na teoria social contemporânea, uma das linguagens preferidas de tratar da grande narrativa da crise de valores é a da “perda de sentido”.

Na teoria social, basicamente, a narrativa da perda de sentido esteve ligada diretamente à tese da secularização. E a tese da secularização foi e ainda é uma das interpretações mais populares nas ciências sociais, um dos principais modos de descrever as mudanças socioculturais em curso com o desenvolvimento das sociedades modernas. Segundo esse modo de descrição sociológica, as sociedades modernas são seculares uma vez que se caracterizam pela “regressão da crença em Deus” e no “declínio da prática da religião”. Essa foi uma narrativa sobre a religiosidade moderna que remonta aos pensadores secularistas. A ideia de que a modernização levaria a secularização das sociedades surgiu no século XVIII e desde então assumiu o contorno de ideia hegemônica na comunidade intelectual e política até a metade do século XX. Muitos intelectuais defendiam que o cristianismo e a religião de maneira geral estariam em vias de desaparecer.⁹⁵ Uma versão menos radical foi articulada nos seguintes termos: “a religião deixou de ocupar o lugar central de toda a vida das sociedades ocidentais” e se resume atualmente a uma “subcultura” (TAYLOR, 1997, p.400), uma das “formas privadas” de envolvimento pessoal.

Como destaquei também na introdução deste capítulo, Charles Taylor é um dos teóricos sociais contemporâneos que questiona seriamente a ideia de declínio da descrença e segue de perto Berger (2017) quando este último defende que o que houve foi uma mudança das condições de experiência da crença em Deus. Mas o que é importante aqui retomarmos de Taylor é particularmente sua análise mais direta acerca da relação entre regressão da religião e a tese da perda de sentido.

⁹³ Como em outros lugares, também no Brasil o debate sobre a crise dos valores e o problema da perda de sentido recebeu releituras bem atuais, a exemplo do *Ciclo Em Busca de Sentido Perdido*, em que nomes consagrados das ciências sociais brasileiras (Bernardo Sorj, Alfredo Bosi e Henrique Larreta) se reuniram para discutir, conforme o sugestivo título do ciclo, o problema da “crise de sentido”.

⁹⁴ Sobre como a sociologia costuma construir seus problemas científicos a partir da importação de “problemas sociais”, ver Remi Lenoir (1996, p.59-103).

⁹⁵ Contemporaneamente, a chamada “tese da secularização” não encontra mais confirmação empírica sustentável. Para os estudiosos contemporâneos, há uma crescente certeza de que não há uma conexão causal direta entre modernização e secularização (BERGER, 2017). A conexão entre modernização e secularização, observada na Europa, deve ser compreendida como um “caso especial” (*special case*) e não mais em termos de um fenômeno generalizado (JOAS, 2014).

De modo geral, é preciso ressaltar que Taylor vai pensar a relação entre religião e perda de sentido de uma outra maneira daquela oferecida por Berger. Em vez de seguir de refutar a tese da secularização com contraexemplos empíricos que confirmam a persistente “vitalidade” das religiões nas sociedades modernas ocidentais, Taylor vai propor rediscutir e revisar o próprio significado da secularização. Para o filósofo canadense, o argumento da “dessecularização” formulado por Berger (2000) parece ruim, pois não considera mudanças socioculturais irreversíveis na experiência moral moderna e que são efeitos da secularização. Uma dessas mudanças estruturais é a já apontada perda da exclusividade da religião em fornecer sentido e justificação para a existência humana. Se nas sociedades de pré-secularização, o contato com o bem envolvia obrigatoriamente a existência de Deus, nas sociedades seculares há uma variedade de “bens constitutivos” ou “fontes morais” que não envolvem necessariamente Deus:

Na linguagem que estou usando nesta obra, podemos dizer que Deus estava ligado, de uma forma ou de outra, às únicas fontes morais que eles (nossos antepassados) podiam conceber com seriedade. “Fontes morais” foi meu termo técnico para bens constitutivos na medida em que nos voltemos a eles de qualquer forma que lhes seja apropriada – por meio da contemplação, da invocação, da oração, ou o que for – para obter enriquecimento moral. Uma “era de crença” é uma era em que todas as fontes morais dignas de confiança envolvem Deus (TAYLOR, 1997, p.402).

Embora também existissem uma “grande variedade de fontes”, na “era da crença”, a inegabilidade de Deus era um fato “natural”. A questão não era se Deus existia ou não, mas como ele se expressava. Nas sociedades seculares, contudo, o enraizamento da crença não é uma certeza inabalável. Mesmo o crente não tem certeza absoluta, “ninguém considera óbvia a existência de Deus” (TAYLOR, 1997, p.404).

Mais, diferentemente do pessimismo compartilhado por pensadores como Peter Berger (2012) e McItyre (2007), Taylor acredita que a perda da certeza arraigada representa um “ganho epistêmico”. Ele defende que a situação atual pode ser entendida nesses termos porque “as fontes morais alternativas que se abriram para nós nos dois últimos séculos representam potencialidades humanas reais e importantes” (1997, p.405). Assim, novas fontes tornaram-se disponíveis com a secularização e é isso, defende Taylor, que precisa ser explicado: “O que importa é que grande numero de pessoas pode perceber fontes morais de

um tipo diferente, que não pressupõem necessariamente um Deus” (1997, p.405). O que Taylor considera importante entender é a “mutação cultural” que tornou possível a disponibilidade de fontes morais alternativas às fontes teístas no contexto da cultura moderna. Portanto, ao contrário do diagnóstico weberiano de que houve um crescente esvaziamento das fontes de sentido, o que houve efetivamente foi uma multiplicação das fontes (seculares) de sentido alternativas àquelas fontes deístas. Este é o significado da secularização que Taylor acredita mais adequado para entender o presente.

Uma ideia fundamental na versão tayloriana da tese do secularismo merece ser destacada, qual seja, a de que existem pelos menos três sentidos possíveis para o termo secularidade: 1) a secularidade compreendida como existência da separação entre Estado e Igreja; 2) a ideia de secularidade entendida como declínio e abandono de convicções e práticas religiosas; e 3) a secularidade compreendida em termos de um contexto histórico-cultural onde a fé em Deus é uma “opção” dentro da “pluralidade de opções” de “maneiras de viver e experimentar a vida moral/espiritual” (TAYLOR, 2010, 14-15). Posto isso, Taylor (2010, p. 15-25) rejeita a segunda versão do secularismo e se posiciona como um autor que emprega o termo secularismo em sua terceira acepção (ampliação da “pluralidade de opções”); e, nesse sentido, o filósofo canadense mais se aproxima do que se afasta da tese de Berger (2017). Mas há uma outra diferença importante entre Taylor e Berger no que toca ao uso que cada um faz do termo “pluralidade de opções”. Berger emprega esse termo para tratar mais exatamente da ampliação da “oferta” do mercado de serviços religiosos de salvação de almas, para usarmos um vocabulário weberiano familiar a Berger.

Taylor, quando fala na ampliação da pluralidade de opções como traço peculiar da condição secular, ele deseja enfatizar não somente a pluralidade das fontes religiosas, mas das múltiplas fontes seculares de articulação do sentido de plenitude. Além da não irreducibilidade da experiência de plenitude unicamente às fontes deístas, também há uma variedade de fontes morais seculares que fornecem variações contextuais de experiências de plenitude. A autorrealização no trabalho, na família, nas artes ou na esfera do amor, todos esses domínios outrora percebidos como “profanos” agora, nas sociedades secularizadas, podem se tornar moradas do sagrado. E não necessitam de justificação apoiada em narrativa religiosa para serem percebidos como fontes de sentido pleno.

Em meu entendimento, Berger não foi capaz de conceber (ou, pelo menos, aceitar) as múltiplas possibilidades não religiosas de experiência de plenitude que se mostram

disponíveis na cultura moderna. E isso se deve ao modo como Berger interpreta as experiências de autotranscendência (um modo de se vivenciar a plenitude). Em seus escritos, Berger explica as condições de institucionalização das experiências religiosas de autotranscendência originárias. Ao se apoiar unicamente no conceito de “carisma”, de Max Weber, para explicar aquele fenômeno, Berger acaba por reproduzir uma visão restrita e centrada nas “elites carismáticas” (santos, profetas e mágicos) como se somente estas vivenciassem experiências religiosas de autotranscendência, restando às massas de crentes apenas o acesso (mnemônico e “ritualizado”) mediado pela instituição religiosa. Contra essa interpretação “elitista” e exclusivamente “institucionalista” das experiências de autotranscendência, outras investigações sociológicas (JAMES, 2002; JOAS, 2000; 2008) destacam diferentes exemplos cotidianos de experiências religiosas e não religiosas de autotranscendência vividas por pessoas comuns e que nem sempre estão vinculadas a uma determinada religião. O mérito de Taylor foi demonstrar que tais experiências de contato com o “sagrado”⁹⁶, na cultura moderna, dispensam a mediação institucional da religião e também podem ocorrer em domínios seculares de interação e ação, a exemplo do trabalho, da relação íntima, do contato com as artes e a literatura. As histórias de vida de Maria e Thadeu não só tendem a confirmar o argumento tayloriano sobre a disponibilidade de fontes morais alternativas múltiplas como fornecem um olhar mais dinâmico de como operam na prática essas múltiplas fontes seculares de sentido.

O elo entre classes médias, práticas culturais e moralidade

Além da questão das múltiplas fontes morais da ação, as narrativas de vida de Maria e Thadeu também permitem retomar uma discussão teórica importante sobre a relação entre classes sociais e práticas culturais. Desde os estudos de Pierre Bourdieu (2007) sobre as práticas culturais dos franceses na década de 1970, se consolidou no meio sociológico a imagem da cultura como uma arena ou “campo” de disputas simbólicas por distinção e legitimação das diferenças sociais nas sociedades de classes.

Com Bourdieu, aprendemos que é necessário, durante a observação científica das práticas culturais dos indivíduos e grupos, nos questionarmos acerca das condições

⁹⁶ No capítulo 4 desenvolvo com maior detalhamento o sentido de sagrado que estou empregado aqui.

“diferenciais” de aquisição do gosto e do juízo estético. E mais, que o senso estético é uma “competência” ou “disposição cultural” socialmente adquirida que se impõe de modo naturalizado pela ideologia carismática da genialidade autêntica e singular (BOURDIEU, 2003).

Porém, mais recentemente, sociólogos e historiadores têm colocado em xeque esse modelo até então hegemônico na Sociologia da Cultura por quase trintas anos. A exemplo disso, outro sociólogo francês e intenso interlocutor teórico de Bourdieu, Bernard Lahire (2006), de modo crítico, qualifica como unilateral o diagnóstico bourdiesiano sobre a função da cultura legítima nas sociedades modernas diferenciadas.

Lahire (2008, p.80) chama atenção do sociólogo ou socióloga que investiga a desigualdade cultural para o cuidado de não negligenciar a indissociabilidade existente entre a questão da desigualdade e a questão do grau de desejabilidade coletiva. Assim foi o caso das diferenças de competência escolar nas sociedades modernas. Primeiro foi necessário se constituir um “consenso normativo” ou “crença compartilhada” em torno do valor social da cultura escolar para, conseqüentemente, as diferenças de competências escolares serem percebidas como desigualdades culturais. É somente a partir desse compartilhamento de crença na legitimidade da cultura escolar que vai se produzir toda uma constelação de discursos sociológicos sobre as desigualdades sociais de acesso à educação escolar.⁹⁷ O mesmo pode ser dito sobre a desigualdade em matéria de consumo cultural. Primeiramente foi necessário se formar uma crença coletiva em torno do valor social do consumo de bens culturais. E posteriormente se constituiu enquanto problema social e sociológico a questão do acesso desigual ao mercado de consumo de bens culturais.

Embora não negue completamente a “função social” de reprodução da divisão entre as classes, Bernard Lahire (2006, p.28-29) critica Bourdieu por não ter percebido que a cultura “legítima” também desempenha a importante “função moral” de distinção entre indivíduos e mesmo de si para si. E assinala o “sentimento de levar uma vida digna de ser vivida” como uma dimensão inarticulada do “pano de fundo” opaco do sentido de distinção presente nas práticas culturais dos indivíduos. Dito de outro modo, a cultura legítima possibilitaria a articulação de um sentido *distintivo*, isto é, o “sentimento de superioridade”, ou ainda, o “sentimento de elevar-se acima dos simples profanos” (LAHIRE, 2006, p.29).

⁹⁷ Convém ressaltar que tanto Maria quanto Thadeu não estabeleciam uma relação de adesão afetiva com os estudos escolares. A cultura escolar para os dois sempre pareceu muito mais uma esfera da obrigação.

Esse *sentido de vida plena*, conforme destacou Charles Taylor (1997, p.28-30), constitui um dos três eixos do nosso pensamento moral moderno (o *sentido de que a vida humana deve ser respeitada* e o *sentido de dignidade* compõem os outros dois eixos da nossa configuração moral moderna). Na cultura moderna, uma importante forma de articulação da sensação de plenitude ocorre no tipo de experiência vivida pelos indivíduos e grupos. O quadro que gostaríamos de colocar aqui em tela é justamente a articulação da nossa autocompreensão acerca do que significa uma vida plena e rica de significado na linguagem do cultivo (distintivo) da cultura. Como sugere Lahire (2006, p.572):

Se definimos a “necessidade de legitimidade” como uma “necessidade de se sentir justificado de existir”, essa necessidade, longe de ser reservada a uma classe (dominante), é bastante difundida universalmente. Poderíamos dizer que é uma necessidade que todo ser social encontra, qualquer que seja o mundo social em que está mergulhado e qualquer que seja a posição que ocupa nesse mundo, enquanto ser dotado de sentido. Que sentido conferir a sua existência de moral? Onde encontrar os fundamentos da justificativa de existir tal como se existe? A cultura legítima é, sem dúvida, uma maneira (entre outras) de “responder” a essa questão do sentido da existência e das razões de existir.

No Brasil, segundo defende Jessé Souza (2006; 2009; 2010), também as classes médias se definem por um “componente expressivo” importante e, conseqüentemente, uma preocupação com a “distinção social”, ou seja, com um estilo de vida em todas as dimensões que permita afastá-la dos setores populares e aproximá-la das classes dominantes” (SOUZA, 2010, p.46-47). A exemplo de Bourdieu (2007), também para Souza a busca por distinção cultural atende a um “desejo” ou “interesse” (inconsciente) de marcar fronteiras simbólicas de classe (no caso das classes médias, se afastar das populares e se aproximar das classes dominantes). Mas não somente isso: nos jogos de distinção cultural há uma necessidade de justificação da existência e virtude enquanto classe média. Assim como em Lahire, para Souza, a busca por distinção social atende a uma dupla função (política e moral): se diferenciar das demais classes sociais e justificar sua existência em termos de virtude e autenticidade. Contudo, embora Souza compartilhe com Lahire a preocupação comum de enfatizar a dimensão moral presente na lógica de distinção cultural, os dois divergem sobre o grau de determinação da normatividade de classe. Enquanto Souza percebe os valores morais como coincidindo mecanicamente com a pertença de classe, Lahire enfatiza a variação em

escala individual da motivação moral presente nas lutas por distinção cultural. Outro ponto relevante na discussão do sociólogo potiguar sobre os valores das classes sociais é que para ele indivíduos das classes médias letradas costumam construir suas narrativas de vida guiados, principalmente, por valores que pertencem a uma mesma família de um valor moral mais elevado ou “hiperbem”, a saber, o ideal expressivista de autenticidade⁹⁸.

De fato, nas histórias de vida de Maria e Thadeu o ideal expressivista de autenticidade também desempenha um papel importante nos modos como os dois avaliam suas narrativas de vida. Mas não são todas as experiências expressivistas que são significativas. Mas exatamente alguns gêneros de práticas culturais e experiências intersubjetivas são compreendidos como ricos de significado para nossos dois interlocutores. Precisamente as práticas musicais e literárias e as experiências amorosas baseadas em afetos recíprocos preenchem esses critérios de “lugar da plenitude”.

De modo geral, nossa reconstrução das trajetórias de vida de Maria e Thadeu tinha o objetivo de expor como os atores das classes médias significam e avaliam suas narrativas de vida a partir de noções de boa vida disponíveis publicamente na cultura de valores da sociedade. Seus perfis culturais ilustram também como os atores sociais estão sempre acionando bens de avaliações fortes em suas narrativas de autocompreensão biográfica. Vimos que para os dois o sentido de plenitude se encontra localizado em diferentes experiências percebidas como expressivas (práticas musicais e relações de intimidade). Que a maneira como eles julgam a profundidade de suas vidas envolve sempre uma relação espacial de proximidade ou distanciamento com tais experiências expressivistas. Se não é certo derivar suas ações como efeitos causais diretos de tais sentimentos morais, pelo menos nos parece plausível que seus ideais morais oferecem as “melhores descrições” de suas autocompreensões narrativas e de suas experiências vividas.

Não obstante, embora reconheçam a diferenciação social da experiência, o que inclui a experiência emocional, sociólogos que têm desenvolvido pesquisas sobre a moralidade de classe salientam que a moralidade leiga não é simplesmente diferenciada de modo a reproduzir as fronteiras entre os grupos sociais (LAMONT, 2000; SAYER, 2005), e este parece ser mais uma vez um ponto de divergência com a compreensão que Jessé Souza tem dos valores das classes sociais.

⁹⁸ Souza recupera o conceito de Charles Taylor (1997; 2011). Taylor compreende o ideal de autenticidade como um dos bens de avaliação que são constitutivos da cultura moral moderna e importante horizonte normativo de autocompreensão e autorrealização pessoal do modo de “ser” um agente humano na vida moderna.

Sobre isso, Lamont (2000, p.3) em etnografias com homens da classe trabalhadora estadunidense, demonstrou que, embora situados economicamente na mesma coordenada, trabalhadores brancos e negros diferem a respeito dos valores e bens de boa vida. Enquanto trabalhadores brancos identificam na "autodisciplina" um valor elevado, trabalhadores negros tendem a valorizar como mais elevado o "cuidado de si" (*caring self*). Com efeito, a estima social de trabalhadores negros e brancos é definida diferencialmente com base nos ideais de autodisciplina e caridade. Também as etnografias das classes trabalhadoras inglesas desenvolvidas por Elias e Scotson (2000) têm confirmado o argumento de que os atores sociais acionam a moralidade e outras distinções avaliativas também para discriminar comportamentos de outros atores situados no interior do seu mesmo grupo de pertença social. Diferentes pesquisas conduzidas por Bernard Lahire (2004) também atestam a existência de variações entre crenças e “disposições” éticas de indivíduos situados no mesmo segmento de classe social. Por fim, Sayer (2005, p.141) é outro sociólogo que também tem destacado que em matéria de avaliações morais os atores podem acionar categorias morais diferentes dentro de um mesmo grupo social.

Pensando o nosso próprio estudo, isso pode ser verificado no modo como os dois interlocutores da classe média divergem no sentido moral atribuído ao trabalho. Enquanto para Maria, o trabalho não passa de um meio de garantir seu bem-estar material, Thadeu percebe o trabalho como seu “modo de existir” no mundo. Para Maria, o trabalho é um bem de avaliação fraca, para Thadeu, um “bem de avaliação forte” (TAYLOR, 1997). Em Maria, os bens de avaliação forte não incluem o trabalho, mas envolvem expectativas normativas de vivenciar uma relação íntima baseada em afetos recíprocos e nas práticas de lazer cultural. Além disso, o ideal de amor romântico é outro componente importante da “gramática moral” da agência de Maria e a leva a considerar a experiência erótico-amorosa fundada em afetos recíprocos como parte constitutiva de sua autocompreensão do que significa viver uma vida plena. Se para Maria a esfera amorosa é percebida como uma “instituição de liberdade” (HONNETH, 2015) e de experiências de plenitude (TAYLOR, 2010), para Thadeu somente o trabalho lhe possibilita esses sentimentos morais.

Portanto, de modo geral, as narrativas de vida de Maria e Thadeu nos levam a concordar com Taylor (1997) e Sayer (2005) quando estes afirmam que as questões mais importantes do cotidiano tendem a ser “questões normativas”. Concepções de bem estão também na base da ação e devem ser alvo do escrutínio sociológico. Os atores sociais não se relacionam apenas com valores como “normas” arbitrariamente impostas e que devem ser

seguidas, mas também se orientarem afetivamente na direção daqueles modos de pensar e agir percebidos como “bens” (TAYLOR, 1997; JOAS, 2000, SAYER, 2005). Também nos parece acertada a análise de Jessé Souza (2006; 2009; 2010) quando este defende que o ideal expressivista de autorrealização é um mapa moral importante pelo qual as classes médias constroem suas autonarrativas de justificação e de atribuição de sentido ao mundo. Porém, as narrativas de vida apresentadas neste capítulo não esgotam todas as possibilidades de investigação empírica dos modos de operar da normatividade leiga nas classes sociais. Há outras dimensões a serem exploradas na relação entre classe social e valores. Uma delas é como indivíduos das classes populares se relacionam com os valores morais. É o que veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

FAMÍLIA E LITERATURA

Formas concorrentes de sacralidade

Introdução

Pelo menos até a década de 1970 as classes trabalhadoras no Brasil ainda eram pensadas e descritas majoritariamente na literatura das ciências sociais como classes definidas exclusivamente em termos de escassez material. Era comum encontrar nas ciências sociais estudos que apresentavam as classes populares como prisioneiras da urgência econômica. Pensando quase sempre as classes trabalhadoras a partir da sua condição material de existência, como bem destacou Sarti (1994), a literatura dominante acabou deixando de olhar para o horizonte simbólico pelo qual as classes populares significam o mundo e sua agência. Mesmo aquelas abordagens mais sofisticadas que reconheciam a dimensão simbólica, tendiam a tratá-la como “epifenômeno” das condições econômicas. Afetados teoricamente pelas reorientações epistemológicas em torno do significado do “simbólico”, provocadas pela chamada “virada cultural”, sociólogos e antropólogos, a partir da década de 1980, começaram a desenvolver novas pesquisas sobre as classes sociais que, agora, procuravam discutir o caráter *constitutivo* da dimensão simbólica na ação social. Em suas pesquisas, um número cada vez mais crescente de sociólogos e sociólogas passou a defender a ideia de *eficácia simbólica* na constituição da vida prática das classes sociais.

Uma versão contemporânea e atualmente bastante popular das teorias socioculturais de classe que também enfatiza a “construção simbólica” da classe social foi desenvolvida pelo sociólogo potiguar Jessé Souza. A exemplo de outras teorias socioculturais, Souza rejeita tanto a determinação de classe pela renda quanto a sua determinação pelo lugar na produção. Em lugar desses modelos descritivos que compartilham com o mesmo pressuposto o “paradigma” economicista, Souza vai defender que a determinação de uma classe social é melhor explicada pela “visão de mundo prática”. Posto isso, compreendidas como dois grandes segmentos da mesma classe trabalhadora, a *ralé* e os *batalhadores* foram descritos como classes sociais que não só se encontram completamente envolvidas na luta por sobrevivência material, mas também como portadoras de uma visão de mundo prática distinta

de outras classes sociais, a exemplo das classes médias. Mais, para Jessé Souza, as classes trabalhadoras não participam dos jogos de distinção cultural que seriam típicos na vida social das classes médias. Mesmo no caso da fração dos “batalhadores”, a “crença em si mesmo e no próprio trabalho” constitui o conteúdo comum de suas visões de mundo prática. Ideais expressivistas de autenticidade e de autonomia seriam exclusivos da gramática moral das classes médias e altas, restando apenas às classes trabalhadoras, quando realmente tivessem, apenas compromissos morais com ideais de família e trabalho.

Por mais convincente que possa parecer essa imagem descritiva do mundo moral das classes trabalhadoras - e não faltam dados etnográficos apresentados pelo próprio Souza que levam a confirmar empiricamente sua compreensão das classes trabalhadoras - ainda assim, sustento que este não parece um quadro descritivo que esgota as experiências morais das classes trabalhadoras. Neste capítulo, pretendo apresentar dois perfis individuais que se apresentam como contraexemplos do que diz Souza sobre os valores morais dominantes nas classes populares. Trata-se de dois trabalhadores urbanos oriundos de famílias das classes populares que procuram construir suas narrativas de vida orientados pelos mesmos valores expressivistas que encontramos nas classes médias. E cujos sentimentos de angústia e sofrimento são determinados em grande medida por um conflito entre valores constitutivos concorrentes. Contudo, as narrativas de vida dos perfis de Josué e Pedro não são somente interessantes porque nos permitiu verificar empiricamente o alcance “transclassista” de valores expressivistas. Mas também porque nos faz pensar sobre outro tema de renovado interesse na teoria social contemporânea, a saber, sobre as múltiplas formas seculares de vivenciar a experiência de contato com o “sagrado”.

O perfil de Josué, particularmente, oferece um registro etnográfico de como seria uma “religião secular” nos dias de hoje. Desse modo, o presente capítulo procura responder a duas questões teóricas gerais. A primeira diz respeito aos valores que são constitutivos da narrativa de vida de indivíduos das classes populares e a segunda questão teórica refere-se a experiências seculares de autotranscendência que são vividas por indivíduos comuns.

4.1 Entre o sagrado da escrita literária e o profano do trabalho

Com 37 anos, negro, magro, alto, com barba, Josué possui a educação básica integral e chegou a cursar uma graduação (não concluída) em Gestão de Recursos Humanos numa

instituição privada de ensino superior. Casado, pai de uma menina, Josué trabalha atualmente como agente administrativo numa faculdade privada, situada no bairro de Capim Macio, área nobre de Natal. Embora tenha a carteira assinada como agente administrativo, na prática ele é um “faz tudo”, conciliando atividades de secretariado e trabalhos mais manuais (apoio aos professores com o uso de equipamentos e conservação técnica da infraestrutura física de trabalho). Um típico trabalhador “flexível” que desempenha inúmeros papéis profissionais no ambiente do trabalho, sem receber remuneração compatível com essa condição de polivalência ocupacional.

Uma infância culturalmente significativa

Josué é oriundo de uma família das classes populares do RN. Seu pai, Francisco, é originário de Campo Redondo, localizado na região do Seridó potiguar. Viúvo e pai de seis filhos gerados em casamento anterior, Francisco se casou novamente, agora com Maria Alice, esta, nascida em Natal e mãe de Josué. Apesar de ter outros irmãos do mesmo pai, Josué nunca construiu laços afetivos mais íntimos e sólidos com eles. E depois que seu pai faleceu, o distanciamento que já existia apenas se ampliou:

É muito pouco e, assim, não é uma relação muito boa. O que nos unia mais era a relação consanguínea, mas depois que meu pai morreu, e eu já esperava isso, a coisa se tornou mais clara de um sentimento que já existia entre a gente, de distância mesmo.

Maria Alice é semianalfabeta e trabalhou a vida inteira em casa, em atividades domésticas e cuidados dos filhos. Francisco, por sua vez, era técnico de uma siderúrgica de São Paulo e depois que se aposentou veio morar em Natal com sua atual família.

Sobre seu pai, Josué o descreve como um homem que cultivava o hábito doméstico diário de práticas de leitura de jornais e de assistir os principais noticiários jornalísticos pela TV. “Uma pessoa que gostava de ficar bem informada”, Francisco estabelecia uma relação ritual e quase religiosa nos horários de exercício de sua prática de consumo de informações jornalísticas, a ponto de impor uma “lei do silêncio” doméstico nas horas em que começava suas práticas de leitura de jornais. Dessas práticas diárias de leitura de jornais, Francisco extrai seu estoque pessoal de conhecimentos e informações sobre o mundo e se orgulhava disso, exibindo vaidade para os demais membros da família:

É, como é que eu posso dizer... Reverencial. Ninguém podia falar nada que meu pai já vinha aos berros, ele que tinha mais esse conhecimento não tinha o tato para passar para a gente, entendeu? O conhecimento que eu adquiri foi mais a figura paterna de eu crescer e vê-lo, lendo aquilo ali, achava bacana; tudo que eu perguntava ele sempre gostava de se exibir um pouco... Meu pai não tinha esse conhecimento amplo, mas o pouco que ele tinha ele era um pouco vaidoso. Gostava de se exibir um pouco. E o pouco que ele tinha, ele não tinha tato para passar para a gente, a gente foi se virando.

Sobre Maria Alice, Josué guarda a memória de uma mãe atenciosa e cuidadosa com a educação dos seus filhos:

É. Minha mãe ela sempre teve aquela coisa da atenção... Minha mãe sempre teve mais essa coisa da atenção conosco, né? E mesmo ela sendo semialfabetizada, ela tinha toda boa vontade de querer passar alguma coisa pra gente, de querer, do pouco que ela tinha, né, que era quase nada.

Além dos seus pais, outra importante referência paterna é o Antônio, seu avô materno, um homem descrito por Josué como alguém com habilidades criativas no artesanato:

Ele era um cara que ele pegava, tipo essas coisas de artista plástico, né? Ele pegava uma coisa assim, ou até lixo e conseguia transformar, entendeu? Ele conseguia. E é uma característica que meu irmão tem, isso dele. Minha mãe também tem um pouco disso também. Mas assim, ela não tem aquela coisa da escrita, até porque ela só sabe escrever o nome dela, entendeu? Mas existe uma criatividade nela manual de chegar e conseguir transformar coisa de pintar. (É mais) de pegar uma coisa e transformar e isso é uma das coisas que me atrai na arte.

A exemplo da figura do “artífice” (SENNETT, 2009), o avô de Josué tinha a habilidade e imaginação para criar coisas novas a partir de materiais sem “funcionalidade” aparente:

Coisas assim culturais, sabe? Pronto, um índio pega um pedaço de uma planta assim sei lá e transforma em outra coisa porque ele pode. Eu não peguei isso, mas minha mãe disse que ele fazia até banjo. Com pedaços de coisas ele fazia instrumento musical e eu não peguei isso daí porque ele já era bem velho, né? Mas é mais ou

menos nessa linha aí, entendeu? Mais artesanato, coisa de artesanato.

Além da inspiração da mãe e do avô, Josué também atribui ao seu círculo pessoal de amizade outra importante influência no desenvolvimento do seu gosto cultural:

Vou dizer um negócio que pode parecer até um pouco chocante, né, mas eu até escrevi uma crônica sobre isso daí, mas a escola pouco ou em nada, a escola formal pública que eu estudei, pouco ou em nada influenciou o meu trajeto dentro da literatura. Primeiramente veio esse lance da figura do meu pai, e tal... Eu achar legal e querer ser algo parecido com aquilo dali... Apesar dele não influenciar de forma alguma, de maneira alguma, não tinha essa influência do estudo, né. Mas na escola eu tive a sorte de ter algumas amigas que me influenciaram bem mais do que o que me passava na escola com relação à literatura. Aí eu tive essa sensibilidade de perceber essas pessoas que estavam à minha volta que eram pessoas singulares e foi através dessas pessoas.

Se o avô é uma referência familiar importante de experiências artísticas, os primeiros contatos de Josué com a literatura foi a partir das amigas de infância. Ao falar das experiências passadas que desenvolveram nele o gosto pela escrita, Josué faz questão de destacar a experiência escolar como um contexto que foi vivido por ele como refratário ao gosto pela escrita:

Não sei agora, mas na minha época em escolas públicas de ensino fundamental e médio era aquela coisa de conteúdo programado do que está no livro, entendeu? Não existia muita criatividade por parte dos professores, não existia muita discussão. Não sei se era porque a gente estava saindo do período militar, mas também não era, talvez, foi em meados dos anos 80 e o regime foi em 84.

Em contraste com a escola, era na sociabilidade do bairro onde morava com sua família que Josué encontrou os estímulos de sua ética expressivista-literária. Josué costumava frequentar um centro comunitário do seu bairro de moradia, o CSU (Centro Social Urbano), onde eram desenvolvidas atividades culturais dirigidas aos jovens da comunidade local. Com uma oferta diversificada de bens culturais que atraía a juventude (capoeira, pintura, teatro, aulas de musicalidade), o CSU era um local de efervescência cultural no bairro de Cidade da Esperança:

Na Cidade da Esperança, eu fico até triste com isso pra caramba, porque na época existia até o CSU (Centro Social Urbano) que era muito ativo, eu lembrei isso aí um dia desses. O que era isso? Era um centro, tipo uma espécie de conselho comunitário que eles, você levava as crianças lá e lá eram práticas lúdicas, entendeu? Tinha capoeira no CSU, aí tinha os horários lá e os dias, aí você colocava, por exemplo, eu estudava no Lauro (Escola Estadual Lauro de Castro), num colégio público, e à tarde eu estava no CSU pintando ou algo do tipo, entendeu? Lá tinha professor de pintura, capoeira, teatro, noções musicais com flauta, sabe? Era o dia todinho esse tipo de coisa aí. O que eu sei hoje em dia, tem até uma banda aqui de metais na universidade que existe lá em Felipe Camarão. E o que aconteceu? A Cidade da Esperança tirou isso daí, tinha o half, aquela pista de skate que o pessoal usava também e a pista de cross que eu achava quando era pequeno: “Porra! Jogar futebol é uma coisa tão medíocre. Seria mais interessante se eu fosse pro bicicross”! Eu já tinha esse olhar quando era pequeno que futebol todo mundo joga, então eu queria um lance de bicicross, um negócio mais diferente assim; eu fui atraído por um negócio diferente.

Se a vida comunitária no bairro era estimulante culturalmente, os círculos de amizade de Josué também desempenharam um papel significativo no modelamento dos gostos e práticas culturais pessoais:

Não só pela infância que existia ali, mas na minha adolescência eu me envolvi com pessoas muito criativas e ativas nesse lance aí. Justamente... música. E a influência de irmãs e de amigos mais velhos, entendeu? Que era o povo mais ligado aos movimentos de esquerda. Até nos anos 80 era na casa de um colega da gente chamado John e nos anos 90 era na minha casa, todo dia na minha casa aí na calçada da minha casa a gente ficava, todo dia um estava lá e chegava com a ideia ou com o quadrinho lá e a gente produzia nossos quadrinhos e todo dia era aquele negócio de chegar e produzir.

Nesses encontros diários, Josué e seus amigos compartilhavam gostos culturais em comum em matéria de cinema, literatura e música (*era o lance dos nerds mesmo ali. Eram filmes, eram quadrinhos, eram músicas*). Curiosamente, os mesmos momentos de encontro coletivo e amizades que inspiravam e alimentavam o cultivo de práticas culturais eram também momentos de disputas e concorrências culturais entre amigos:

Eu gostava muito de quadrinhos e música, mas eu tinha medo de me expressar porque era um grupo de certa forma perverso. Se você falasse até o... Eu lembro que

uma vez eu fui falar Hamlet e falei Hamalete, e foi uma confusão danada. E eu lembro na época que eram os clássicos ilustrados em que saiu o Hamlet.

Os amigos concorriam pela imagem de jovem mais “culto” e mais conhecedor da cultura literária, artística e cinematográfica. Em algumas ocasiões, tais concorrências de adolescentes resultavam em situações engraçadas, conforme descreve Josué:

Eu lembro de uma coisa bem engraçada. A gente foi assistir um filme de Godard que o Carlos pegou. Eu tinha no máximo, estourando, 14. Eu fui pra casa dele assistir o filme de Godard e quando passou 10 minutos eu olhei pro lado assim bocejando e olhei pro outro querendo prender também, mas ninguém podia bocejar. A gente estava assistindo um filme de Godard e se der uma bocejada aqui é fracasso, né. Aí um deu a ideia e falou “cara, vamos tirar esse filme aí”, e os outros “eu concordo com você, não está muito legal esse negócio aí”, aí depois de 15 minutos de filme a gente desistiu de Godard.

Atualmente, Josué vive com sua esposa, Helena, e sua filha, Alice, numa casa própria que comprou pelo programa Minha Casa, Minha Vida, durante o período do primeiro governo da presidenta Dilma Rousseff. Como sua esposa não trabalha e sua filha é ainda criança, Josué assume a gestão financeira de sua casa. De modo geral, a sua família tem uma importância normativa e constitutiva para ele. Josué se sente ao mesmo tempo comprometido e responsável pelo bem-estar de sua família atual e justifica seu compromisso e obrigação como uma “questão de princípio”:

Pra mim, particularmente, na célula, digamos assim, onde compõe meu lar hoje que sou eu, minha esposa e minha filha é uma questão de princípio, eu não sei bem explicar isso daí. Eu procuro também fazer o melhor pros outros e me colocar em outro lugar, e principalmente nessa questão da família, é uma questão de princípio, de achar que isso é o certo, a forma como você foi criado.

Recorrendo a um raciocínio que lembra Durkheim (, para Josué, a família é ao mesmo tempo o lugar do “certo” e do “bom” (*eu acho que é o correto a fazer e, somado a isso, eu gosto também*). Mas essa certeza sobre a família como um lugar de plenitude nem sempre foi uma obviedade cognitiva, nem muito menos moral para Josué. Ele admite que nem sempre atribuiu à família esse significado, mas que foi algo que só ganhou a força de evidência subjetiva durante sua experiência pessoal de casado e no papel de pai em uma família. Foi na

experiência do casamento que Josué desenvolveu seu compromisso com o ideal de família:

Não pensava, não me via em paz, não projetava dessa forma, dessa maneira. Era uma coisa que eu absorvia mesmo por osmose assim, era como se uma pessoa tivesse me empurrado pra uma direção e eu tivesse continuado por uma certa inércia nessa direção, vivia dentro daquele contexto.

Em sua adolescência, contudo, Josué não conseguia articular uma avaliação forte de sua experiência familiar. Para ele, parecia um percurso “natural” da vida biográfica de alguém, algo bem distante de uma experiência moral profunda. Hoje, Josué admite que mudou sua compreensão e autocompreensão dos vínculos famílias:

São coisas diferentes porque quando você é pai você tem aquela... São aspectos diferentes que você... Na fase da adolescência você não pensa nisso daí, você pensa em viver da forma como vier e você não pensa, não mede as coisas, você, como é que eu posso dizer? Você é inconsequente mesmo, tudo que você faz agora tem certo receio em função do que está por trás de você.

Conforme é possível extrair do seu relato, se Josué tivesse vivido unicamente as experiências familiares de sua infância, dificilmente atribuiria importância fundamental à família como faz hoje em sua vida. Foi sua experiência do presente que o levou a significar e avaliar a família como uma fonte rica de significado em sua vida pessoal. Claro, ser capaz de identificar na família uma importante fonte de sentido não resultou em paz e segurança ontológica para Josué. Na verdade, perceber a família como uma fonte de plenitude representou para Josué vivenciar um conflito interno de valores quase permanente.⁹⁹

⁹⁹ Tema de destacado interesse na sociologia contemporânea, a família costuma ser abordada principalmente em duas frentes de investigação. Na primeira, encontramos uma constelação de sociólogos preocupados com o papel da família na *reprodução* cultural da sociedade na escala microsociológica dos indivíduos. Nessa vertente da sociologia da família que se confunde com uma “sociologia da socialização”, temos as referências clássicas de Émile Durkheim, passando por Peter Berger e Thomas Luckman, Talcott Parsons, George Mead, até os estudos contemporâneos de Pierre Bourdieu. Na segunda frente de investigação, a lente de observação sociológica se volta para o estudo da *mudança* na “configuração” ou “forma social” da família. Aqui podemos mencionar desde o estudo histórico “*História da Família*”, de Philippe Aries, até os trabalhos que discutem as configurações contemporâneas da família. Porém, mesmo naqueles estudos que investigam as mudanças na família, ainda encontramos poucas pesquisas que investigam, por exemplo, como se processa a mudança do significado da família na escala do indivíduo. Posto isso, no relato pessoal de William encontramos um registro empírico de reposicionamento em relação aos compromissos de valor (ideal de família) que são provocados por revisão ou reinterpretção de experiências intersubjetivas do passado e do presente, confirmando as teses de estudos anteriores desenvolvidos por sociólogos e antropólogos ligados à tradição pragmatista das ciências sociais, a exemplo de Dewey e Joas (2000). Convém ressaltar: a situação que provocou a mudança do significado da família para William confirma o peso do componente pragmático da experiência na orientação de valor. A

Hoje, Josué entende que sua autocompreensão de quem é passa pela dimensão da família, o que explicita o lugar superior e constitutivo do ideal de família na sua narrativa biográfica (*é nesses termos que eu estou pensando, da tua compreensão, tipo, a minha biografia, quem eu sou tem que envolver essa dimensão também*).

Trabalho: uma experiência inautêntica

Josué trabalha como agente administrativo numa faculdade e já está há oito anos na profissão. Antes desse trabalho, ele teve outros empregos, a exemplo da sua primeira experiência de trabalho numa rede de supermercados em Natal. Na mesma rede de supermercados ele trabalhava como repositor e na parte de jardinagem:

O que é o repositor: a mercadoria acaba e você observa o que tá faltando na prateleira, faz o pedido e abastece, né, abastecedor, né. Passei dois anos e três meses nessa função. Eu tive atritos com a gerente e fiquei desempregado. Eu posso dizer que naquela época eu era mais humano do que eu sou hoje em dia, entendeu? Eu via as coisas erradas acontecendo e numa empresa privada não pode ser assim, entendeu? Eu ia bater de frente com o gerente... Tipo algumas pessoas se escondiam do trabalho, ficava enrolando e eu trabalhando, me “fudendo” lá. Aí... Outras coisas também, tipo perseguições a outros funcionários, aí eu ia bater muito de frente com isso aí, mas numa empresa privada uma das coisas que você aprende lá é que nem tudo que você pensa você pode dizer, que eu levo comigo até hoje, principalmente também porque eu sou muito desorganizado, eu aprendi a ser mais organizado, pelo menos no trabalho.

Depois que perdeu o emprego no supermercado, Josué passou um tempo desempregado (*Depois fiquei uns seis meses no seguro desemprego, né... Não, eu fui desempregado, eu fiquei desempregado*). Nesse período, trabalhou fazendo “bico” num sebo vendendo livros:

Alguém me indicou. Assim, eu tinha um contato de uma pessoa que sabia que eu tinha conhecimento nessa área de livro, de literatura, aí eu fui trabalhar tirando as folgas de um colega meu que tava fazendo mestrado na época - em letras. Quando aparecia alguns eventos assim, e eventualmente nos finais de semana, aí ganhava um trocadozinho besta lá, aí às vezes o trocadozinho que eu ganhava lá que era pra minha subsistência, terminava deixando no sebo mesmo com as coisas que eu comprava e assim eu ia me virando.

Depois de trabalhar dois meses em um sebo, Josué finalmente conseguiu um emprego com carteira assinada numa faculdade particular de Natal:

Eu tava numa situação que eu estava casado, estava desempregado e precisava urgentemente de um emprego. Fiz uma entrevista com o pessoal do RH e viram que o meu perfil cabia na parte da biblioteca, não sei, perceberam alguma coisa em mim que era na biblioteca, sendo que no momento que eu fui pra lá não havia essa vaga na biblioteca, aí eu falei “não, eu tô pegando qualquer coisa, até varrer o chão”, aí me colocaram na portaria. Passei alguns meses na portaria, depois fui trabalhar como bedel, até que eu cheguei à parte da administração.

Nessa faculdade particular, Josué trabalhou por cerca de seis anos até decidir deixar o emprego, pois não se sentia satisfeito com o ganho financeiro mensal (*No período as coisas não estavam muito boas lá, no período... No que diz respeito ao financeiro. Eu fui tentar outra coisa aí terminei em outra faculdade, que é um negócio que eu desenvolvi melhor*). No mesmo período havia uma outra faculdade privada recém-aberta na capital e que estava contratando mão de obra. Josué aproveitou para deixar seu currículo lá. Acabou sendo contratado com a ajuda de um amigo que também trabalha na mesma instituição privada de ensino superior. Com esse trabalho, Josué comprou sua casa financiada e passou a mobilhá-la (*acho que todos os empregos que trabalhei de certa forma eles tem proporcionado o conjunto do que eu tenho, né, o pouco que eu tenho*). Josué chega a reconhecer que sua mudança de emprego resultou em melhorias financeiras no padrão de vida de sua família (*houve uma melhora, por isso que eu saí de lá pra cá. Mas, não foi assim uma mudança que desse pra transformar a minha vida, foi um pouco melhor. Financeiramente melhorou! É um pouco melhor, nada mais do que isso*).

Uma relação de sacralidade com a escrita literária

Durante a entrevista, Josué se mostrou um homem com elevado senso literário. Além disso, Josué se sente comprometido com a prática de escrever, algo que não pode ser reduzido ao simples “desejo”, posto que é carregado de profundidade moral para ele:

Quando eu comecei a escrever. Mas o que acontece, eu descobri que isso sempre esteve na minha órbita, a criação, a sensibilidade, ela sempre orbitou em minha volta. Eu tenho que produzir de alguma forma e isso até é uma forma de... Sei lá... Sempre esteve na minha órbita. Caramba, eu não sei, é aquela coisa de superficial e ao mesmo tempo pode parecer um paradoxo bem abrangente, é aquela coisa de contar histórias, entendeu? Eu gosto de contar histórias e de escutar histórias.

Quando levado a pensar acerca da necessidade que sente em contar e escutar histórias, Josué acaba descrevendo não somente os tipos de sensações que as histórias despertam nele, mas também localizando a gênese de tais significados e sensações nas primeiras experiências de práticas de contar histórias que teve com sua mãe:

Não sei, eu nunca fui bom de contar histórias oralmente, eu acho legal aquela coisa de você escutar, entendeu? Quando eu era pequeno e minha mãe ia contar alguma coisa e eu gostava que ela ficava gesticulando e já tinham contado pra ela, os avós e os pais e a forma que ela contava e fazia gestos e vinha visões na cabeça dela imagens e com o verbo ela conseguia jogar imagens, eu acho isso interessante, essas passagens, entendeu? Foi na convivência de escutar histórias, eu acho legal.

Tentando ser mais preciso em descrever o que exatamente lhe absorve nas práticas de leitura e escrita de obras literárias, Josué diz:

Pronto, deixa só eu terminar esse raciocínio, o que eu venho ganhando aí das coisas que eu gosto, não exatamente o gênero literário que eu gosto, né, não exatamente aquela coisa de, quando eu pego um livro, eu só não tenho, só aquela coisa de contar

a história, primeiro eu observo o começo meio e o fim, mas assim, a forma como as palavras elas caem no texto, entendeu? Aquela palavra ali naquele canto ali é o que eu acho mais interessante, caramba, o efeito que a palavra causa, é mais a palavra.

Mas a prática de leitura e escrita, para Josué, é mais do que experiência sensorial, pois é também fonte de atribuição de sentido a sua própria vida cotidiana. A exemplo disso, é na literatura que ele extrai a interpretação que ele acredita satisfatória para articular seu sentimento de mal-estar com o trabalho:

Existe a questão estética, aquela palavra no local certo, mas também. Pronto, um exemplo aqui, engraçado quando eu leio! Pronto, algo interessante, um outro momento interessante da literatura na minha vida, eu tinha uns 19, 20 anos e eu estava na casa de um amigo meu e até agora o que eu tinha lido eram quadrinhos. Eu não tinha experiência com livros, só com quadrinhos e o que me fez entrar de vez de cabeça na literatura, eu estava na casa de um colega meu lá na Cidade da Esperança, e ele tinha de 19 pra 20 anos, e ele tinha na estante uma coisa absurda, assim, de livros que tinham pertencido ao irmão dele e passou pra ele, certo? E eu chegava lá e a gente tomando uma ou outra cerveja; e eu ia na estante desse cara e pagava um livro ali, e ficava folheando! E ali foi onde eu me perdi e onde eu me encontrei e você encontrava lá Oscar Wilde, geração beat, entendeu? E aí tem uma frase no livro “Emílio e o sexo” que ele fala, e aquilo me deixou chocado por um bom tempo porque ele fala que não acreditava no trabalho, e, você sabe, é um dos pilares da sociedade. E como é que esse cara diz um negócio desse? Eu não acredito no trabalho, tem um dos parágrafos que ele fala que nem com a desculpa de que se eu morrer, minha mulher e minha filha, a filha dele tinha uns 3 anos, ia passar fome. Isso não é verdade, elas iam achar um jeito de se virar. Eu fiquei chocado com aquilo dali e fiquei chocado pelo fato de um livro, um romance ter uma parte dessa tão, como posso dizer? Obscena, né? O cara chutando o pau da barraca com uma das coisas mais sagradas da sociedade! Eu disse, “caralho, o que é isso aqui”?

Para Josué, a prática de escrita literária tem um efeito de autotranscendência similar à experiência religiosa (JOAS, 2008). Sua descrição das sensações e emoções pessoais experimentadas durante o ato de escrita é marcada por momentos de intensidade emocional e descentramento de si:

Como eu costumo dizer, quando eu estou escrevendo eu acho que eu estou possuído, entendeu? Desaparece a minha pessoa, a minha condição de ser singular e eu já conversei com um professor que é espírita e ele já veio com aquela coisa e ele acha que os escritores é aquela coisa de chegar o espírito, baixar e tal e eu não sei o que é isso, mas eu acho que cada escritor tem mais ou menos isso daí. Você perde a sua noção ali, entendeu?

Sobre os contextos de criatividade, Josué confessa que foi no ambiente do trabalho, lugar mais “improvável” para exercitar sua escrita, onde ele escreveu a maior parte do conteúdo de seu primeiro livro de literatura ficcional:

Eu acho que o processo de escrita você tem que ter um tempo ou pelo menos é chamado o ócio criativo que as pessoas chamam. É engraçado, porque, por exemplo, os melhores textos que eu produzi não foi nem na minha casa, foi dentro do trabalho escapando do olhar dos diretores e gerentes, baixando e minimizando, entendeu? É, eu acho que a condição do espaço ela também interfere no meu processo criativo. Tanto é que o livro que eu escrevi - Notas Suicidas -, eu acho que 90% foi escrito no trabalho, um colega até disse “rapaz tu trabalha pra caramba”, e não era isso não, era que eu ficava fugindo. Quando eu mandei o lance pra editora mentindo, dizendo que era parte do livro escrito quase todo, e eu terminei de escrever o livro em casa, o restante quando o lance do contrato e assim, quase que eu não terminava porque em casa eu ficava mais bebendo do que escrevendo.

Para Josué, seus momentos mais criativos de escrita literária foram vivenciados fora de casa:

Justamente, em casa não, em casa essa coisa do escritor desaparece e sua atenção fica pra dentro de casa, mesmo que você não faça nada. Eu já tive uma experiência da minha esposa viajar, não incentivando ela a viajar, ela passou uns 15 dias e eu “vou escrever uma bíblia aqui. 15 dias sozinho”, eu escrevi um parágrafo só e o resto dos dias foi bebendo, passei esses 15 dias bebendo e não consegui produzir nada.

Mas esse compromisso com a prática de leitura e escrita não é vivida sem tensão. Josué não deixa de explicitar essa tensão caracterizada, sobretudo, pela existência de um

antagonismo com outro de seus bens morais pessoais, a saber, o compromisso com a “ética do provedor”:

E ao mesmo as ocupações do lar, você prover uma família e tal, são coisas que me deixam angustiado, são antagônicas para mim. Quando eu estou dentro de casa, no contexto familiar, é interessante porque às vezes eu tô... como se eu não existisse ali. Eu consigo ser as duas coisas ao mesmo tempo. Acho que é por isso que eu sou tão, na linguagem do pessoal dizer, “voador”.

A atual família também ocupa um lugar importante no horizonte de preocupações e compromissos de Josué. Além da preocupação em garantir a subsistência familiar, Josué também se mostra preocupado com os valores que espera desenvolver na sua filha:

Quando você é filho, você tem condições de ser mais largado mesmo, eu não sei dizer exatamente o que, deixa eu ver aqui um exemplo, tipo palavrão, que é uma coisa besta, mas eu não gosto que ela fique falando palavrão, entendeu? Coisas que eu falava muito palavrão assim. Um colega do trabalho disse “Josué, seu problema é que você fala muito palavrão”, até que quando minha menina tinha dois anos e eu estava na casa de um colega meu ela disse ‘caralho’. E eu disse ‘porra’ e minha esposa chegou me repreendendo “tá vendo? Isso é culpa sua”, entendeu? Eu não acho legal, é uma coisa meio idiota, mas eu não acho legal, são coisas pequenas, bestas, mas... (fica em silêncio pensando)... E eu acho que a sociedade em si ela tem esse freio, sabe? Ela é erguida em cima dessa coisa careta mesmo, sabe?

Mais, Josué se sente frustrado por não conseguir conciliar a necessidade material de garantir as condições mínimas de sobrevivência para sua família e o amor pela literatura.

Muitas vezes não consigo conciliar e às vezes eu fico pensando: “caramba, será que isso tudo é uma coisa infantil”, essa coisa de querer escrever. De ter essa necessidade... Uma vez eu estava conversando com um colega meu, ele é professor... Ele falou uma coisa que me deixou um tanto quanto intrigado e pensativo. Ele escreve também, eu descobri que ele escreve também. Ele falou: “escrever para quê e para quem? Para uma comunidade de analfabeto e de burguesinho que não gosta de ler?”.

Não seria errado afirmar que Josué vive uma luta interna entre dois ideais morais constitutivos do seu *self*:

Eu tenho dois sonhos que por vezes eles se tornam antagônicos, essa coisa de ser escritor, inclusive eu devo lhe confessar que por vezes ele me tira noites de sono, é como se eu não conseguisse ser artista e ser pai de família ao mesmo tempo.

Um profundo mal-estar que oscila entre se realizar como provedor da dignidade de sua família e se autorrealizar como escrito de livros literários:

Pesquisador: O que você desejava ter. Você já disse que desejava ser escritor. E o que você desejava ter?

Josué: Para mim nada, para minha família tudo. Eu não quero nada para mim. Em termos financeiros...

Pesquisador: Mas por que você queria tudo para sua família?

Josué: Não sei dizer. Para mim se eu tiver um violão... A minha bibliotecazinha... Está ótimo. Eu não tenho anseios, não tenho sonhos.

Pesquisador: Mas você fala que é importante garantir coisas para sua família.

Josué: Não, aí é que está... A estabilidade, entendeu? Evitar o sofrimento. É só isso daí.

Pesquisador: E você se sente autorrealizado na família?

Josué: - Não.

Pesquisador: Por quê?

Josué: Porque não garanti a estabilidade que a minha família merece.

Pesquisador: Então você acha que o problema principal da sua família, sua esposa..., é a questão financeira?

Josué: Justamente! Aí eu sei que eu tenho que parar e virar isso aí! Tenho que de repente estudar para um concurso, mas ao mesmo tempo vem um diabinho e puxa: “escreva”!

Pesquisador: Então isso te incomoda bastante?

Josué: De mais. Às vezes eu não consigo fazer nem uma coisa nem outra.

Diante da constatação de uma vida “crua” e de frustrações, Josué se agarra na experiência literária como fuga. Mais, a literatura é também sua principal “fonte moral”. É

nela que Josué articula um sentido mais rico de significado para a sua vida miserável:

Aí eu não sei para quem eu escrevo, sei que eu preciso escrever. Como eu estava lendo hoje por acaso, um ensaio de Sartre sobre Jean [Jane], escritor francês. Diz que [Jane] quando escreveu seu primeiro livro estava numa cadeia, sem perspectiva alguma, um livro completamente... anarquista, chamado... “Nossa Senhora das Flores”, o livro foi publicado em quarenta e três e fala do submundo francês, de prostituição, homossexualidade, violência, um mundo completamente intragável, e ele se pergunta nesse ensaio, Sartre, [Jane] escrevia para quê, né? Como é que ele pensava em publicar essa coisa dentro da prisão, que os policiais entregavam um pedaço de papel de jornal para os presos passarem o tempo, e ele pegava esse pedaço de papel e escrevia, estava fazendo o livro dele, e os cabras chegaram e tomaram, né, os policiais tomaram e ele já tinha escrito várias páginas e ele começou a escrever de novo... Então Sartre se pergunta “para que ele vai escrever se mesmo assim, se esse negócio vier a ser publicado, quem é que vai publicar da forma como ele escreveu”. (...) Enfim, eu sinto essa necessidade de me expressar, de expressão.

Conforme podemos apreender no seu relato, a experiência literária é vivida ao mesmo tempo por Josué como experiência de liberdade e experiência de frustração e sofrimento emocional. A exemplo dos artistas românticos que encontravam nas artes as fontes de sentido e plenitude, Josué encontra na literatura também a sua fonte de significação do mundo. Josué cultua a literatura como sua religião pessoal, porém, como em toda experiência de religiosidade, ele também se vê diante de momentos entre provações e tentações:

Quando eu fui lançar o meu livro... Antes de eu lançar meu livro, o artista plástico, ele também conseguiu terminar os estudos dele a duras penas, ele comentou que da nossa família por parte de mãe ninguém era formado... Aí eu fiquei com aquele negócio na cabeça... E depois do lançamento do livro, aí eu disse: “Lembra daquela vez que eu disse que ninguém era formado”, aí ele disse: “lembro”, eu: “porque nosso lance era outro né...”. Querendo dizer que a gente tem essa coisa artística na veia, que talvez já tenha sido do meu avô que ele era uma pessoa muito criativa, gostava de inventar coisas, com pedaços de coisa ele criava instrumentos.

O amor pela literatura, o amor pela família e uma relação de mal-estar com o trabalho resumem o conteúdo mais significativo do “mapa moral” de Josué e é em referência a esses “bens de avaliação forte” (TAYLOR, 1997) que Josué navega socialmente. Josué, que nasce em uma família de classe popular, mesmo mantendo uma relação distanciada com seus irmãos

por parte de pai, encontra na família vários elementos constitutivos de seus mapas morais. Considere, por exemplo, a forte influência com o universo de leitura e conhecimento que era alimento pelo hábito de ver o pai, um técnico siderúrgico, ler e ouvir jornais com concentração redobrada (“o conhecimento que adquiri foi mais a figura paterna, de eu crescer e vê-lo lendo aquilo ali, achava bacana”). E a sua mãe, uma dona de casa semialfabetizada que produz em Josué um forte compromisso com os estudos e com as artes plásticas, já herdados do avô de Josué (“mas existe uma criatividade manual nela de chegar e conseguir transformar coisas. Isso é uma das coisas que me atrai na arte”). Ainda o avô materno de Josué, que tem uma verdadeira relação de artífice com o trabalho manual de transformar objetos aparentemente dispensáveis como lixo em objetos de arte. Josué estava dentro de um contexto em que as inclinações para concentração, os estudos e os potenciais criativos encontravam lugar.

Para Josué não foram só as influências de seus familiares que ajudaram a desenvolver apetência para a literatura ou as artes, mas também outros contextos sociais pelos quais navegava socialmente, com exceção da escola pública. Segundo nosso interlocutor, a escola, dentro do contexto de ditadura militar, não oferecia uma formação pedagógica que impulsionasse a criatividade dos seus alunos, pelo contrário, Josué destaca o quanto essa escola tradicional minava os potenciais criativos dos estudantes, fazendo isso com tarefas pré-moldadas, perguntas e respostas fechadas e sem abertura para construção reflexiva (“a escola pouco ou em nada influenciou o meu trajeto dentro da literatura”).

Mas Josué contou ainda com amigos de infância da vizinhança que estabeleciam uma relação de avaliação forte para a literatura de quadrinhos, cinema e música. Os gostos culturais de Josué foram sendo acumulados e ativados em diferentes contextos, família, amigos e também no Centro Cultural do bairro que oferecia atividades esportivas e de lazer, onde Josué exercitou skate, bicicross, capoeira e flauta doce. Josué gozou de uma infância e adolescência com fortes influências culturais. De certo modo, essa relação com as artes vai acompanhá-lo ao longo de seu trajeto biográfico até o presente.

Em relação aos mapas morais de Josué, é interessante notar o quanto a família (esposa e filha), no presente, ocupa centralidade naquilo que seria o seu ideal de vida plena. Embora não tenha uma relação forte com os irmãos, Josué enxerga na família atual a fonte segura de sua autoafirmação, considerando um bem de avaliação forte (“é o correto a fazer e somado a isso eu gosto também”). Para ele, a família atual é uma ressignificação moral em sua vida, por onde ocorre uma mudança de valores importante, pois, conforme ele mesmo diz, “quando você é pai, são aspectos diferentes de você. Na fase da adolescência, você não pensa nada

disso daí”. A paternidade opera uma mudança significativa para Josué, a família é para ele uma fonte rica de significados em sua vida e modula sua autocompreensão, pois, como ele mesmo afirma, “quem eu sou tem que envolver essa dimensão também [a família]”.

No mundo do trabalho, Josué narra sua inserção num mercado de trabalho marcado por relações selvagens e desiguais, com as quais lida de maneira intempestiva, isto é, ao perceber situações desiguais e divisão injusta do trabalho, ele não hesita em questionar, bem como de contestar situações apontadas por ele como “injustas” com seus colegas. Com isso, logo percebeu as assimetrias das relações de força na esfera do trabalho. Isso fazia do nosso interlocutor um “peixe fora d’água”, passando a viver estigmatizado no ambiente de trabalho e logo indo “para o olho da rua”. Mas da necessidade se faz virtude, Josué desempregado com a família para dar conta, percebeu logo que não encontraria pela frente muita solidariedade em seu ambiente de trabalho e dessa experiência aprendeu a “ficar calado”, pois “numa empresa privada uma das coisas que você aprende lá é que nem tudo que você pensa, você pode dizer”. Era uma nova mudança de valores acontecendo para Josué.

Talvez esse aprendizado moral com o contexto de trabalho fez Josué adotar novos padrões de comportamento e de uma postura mais contestadora e crítica passou a ser mais “calado”, isto é, experimentando uma nova mudança de valores - “nem tudo que você pensa, você pode dizer”. Sustentar o emprego requereu de Josué um silêncio mórbido e, numa espécie de resignação para subsistência, ele acabará encontrando uma vazão libertadora em outro domínio da vida social, qual seja, a escrita.

Josué m passa a sentir a necessidade de “contar e escutar estórias”, estabelecendo uma relação de liberdade com o livre pensamento, em oposição às oito horas diárias de trabalho mecânico que vivência. A literatura converge para uma orientação valorativa repleta de significados e emoções, contar “estórias” (crônicas) é vivido como uma prática de liberdade do pensamento para Josué. Não por acaso ele produz seus escritos no ambiente de trabalho, é a maneira com a qual Josué contesta as opressões com as quais precisa, por necessidade, conviver naqueles espaços. Isso seria a sua atitude desviante, burlar o horário do trabalho para exercer o livre pensamento.

4.2 Um poeta do lixo

“Lixo é luxo”, assim descreveu o poeta concretista Augusto de Campos em um dos seus poemas mais conhecidos, *Luxo/Lixo*. Com esse jogo de palavras, Campos imaginava que na morada do substantivo lixo poderia habitar o adjetivo luxo. De modo similar, poderíamos imaginar na atividade de “lixeiro” a morada de um poeta? A história de vida de Pedro parece confirmar essa questão. Com 50 anos, Pedro Luís vive numa moradia modesta localizada em Lagoa Azul, um bairro do subúrbio de Natal. É gari da companhia de serviços urbanos de Natal (URBANA), onde exerce a atividade diária de limpeza de ruas do centro urbano da capital potiguar. Originário de um meio familiar popular, Pedro é também diplomado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pedro é um homem magro, com um rosto e olhar que aparenta o cansaço. Com roupas simples (calça jeans, camisa de botão), nosso interlocutor transmite a imagem da insegurança, no modo de falar, nos gestos recuados e na postura reservada. Porém, durante a nossa conversa, Pedro foi se revelando um homem “culto”, com gostos literários acentuados e com o cultivo da escrita de poesias, isto é, um indivíduo que vivencia a “vida dupla” de lixeiro e poeta anônimo. Como no caso de Josué, Pedro é outro perfil oriundo da classe trabalhadora que tenta conciliar ideais morais estético-expressivistas com ideais morais de compromisso com a família e trabalho.

Uma infância de urgências econômicas

Pedro nasceu e foi criado num ambiente familiar de poucos recursos materiais e culturais. Sua mãe, Dona Mariquinha, é natural de Ceará Mirim, cidade metropolitana do estado do RN. Dona de casa, estudou apenas até o ensino fundamental, interrompendo o estudo escolar para trabalhar ainda na juventude, mas não continuou muito tempo e passou a cuidar apenas de atividades domésticas em casa:

A minha mãe, ela nasceu numa localidadezinha chamada Quiri mas ela se criou no sítio Gravatá! Então lá ela viveu a infância dela, e a minha avó quando ficou viúva trouxe a minha mãe para Natal! E elas viveram toda vida praticamente juntas ali, na luta pela sobrevivência mesmo. Na época que a minha mãe começou praticamente a

trabalhar em casa de família com a minha avó, então ela chegou a trabalhar em casa de várias pessoas aqui.

Seu pai, Antônio, nasceu em Natal e estudou somente até o ensino fundamental. Conheceu Dona Mariquinha no período em que ela trabalhava em casas de família como doméstica:

Se conheceram e se casaram, eu acho que foi em 56 que eles se casaram, em 56 ou foi em 57. Então eles moraram primeiro na casa da minha avó, a mãe do meu pai, depois o meu pai conseguiu alugar uma casa nas Rocas e morou lá um ano, e aí ele adquiriu uma casa em Areia Preta e foi morar com mamãe lá. Nessa época foi a época que eu nasci em 65, eles foram para a casa deles mesmo, do meu pai. Aí, assim, a minha relação com o meu pai foi quase nenhuma quando ele faleceu, eu era muito novo! E com a minha mãe era sempre muito boa, muito boa, eu acho que mamãe é a pessoa mais incrível do mundo. Todo filho fala isso, né? Mas é pela maneira como ela lida com as coisas. Mamãe é muito rigorosa naquilo que ela quer, naquilo que ela deseja, naquilo que ela ensinou, mas ela nunca foi de proibir “você não vai, não”! Eu tive liberdade para fazer as coisas que eu queria fazer.

Seu pai também começou a trabalhar ainda jovem como servente de pedreiro e exerceu mais outras atividades até o seu falecimento, aos 36 anos de idade:

E meu pai ele começou muito jovem, ele era servente de pedreiro. Aos 18 anos ele estava trabalhando como servente de pedreiro. Dos 18 aos 32 anos o meu pai trabalhou na mesma empresa e de servente de pedreiro ele passou pra produção de indústria de torrefação de café, Café São Luiz, que funcionava na Ribeira. De lá ele foi pro posto de degustação do famoso Café São Luiz, ali da Princesa Isabel. Ele trabalhou lá e chegou ao cargo de gerente. E o meu pai faleceu aos 36 anos de idade, em 1971 meu pai faleceu.

Antônio adorava futebol e era torcedor fervoroso do ABC, um time de futebol bastante popular no Rio Grande do Norte:

Meu pai eu lembro que ele gostava muito de futebol, inclusive o falecimento dele foi

um dia depois de uma vitória do ABC, eu acho que o ABC tinha sido campeão, eu acho que num domingo. Ele tinha chegado de um jogo e aí foi deitar e naquele dia não sei se foi a emoção, a gente não sabe, mas ele faleceu (infarto) naquele dia. Era o que ele gostava, de futebol.

Pedro tinha sete anos de idade quando seu pai morreu. Exatamente no dia 6 de fevereiro de 1971, lembra Pedro com precisão. Pedro também lembra que a morte de seu pai foi um acontecimento bastante traumático para sua mãe, pois ela não era uma mulher alfabetizada e também não tinha documento de identidade:

Foi uma coisa muito difícil. A minha mãe fala que na época não tinha nem sequer identidade, então ela teve que providenciar a documentação para ela para poder ficar recebendo a pensão, o meu irmão tinha 14 anos o mais velho e já teve que começar a trabalhar. E eu, como era muito criança, eu só senti o impacto e acho que até hoje eu ainda sinto.

Pedro tem cinco irmãos. Francisca, graduada em pedagogia, trabalha atualmente como professora. Paulo, o irmão mais velho, é funcionário da empresa de correios. Um segundo mais velho da família, João, é representante comercial. Em seguida, vem Paula, que trabalha com atividades comerciais, e Manuel, empregado no SESC.

Pedro lembra que em casa foi muito influenciado pelos valores de sua mãe e que era uma mulher, segundo ele entende, divergente dos valores “machistas” ensinados aos filhos homens:

Em casa, os valores, tudo; hoje eu sou tudo o que mamãe ensinou em termos de saber me relacionar com as pessoas, saber lidar com a família, saber cuidar das coisas da casa. Não é aquela pessoa machista de dizer “não, é um homem, então não varre a casa, não lava a louça ou não faz um serviço”, não! Mamãe ensinou que esses serviços de casa o homem pode fazer e pode ajudar a esposa a fazer. Saber respeitar a outra pessoa, saber não deixar se humilhar, nem tá humilhando ninguém, mas tá tratando bem as pessoas, ter educação, saber como se portar. Os valores que mamãe ensinou foram esses e eles são fundamentais.

Uma relação afetiva com a escola

De todos os meus entrevistados das classes populares, Pedro foi o único que externou uma forte relação legitimista com a cultura escolar. Em contraposição a outros perfis da classe trabalhadora e da classe média, Pedro atribui um significado moral intenso a sua experiência escolar. Seu ensino fundamental foi numa escola estadual localizada no centro da capital potiguar, onde diz ter tido “experiências muito ricas” e que adorava participar das aulas:

Tenho sim, muito ricas, muito ricas, eu estudei numa escola estadual Guilma de França que depois passou a ser Alberto Torres e fiz todo o meu ensino fundamental lá do primeiro até a quarta série, na época era série. Foram experiências muito ricas, eu lembro que eu era, sempre fui um aluno muito aplicado, gostava muito de participar das aulas e os professores gostavam de mim e tudo e depois eu fui pra o ensino de quinta a oitava série que foi na escola estadual Augusto Severo.

Foi no mesmo período em que cursou a oitava série que Pedro começou a participar de atividades extras na escola, a exemplo da representação estudantil. A experiência de representação estudantil envolveu Pedro de tal maneira que ele começou a se engajar mais ativamente em práticas de militância no movimento estudantil:

Foi nessa época que eu comecei a participar mais das coisas, os professores, alunos e colegas de turma sempre me escolhiam para ser o representante da turma. Eu nunca me considerei um representante de turma, mas sempre um representante da turma. E aí quando foi na sexta série eu comecei a participar do centro cívico, na época não era nem grêmio, era centro cívico, fui do centro cívico, fui orador do centro cívico, fui membro da diretoria, cheguei a ser presidente do centro cívico da escola estadual Augusto Severo que se chamava: centro cívico Monsenhor Walfredo Gurgel. E foi nessa época que eu comecei a minha militância no movimento estudantil. Então da primeira a oitava série a minha vida estudantil foi muito boa e teve uma experiência que eu só conto isso para os meus familiares e vou contar aqui pra você.

Depois que concluiu a oitava série, Pedro foi indicado pela diretora de sua escola para um emprego num jornal tradicional da cidade de Natal, “A República”. Diante de um comentário jocoso do diretor do jornal, Pedro acabou se desmotivando e desistindo da

proposta de emprego:

Foi uma experiência de quando eu terminei a oitava série. A diretora da escola que me conhecia, embora eu tivesse discordância das coisas porque a gente estava brigando contra a ditadura militar e tal e era conservadora e tudo, mas ela teve uma simpatia por mim e me deu uma recomendação, me deu uma carta para eu ir pro jornal A República para eu ir lá trabalhar sei lá, como aprendiz naquela época, né! Já existia isso. E quando eu fui lá que entreguei a carta lá pro diretor e o diretor disse “Ah! Mas você é muito franzino, você é muito magrinho, moreno, não dá pra esse serviço aqui não” o cara disse desse jeito pra mim e eu sempre uma pessoa humilde, sei lá só fiz baixar a cabeça, pegar a carta e fui embora. Achei que aquilo ali foi uma coisa que poderia ter mudado a minha vida, né! Mas infelizmente fiquei cabisbaixo e deu no que deu.

Dando continuidade aos seus estudos escolares, Pedro cursou o ensino médio também em escola pública e desenvolveu o amor por disciplinas da área de humanidades, em especial, as disciplinas de história e português. Pedro gostava, sobretudo, de literatura e adorava ler obras indicadas pelos seus professores:

Eu li Jorge Amado, li o poeta Thiago de Mello, que é um poeta do Amazonas. Li um livro de um cara russo chamado Gorki, um livro chamado A mãe. Li livros de Lenin, naquela época eu estava envolvido com o movimento estudantil e li Lenin.

Thiago de Mello, um poeta do Amazonas, era a leitura preferida de Pedro (ele escreveu o livro “*Faz escuro mas eu canto*”; “*Canção do amor armado*”. Então esses livros aí eu gostei muito). Além de obras literárias, Pedro também adorava história e cultivava esse gosto com a leitura de biografias de personalidades históricas da vida pública:

Assim, primeiramente foram as biografias, eu ficava lendo as biografias dos caras assim, mais os brasileiros porque eu não tinha muito acesso a livros, mas eu lia as biografias dos presidentes, do Dom Pedro I, Dom Pedro II, biografia de Monteiro Lobato, biografia de escritores, de vários desses vultos históricos, como estava lá escrito.

Como não tinha dinheiro para comprar os livros, Pedro contava com os estímulos de sua mãe. Dona Maria comprava livros para seu filho vendidos por comerciantes de porta de casa:

Aí a minha mãe sempre se esforçou por esse lado, eu acho que é um mérito que eu sempre tenho que colocar pra minha mãe ela comprava aquela coleção de enciclopédias Barsa que vendia de porta em porta, sabe? Eu ainda tenho guardada em minha casa duas coleções de estudos sociais que vêm os vultos da pátria, né? Aí vem Barão do Rio Branco, vem Ruy Barbosa, vem os presidentes, vem rei, vem médicos famosos. E aí foi por aí, essas biografias eram que eu tinha acesso porque como eu falei mamãe ela gostava de mostrar pra a gente a importância da leitura. Não podia comprar livros, mas quando aparecia a possibilidade de comprar uma enciclopédia dessas, ia lá e comprava, eu tenho umas três enciclopédias dessa lá em casa, desse tipo!

Sempre envolvido com atividades do Grêmio escolar, Pedro acabava exercitando a escrita, em particular, uma escrita literária, com a produção de poemas (*na época do ensino médio era o grêmio, então eu sempre estava envolvido com as questões do grêmio e escrevia poesia, mais poesia, não escrevia textos longos, mais poesias que eu sempre estava escrevendo*).

Após concluir o ensino médio em 1985, Pedro ficou ainda quase duas décadas sem estudar, somente trabalhando. Contudo, em 2002, Pedro ingressou no ensino superior como estudante do curso de graduação em história da UFRN. Obter um diploma do ensino superior era um sonho de autorrealização para Pedro:

Desde a época que eu estava trabalhando que eu cultivava esse sonho e teve uma época que eu disse “eu não tenho mais por que estudar, eu vou investir nos meus filhos”, mas aquele sonho não morreu dentro de mim, eu sempre estava com aquele desejo de fazer um ensino superior, e aí em 2002 eu consegui. Entrei na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, fiz vestibular e passei e aí vim pra cá.

Pedro, orgulhoso, também ressalta que foi o primeiro a ingressar e concluir um curso do ensino superior na família de seis irmãos. Além dele, outra irmã obteve o diploma do ensino superior em pedagogia: (*Meus irmãos, nós somos 6, dos 6 eu fui o primeiro já bem tarde, mas fui o primeiro a chegar na universidade, depois de mim veio a minha irmã que*

terminou pedagogia numa faculdade privada). Pelas suas condições de trabalho, Pedro encontrou dificuldades de conciliar os estudos superiores. Como trabalhava durante o dia, restava-lhe apenas a noite para cursar as disciplinas da faculdade. Não obstante, as expectativas iniciais de Pedro sobre o modo de ensino-aprendizagem na faculdade se converteram em “desencantamento”:

E aí a experiência aqui foi difícil porque eu trabalhava durante o dia e estudava durante a noite, e eu tinha uma expectativa diferente. Eu achava que as aulas, os professores era diferente do ensino médio, que era aquela correria. Eu achava que poderia ser uma coisa mais próxima, os contatos, as aprendizagens, mas não! De repente eu vi que era uma coisa muito parecida com o ensino médio, embora o conteúdo fosse muito maior e exigisse muito mais intelectualmente de mim e tudo. Mas eu acho que, de certa forma, não era a expectativa que eu tinha em relação ao ensino superior! Eu achava que seria uma relação, assim, mais densa, de você se dedicar mais, e aprender uma coisa mais profundamente. Tem toda uma profundidade, lógico, mas não é uma expectativa que eu tinha.

Após concluir o curso de graduação em história, Pedro não seguiu na área docente e continuou com seu emprego na URBANA. Numa espécie de autoavaliação do seu trajeto acadêmico, Pedro sente que não foi um percurso com o qual ele esteja satisfeito. Pedro desejava ter escrito um trabalho de conclusão de curso mais qualificado teoricamente. Ao final, cultivou o sentimento de ter produzido uma monografia de qualidade ruim:

Olha, quando eu terminei história eu fiquei um tempo sem estudar, mas era aquela coisa assim, aquela vontade, desejo mesmo. E eu também terminei o curso de história, mas não terminei do jeito que eu gostaria de ter terminado porque eu esperava escrever alguma coisa que fosse importante assim, não que fosse importante, mas que fosse bem feita e foi uma decepção para mim porque eu queria ter escrito uma monografia legal, porque todo o período do curso, não que eu me preocupasse com a nota, mas eu achava que conta porque afinal das contas esses sistema exige isso. Então, apesar das dificuldades, eu sempre me mantive com a média razoável entre oito e oito e pouco, então na monografia eu gostaria de também ter alcançado isso, só que foi decepcionante, e aí aquela frustração de ter feito uma monografia ruim e eu disse “eu não me conformo, eu vou voltar para a universidade”!

Insatisfeito com o que compreendida como baixo desempenho acadêmico, Pedro resolveu reingressar e estudar um novo curso de graduação na mesma universidade:

E fiquei com aquele desejo até que surgiu a oportunidade de um reingresso. Eu tinha mantido o vínculo e fiz uma prova pro reingresso e era em Ciências Sociais, que, inclusive, quando eu terminei o ensino médio, o primeiro vestibular que eu fiz foi em Ciências Sociais. Quando foi em 2012 eu fiz pra Ciências Sociais novamente e consegui entrar através desse reingresso. Estou fazendo aqui esse curso.

Gari: uma carreira profissional digna

A primeira experiência de trabalho de Pedro foi numa agência de representações de navios, localizada no bairro da Ribeira, Zona Leste de Natal. Nesse período, Pedro tinha dezenove anos e começou a trabalhar com escrituração fiscal de caixa:

Eu fui trabalhar lá e foi difícil porque era o meu primeiro emprego. Os dois proprietários do escritório eram duas pessoas assim bem diferentes. Eu era muito jovem e não tinha lidado com aquele tipo de coisa, eles lidavam com pessoas estrangeiras, como pessoas que vinham de navio e que falavam inglês, alemão, francês, todas as línguas lá, e tinha filipinos, tinha holandeses, todo tipo de gente, e lá eu comecei fazendo escrituração fiscal de caixa.

Pedro conseguiu o emprego graças à rede de relações pessoais entre sua família e a família dos proprietários da empresa. Na época tinha concluído o segundo grau e havia feito um curso científico:

Então eles me deram aquela função e no dia a dia mesmo que eu fui aprendendo e não cheguei lá como quem já sabia das coisas. Inclusive eu tive um sério problema com isso porque teve um erro lá que eu cometi, e o dono, que era o senhor mais velho que era o pai do que ficou depois sendo o chefe do escritório, teve uma hora lá que ele disse: “Ah! Isso aqui é uma escola, porque esse menino aí não sabe fazer nada não”. Foi terrível pra mim, e eu precisava do emprego. Lembro que chorei

igual a uma criança e disse “não, mas eu preciso trabalhar e tal”, mas aí o filho dele gostou de mim, simpatizou. “Não, mas vamos dar uma chance pro rapaz e tal”, e nisso eu passei sete anos lá. E tudo o que ele dizia lá, o filho dele, do dono mesmo, que depois ficou sendo o dono pra tudo, ele dizia: “Não, esse aqui é o meu braço direito”.

Como funcionário da companhia de serviços urbanos de Natal (URBANA), Pedro trabalha das 16h às 22h. Sua rotina de trabalho se inicia às 15h, horário em que chega na empresa diariamente:

Aí tem a chegada lá na empresa e bate o ponto, o ponto digital. Depois tem o lanche, e depois do lanche a gente pega um ônibus que vai deixar no trecho onde a gente vai trabalhar. O trecho fica no centro da cidade. Eu trabalho na rua Princesa Isabel. Antes de ir diretamente para o trecho, a gente vai numa base onde tem os materiais que a gente vai usar, vamos já todos fardados e pegamos o nosso material, um carro com coletor manual, vassoura e pá e os sacos que colocamos dentro desse carro que é tipo um baúzinho ou coisa assim. Depois a gente segue para o trecho, o trecho ele tem mais ou menos uns mil e poucos metros. Ai eu faço a varrição desde ali a subida da Ribeira, a ruazinha que vai subindo ali da Ribeira até a rua João Pessoa. Faço os dois lados.

Para Pedro, é um processo normal (varrição das ruas), como se ele tivesse varrendo uma casa. Ele varre a parte da vala, da encosta do meio fio e as calçadas (*porque as calçadas são públicas também, então a urbana ela orienta que a gente faça isso*). Então ele varre e junta o lixo ali dentro de um espaço, depois vai com uma pá, pega e joga tudo dentro de um carro que está já com o saco colocado:

Depois que o saco já tá cheio, o saco tem 200 litros aí eu faço a remoção desse saco e já deixo outros sacos dentro pra não ter que tá toda hora colocando e vou fazendo todo esse processo, varrendo, varrendo, juntando o lixo, apanhando com a pá e colocando dentro do saco e retirando. Esse processo começa mais ou menos às 16 horas e 30 minutos e segue até às 21 horas e 30 min da noite, quando eu estou lá, fazendo a mesma coisa, varrendo as duas ruas, aliás, as duas faixas de rua.

No atual trabalho, Pedro tem 7 anos, sendo 3 anos apenas na mesma rua. Mas antes de ir pra essa rua ele conta que trabalhou no horário da manhã em turmas (esse eu, eu faço agora, eu faço somente eu sozinho! Não é a equipe. A equipe é distribuída em outras ruas). Anteriormente, Pedro entrava na urbana e trabalhava com a turma, trabalhava com enxada, trabalhava com pá, trabalhava com estrovenga:

Esse material aí que a gente utilizava na execução do serviço capinando mesmo, tirando o capim dos meios fios e em terrenos próximos a terrenos baldios e desocupados. Áreas públicas que estavam sujas fazendo a capinação, varrendo e fazendo a varrição.

Apesar dos estigmas em torno de sua profissão, Pedro reconhece “benefícios” no seu trabalho de gari, principalmente na melhoria do bem-estar material de sua família:

Depois que eu passei no concurso, eu acho que melhorou muito a minha vida... Assim, porque antes quando eu trabalhava só no comércio realmente o salário do comércio não dá pra nada. Já como concursado da Urbana então o salário é melhor, então eu consigo me planejar melhor, eu pago as minhas contas em dia.

Contudo, não podemos ser levados a acreditar que Pedro estabelece uma relação “vocacionada” com sua profissão. Em seu discurso, percebemos que Pedro não avalia o seu trabalho com uma atividade dotada de valor intrínseco, mas como um meio de conseguir acessar um conjunto de bens materiais necessários ao bem-estar de sua família:

A minha casa, eu fiz a reforma da minha casa dois anos depois que eu entrei na Urbana porque eu fiz um planejamento, fiz o planejamento financeiro e tal e com dois anos depois eu fiz “pronto! Agora já dá”. Fiz um empréstimo aí organizei a reforma da casa e tal. Aí agora nesse momento que eu terminei de pagar o empréstimo no ano passado e estava prevendo fazer um empréstimo no final deste ano justamente para fazer alguma coisa que tá precisando na casa e, aí sim, comprar um carro.

Uma relação afetiva com a cultura literária

Embora criado num ambiente familiar de quase nenhum estímulo afetivo ao cultivo da cultura de leitura e escrita, Pedro desenvolveu um forte gosto pela escrita literária. Amante de poesias, Pedro costuma ler textos escritos por poetas potiguares:

Eu estou lendo, assim, essa poesia nova que está sendo produzida principalmente aqui por poetas potiguares, eu tenho muita admiração e ainda tenho pela poesia daqui que hoje ainda existe, mas eu acho que hoje está um pouco fraca a produção, não que seja fraca, porque é uma produção muito boa, muito rica, que é a produção do poema processo.

O “poema processo” foi um movimento de vanguarda artística que surgiu no Brasil durante o final da década de 1960 e perdurou até 1972, envolvendo principalmente escritores do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Norte. Ainda bastante popular em Natal, esse estilo de escrita poética fascina profundamente Pedro:

Quando eu morei em Areia Preta eu conheci poetas como Carlos Jucá, Venâncio Pinheiro, essas pessoas eu vi ali, lá perto de onde eu morava! E eu admirava o trabalho deles. Aluísio Matias, embora o acesso ao trabalho deles hoje em dia seja mais difícil, mas eu sempre gosto de tá observando, né? E leio os poetas que tem lançado poesia aqui em Natal: Drika Duarte, Livia Oliveira e um bocado de gente que agora fugiu a memória.

Em consequência das leituras e convívio com os autores dos textos que tanto gostava, Pedro começou a escrever também (*escrevo também, às vezes, eu tenho essa fase triste poética e escrevo alguma coisa*). Dessas experiências pessoais de escrita de poesias, Pedro chegou a publicar um livro de sua autoria:

Eu cheguei a publicar um livrinho de poesia, sabe? Em 2001 antes de entrar na UFRN, cheguei a participar da Sociedade dos Poetas Vivos e Afins e lancei até um livrinho que eu não vou negar, é um livro que já não é mais aquilo que me representa, mas eu tenho esse livrinho. E de vez em quando eu escrevo.

Contudo, Pedro reconhece que os poemas processo são estilos de escrita poética do passado e que hoje ele escreve de maneira e também não divulga mais seus escritos como no passado:

Na qualidade também do texto, porque aqueles poemas são do passado, né? Não digo mais que eu penso, embora eu ache que muita coisa ali pode ser aproveitada, mas não sei. Hoje eu escrevo de uma outra forma e eu não costumava divulgar muito meu trabalho não, embora que, assim, nesses últimos meses eu cheguei a postar uns poemas no faceboock, sabe? Eu disse “não! Eu vou colocar aqui o que escrevi”, aí postei uns quatro poemas mais ou menos e escrevi no face.

Além dos gostos literários, Pedro também cultivava outras práticas culturais em seu cotidiano. Apesar das dificuldades de tempo e de finanças, sempre que possível, ele frequenta com sua família atividades culturais na cidade:

Eu gosto de ler, gosto de apresentações de cultura assim, de teatro, embora eu não frequento porque tá difícil, cinema, teatro, música, show, essas coisas que eu gosto, mas eu só vou quando é aberto ao público e mesmo assim nem sempre eu tenho ido.

Sobre seus projetos de futuro, Pedro sonha em continuar “sempre buscando o conhecimento”, seja na universidade, seja fora dela. Pedro também sonha em poder ter uma casa confortável, onde tenha condições de ter uma biblioteca pessoal e de receber amigos e conhecidos para conversar sobre livros e literatura:

Eu espero conseguir uma casa melhor, não que eu tenha nada contra o meu bairro não, mas um lugar melhor para eu morar que seja fora do bairro que eu moro e continuar sempre escrevendo, lendo e quem sabe publicar um livro de poesias.

E sobre suas frustrações pessoais, Pedro diz:

Eu acho que as minhas frustrações pessoais é o fato de não ter conseguido realizar o sonho de ter me tornado professor, de ainda hoje não estar numa casa que eu gostaria de estar. A minha casa ainda é muito desconfortável em relação aos meus sonhos de desejos. Essa é a minha frustração. Eu acho que o sonho e desejo que eu realizei foi ter entrado na universidade, esse aí eu realizei, né. E também a minha casa própria que eu não pago aluguel. Isso aí também é um sonho que eu realizei.

Concluindo nossa entrevista, Pedro articula sua compreensão pessoal do que significa uma vida plena:

Eu acho que para ter uma vida plena, eu acho que é pouco assim, se eu tiver um trabalho que me dê uma remuneração capaz de me dar condições financeiras pra isso eu acho que estou me realizando plenamente. Porque o que realiza plenamente não é nem tanto a questão financeira, mas é o fato de eu poder me dedicar às coisas que eu gosto; a família, a leitura e o contato com as pessoas.

4.3 Repensando o significado do expressivismo nas classes populares

Como assinalamos na introdução deste capítulo, uma versão contemporânea das teorias socioculturais de classe que enfatiza a “construção simbólica” da classe social no Brasil foi desenvolvida pelo sociólogo Jessé Souza. E como costuma destacar escritos de “sociologia crítica”, sua teoria sociocultural de classe nasceu da necessidade de superação do que considera como reducionismos economicistas presentes tanto em modelos descritivos desenvolvidos por teorias econômicas “liberais” quanto em modelos descritivos “marxistas” de classe social. A crítica de Souza ao que chamou “paradigma economicista” das ciências sociais refere-se à “cegueira” deste último em não perceber que a desigualdade entre as classes sociais não se esgota na dimensão econômica da vida social, mas que se explica, sobretudo, “pela transferência de ‘valores imateriais’ na reprodução das classes sociais e de seus privilégios no tempo” (SOUZA, 2009, p.19). Ou seja, a experiência de classe não se realiza apenas no interior da fábrica durante a produção de mercadorias, mas bem antes, no modo como se vivencia experiências socializadoras na esfera familiar e escolar.

Souza acredita que o “economicismo liberal” e o “marxismo tradicional” compartilham em comum uma “cegueira cognitiva” para os “fatores não econômicos da desigualdade”, o que torna “invisível as duas questões que permitem efetivamente ‘compreender’ o fenômeno da desigualdade social: a sua gênese e a sua reprodução no tempo” (SOUZA, 2009, p.18). Em suma, o sociólogo potiguar rejeita tanto a determinação de classe pela renda quanto a sua determinação pelo lugar na produção. Em lugar desses modelos descritivos que compartilham como o mesmo pressuposto o “paradigma” economicista, ele vai defender que a determinação de uma classe social é melhor explicada pela “visão de mundo prática”. Uma visão de mundo prática que se “materializa” em ações, reações, percepções e, em especial, nas “disposições culturais” dos agentes. Uma visão de mundo

prática que só pode ser adequadamente estudada se compreendermos a classe social como construída a partir da experiência emocional e afetiva de socialização família.

Servindo-se do aporte teórico da vertente “praxiológica” das teorias socioculturais¹⁰⁰, Jessé Souza passou então a apresentar em suas pesquisas empíricas descrições das experiências materiais e simbólicas das classes trabalhadoras do Brasil. Mais, procurou reconstruir as condições institucionais de formação do “*habitus* de classe” que seriam, segundo ele, regularidades estruturais encontradas nas trajetórias sociais de indivíduos pertencentes às classes trabalhadoras.

Conforme assinalado no *capítulo 2*, em suas etnografias das classes trabalhadoras, de modo geral, Souza identificou dois grandes estratos internos das classes trabalhadoras do país. O primeiro estrato da classe trabalhadora foi chamado de *ralé*, uma classe socialmente precarizada que, antes de tudo, não se confunde com o “lumpemproletariado tradicional”; posto que, ao contrário desse último estrato que pode ser usado como “exército de reserva”, a *ralé*, dada a sua condição (disposicional) de “corpo” destituído de competências cognitivas mínimas, não pode ser absorvida pelo setor produtivo do “novo capitalismo”, restando-lhe apenas a inserção em empregos informais que solicitam apenas o uso “quase animal” do corpo (empregada doméstica, pedreiro, prostituta) (SOUZA, 2009, p.23-24). Assim, para além da constatação empírica da urgência material, Souza explorou em histórias de vida de indivíduos pertencentes às classes populares o que compreende ser uma forma de “precariedade” que se “materializa” não somente nas relações de capital-trabalho, mas diretamente nos *corpos* dos indivíduos das classes populares, constituindo um verdadeiro *habitus precário*. Produto de experiências de socialização em configurações familiares desestruturadas, segmentos do subproletariado urbano e rural seriam despossuídos de “disposições” éticas e econômicas necessárias para a inserção na economia moderna de mercado.

Posteriormente, em outras pesquisas, Souza deu continuidade ao seu mapeamento etnográfico da visão de mundo prática das classes populares e investigou o que acredita ser

¹⁰⁰ As teorias praxiológicas ou “teorias da prática” emergiram nas ciências humanas durante a década de 1970. Percebida como uma “virada complementar” (“virada prática”) dentro das metaviradas hermenêuticas e linguísticas, se caracterizou principalmente pela preocupação teórica com o tratamento da relação entre corpo, agência e conhecimento. Como principais representantes, costumam ser mencionados os nomes de Pierre Bourdieu, Charles Taylor, Anthony Giddens e o de Michel Foucault - este último, em seus escritos “tardios” sobre a hermenêutica de si e os usos práticos dos corpos. Ver Reckwitz (2002).

um segundo segmento da classe trabalhadora, que se diferencia da *ralé* pela condição objetiva de vivenciar experiências socializadoras em famílias relativamente estruturadas: os *batalhadores*. Assim, compreendidas como dois grandes segmentos da mesma classe trabalhadora, *ralé* e *batalhadores* foram descritas como classes sociais que não só se encontram completamente envolvidas na luta por sobrevivência material, mas também como portadoras de uma visão de mundo prática distinta de outras classes sociais, a exemplo das classes médias.

Mais, para Jessé Souza, as classes trabalhadoras não participam dos jogos de distinção cultural que seriam típicos na vida social das classes médias. Mesmo no caso da classe dos “batalhadores” (uma fração da classe trabalhadora que se distingue da *ralé* pela família estruturada e por possuir “disposições” éticas e econômicas que lhe permite a inserção na nova ordem pós-fordista do capitalismo), a “crença em si mesmo e no próprio trabalho” constitui o conteúdo comum de suas visões de mundo práticas. Além da “ética do trabalho duro”, também a ética da família compõe outro importante valor moral que impõe o “sacrifício individual em favor do grupo familiar” (SOUZA, 2010, p.135).

Embora reconheça, em concordância com Charles Taylor (1997), que o *ideal expressivista* vem a ser, juntamente com o *ideal de dignidade do trabalho e família*, as duas principais “fontes objetivas de todo reconhecimento social e de toda possibilidade de autoestima modernamente produzidos”, Souza (2009, p.115) ressalta a particularidade institucional das fontes morais na modernidade periférica. Se nas sociedades do capitalismo central, a “luta por reconhecimento social” orbita em torno do ideal expressivista de autorrealização pessoal, envolvendo todas as classes sociais, nas sociedades do capitalismo periférico, defende Souza (2006), a luta por reconhecimento orbita principalmente em torno do ideal de dignidade. Desse modo, na modernidade periférica, a luta por distinção social e por autorrealização expressivista não constitui o horizonte normativo da agência dos indivíduos pertencentes a todas as classes sociais, mas apenas àqueles situados nas classes médias. Assim, a moralidade positiva do trabalho duro e o ideal de família formam os dois compromissos de valor que são constitutivos da normatividade leiga das classes trabalhadoras, resume Souza (2010). Ideais expressivistas de autenticidade e de autonomia seriam exclusivos da gramática moral das classes médias e altas, restando apenas às classes trabalhadoras, quando realmente tivessem algum “compromisso moral”, apenas aqueles compromissos relacionados aos ideais de família e trabalho.

Contrariando essa descrição do individualismo expressivista como restrito a uma única classe social em sociedades como o Brasil, em nossa etnografia dos modos como as classes sociais significam moralmente suas trajetórias biográficas em três domínios institucionais (família, escola e trabalho), encontramos os ideais de expressão estética, de família e autonomia como os mais frequentes nas narrativas de vida de Maria, Thadeu, Josué e Pedro. Se havia variações interindividuais em relação ao compromisso moral com o trabalho, os ideais de família e de expressão estética se apresentaram como transclassistas, conforme observamos os nossos quatro perfis da classe trabalhadora e média entrevistados. Ao contrário do que diz Souza, tanto nas classes médias quanto nas classes populares é possível encontrar ideais expressivistas presentes como constituindo horizontes normativos de autorrealização pessoal e de sentido de plenitude. Também encontramos em nossos interlocutores as mesmas dificuldades de administrar as tensões entre as duas fontes morais modernas, tal como é encontrado nas sociedades do Atlântico Norte (TAYLOR, 1997; 2010). Tanto as classes médias quanto as classes populares experimentam os ideais de expressão estética e os ideais de trabalho e família como valores concorrentes e fontes de uma luta de si contra si. Contudo, e esse parece ser o ponto central de diferença entre as classes sociais, nas classes médias, a tensão entre o ideal de dignidade e o ideal expressivista de autenticidade não é afetado pelas condições materiais de existência. Já nas classes populares, conforme vimos com nos exemplos de Josué e Pedro, as condições de urgência material podem afetar o conteúdo da tensão entre as duas fontes morais, levando os indivíduos a guiarem suas ações na direção da realização prática de apenas uma dessas fontes, resultando em sentimentos morais de incompletude. Não desejo com esse dado empírico, defender uma determinação economicista como a explicação final sobre a natureza das ações de Josué e Pedro. De fato, conforme verificamos nas histórias de vida dos dois, seus “mapas morais” foram constituídos por determinações múltiplas (relações de amizade, socialização escolar) que pouco tem relação com a condição material de vida dos dois interlocutores. Por isso, me parece mais acertado afirmar que a gênese das “motivações” morais de Josué e Pedro têm fontes não-econômicas, mas suas “escolhas” no curso de suas ações biográficas sofreram e sofrem o peso de determinações econômicas. Essa, sim, é uma interpretação multicausal que me parece mais realista das trajetórias sociais não somente de Josué e Pedro, mas de outros perfis da classe trabalhadora.

4.4 Família e Expressão Literária: Uma releitura durkheimiana de formas modernas do sagrado

Conforme vimos na narrativa de vida de Josué, a literatura ocupa o lugar mais elevado dos seus bens morais constitutivos. Chamou atenção o fato de que Josué cultivava um sentimento moral intenso com a literatura, algo que se assemelha a um crente diante de um culto religioso. Diria que para Josué, a literatura é sua “religião secular”. O que poderia ser lido como uma metáfora exagerada, encontra, contudo, apoio na sociologia contemporânea. O tipo de experiência moral que Josué mantém com a literatura mostrou-se parece ser mais uma manifestação dos modos de relação com o sagrado que as pessoas conservam nas sociedades modernas. Portanto, não nos seria acertado afirmar que estamos diante de uma manifestação de “sacralidade secular”? Para responder melhor a essa questão, é preciso retomar o significado sociológico do sagrado que pretendemos empregar aqui. Claramente, nosso ponto de partida é o conceito de sacralidade trabalhado por Èmile Durkheim, contudo, procuramos ir para além dele, explorando também atualizações das intuições durkheimianas dentro da teoria sociológica contemporânea.

Como é comum na sociologia hodierna, para muitos pesquisadores, revisitar os clássicos das ciências sociais tornou-se um primeiro passo para a construção de novos programas de investigação sociológica. Nesse espírito de revisitar os clássicos, Èmile Durkheim voltou a ser uma importante fonte de imaginação sociológica para pesquisadores contemporâneos. Seu “renascimento” foi verificado, sobretudo, a partir da década de 1980, em diferentes tradições nacionais (Alemanha, Inglaterra e EUA). Na Alemanha, inicialmente Durkheim foi tratado pelos sociólogos alemães como um autor secundário e sem relevância para as ciências sociais. Mesmo sendo estudado por sociólogos como René König, havia uma resistência quase generalizada em reconhecer Durkheim como um “clássico” ao lado de nomes consagrados da sociologia alemã, a exemplo de Marx, Simmel e Weber. Quadro que se modificou após a publicação de *Theore des kommunikativen handelns* de Jürgen Habermas em 1981.¹⁰¹ Na Inglaterra, Steven Lukes, Susan Stedman Jones, William Piker e William Watts Miller fizeram parte do grupo de pesquisadores do *British Centre for Durkheim Studies*.

¹⁰¹ O uso criativo que Habermas fez da sociologia de Durkheim em seu estudo sobre a “filogênese” da razão comunicativa possibilitou uma recepção diferente de Durkheim na Alemanha. Depois de Habermas, outros sociólogos alemães começaram a se interessar também pela obra de Durkheim. Werner Gephart, Hans Joas, Kurt Meier, Michael Schmid e Hans-Peter Müller são alguns nomes que têm se destacado durante o renascimento do interesse teórico em Durkheim na Alemanha (FITZI; MARCUCCI, 2017).

Nos EUA, Randall Collins¹⁰² e Jeffrey Alexander¹⁰³ se destacaram por revistarem o programa durkheimiano de sociologia da religião. E mesmo na França onde Durkheim tem sido atualmente contestado como um “clássico”¹⁰⁴, ainda é possível identificar seu renascimento localizado nos trabalhos de Philippe Steiner¹⁰⁵ e Serge Paugam¹⁰⁶.

Especialmente, depois da “virada cultural” na teoria sociológica da década de 1980 (ALEXANDER, 1989; 2003; BACHMANN-MEDICK, 2016) voltou a crescer o interesse pelo programa durkheimiano de sociologia da religião. De modo geral, a virada cultural se caracterizou pelo reposicionamento do lugar da cultura na sociologia. Com a nova perspectiva, os sociólogos passaram a dar ênfase no papel do significado, do simbólico no estudo dos processos e instituições sociais. Tópicos tais como significado, narrativa, discurso, estética, valor e textualidade tornaram-se alvos de interesse teórico e analítico para os sociólogos.¹⁰⁷ E nesse contexto, como assinalado anteriormente, Jeffrey Alexander é um exemplo de sociólogo contemporâneo que tem retomado os estudos durkheimianos em sociologia da religião. Alexander é também conhecido por sua ênfase na ideia de construção

¹⁰² Randall Collins (1998; 2004), por exemplo, seguiu o trajeto já percorrido por W. Lloyd Warner e Erving Goffman e revisitou a sociologia da religião de Durkheim a fim de extrair desta um modelo geral dos rituais de interação e atualizá-lo na forma de uma Teoria das Cadeias de Interação Ritual, prevendo sua aplicação no estudo de grupos estratificados em domínios seculares.

¹⁰³ Jeffrey Alexander (2003) também revisitou o programa durkheimiano de sociologia da religião, pois acreditava que Durkheim, em sua sociologia da religião, teria aberto a “dimensão simbólica” da sociedade para as lentes de investigação sociológica. Creditando a sociologia da religião de Durkheim um programa de “sociologia cultural” inacabado, Alexander defendeu a pertinência teórica em se empregar intuições sociológicas de Durkheim no estudo das sociedades modernas.

¹⁰⁴ Se na Alemanha, EUA e Inglaterra, há um renascimento de Émile Durkheim, é certo afirmar que no caso da França encontramos um renascimento de Gabriel Tarde, impulsionado principalmente pela “Teoria do Ator-Rede” (*Actor-Network Theory*) e pelo programa de “associologia” de Bruno Latour (2012), esse último, o intelectual francês mais engajado do movimento de construção de uma sociologia “pós-durkheimiana” a partir do retorno à Tarde na França (CANDEA, 2010).

¹⁰⁵ Mais reconhecido por seus estudos em sociologia econômica, Philippe Steiner também produziu um estudo biográfico da obra de Durkheim (STEINER, 2005) e tem encontrado no autor das “Formas Elementares da Vida Religiosa” um ponto de partida teórico para o desenvolvimento de um programa de “sociologia do conhecimento econômico” (STEINER, 2006).

¹⁰⁶ Serge Paugam tem retomado a problemática durkheimiana da integração social e procurado atualizar a teoria durkheimiana dos vínculos sociais de modo a empregá-la em campos de estudos como o da sociologia do trabalho (PAUGAM, 2007; 2017).

¹⁰⁷ Numa leitura mais diacrônica, a virada cultural envolveu várias disciplinas da área de ciências humanas (história, sociologia, antropologia, filosofia, ciência política) e se originou em sequência da chamada “virada linguística” na filosofia. Noutros termos, as múltiplas viradas culturais representaram uma reavaliação e revisão do papel do simbolismo, da linguagem, da representação e da interpretação na explicação e descrição da realidade. Com a virada cultural, o “social” retornou dentro da “textura da cultura”. Doris Bachmann-Medick (2016) destaca que a virada linguística pode ser compreendida como uma “meta” ou “mega” virada cultural. Iniciada na década de 1950, foi articulada inicialmente na filosofia da linguagem e depois se expandiu para todas as outras disciplinas da área de ciências humanas. Na filosofia, foi responsável pela transição do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem. Richard Rorty, filósofo neopragmatista estadunidense, foi o principal sistematizador da virada linguística, com seus escritos reunidos em “*The Linguistic Turn*” (1992). Rorty também entendia a virada linguística como uma meta virada epistemológica na teoria social do século XX.

social do sagrado e do profano na vida social (LYNCH; SHELDON, 2013, p.2). Por isso, seu interesse tem sido resgatar conceito durkheimiano de sagrado de modo a atualizá-lo e aplicá-lo também em domínios não religiosos, a exemplo da esfera civil e política.

Contudo, na mesma década de 1980, precisamente na Alemanha, os sociólogos tomavam conhecimento de outra chave de interpretação da sociologia durkheimiana do sagrado. Habermas (2012), já mencionado anteriormente, também retomou o conceito durkheimiano para refletir acerca das condições institucionais e culturais de possibilidade da emergência do agir comunicativo. Em consequência, teria oferecido uma “tradução secular dos recursos normativos fornecidos pela religião coletiva estudada por Durkheim nas ‘Formas Elementares da Vida Religiosa’(...)” (CALLEGARO, 2017, p.343). De modo resumido, com base na sociologia da religião de Durkheim, Habermas procurou explicar a sociogênese da interação linguisticamente mediada a partir de um processo progressivo de linguistificação do sagrado, onde a comunhão de mentes em ritos foi substituída pela comunicação de razões na esfera pública.¹⁰⁸

Embora quase sempre os leitores de Durkheim associem o conceito de sagrado ao estudo do fenômeno religioso, porém, é fato conhecido hoje que o sociólogo francês, quando desenvolveu aquele conceito, tinha em mente o seu uso também para a compreensão de fenômenos sociais sem vínculos diretos com a religião. Na verdade, o próprio Durkheim já havia criado as condições para o uso do conceito de sacralidade em contextos seculares. Como é sabido, a ideia de que a sociedade moderna é “secular” porque passou por um processo histórico de racionalização e desencantamento está associada ao nome de Max Weber. Em Durkheim, no entanto, a história da secularização da sociedade moderna é contada de maneira mais ou menos distinta de Weber. Enquanto numa chave de leitura weberiana, a experiência do sagrado se esgotaria com a “racionalização” e “desencantamento” da vida social, Durkheim destacaria “mudanças estruturais” na relação com o sagrado como constitutivo da experiência de secularização. Mais, Durkheim teria observado que a modernidade abriu novos caminhos de expressão do sagrado:

O resultado mais geral da mudança sociocultural moderna é a difusão generalizada do sagrado através da sociedade, com efeito, estabelecendo um moderno “panteísmo social”. Muitas das principais descobertas históricas de Weber e seus seguidores sobre os efeitos do “mundo interior” protestante sobre o trabalho, a família, a divisão do trabalho, e a cultura moderna geralmente pode ser entendida em termos mais

¹⁰⁸ Retomaremos a discussão habermasiana sobre a teoria durkheimiana do sagrado adiante.

sistemáticos, colocando-os dentro da perspectiva de Durkheim (NIELSEN, 2001, p.126).

Em toda a sua vida, Durkheim fez uma defesa de uma moralidade laica e procurou fundamentar seu argumento nos seus estudos de sociologia da religião. Em seus estudos, Durkheim procurou mostrar que a moralidade não depende do vínculo religioso para existir. Nesse ponto, o sociólogo francês estaria de acordo com seu contemporâneo, William James (2002), psicólogo estadunidense que escreveu a respeito de experiências específicas como base do surgimento da religiosidade.¹⁰⁹ Para compreender com maior clareza o grau de independência da moralidade laica em relação à religião, Durkheim estudou o sagrado como fonte não religiosa geradora tanto da moralidade e quanto da religião (WEISS, 2013). Durkheim entendia que o sagrado não desaparecia com a diferenciação funcional típica da modernidade, mas que permanecia como pano de fundo valorativo de uma série de princípios normativos da sociedade moderna.

Como é conhecido pelos durkheimianos, na *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (1912) [2003]¹¹⁰, Durkheim fez um paralelo entre a experiência de sagrado nas religiões primitivas e a experiência de sagrado nas revoluções sociais, interpretando o último como uma espécie de “religião secular”:

Da mesma forma que homens, a sociedade consagra coisas, em particular ideias. (...) Essa aptidão da sociedade em erigir-se em deus ou criar deuses não foi em parte alguma mais visível que durante os primeiros anos da Revolução Francesa. Nesse momento, com efeito, sob a influencia do entusiasmo geral, coisas puramente leigas por natureza foram transformadas pela opinião pública em coisas sagradas: a Pátria, a Liberdade, a Razão. Uma religião com seus dogmas, seus símbolos, seus altares e suas festas tendeu espontaneamente a se estabelecer. Foi a essas aspirações espontâneas que o culto da Razão e do Ser supremo procurou dar uma espécie de satisfação oficial (DURKHEIM, 2003, p.220).

E essa comparação apontaria para uma reflexão durkheimiana sobre formas seculares de sacralidade. É o que foi observado por Lyn Hunt (1988, p.25-39) quando a mesma

¹⁰⁹ Havia tanto em James quanto em Durkheim a preocupação em superar a leitura exclusivamente "restritiva" da ação moral. James tentou resolver isso a partir da distinção entre religião e moralidade. A moralidade seria caracterizada pela restrição; já a religião, pela abertura e possibilidades da ação. Já o sociólogo francês adotou como estratégia a imagem da moralidade como constituída duplamente por "dever" e "bem viver". Joas (2000, p.63) acredita que Durkheim só chegou à conclusão de que a gênese dos valores últimos deveria ser desenvolvida a partir da análise da experiência religiosa dos coletivos depois que teve contato com a leitura de William James.

¹¹⁰ Consultamos a edição brasileira publicada pela Martins Fontes com o título *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália* (2003).

aprofundou a interpretação durkheimiana sobre o processo de sacralização no curso dos acontecimentos pós-Revolução (festividades, homenagens, manifestos):

A história da Revolução Francesa mostra que o sagrado realmente tem uma dimensão social crítica. A nova sociedade tentou se estabelecer "como os 'rituais' (federações, festivais) de Deus, um novo relacionamento entre o mundo e a sociedade (encarnado nos vários juramentos), e novas presenças simbólicas (árvores da liberdade. Liberdade, Hércules, entre muitos outros). Uma perspectiva durkheimiana provou ser essencial para compreender o projeto de sacralização subjacente a esses fenômenos diversos e, por vezes, peculiares (HUNT, 1988, p.39).¹¹¹

De fato, ainda que inicialmente desenvolvido e utilizado no estudo das religiões “primitivas”, o conceito de sagrado posteriormente foi aplicado pelo sociólogo francês a outros domínios institucionais e práticos que não se relacionavam diretamente com a religião. Esse foi o caso também da famosa análise da crise política nacional na França envolvendo o episódio conhecido como o “Caso Dreyfus”. Seu artigo *L’individualisme et les intellectuels* (1898) [2016b] foi publicado com a intenção explícita de participar do debate público em torno do episódio que dividiu a opinião pública da França. Para além das motivações políticas e da defesa de Dreyfus, havia motivações sociológicas que moviam Durkheim (JOAS, 2012; MILLER, 2016). Durkheim enxergava naquele acontecimento a oportunidade de demonstrar a existência da “sacralidade do indivíduo”.

Em 1894, Alfred Dreyfus, um oficial do exercito francês, foi acusado de traição da pátria e submetido a um julgamento e condenado à prisão perpétua. Considerado fraudulento pelo irmão de Dreyfus, o episódio chegou a mobilizar diversos intelectuais franceses e um desses, Émile Zola, escreveu o artigo “*Eu acuso*”, publicado no jornal *L’Aurore* em 1898. Para os seus defensores, Dreyfus, de origem judaica, teria sido alvo de perseguição política motivada por antissemitismo e xenofobia. Os *antidreyfusards*, por sua vez, acusaram de “individualistas” todos os que defendiam a garantia dos direitos individuais de Dreyfus. Como outros intelectuais da época, Durkheim se engajou publicamente no debate e rebateu as críticas dos *antidreyfusards*, destacando que o tipo de individualismo que guiava os defensores da dignidade humana universal era o “individualismo moral”. Durkheim inicia sua crítica aos *antidreyfusards* chamando atenção para a necessidade de se desfazer de um

¹¹¹ É interessante observar que o próprio Durkheim teria retomando e aprofundado as ideias de Albert Mathiez sobre o assunto. É o que vão assinalar a já mencionada Hunt (1988) e também Edward Tiryakian (1988). O curioso é que se tratou de uma influência recíproca posto que o próprio Mathiez reconheceu sua dívida a um texto de Durkheim De la définition des phénomènes religieux publicado em 1899 no *Année sociologique*.

“equivoco” semântico. Para o sociólogo francês, a crítica ao individualismo acionada pelos *antidreyfusards* pouco tem haver com o tipo de individualismo defendido pelos *dreyfusards*. O “egoísmo” associado ao tipo de individualismo denunciado pelos *antidreyfusards*, de fato, deve ser devidamente compreendido como vinculado à doutrina utilitarista e esta tem em Spencer e os economistas da época seus principais propagandistas. Contudo, advertiu Durkheim (2016, p.41), o individualismo de base utilitarista não constituiria no único tipo de individualismo compartilhado na cultura de valores da sociedade moderna:

Que semelhantes doutrinas sejam tratadas de anárquicas, nada é mais merecido e estamos de acordo. Mas o é inadmissível é que se pense como se esse individualismo (**utilitarista**) fosse o único existente ou possível. Ao contrário, ele vem se tornando cada vez mais uma raridade e uma exceção.

O individualismo do qual falava Durkheim teria sido professado por nomes como Kant e Rousseau e se encontrava formulado na Declaração dos Direitos do Homem. Tratar-se-ia de um individualismo que transcendia os particularismos e vontades individuais, e que afirmaria a dignidade do “homem *in abstracto*”. Sobre o individualismo moral, sublinhava o sociólogo francês:

Estamos bem longe dessa apoteose do bem-estar e do interesse privados, desse culto egoísta do eu do qual se pode de fato acusar o individualismo utilitário. Pelo contrário, segundo esses moralistas, o dever consiste em desviar nossos olhares daquilo que nos diz respeito pessoalmente e de tudo aquilo que se liga à nossa individualidade empírica, para buscar apenas o que advém de nossa condição humana e que partilhamos com nossos semelhantes. Esse ideal ultrapassa de tal maneira o nível dos fins utilitários, que ele aparece às consciências que o aspiram como impregnado de **religiosidade**¹¹² (DURKHEIM, 2016, p.43).

“Sagrada”, “transcendente”, são essas as qualidades encontrada no ideal moderno da pessoa humana inscrito no segundo tipo de individualismo. Qualidades que se assemelham àquelas que são próprias das religiões:

Qualquer um que atente contra a vida de um homem, sua liberdade ou sua honra, provoca-nos um sentimento de horror, exatamente análogo àquele que experimenta o crente que vê seu ídolo ser profanado. Tal moral não é simplesmente uma disciplina higiênica ou uma sensata economia da existência, mas uma **religião em que o homem é, ao mesmo tempo, o fiel e o Deus** (DURKHEIM, 2016, p.45).

¹¹² Negrito nosso.

Não era a primeira vez que Durkheim atribuía ao individualismo as características típicas de um culto religioso. Conforme lembrado por William Watts Miller (1996, p.207), desde de *De La Division du Travail Social* (1893) [2013] o sociólogo francês tem identificado na adesão ao valor da dignidade da pessoa os traços de uma “fé comum”:

À medida que todas as outras crenças e todas as outras práticas assumem um caráter cada vez menos religiosos, o indivíduo torna-se objeto de uma espécie de religião. Temos pela dignidade da pessoa um culto que, como todo culto forte, já tem suas superstições. Trata-se, pois, se se quiser, de uma fé comum (DURKHEIM, 2013, p.155).

Assim, se tal compreensão da “santidade” da dignidade já havia sido articulada e justificada em termos cognitivos pelo “discurso filosófico” de Kant, é certo que em Durkheim vai receber um tratamento na ótica da sociologia da religião. Nas palavras do próprio sociólogo: “Essa **religião da humanidade** tem tudo o que é preciso para falar a seus fieis em um tom não menos imperativo que as religiões que [ela] **substitui**” (DURKHEIM, 2016, p.47). De modo resumido, o principal argumento de Durkheim era o de que a crença nos direitos humanos e na dignidade humana universal constituía numa “religião” da Era moderna e que veio a *substituir* as religiões do passado. Dito de outro modo, Durkheim interpretou o individualismo moral como uma situação de experiência de contato com o sagrado em contextos seculares da sociedade moderna.

Dito de outro modo, Durkheim interpretou o individualismo moral como uma situação de experiência de contato com o sagrado em contextos seculares da sociedade moderna. A origem da dignidade do indivíduo é supraindividual e se encontra na sacralidade da humanidade (2016, p.49). O culto da pessoa humana transcende o indivíduo particular - é “impessoal” e “anônimo”. Está “acima das consciências particulares”, o “culto do homem” constitui em “fé comum”. Mais, para Durkheim (2016, p.53), o individualismo moral “é o único sistema de crenças que pode garantir a unidade moral do país”. Retomando a ideia corrente de que a religião seria a única capaz de produzir harmonia, Durkheim vai, em seguida, apresentar sua própria definição de religião: “(...) um conjunto de crenças e de práticas coletivas oriundas de uma autoridade particular” (DURKHEIM, 2016, p.53). Porém,

embora reconheça a indispensabilidade da religião, o sociólogo francês não deixa de alertar para o caráter socialmente variável da definição de religião: “Afinal, se é verdade que uma religião é, em certo sentido, indispensável, não é menos certo o fato de que as religiões se transformam, que essa de ontem não possa ser aquela de amanhã. O importante seria então dizer o que deve ser a religião de hoje” (DURKHEIM, 2016, p.53).

Foi nesse sentido que a moralidade dos direitos humanos foi interpretada pelo sociólogo francês como uma religião moderna. Evidentemente, ele não parou apenas nessa constatação polêmica. Após atribuir a crença nos direitos humanos o status de “coisa sagrada”, Durkheim procurou demonstrar como essa crença constituiu-se como uma “crença capaz de integrar sociedades inteiras” (JOAS, 2012, p.84). Conforme salientado por Joas (2012), Durkheim identificava uma “funcionalidade” da crença na dignidade diante de duas grandes mudanças socioculturais em curso nas sociedades modernas: a “explosão demográfica” e a “divisão do trabalho”. Essas duas tendências socioestruturais tornavam difícil implementar uniformidade das tradições e práticas. Durkheim teria identificado na sacralidade da pessoa o “único sistema de crença com efeitos sociointegradores capaz de garantir a unidade moral nacional”. Por isso, a defesa da “religião do indivíduo”, acreditava Durkheim (2016, p.59), significa a defesa dos “interesses vitais da sociedade”. Certo de que o retorno a um sistema de crença tradicional fracassaria, Durkheim apostou na afirmação da sacralidade da pessoa como única condição de “constituição da coesão social que não está em contradição com as tendências socioestruturais do presente” (JOAS, 2012, p.86).

Apesar de concordar com Durkheim a respeito da ideia de sacralidade da pessoa, Hans Joas (2012, p.84) avalia que o ateísmo dogmático do sociólogo francês o impediu de perceber as múltiplas fontes da crença na sacralidade da pessoa, e “extrapolou” ao atribuir ao indivíduo a “fonte de sua própria santidade”. Durkheim reconhecia a relação entre cristianismo e individualismo moral, mas interpretava essa relação como de “superação” onde o individualismo moral é visto como um “individualismo mais evoluído” do que seu antecedente inscrito no cristianismo (JOAS, 2012, p.88). Para sustentar a tese de que o culto da pessoa humana seria uma “religião” secular capaz de substituir as religiões tradicionais, Durkheim precisou explicitar a sua definição particular de religião. Ele se afastou das duas definições comuns da religião na sua época. A primeira definia a religião pela *fé em um Deus* e a segunda pela *diferenciação entre o natural e o sobrenatural*. Durkheim, contudo, tomou a “referência a um elemento sagrado” como posição definidora da religião. Segundo esse aspecto definidor, o sagrado para Durkheim é “ser experimentado como um lugar de uma

‘força’, de uma ‘energia’ que tem efeito sobre o profano” (JOAS, 2012, p.90). Nos termos de Joas (2012, p.90), o sagrado seria o “sentimento seguro da presença de um poder mais forte”.¹¹³ Em resumo, o sagrado ou sacralidade é uma experiência que “constitui ou transforma” a imagem do mundo e a autocompreensão.

Diferentemente de outros nomes mais próximos da tradição kantiana (a exemplo do próprio Max Weber), Durkheim não acreditava no recuo do sagrado e sua substituição por instituições e normas racionais. Sem negar o fenômeno da secularização das sociedades, Durkheim apenas considerava importante distinguir a “religião” do “sagrado” antes de qualquer diagnóstico posterior sobre as configurações possíveis da secularização. Como assinalado anteriormente, na interpretação pessoal de Durkheim para o fenômeno do secularismo, o que de fato ocorria na modernidade era a emergência de formas “seculares” de manifestação do sagrado. Se no passado pré-moderno, o sagrado quase sempre aparecia vinculado ao religioso, nas sociedades modernas diferenciadas, o sagrado poderia assumir formas seculares de expressão. E o exemplo mais conhecido desse fenômeno era justamente o individualismo moral, uma “religião secular” que constituiria a principal fonte de “liga moral” nas modernas sociedades diferenciadas.

Da análise de Durkheim, Joas tira algumas conclusões gerais bastante importantes para o estudo da experiência do sagrado em contextos seculares. Em primeiro lugar, o “conceito de sagrado não é derivado do conceito de religião, mas é constitutivo da religião” (JOAS, 2012, p.91). O segundo ponto de reflexão extraído da análise de Durkheim é que não somente os crentes têm algo que lhe é sagrado: “há uma carga de sacralidade em objetos e conteúdos de imagens do mundo que se entendem como seculares” (JOAS, 2012, p.92). Essa segunda afirmação tem fortes implicações revisionistas para as teorias sociológicas da secularização.

Consciente disso, Joas (2012, p.92) defende que o entendimento de que a sacralidade é antagônica à *práxis* da argumentação racional precisa ser superado. Com efeito, Joas (2010, p.93) atribui a Jürgen Habermas a maior responsabilidade por disseminar um entendimento antagônico da relação entre “sagrado” e “razão” a partir do seu conceito de “linguistificação do sagrado”.

Em Habermas, o conceito de linguistificação do sagrado aparece pela primeira vez no segundo tomo de sua obra seminal, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol 2 (1981)

¹¹³ Para Joas (2012, p.90), Durkheim teria concebido sua definição do sagrado a partir da ideia de fé religiosa segundo William James.

[*Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*]¹¹⁴, particularmente situado dentro de sua discussão sobre as condições de integração social nas sociedades modernas diferenciadas e deve ser compreendido um fenômeno que faz parte de um processo cultural mais amplo de racionalização do “mundo da vida”.

Habermas estava preocupado em construir um novo modelo de teoria crítica da sociedade que superasse as aporias dos diagnósticos produzidos primeira geração da “Escola de Frankfurt”¹¹⁵, concentrados exclusivamente na denúncia das patologias sociais produzidas pela expansão da racionalidade instrumental.¹¹⁶ Ele procurou corrigir o que parcialidades como parcialidades da Teoria Crítica a partir de novos aportes teóricos disponíveis principalmente na sociologia, psicologia social, antropologia, psicanálise e filosofia da linguagem. A superação dos limites da Teoria Crítica, acreditava Habermas (2002; 2012), passava pela mudança do “paradigma da produção” para o “paradigma do agir comunicativo”. O principal problema do paradigma da produção é que o mesmo adotava o modelo “sujeito-objeto” como pressupostos antropológico e esse se baseava na filosofia da consciência. Esse modelo, no início do século XX, passou a ser duramente criticado por duas tradições teóricas (filosofia da linguagem e psicologia do comportamento) que compartilham a mesma origem comum no pragmatismo de Charles Pearce. Habermas também acreditava que tal mudança de paradigma já tinha ocorrido no âmbito da sociologia, a partir de George Mead e Èmile Durkheim. Nas palavras do sociólogo alemão:

Mead (1863-1931), Durkheim (1858-1917) e Weber (1864-1920) pertencem à geração dos pais fundadores da sociologia moderna. Mead, que fundamenta a sociologia numa teoria da comunicação, e Durkheim, que elabora uma teoria da solidariedade social – capaz de correlacionar a integração social e a integração pelo

¹¹⁴ Traduzido para o português por Flávio Beno Siebeneichler e publicado pela editora Martins Fontes em 2012.

¹¹⁵ Quando se fala em Teoria Crítica, a primeira imagem derivada de nossa memória de cientista social é a de identificar tal corrente de pensamento com as atividades acadêmicas da chamada “Escola de Frankfurt”. Entretanto, para sermos mais rigorosos com a definição dessa corrente de pensamento, é mais adequado situar a Teoria Crítica dentro do espectro da tradição de estudos filosóficos, políticos, econômicos e literários que tem início em Karl Marx e que persiste até o presente. Não obstante, embora não tenha feito uso explícito do termo, de fato, Marx é considerado como o primeiro preocupado em formular um sistema de ideias verdadeiramente orientado para a Teoria Crítica, a exemplo do destaque dado a busca por um *diagnostico do presente* e pela construção teórica de uma crítica geral da sociedade moderna capitalista (NOBRE, 2008).¹¹⁵

¹¹⁶ Em contraposição ao modelo de ação instrumental voltado para a dominação da natureza, proposição teórica presente nas teorias da primeira geração da teoria crítica, Habermas defendia o modelo de *ação orientada para o entendimento* como chave explicativa fundamental para a compreensão da socialização humana e demais formas de interação social. E é partir dessa premissa antropológica que Habermas vai recolocar o diagnóstico do tempo presente em nova perspectiva. Se em Horkheimer e Adorno, o problema da sociedade estava relacionado ao processo de racionalização instrumental e consequente reificação das relações sociais, em Habermas, o foco de investigação e de construção da crítica é a constante tensão entre sistema e mundo de vida.

sistema – elaboraram conceitos capazes de absorver a teoria weberiana da racionalização e de libertá-la até mesmo das aporias oriundas da filosofia da consciência (HABERMAS, 2012, p.4).

De modo resumido, Mead teria desenvolvido um quadro que permitiria conceber uma “gênese lógica” do percurso de transição da interação mediada por institutos e gestos para a interação mediada simbolicamente pela linguagem. Contudo, no mesmo esquema de Mead havia uma lacuna referente ao “desenvolvimento filogenético” que envolvia a passagem da interação simbólica para a interação mediada por normas. Se Mead foi competente no estudo da linguagem como “meio de coordenação da ação e da socialização”, o mesmo demonstrou “negligência” ao não discutir a linguagem como “meio do entendimento (HABERMAS, 2012, p.53). Uma lacuna que poderia, defendia Habermas (2012), ser perfeitamente preenchida pela teoria dos rituais e do sagrado tal como foi desenvolvida por Durkheim em seu programa de sociologia da religião.

Assim, informado teoricamente pelos estudos de Mead, Wittgenstein e Austin a respeito das formas de interação mediada linguisticamente, Habermas (2012) procurava apreender a lógica de desenvolvimento sociocultural que tornou possível, segundo ele, a constituição de contextos de interação dependentes de um entendimento motivado racionalmente. Para resolver o déficit “filogenético” que acreditava existir na teoria da comunicação de Mead, Habermas (2012) se volta para os escritos de Durkheim, a fim de encontrar as fontes necessárias para uma reconstrução analítica da lógica de desenvolvimento que culminou no agir racional-comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Habermas tomou como ponto de partida a teoria da religião de Durkheim, pois acreditava que a mesma permitiria “completar o programa de reconstrução perseguido por Mead (HABERMAS, 2012, p.86). Mais, ainda segundo Habermas (2012, p.87): “Mead e Durkheim foram unânimes em descrevê-la (a “estrutura da interação mediada pela linguagem e conduzida por normas”) como uma tendência à transformação paulatina do sagrado em linguagem (*Versprachlichung*) (...)”. Na leitura pessoal de Habermas, Durkheim teria identificado “analogias estruturais entre o sagrado e a moral” e concluído pela “existência de uma base sagrada da moral” (HABERMAS, 2012, p.93). Em consequência, Durkheim teria proposto como tese que “as regras morais extraem sua força vinculante da esfera do sagrado” (HABERMAS, 2012, p.93).

Portanto, enquanto as teorias contratualistas explicam a “filogênese” do consenso normativo a partir da tese do “contrato social” motivado por interesse de autoconservação individual, Habermas procurou entender o mesmo fenômeno a partir da transformação do

sagrado em linguagem. Em outras palavras, as práticas rituais teriam possibilitado a renovação moral do consenso normativo posto que são formas de “reviver a presença do sagrado”. Assim, procurando explicar o desenvolvimento sociocultural de “transferência” paulatina das “funções expressivas e socialmente integradas” (antes preenchidas pelas práticas rituais) para o “agir comunicativo”, Habermas recorre ao que ele define como “processo de linguistificação do sagrado”. Ele descreve esse processo de linguistificação como a mudança socioestrutural na qual a função de integração social é “desencaixada” do consenso ancorado na religião e “reencaixada” nos processos de formação do consenso no interior da linguagem. Com o processo de “linguistificação do sagrado”, ocorreria uma crescente autonomização da esfera da ação comunicativa, o que resultaria na modificação das condições de integração social. Segundo esse raciocínio, a racionalização do mundo da vida “pode ser interpretada como liberação sucessiva do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo” (HABERMAS, 2012, p.280). Assim, diferentemente das sociedades tradicionais, onde o consenso se encontraria ancorado na religião, nas sociedades modernas diferenciadas, a integração social passaria a ser produzida crescentemente pela via do discurso racional.

Acreditando que Habermas não foi totalmente fiel ao uso interpretativo que Durkheim fez do conceito de sacralidade, Joas vai acusar aquele de fazer uma aplicação bastante restrita do conceito ao tratá-lo como existindo apenas no contexto das tradições religiosas pré-modernas. Um uso restrito do conceito de sacralidade que contraria a opinião do próprio Durkheim (2003, p.218) sobre a persistência dos processos de sacralização nas sociedades: “De resto, tanto no presente como na história, vemos a sociedade incessantemente criar de todas as maneiras coisas sagradas”.

Em contraposição ao modo como Habermas se apropriou do conceito de sacralidade, Joas vai sugerir uma correção interpretativa no conceito habermasiano de linguistificação do sagrado: se Habermas entendeu a linguistificação do sagrado como significando a “substituição do sagrado pela linguagem”, Joas (2012, p.93) vai interpretar o mesmo fenômeno de linguistificação como significando a “articulação linguística do sagrado”. Para Joas, o que se processou com a linguistificação foi mais exatamente a impregnação e transformação da base experiencial da nossa formação ideal pela “linguagem e argumentação racional”. Dito de outra maneira, a institucionalização da argumentação racional continua a depender do “vínculo emocional a valores e práticas” (JOAS, 2010, p.93). Com sua reinterpretação pessoal do processo de linguistificação do sagrado, Joas procurou, de um lado,

preservar a distinção durkheimiana entre sagrado e religião, e do outro lado, superar a oposição habermasiana entre razão e valores.

Assim, enxergando a tese da linguistificação de Habermas como em continuidade e até uma radicalização da interpretação weberiana do secularismo, Joas vai propor uma interpretação alternativa do secularismo que se apoia em Durkheim.

Também em sua própria obra, *A Sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos* (2012), Joas chamou atenção para a importância do processo histórico de “sacralização” da pessoa humana na gênese dos direitos humanos. Como um novo entendimento em torno do sentido de pessoa como “sagrado” criou as condições objetivas de adesão a valores universalistas, a exemplo do sentido “moderno” de dignidade humana. Na mesma obra, Joas resgata o conceito de “sacralização do indivíduo” (2012, p.79-85) que, como vimos anteriormente, já havia sido trabalhado pelo sociólogo francês Emile Durkheim, e o mobiliza na explicação da gênese dos direitos humanos em contraposição ao conceito weberiano de racionalização. Sem desconsiderar a importância da racionalização nas sociedades modernas ocidentais, Joas (2012), no entanto, defende que a crença nos direitos humanos e na dignidade humana universal seria o “resultado” de um “processo de carismatização da pessoa humana” que possibilitou a adesão a valores universais, a exemplo da adesão aos direitos humanos.

Em sua própria teoria da sacralidade, Joas (2012, p.98) vai argumentar que, apesar da ênfase na sacralização da pessoa já discutida por Durkheim, devemos admitir que existem outras formas variadas e até “concorrentes” de sacralização nas sociedades modernas (sacralização da nação ou de uma sociedade sem classes).¹¹⁷

De modo similar, também Charles Taylor tem chamado atenção para o tema da sacralização de domínios sociais distintos da esfera religiosa.¹¹⁸ Embora recorrente em seus escritos, o tema da sacralização em Taylor aparece tratado de modo sistemático em duas de suas obras de fôlego intelectual: *As fontes do Self* (1997) e *Uma Era Secular* (2010). Na obra *As Fontes do Self*, Taylor vai abordar a sacralização a partir de sua discussão acerca da afirmação da vida cotidiana. Taylor identifica na afirmação da vida cotidiana uma

¹¹⁷ Joas (2012, p.100) também assinala a existência de situações contextuais de aplicação ou suspensão da dignidade humana (a subtração de direitos legais ou salvaguardas jurídicas nos casos de terroristas ou suspeitos de terrorismo), o que permite considerar a transferência e generalização “relativa” da sacralização da pessoa.

¹¹⁸ Agradeço a Andressa Morais por ter me alertado sobre a possível convergência de interpretações entre Joas e Taylor acerca da sacralidade da pessoa humana no Ocidente.

“característica básica da identidade moderna” (TAYLOR, 1997, p.276-278). Originada na espiritualidade judaico-cristã, a afirmação da vida cotidiana teria recebido seu impulso da Reforma Protestante, principalmente com sua recusa da mediação e do sagrado. Na compreensão do sagrado do catolicismo medieval, a Igreja era percebida como o “local e veículo do sagrado” (IDEM, p.280-281). O filósofo e antropólogo canadense vai sublinhar que “certas potencialidades da fé cristã” teriam sido liberadas e desenvolvidas em consequência da Reforma. E uma dessas potencialidades liberadas foi a possibilidade de localizar expressões do sagrado em domínios práticos outrora percebidos como “profanos”. Com efeito, foi atribuído “novo status espiritual ao cotidiano” (TALOR, 1997, p.285). Assim, em consequência de uma “transposição de valores”, se observou no século XVII em diante a constituição de um novo ideal de vida, cujo *lôcus* do “bem viver” se encontra situado em domínios práticos da própria esfera cotidiana. Ao rejeitarem o sagrado e a ideia de mediação, os protestantes teriam contribuído para a afirmação do valor espiritual da vida leiga como “*lôcus* central para a realização dos propósitos de Deus” (1997, p.282). Taylor chega a descrever esse fenômeno histórico como “santificação do cotidiano”, obra do novo significado espiritual articulado pelos puritanos.¹¹⁹ Evidentemente, essa mudança cultural não significou, inicialmente, a descrença em Deus. Num primeiro momento, o que de fato foi que a vida cotidiana tornou-se uma vida possível de contato com o divino. Mais importante frisar na história das consequências da Reforma é que a mesma possibilitou a *extensão* da concepção de santificação da vida para além dos limites outrora impostos pela Igreja: “A vida mais elevada não pode ser mais definida por um *tipo* exaltado de atividade; tudo depende do *espírito* com que se vive qualquer coisa, mesmo a existência mundana” (TAYLOR, 1997, p.289).

Interpretação semelhante pode ser encontrada nos escritos de Giorgio Agamben (2011, p.16): “Enquanto, para este (Weber), a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno, para (Carl) Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente”. Em surpreendente convergência de ideias com as análises de Durkheim, Joas e Taylor, Agamben vai sugerir que a secularização deve ser compreendida como uma “assinatura” que remete o “sistema conceitual do moderno” à teologia (AGAMBEN, 2011, p.16):

¹¹⁹ O fenômeno de “santificação do cotidiano” torna-se sociologicamente interessante quando Taylor destaca também a santificação da vida conjugal e do amor, além do trabalho, este último, já identificado por Weber.

Do mesmo modo como, de acordo com o direito canônico, o sacerdote secularizado devia levar consigo um sinal da ordem a que havia pertencido, assim também o conceito de secularização exibe como assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica. É decisivo, a cada vez, o modo como é entendido o remeter efetuado pela assinatura teológica. Assim, a secularização também pode ser entendida (como acontece com Gogarten) como uma contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mudanidade e historicidade.

Em nosso entendimento, as reflexões de Taylor e Agamben sobre processos de santificação do cotidiano complementa o argumento de Joas e abre teoricamente para pensarmos outras esferas intramundanas como vivenciadas como experiências de contato com o sagrado.

Paralelo ao debate na teoria sociológica, têm emergido na esfera pública internacional narrativas e apelos coletivos em defesa da extensão do estatuto de dignidade a seres e objetos não humanos. A exemplo disso, em 2017, o Parlamento da Nova Zelândia declarou como “pessoa jurídica” um rio que é venerado pelos maoris, decisão considerada inédita no mundo.¹²⁰ Em outro exemplo também inédito, um engenheiro do Google fundou a igreja *Way to the Future* com o objetivo de “desenvolver e promover a realização de uma divindade baseada em inteligência artificial”.¹²¹ Acredito que esses exemplos ilustram um mesmo fenômeno de mudança cultural ainda pouco explorado na teoria sociológica contemporânea: a emergência novas formas de experiência do sagrado na modernidade. Muitos sob a influência de Durkheim, como assinalado, cientistas sociais também investigaram experiências “modernas” de sacralidade que operassem como equivalentes funcionais da coesão moral em sociedades seculares. Como bem salientou Joas (2012, p. 239), o estudo dos modos de sacralização contínua do mundo pode oferecer novas interpretações e novos significados para a experiência de secularidade no presente.

Diante do que foi exposto, nos parece plausível reconhecer no tipo de experiência que Josué cultiva com a literatura um exemplo empírico de manifestação da sacralidade da atividade artística. Como descrito em parágrafos anteriores, Durkheim examinou a

¹²⁰ <https://g1.globo.com/natureza/noticia/nova-zelandia-concede-personalidade-juridica-a-rio-veneradopor-maoris.ghtml>

¹²¹ <https://www.theguardian.com/technology/2017/sep/28/artificial-intelligence-god-anthony-levandowski>

experiência moderna de contato com o sagrado em termos de um sentimento de êxtase coletivo e perda do sentido de eu. Taylor vai se referir ao mesmo fenômeno com o termo “sensação de plenitude” e vai descrevê-lo como “(...) uma experiência que perturba e rompe nossa percepção usual de estar no mundo, com seus objetos, atividades e ponto de referências familiares” (TAYLOR, 2010, p.18). Linguagens diferentes que articulam um mesmo fenômeno humano, posteriormente melhor qualificado por Joas (2008, p.14) com o termo “experiência de autotranscendência”. Em estudos como *Die Entstehung der Wert* (1997) [2000] e *Do we need religion? On the experience of self-transcendence* (2008), Joas tentou desenvolver uma fenomenologia dos tipos de experiências de autotranscendência a partir de uma investigação sobre os modos como o fenômeno foi abordado na teoria social. Após uma detalhada revisão sistemática do modo como diferentes nomes da teoria social teriam discutido a problemática da gênese dos valores, Joas vai reformular o conceito e apresentar a sua própria definição sociológica da experiência de autotranscendência:

Representa a experiência de transcender os limites do próprio eu, uma experiência que você vai se lembrar e que deixa algum apego afetivo ao interlocutor, facilitando a interação na próxima vez. Temos a mesma experiência, sentimos com intensidade muito maior, quando nos apaixonamos ou estamos apaixonados por outra pessoa (JOAS, 2008, p.14).

Dito outro modo, tratar-se-ia de uma experiência de intensidade afetiva caracterizada pelo descentramento moral do *self* e pelo sentimento de proximidade intersubjetiva. Uma experiência de descentramento e intensidade afetiva, onde o indivíduo deixa de olhar o mundo do ponto de vista da primeira pessoa e que deixa uma memória nos seus participantes. Essa experiência não seria exclusiva da esfera religiosa, mas, ao contrário, na vida moderna é a experiência religiosa que é uma “forma social” de experiência de autotranscendência (JOAS, 2008, p.14).

De modo geral, toda a discursão teórica acima feita teve o propósito de demonstrar que interpretar a experiência que Josué mantém com a literatura em termos de uma experiência de contato com o sagrado não parece absurda. Conforme vimos, tem ganhado força atualmente o argumento de que Durkheim identificou diferentes expressões seculares do sagrado nas sociedades modernas. E que teria deixado implícito que a secularização da

sociedade não significaria a subtração do sagrado, mas o recuo da sua manifestação coletiva mais recorrente nas sociedades pré-modernas, a saber na esfera da religião. Também foi destacado que Durkheim teria identificado no individualismo uma espécie de “religião secular”. A crença na dignidade da pessoa humana seria objeto de culto compartilhado nas modernas sociedades liberais. No entanto, no mesmo individualismo moderno é possível identificar uma outra forma de sacralidade.

Sabemos hoje que para Durkheim chegar a essa interpretação precisou, antes de tudo, subdividir e diferenciar o individualismo em *dois tipos* - o “individualismo moral” e o “individualismo utilitarista” – atribuindo ao primeiro a “morada” da moralidade e produto de um processo cultural de sacralização (GIDDENS, 2011; JOAS, 2012). Como destacado por Durkheim, o individualismo moral foi articulado por Kant e Rousseau, se encontra codificado na Declaração dos Direitos do Homem, é “universalista” e, finalmente, nele, a pessoa humana é considerada “sagrada”.

Porém, conforme examinado por Charles Taylor em diferentes obras suas (1997; 2010), o próprio individualismo moral descrito por Durkheim corresponde apenas a uma variante do individualismo moderno. Na mesma família do individualismo moderno é possível identificar um outro tipo de individualismo, a saber, o “individualismo expressivo”. Embora sua origem remonte ao século XVIII, nas elites intelectuais e artísticas europeias, somente depois da década de 1960 o individualismo expressivo tornou-se um “fenômeno de massa”, o que explicaria o desconhecimento de Durkheim a seu respeito. A busca de modos de viver e expressar que sejam autênticos é o que move seus adeptos (TAYLOR, 2010, p.555). Assim como o individualismo moral, o individualismo expressivo também se distingue do egoísmo e do hedonismo que são próprios do individualismo utilitarista. Contudo, no individualismo expressivo não é bem a dignidade da pessoa humana que é objeto de culto, mas a autenticidade. O culto da autenticidade se apoia num argumento simples, mas fundamental: “Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino” (TAYLOR, 2011, p.39).

Portanto, paralelo ao individualismo moral coexiste o “individualismo expressivo” (TAYLOR, 2010) que resulta no “culto da autenticidade”. E nesse culto da autenticidade as artes são as suas formas de expressão mais importantes. Consciente disso, não por acaso,

Taylor vai fazer um comentário bastante elucidativo a respeito de uma das consequências da “virada expressivista” na cultura moral moderna:

Em nossa civilização, moldada pelas concepções expressivistas, ela (arte) passou a ocupar um lugar central em nossa vida espiritual, substituindo, em alguns aspectos, a **religião**¹²². O maravilhamento que sentimos diante da originalidade e criatividade artísticas coloca a arte na fronteira do numinoso e reflete o lugar crucial que a criação/expressão ocupa em nossa compreensão da vida humana (TAYLOR, p.1997, p.483).

Contudo, se Taylor demonstrou sensibilidade sociológica ao reconhecer o papel de “equivalência funcional” do culto das artes nas sociedades modernas em relação ao papel da religião nas sociedades pré-modernas, o mesmo não pode ser dito sobre a constatação de seu caráter sagrado. Talvez, por não dissociar o “sagrado” do “religioso”, Taylor não conseguiu ser mais enfático em suas observações acerca do individualismo expressivo. Por isso, acredito que o conceito de sagrado de Durkheim corrige a lacuna existente na análise de Taylor, assim como as reflexões desse último possibilitam ampliar a intuição durkheimiana sobre a sacralidade do individualismo moderno. Ao considerar a diferenciação feita por Durkheim, é possível reconhecer no culto da autenticidade uma outra forma moderna de religião secular.

Assim, sem nenhum vínculo religioso confessado, Josué experimentar o contato com o sagrado nas suas práticas literárias (dentro desse contexto ai eu vi que as palavras independente da história ela também tem seus aspectos específicos, entendeu? Tem que chegar lá e tocar você. Como num poema). O próprio Josué interpreta suas sensações como similares a de um crente durante um culto religioso (“é de transe e êxtase”). Mais, nosso interlocutor é enfático ao admitir que a literatura lhe produz uma experiência de espiritualidade que ele não encontrou em todas as religiões (*com certeza. A maior experiência que eu encontrei (de espiritualidade) foi com a Yoga! Foram dois anos de experiência com Yoga muito interessante, apesar que ele prega aquela coisas de acessar o pensamento*).

A relação sacra de Josué com a literatura explicita também a necessidade da sociologia da religião se dirigir mais para experiências de autotranscendência que não envolvem o contato direto com instituições religiosas. Não obstante, se nos capítulos 3 e 4

¹²² Negrito nosso.

encontramos narrativas de vida que ilustram como os atores das classes médias e populares significam suas biografias como “avaliadores fortes”, nos próximos capítulos procuramos examinar quais vínculos possíveis existem entre sentimentos morais, atos de significação e experiências.

CAPÍTULO 5

EXPERIÊNCIAS E SENTIMENTOS MORAIS DE PRECARIIDADE

Introdução

Nos capítulos 3 e 4 deste estudo examinamos como atores das classes médias e populares articulam suas narrativas de vida e autocompreensões práticas como avaliadores fortes. Vimos como a adesão a valores é uma dimensão constitutiva das experiências morais nas classes médias e populares. Neste e nos próximos capítulos discutiremos agora outra dimensão importante da experiência moral, mais particularmente, os sentimentos morais de experiências vividas e percebidas subjetivamente como negativas. Depois de apresentar como tais experiências morais são significadas em cada um dos domínios institucionais estudados, a exemplo do que foi feito nos capítulos anteriores, discutiremos as implicações teóricas e empíricas dos dados etnográficos encontrados. Agora, para iniciarmos, me permitam retomar uma antiga, porém, sempre atual, discussão em torno das teorias da socialização.

Influenciados por uma ampla literatura nas ciências sociais que procurou produzir teorias da socialização orientadas pelo “paradigma da reprodução”, ainda hoje é comum encontrar sociólogos e sociólogas que tomam como evidentes os efeitos de reprodução cultural operados por instituições modernas como a família e a escola. Estudos como os de Peter Berger e Thomas Luckman (2008) tornaram-se referências obrigatórias de como a “sociedade” se reproduz no “indivíduo” a partir de práticas de socialização vivenciadas institucionalmente na família e na escola. Sem refutar totalmente o modelo de Berger e Luckman, anos depois Pierre Bourdieu (2007) revisou as teses da socialização, destacando a existência de condições diferenciais de socialização entre indivíduos pertencentes às classes médias e indivíduos das classes trabalhadoras.

Na sociologia de Bourdieu, a socialização vivida na família tornou-se ainda mais importante do que a socialização escolar e passou a ser a experiência social definidora da reprodução cultural das desigualdades de classe no contexto das sociedades modernas diferenciadas. Somente mais recentemente começaram a surgir outras pesquisas que

questionavam alguns dos pressupostos daquelas teorias sociológicas da reprodução. Como têm apontado estudos sociológicos contemporâneos, os papéis centrais na reprodução das relações entre as classes sociais desempenhados pela família e pela escola representam um momento particular na história das sociedades ocidentais (DUBET, 1997; LAHIRE, 2003).

No presente capítulo, veremos empiricamente dois casos que confirmam o alcance “regional” das teorias da socialização e em que medida a experiência de precariedade pode ser melhor compreendida como um “fato social total” na trajetória de indivíduos pertencentes às classes trabalhadoras. O que é comum nas análises que desenvolvemos sobre as narrativas de vida de Jacó e Severino é a preocupação sociológica em apreender a normatividade da experiência de precariedade. Portanto, nossa ênfase não é apenas no dado objetivo do fenômeno de precariedade, mas na experiência subjetiva da precariedade.

5.1 Jacó: a insolvência da distinção

Negro, Jacó tem 34 anos. Oriundo de família de classe média (seu pai e sua mãe são advogados aposentados), Jacó possui o curso de graduação em administração de empresas, mas não desempenha ocupação profissional equivalente a sua formação educacional. Atualmente trabalha como Assessor de Serviços Gerais (ASG) numa academia de musculação, “um negócio da família”, localizada no bairro de Nova Descoberta, área de subúrbio de Natal. Jacó é magro, com uma fisionomia facial que transmite a ideia de um homem cansado e abatido, ombros curvados e mãos calejadas. Mostra-se inseguro tanto nos gestos retraídos como no modo de falar. É casado com Ane, pedagoga e atualmente desempregada. Tem um filho adolescente, nascido de uma relação passada e que mora com a mãe. No período de nossa entrevista, o casal havia atravessado uma brusca perda afetiva, a morte prematura do primeiro filho deles durante o parto. A entrevista foi realizada no Bar do Pedrão, localizado na Zona Sul de Natal, no horário da noite, às 21h, e teve duração de aproximadamente 2 horas.

Uma socialização imperfeita numa família estruturada

Uma importante dimensão da vida social da qual se ocupa a Sociologia é a compreensão de fenômenos que envolvem as particularidades dos seus agrupamentos, isto é, de que maneira a sociedade está organizada. A família é considerada o primeiro ambiente de socialização, aquele lugar da vida que tal socialização opera sobre a formação dos atores sociais por mais tempo. Nosso interlocutor apresenta um forte vínculo familiar e ao longo da exposição do seu perfil sociológico espero demonstrar de que maneira as interações de Jacó são impactadas pelo seu processo de socialização, bem como apontar em quais direções há mudanças valorativas na maneira como Jacó faz suas avaliações e age no mundo.

Jacó vem de uma família de cinco membros, o pai, a mãe, ele e duas irmãs. O pai de Jacó possui graduação nas áreas de direito, sociologia e história, porém sua atuação profissional foi como advogado durante muitos anos e como procurador do município de Natal. A mãe é formada em direito também, entretanto passou a vida toda na delegacia do trabalho, desempenhando a função de fiscal do trabalho. Hoje os dois estão aposentados, mas o pai de Jacó, depois de sua aposentadoria, resolveu se dedicar novamente ao ofício da política “até não dar mais e resolver sair de vez”. Jacó conta que seu pai é um homem de muita sabedoria e letramento; estudante de excelência, conserva até o presente a prática da leitura e escrita (“*Meu pai gosta muito de ler, ler e escrever. Ele já escreveu quatro livros. Artigos? Já não sei nem quantos*”). Os textos que o pai de Jacó escreve já foram publicados em livros, mas atualmente ele publica artigos científicos e artigos de opinião em imprensa escrita e virtual. Quando pergunto sobre qual tema seu pai gosta de escrever, Jacó responde:

Bem variados. Geralmente na parte da política, ultimamente. Apesar dele se afastar da política, mas ele ainda gosta. Sobre histórias de Natal que muita gente não conhece, sobre as partes da política que ocorreram há muito tempo o qual também não comenta mais. Então os artigos que ele escreve são bem variados mesmo. E ele gosta muito de ler, ele tem um escritório, se tranca no escritório, liga lá o computador e lê lá quatro, cinco jornais, pega os livros dele, continua lendo, livro que ele já leu ele relê, uma coisa que ele gosta muito é de ler.

O pai de Jacó foi preso político na época da Ditadura Militar no Brasil, no ano de 1964, quando era estudante do ensino médio/científico numa escola estadual tradicionalmente conceituada da cidade àquela época. Jacó lacrimeja ao contar que seu pai foi levado para o estado de Pernambuco onde fora torturado como preso político.

Justamente por causa da política. Ele foi uma das pessoas que se juntou com outras, que hoje a gente tem a questão da carteira de estudante [movimento estudantil]. Então como tinha a questão das reuniões e não podia, o governo não deixava, tinha o golpe político de 64, que foi quando ele foi preso. Ele estudava no Atheneu. Então, informaram que estava tendo aquelas reuniões e ele acabou sendo perseguido, sendo preso. Foi bater em Recife. Foi torturado. Passou uma época preso ainda e depois disso ele sempre continuou na questão da política, minha mãe também junto com ele. E mostrou muito que o lado da política deixa a desejar, questão do caráter de muitos políticos. A gente sempre cresceu nessa parte da política e ajudando ele a tentar ajudar os outros.

Visivelmente emocionando, Jacó faz pausas para chorar e após alguns silêncios e soluços retoma a fala para contar sobre a maneira como vivencia a relação com o pai. Notamos sem muito esforço o quanto Jacó é envolvido afetivamente pela biografia de seu pai e como desenvolve uma admiração por ele, não só como pai, mas como um “homem político, que luta pelos outros”. Nosso interlocutor afirma em diversos momentos que sempre respeitou muito seu pai, que deve respeito inclusive por ter uma história de luta política.

Os laços afetivos que unem a família de Jacó estão associados diretamente ao percurso histórico que atravessa a atuação política dos seus pais. Sobre isso, Jacó afirma que a coesão na família é mantida por “amor e confiança”, posto que isso promove uma relação amigável, afetuosa e “muito tranquila”. Hoje em dia, Jacó não mora mais na casa dos pais, mas mesmo assim faz visitas diárias, liga para sua mãe várias vezes ao longo do dia e conta que no cotidiano o pai insistentemente lhe chama para conversar, pois “se preocupa comigo”:

Como eu já não moro mais na casa deles, praticamente todos os dias eu vou lá. Então, chega, cumprimenta, tem-se o respeito, tem o carinho, um abraço e um beijo, senta para se conversar, puxar orelha. Ele é muito preocupado comigo, na questão de quem ama, realmente tem questão de preocupação, me ajuda como pode “ei o que é que você tá precisando, vamos aqui?”, “cadê seu curso?”, “como é que foi seu dia?”. É uma amizade, é um amor, é um carinho realmente.

Os pais de Jacó são naturais de Natal, suas famílias são extensas e moram na capital, mas a relação não ficou tão boa com o passar dos anos. Em decorrência da prisão na ditadura, o pai de Jacó experimentou a sensação difícil de saber com quem se podia contar, quais

amigos teriam a partir dali e quem realmente era para ele um membro da família. Talvez por isso a relação da família composta pelo pai, mãe e irmãos se construa com laços mais intensos de afetividade, amor e confiança. Quando lhe pergunto sobre sua mãe, Jacó verbaliza:

Maravilhosa! Acho que sem minha mãe... Acho que eu não era nada! Não era ninguém. Sempre quem cuidou realmente de mim, de puxar, de ser chata, de ser boazinha, foi ela. Eu amo! Amo de paixão! E vou lá às vezes só para dar um beijo nela e perguntar como é que ela está. Quando eu não consigo ligar, eu vou lá, ligo todo dia, praticamente todo dia eu falo com ela.

Jacó fala de sua mãe como uma pessoa muito afetuosa, que encontrou muitas dificuldades em sua vida para lidar com as situações políticas, profissionais e em sua vida privada, mas reconhece que ela teve sempre um “espírito de Buda”, transmitindo calma, paciência e amor para enfrentar as dificuldades. Jacó conta entusiasmado que seu primeiro carro ele comprou da mãe, pois ela estava atravessando um momento turbulento financeiramente, e ele tinha um “dinheirinho” que usou para comprar o carro dela; mas não deu para pagar tudo e o restante do valor foi um “financiamento a perder de vista” (ele se diverte contando essa história).

Ainda sobre a vida familiar, Jacó tem duas irmãs, ambas são graduadas em direito e estão concursadas, trabalhando no Tribunal de Justiça do Rio Grande do Norte. Sempre foram muito estudiosas, tinham uma relação muito dedicada com os estudos, de modo que não seria uma novidade que ambas fossem seguir uma carreira na área jurídica. Mas atualmente ele mesmo não mantém uma relação mais próxima com as irmãs, pois participam de contextos de vida distintos - outros ciclos de amizades e parecem não ter mais os mesmos interesses para compartilharem atividades juntos.

Todavia, Jacó destaca que ama as irmãs, que a família é muito unida, mas que “faz parte” ter esses distanciamentos. Com isso ele volta a falar sobre o pai, retoma a narrativa sobre ele para afirmar que o ambiente socializador familiar no qual viveu foi marcado por uma relação de respeito e uma espécie de “luto de não saber como viver depois daquilo”:

Assim, meu pai já contou várias histórias da época dele, da escola dele, sobre o que ele passou. E pelo que eu vejo, sempre foi muito puxado, praticamente estudou

sempre em escola pública, porque na época dele quem não queria estudar ia para a escola particular. Ele era muito estudioso. Tinha um compromisso.

“Eu nunca gostei muito de estudar. Eu dei bastante trabalho para estudar”

Mesmo sendo criado numa família estruturada e com vínculos afetivos intersubjetivos cultivados, Jacó não foi socializado para ser “vencedor”. Crescendo numa família cujo estudo, os livros e a leitura estiveram presentes durante toda a sua infância, Jacó reconhece em diversos momentos que não era uma criança estudiosa e que enfrentou muitas dificuldades de adaptação ao mundo escolar. Ele explica que suas irmãs, ao contrário dele, sempre tiveram excelente desempenho na escola, que ambas foram aprovadas no primeiro vestibular e logo conseguiram passar em concurso público.

Do mesmo modo, Jacó recorda que suas dificuldades implicaram sobremaneira na mudança frequente de instituição escolar. Ele é enfático: “nunca gostei de estudar, dei muito trabalho e fui reprovado”. Não foi por falta de condições materiais de estudo, pois ele sempre estudou em escolas particulares – em boa parte de sua formação educacional foi em uma instituição de confissão religiosa católica de grande reconhecimento em matéria de disciplina e formação de alto nível educacional no estado do Rio Grande do Norte. Todavia, Jacó enxerga essa escola como muito difícil, cuja média sempre foi mais alta do que outras escolas particulares da cidade:

Todas as escolas que estudei foram privadas. Eu nunca gostei muito de estudar. Eu dei bastante trabalho para estudar. Fui reprovado. Na quarta série eu fui reprovado, eu estava numa escola que a nota era questão de comportamento e fui para uma escola bastante difícil que era o SSJ, a média que exigiam era muito alta. Como eu já não gostava de estudar houve a questão da reprovação. Ainda permaneci lá por alguns anos, depois fui reprovado novamente. Aí a escola já não queria me aceitar porque eu já tinha sido reprovado. Já tinha sido reprovado um ano nela.

Quando lhe questiono sobre sua vida escolar no ensino médio, Jacó sorri num misto de deboche e vergonha e diz:

Difícil também, porque até eu chegar na faculdade eu nunca gostei de estudar. Então no ensino médio, foi a sétima série que eu reprovei, aí reprovei no primeiro ano. Sempre gostei de matemática. Eu gostava de matemática, eu gosto de fazer cálculos. Era uma das únicas disciplinas que escapava. E tinha questão de geografia ou questão de conhecimentos gerais. A que eu sempre odiei: português. Eu acho português muito complexo, muito difícil. É muita coisinha para... Não! É que para você conseguir aprender. Mas você tem que decorar primeiro, para depois você conseguir aprender. Regra de português é... Lá vem acentuação, vem ponto, vem vírgula e como eu não gostava de estudar, então português sempre foi um ponto fraquíssimo para mim, que pegava muito pesado [detalhe interessante que ele conta é o fato de sua esposa Ane trabalhar hoje como revisora de texto].

Entretanto, mesmo tendo um bom desempenho em algumas disciplinas, Jacó não consegue desenvolver nenhum gosto para o estudo e acumulou muitas dificuldades em seu trajeto escolar. Isso acabou refletindo em seu comportamento no ambiente escolar de maneira frequente. De modo resumido, o trajeto de Jacó na vida escolar é marcado por desleixo e improvisação. Mas ele é cirúrgico quanto aos problemas que enfrentava na vida escolar; sabe dizer exatamente os pontos mais problemáticos: “(tinha) mais dificuldade com a questão da gramática. Disciplina ruim”, por outro lado reconhece que “sempre fui bom em cálculo”.

Mesmo enfrentando as dificuldades em sua vida escolar, Jacó consegue entrar na faculdade e terminar um curso superior em Administração. Conta que seu pai “pegava muito no meu pé para ter um curso superior”. Ele tinha uma vantagem prazerosa: “Era muito bom em matemática”, uma das disciplinas de maior peso para exames vestibulares e ingresso no ensino superior:

Bem... Quando eu entrei na faculdade eu não sabia se era realmente o que eu queria, mas encontrei alguns amigos que deram apoio lá. Fui começando a gostar do curso e fui puxando alguns amigos que também não gostavam de estudar. A gente conseguiu uma boa sincronia. Foi onde eu consegui falar em público, que eu tinha medo, morria de medo de falar em público. Como existiam vários trabalhos, aí para turma foi perdendo aquele medo, foi trabalhando, foi perdendo, até o ponto de hoje eu conseguir falar, me dar bem com o pessoal e pronto. Para uma pessoa que eu não conheço chegar e abordar para fazer uma reportagem [no sentido de conversar muito e fazer perguntas], coisa que eu não tinha capacidade antes da faculdade.

Para Jacó, é graças a sua entrada no ensino superior que hoje ele se comunica melhor em público. Todavia, Jacó já deixa claro que foi muito importante o apoio mútuo de seus colegas para que isso se tornasse uma realidade e produzisse uma mudança no grupo. Pois não era somente ele quem encontrava dificuldades para se comunicar em público. Ao longo de nossa conversa sobre sua experiência escolar, Jacó passa a refletir de forma avaliativa como foi o decorrer de sua trajetória na vida escolar e deixa entender que ela foi marcada por uma experiência ruim de adaptação ao ambiente institucional que exigia muita disciplina, como na infância quando estudou na escola tradicional da cidade. Jacó não só percebe seu desempenho escolar como “não muito bom”, mas também sente que pedagogicamente não fora tratado de modo a ser inserido naquele ambiente. Isso ganha mais sentido quando ele diz “Não, eu acho que ela foi muito boa, mas a questão é que ainda utilizam meios muito arcaicos pra ensinar”:

Não, eu acho que ela foi muito boa, mas a questão é que ainda utilizam meios muito arcaicos para ensinar e, às vezes, alguns professores você vê que tem a questão do conhecimento, mas não conseguem passar uma coisa simples para o aluno, para ele [o aluno] entender e resolver rápido. “Ah, não, eu aprendi que dois mais dois é igual a quatro”, a questão de matemática não é bem por aí, porque se você for colocar parênteses ou menos ou mais, ela vai modificar. Vai dar um resultado diferente! Mas foi um método que o professor aprendeu, então é aquele método que ele vai passar e é antigo. Hoje eu acho que questão das escolas, hoje em dia, são bem mais rápidas! Você aprende muito mais rápido. Tudo bem que tem internet que é uma ferramenta ótima para colaborar com isso, mas o que deixou a desejar mesmo foi a questão desse resumo. Nunca foi muito resumido, teve vários professores que eu tive que enrolavam muito para poder chegar a um determinado ponto. Por exemplo, um professor de física que eu tive no primeiro ano, a gente tinha aula com um aluno dele que era amigo da gente de sala, que ele conseguiu explicar melhor que o professor. Fora isso, achei muito boa minha formação.

Jacó volta a mencionar a excelência do pai em matéria de estudos, dizendo que ele era um bom aluno e que nos dias de hoje ele consegue avaliar melhor seus déficits em relação aos estudos:

Assim, meu pai já contei várias histórias dele (risos) de escola. Acho que hoje se invertem os papéis, se você não quer estudar então vai para escola pública, talvez

hoje porque a escola pública tenha uma liberação maior do que antigamente que o pessoal realmente pegava no pé, puxava... Se tinha questão do respeito com o professor, porque hoje você não vê mais a questão de respeito com o professor, com o funcionário da escola, e antes existia esse fato, você não quer estudar então vamos arcar com dinheiro para você terminar de estudar e passar, que seria no caso você comprar a sua formação. E no público não, você realmente tinha ensino de qualidade.

Jacó menciona em diferentes momentos aquelas que seriam as principais dificuldades para articular um discurso de justificação diante da não autorrealização em matéria de estudos. Se não pela indisciplina para os estudos, “os professores que ainda utilizam meios muito arcaicos para ensinar” e mesmo a falta de significado forte que não encontrava nos estudos. Algo que lhe despertasse algum tipo de interesse por se dedicar e investir. Por outro lado, enquanto entrevistava Jacó e ele reconsiderava e ponderava seus desafios na vida escolar, voltava a pensar sobre quais seriam as possibilidades de autorrealização para ele. Pergunto se gostaria de ter mais experiências no estudo no presente e ele responde:

Já no meu caso, como eu estou com trinta e quatro anos, seria mais importante ter experiência de trabalho. Porque hoje a gente tem como pesquisar várias coisas, se formar mais rápido. Já no trabalho não, você vai fazer o que para ser isso, ser aquilo outro? “Ah não, vou colocar você nessa função administrativa, mas no final das contas você vai ser o faz tudo”. Então, eu acho que hoje uma formação de trabalho para mim seria mais válida, pela idade, pelo tempo, seria mais válido.

Nesse momento, Jacó passa a fazer uma transição temática da vida escolar para o mundo do trabalho, tentando retomar uma frustração com a ocupação profissional que desempenhava na época de nossa entrevista, e desse modo passaremos ao próximo tópico de nossa entrevista.

Ressentimento e indignação: os sentimentos morais de precariedade do trabalho

Jacó começou a trabalhar aos vinte anos de idade, como gerente de produção de uma fábrica de pré-moldados que pertencia a um amigo:

A fábrica era especializada em fabricação de peças para adiantar o serviço, como tijolos, placas, a parte de estrutura de cimento, com a parte de ferro dentro. E essa fábrica estava tendo um gasto muito alto de material lá e um amigo meu que era o proprietário, junto com o sócio dele, me chamou para poder administrar isso, o que entrava o que saía.

Um amigo de Jacó estava enfrentando problemas de ordem administrativa com a manutenção da fábrica. Segundo seu amigo, havia muitos gastos de material e estavam necessitando de alguém que tivesse uma visão mais qualificada acerca de administração e gestão de negócios. Foi quando os sócios da empresa procuraram Jacó para oferecer a função de gerente de produção e explicaram que a empresa estava numa situação delicada (*Eu trabalhei em média de oito meses, mais ou menos. Como lá não era coberto, quando chovia não podia fazer material nenhum, quando estava mexendo com cimento, essas coisas, não funcionava*). Porém, sua primeira experiência de trabalho acabou sendo curta, posto que a empresa continuou a enfrentar problemas, até fechar definitivamente. (*O sócio do meu amigo viu que eu estava investigando muito o que ele estava gastando de material e começou a fazer a bralhada dentro da empresa, até fecharem a empresa*).

Depois de passar um tempo sem trabalhar, Jacó conseguiu outro emprego com o mesmo amigo que o convidou a trabalhar anteriormente:

Aí ele se juntou com outra pessoa, em Macaíba, aí me chamou novamente para trabalhar com ele em outro pré-moldado. Esse era meu amigo Glênio. Ele é engenheiro e como ele já ficava muito tempo fazendo os projetos, ele não tinha como acompanhar a questão de a produção para poder fazer a venda desse material. Então ele me contratava como gerente dele, para poder controlar lá o que entrava e o que saía de material, porque ele viu que estava tendo uma perda muito alta.

Como no primeiro emprego, Jacó não durou muito tempo no trabalho de gestão administrativa na empresa em Macaíba. Sem explicitar as razões de sua saída, Jacó deixou o trabalho em Macaíba e acumulou outras experiências antes de chegar até o seu emprego atual como ASG de uma academia pertencente às suas irmãs:

Aí saindo de Macaíba, eu comecei a trabalhar na academia. Trabalhei três anos lá, saí, fiquei trabalhando numa fábrica de etiquetas na parte administrativa também e acabei saindo de lá por falta de pagamentos que não estavam fazendo em épocas devidas, atrasando salário e tudo. Aí eu pedi para sair e voltei para a academia. O pessoal da academia me chamou novamente e eu acabei voltando. Hoje eu estou lá, vai fazer dois anos já.

Jacó era contratado para trabalhar como administrador de uma academia de esportes da família (um negócio de família). Todavia, ele desabafa que nunca foi tratado como alguém que ocupa um cargo ou função específica de administrador, isto é, ele reclama que suas irmãs não reconhecem que ele seja um profissional graduado em administração e que, portanto, em sua interpretação, ele deveria ocupar um cargo equivalente ao seu perfil profissional. Jacó demonstra nítida insatisfação quando se trata da sua atividade profissional:

Sou empregado sem carteira de trabalho assinada. Sou formado hoje em administração de empresas. Me formei em 2007. Na minha área exatamente, atuei pouco. Hoje eu estou trabalhando na “XBoxeCombat”¹²³, que é uma academia de artes marciais, na parte de recepção. Meio complicado para terminar de especificar, porque o teto salarial do administrador hoje é dois mil e alguma coisa, lá eu estou recebendo a base de salário mínimo, e para ter um salário completo, complemento a mais fazendo limpeza, então eu me tornei praticamente um ASG lá na academia... Em um negócio que é da família.

Em sua narrativa, ele expõe de modo ressentido que é tratado como um empregado subalterno e que tem que fazer tudo na academia: até mesmo os serviços de limpeza e manutenção do local são da responsabilidade dele. Jacó justifica seu incômodo e insatisfação não com o que deveria ser o trabalho, mas com o que ele se tornou, isto é, em vez de trabalhar desempenhando a função de administrador de empresas e receber de acordo com o teto salarial de sua profissão, ele está mais para um ASG. No trabalho, ele precisa fazer todos aqueles serviços de apoio e reparos que surgem na academia, isto é, além de ficar na recepção,

¹²³ Nome fictício.

é ele quem limpa, fecha e abre a academia, repara os equipamentos e faz a manutenção do prédio com serviços do tipo pintura, marcenaria e hidráulica.

Jacó reclama que não é remunerado de acordo com o trabalho que realiza, mesmo desempenhando a função de ASG. Segundo ele, ainda que signifique um teto salarial mais baixo, uma atividade que diz ser “mais popular”, seria um trabalho que exige muito tempo e atenção, além de ser cansativo e ter horas extras que não são remuneradas. Fora isso, como o empreendimento é familiar, ele acredita que colocaram ele lá não para reconhecer como um profissional de administração, mas como um “improviso”, e por isso é tratado como um “ASG”.

Peço que Jacó detalhe sobre o dia a dia no trabalho para que possa entender um pouco de suas insatisfações:

Bom, a academia abre a partir das quatro da tarde e fecha às dez da noite. Então aí eu tenho que fazer o pagamento de professores, tem a questão do pagamento da água, luz, faço a parte da limpeza pela manhã para poder ter o resto do acesso livre, tempo livre, e faço a matrícula do pessoal, cadastro no computador, basicamente o dia lá não é tão corrido. Agora, no começo de mês, que aí tem os pagamentos e tudo, tem que separar dinheiro e tudo, corre um bocadinho.

O relato de Jacó sobre o cotidiano de trabalho deixa claro que ele não só acumula funções como recepcionista, ASG e administrador, como também centraliza todas as outras funções que estão na órbita para um funcionamento adequado do negócio da família. Mas além da academia, Jacó também administra uma vila de casas que pertence aos pais e que, também segundo ele, se trata de outro negócio da família:

Bem, antes disso eu comecei a administrar a vila que meus pais têm, que seria a questão dos alugueis, de ver a questão da manutenção e tudo por lá, o que é que estava precisando ser feito, serviços e tudo, contratar as pessoas para poder fazer. Depois disso eu comecei a ficar como gerente de produção no pré-moldado, se eu não me engano foi em 2008.

Jacó já administrava a vila antes de começar a cuidar da academia, sabia que era responsável pelos pagamentos, reparos e todas aquelas questões que envolvem a manutenção do espaço da vila, por isso acredita que o convite para ser o administrador da academia seria um “voto de confiança”, pois “teria mais responsabilidade”. Mas com o passar do tempo, Jacó passa a pensar o novo emprego como um mal-estar em relação ao círculo familiar.

Apesar da experiência de precariedade vivenciada na empresa da família, Jacó ainda se mostra fortemente comprometido com a ética do trabalho e acredita que é uma experiência importante que forja e eleva a “alma” do ser humano:

Lógico, devem sim. Eu acho que o trabalho enobrece a alma do ser humano. Ele não vai ficar ali pensando besteira, ele já está ocupado com o trabalho dele, com a ocupação dele de melhorar alguma coisa. Já quando ele não trabalha, vai ficar pensando qualquer coisa que não leva a nada.

Sobre sua formação profissional, Jacó confessa que suas aspirações profissionais eram outras, mas que fez escolhas utilitárias acerca do curso acadêmico, o que evidencia uma relação de “avaliação fraca” com sua própria profissão:

Eu pensei em fazer zootecnia, mas no começo eu vi que não ia me encaixar muito bem. E para também, assim, não perder tanto tempo, já seria uma parte de... Uma questão de formação acadêmica. Então eu teria como passar um pedaço de um tempo até eu identificar se aquilo seria realmente o que eu queria ou não e poder procurar outros ares, para poder, caso queira crescer, conseguir investir tendo pelo menos algum retorno já do que foi investido na parte administrativa, para poder investir em outra profissão caso não fosse aquilo que eu teria idealizado naquela época.

Hoje, já formado, Jacó diz que seu “emprego dos sonhos” seria trabalhar no setor administrativo de um banco:

A parte administrativa de um banco é uma coisa que eu me identifico, seria bom. Pena que questão de concurso para entrar em banco, praticamente não tem. Os públicos ou os privados para você entrar não basta só você ter um diploma, você tem que ter conhecimento lá dentro, de alguém que lhe puxe lá para dentro, para poder você conseguir ingressar numa parte dessa.

Jacó justifica sua escolha pelo gosto de cálculos, de mexer com o público pela expectativa de poder subir na carreira, de alcançar um cargo maior numa empresa:

Porque, dependendo das empresas aqui, ou você entra como gerente e vai acabar como gerente até se aposentar, ou praticamente você vai ter um currículo muito bom que aquela empresa aqui em Natal não vai poder lhe contratar. Como já ocorreu casos de eu ver pessoas que tinha um currículo muito grande, muito extenso e a empresa dizer “não, aqui você não vai ter como entrar, porque a gente não tem como lhe pagar e você não vai ter como subir mais”.

Se a experiência de trabalho nos negócios da família representou uma fonte de “desencantamento” dos laços afetivos que cultivava por suas irmãs e pais, para nosso interlocutor o casamento com Ane lhe proporcionou uma experiência de transformação pessoal, de mudança valorativa, através da qual ele revela que “meu filho não mora comigo, mas hoje minha atual esposa me fez perceber que ali também era uma casa para ele e se ele quisesse poderia morar conosco”. Jacó reconhece que tem aprendido a conviver e descobrir outras possibilidades de experiência familiar a partir da relação com a esposa:

Questão de paciência e de perseverança. Eu de ser mais perseverante no que eu quero e ela de ter mais paciência com as coisas. O pavio dela é meio curto, mas a gente consegue ir lidando com as situações e ela com certeza aprendeu essa parte de um pouco mais de paciência e eu de realmente lutar pelo o que eu quero. Em relação ao planejamento das contas... A gente tem um quadro na sala que geralmente a gente coloca quais são as prioridades para fazer. No caso, ela sugeriu para questão de estudo dela. Só que aí ficou mais para quadro de recados, para gente poder se organizar, tem um calendário na parede, próximo ao quadro... Para ajudar justamente a ver o que é que precisa ser feito em determinado dia para não esquecer, para poder acabar organizando melhor.

Em relação à família atual, Jacó conta que estava enfrentando uma situação muito difícil com a morte prematura do filho aos 8 meses de gestação de sua esposa Ane. Ele conta que Ane estava com uma gravidez delicada, sofrendo com a pressão alta, problemas de ligamentos no pé após uma queda sofrida no ambiente de trabalho e uma insegurança financeira que colocaram eles numa situação bastante complicada. Jacó conta que esse era um momento em que eles estavam vivendo um mal-estar permanente:

Bem, a gente começou numa situação meio aperreada, porque a gente começou quando ela estava grávida. Existindo carinho e tudo, mas sem saber a real situação de como seria esse vínculo, se iria permanecer... E hoje a gente se dá muito bem, se ajuda! A gente acabou perdendo o filho da gente por, talvez, não sei se é questão de negligência, mas por descaso da saúde que a gente tem hoje. Ela estava com a pressão alta, a gente teve que sair para vários hospitais, o plano de saúde dela, que é da Marinha, não ajudou muito, inclusive até hoje falta... Na época precisava receber a solicitação de um exame que até hoje não chegou, que era para ser feito até vinte e oito semanas. Então empurraram a gente para um lado e para o outro, a gente foi parar na Maternidade Leide Moraes para ser atendido lá, foi na maternidade Januário Cicco, e a questão da pressão alta dela ninguém resolveu. O médico a mandou de volta para casa, disse para ficar em repouso, mas ela sofrendo com dores e voltamos. Quando chegamos novamente já... [Jacó chora] até chegar ao falecimento, ao óbito do nosso filho, nasceu natimorto. E durante a gravidez a gente foi se conhecendo bem mais e se apoiando, tendo ajuda de vários conhecidos, várias pessoas próximas também, então foi difícil no começo, mas hoje a gente se dá muito bem.

Diante de uma experiência traumática com a perda prematura do filho, Jacó e sua esposa Ane vivem o mal-estar permanente (*“A gente acabou perdendo o filho da gente por, talvez, não sei se é questão de negligência, mas por descaso da saúde que a gente tem hoje”*). Uma “experiência lacunar” para aquilo que não tem nome, algo que pode doer para sempre. Nomear o mundo após uma tragédia produzida por má-fé institucional com a negligência no atendimento de sua esposa teve como consequência uma marca profunda de dor (Jacó se permitiu chorar por um longo tempo em silêncio, mas não termina a frase para dizer que o filho nascera morto). O luto estava lá, instalado, tentando encontrar uma explicação,

articulando uma narrativa, mas sofrendo com o déficit linguístico para esgotar as possibilidades de expressão do sofrimento.¹²⁴

É na referência ao primeiro filho que Jacó encontra seu conforto: *“tenho outro filho mais velho, está com 13 anos e é um ótimo menino”, “nós estamos nos apoiando muito, eu sei que ela [a esposa Ane] precisa de mais apoio nesse momento porque era o primeiro filho dela”*. Com isso, Jacó tenta articular um mundo próprio de explicações e sentidos (*“Não era a nossa hora”; “Deus sabe o que faz. Foi da vontade de Deus!”*).

Ainda falando sobre suas expectativas de paternidade, Jacó conta que pintou a casa, que o quarto estava montado, que fizeram um chá de bebê e ganharam muitas fraldas e roupas para o bebê e que doaram tudo. Com efeito, a maneira dramática com a qual perdeu o filho produziu em Jacó uma atitude de aproximação maior para com sua esposa, no sentido de tentar entender o que ela estava sentindo (*“não era só por causa do bebê. Podemos tentar para que dê certo!”*).

Atualmente, Jacó parece experimentar um tipo de mudança nos modos práticos da vida cotidiana: torna-se mais organizado, ter uma lista de tarefas e um roteiro do que precisa ser feito ao longo do dia e do mês são ações que foram incorporadas a sua rotina com a chegada da sua esposa, posto que ela mantém esse tipo de hábito na condução de suas atividades por ser pedagoga e manter uma rotina de estudos. Além disso, é a partir da relação com a esposa que Jacó percebe e aspira no presente a outras possibilidades de realização no amor, no respeito e, principalmente, na família:

Bem, meus projetos é comprar um apartamento, de preferência para o próximo ano, me organizar financeiramente. Já tive alguns projetos que eram para serem feitos algum tempo atrás, eu não sei se hoje em dia eles seriam ainda válidos. Que a gente tem uma granja e eu sempre pensei em fazer com que essa granja fosse rentável. Já pensei em fazer criações lá, já pensei em fazer um SPA, então ainda está meio que em questão de projetos futuros, meio complicado. Caso realmente eu vá fazer esse curso de elétrica, me dê bem, aí talvez os sonhos mudem.

¹²⁴ Se para cada filho que perde o pai ou mãe nomeia-se de órfão, para o pai ou mãe que perde um filho nunca tivemos a elaboração de uma palavra. No capítulo 7, trataremos mais detalhadamente sobre a experiência de lacuna como inarticulação linguística dos sentimentos morais.

5.2 Morte e vida Severina

Severino tem 29 anos. Cursa graduação em agroecologia pela Universidade Federal da Paraíba e vive num *kitnet* (quarto conjugado alugado) com sua companheira de relacionamento afetivo. Desempregado e dependente financeiramente da companheira, Severino é oriundo de um meio rural do interior do Rio Grande do Norte. Com efeito, para Severino, a vinda para a cidade e contato com o estudo universitário têm representado uma possibilidade objetiva de ascensão social em relação ao seu passado. De origem rural, o acesso à cultura parece ser para Severino mais do que o acúmulo de conhecimentos e competências, mas é também um bem de avaliação forte ou adesão afetiva, uma vez que em nossa conversa Severino externou uma forte relação legitimista com a cultura escolar. Inicialmente, tentamos realizar a entrevista no seu local de moradia localizado no bairro de Nova Descoberta, mas o cachorro da vizinha atrapalhou com os latidos – conforme mencionado, Severino mora num quarto de um pensionato, dividindo moradia e (involuntariamente) privacidade com vizinhos – e resolvemos realizar a entrevista em um boteco localizado no mesmo bairro em que Severino mora. De modo geral, Severino se mostrou bastante articulado durante a entrevista, com um senso de política e de justiça bastante aguçado. Além disso, um senso de realismo cultivado por resumos de experiências de sofrimento e de desrespeito em seu trajeto pessoal.

Família e trabalho: esferas indiferenciáveis de uma mesma experiência de precariedade

A história de vida de Severino se inicia em Taipu, uma cidade pequena com uma população de no máximo 20 mil habitantes, localizada na região Agreste, há mais ou menos cinquenta quilômetros de Natal. Conhecida também como região do Mato Grande, foi o lugar onde Severino nasceu. Como é comum com outros destinos de crianças que nasceram de gravidez indesejada nas classes populares, Severino foi dado ainda quando era um bebê para uma tia criá-lo:

Aí em Taipu, na verdade, eu... minha mãe me tem, minha mãe me adquire aqui. Pronto, minha mãe biológica, ela sai de casa com 13 anos para vir trabalhar em casa de família aqui em Natal. E aí, ela jovem ainda com 16 anos, ela engravida de mim e

ela não pode criar, né? Como ela não pode criar, ela me dá para uma tia, uma irmã dela que morava em Poço Branco. Mas assim podia criar como: essa irmã dela era uma mulher casada, ela [a mãe de Severino] não era casada.

Criado pela tia, Severino nunca soube com certeza quem era seu pai biológico (“*A minha mãe, na verdade, me adquiriu aqui, não é? Ela não sabe nem quem é o pai, assim, ela conta quem é o cara, mas eu nunca soube de fato quem é meu pai biológico. E ela me dá para essa tia tomar conta de mim*”). Severino tinha dois anos quando foi morar em Poço Branco, na casa de sua tia. Inicialmente rejeitado pelo avô paterno, logo depois, comovido pela situação precária de criação do neto, o mesmo avô paterno resolve criar Severino:

Dois meses, com dois meses ela me leva para Poço Branco para morar com a minha tia. Aí eu fico com essa minha tia até um ano e nove meses porque aí meu avô diz que não criaria, né, filho de mãe solteira, naqueles termos “filho de puta” mesmo, como ele dizia. Não ia criar filho de mulher solteira, de filha solteira. Mas quando ele me vê lá naquela situação com essa minha tia... Que era uma situação também bem precária. Ela era pobre, só era uma mulher casada, né? E aí ele me leva para morar com ele.

Zacarias, avô de Severino, vivia da agricultura e de outras atividades que não eram diretamente ligadas ao agronegócio. Ele também trabalhou como pedreiro na construção civil, construindo muros e casas na região. Não se tratava de um trabalho regular, muito menos de carteira assinada, mas de trabalhos informais e temporários. Por isso, sua principal atividade remunerada sempre foi a agricultura. Dessa atividade, Zacarias extraía a maior parte de seus rendimentos financeiros para a subsistência:

É a subsistência, né? Pronto, o meu avô ele tinha atividades extras à agricultura. Ele trabalhava de... de construção civil. Pedreiro. Aquele cara que vai lá: “Ah, tem um muro pra fazer!”. Ele fazia, né? Uma casa e tal. Mas é... isso era uma coisa que não era... que não tinha uma certa regularidade. Ele nunca assinou a carteira, o meu avô. A atividade dele sempre foi a agricultura. E aí esse período de... de... de... de produção de roçado. Isso aí ele fazia todos os anos, sabe? Porque era uma forma de... de... de fato assegurar a alimentação e tudo e tal.

É também com a experiência de trabalho do avô Zacarias que Severino dará seus primeiros passos no mundo das atividades de subsistência da família, pois quando o avô foi buscá-lo para morar com ele, inseriu Severino em atividades do cotidiano do pastoreio e da agricultura. Naquele momento, Severino estava acumulando as experiências de subsistência que lhe eram ensinadas pelo avô. O menino estava com seis para sete anos de idade quando já criava bichos, pastoreava uma ovelha que seu avô lhe presenteou, o que é uma prática muito comum em famílias nordestinas do interior do sertão. Com esse tipo de presente, a criança é convidada a se responsabilizar pelo bicho e com isso adquirir habilidades de pastoreio e criação de animais, seguindo os passos do cotidiano dos mais velhos. Esse é um processo de aprendizado geracional. Suas atividades eram ensinadas no modo da oratória e da observação, isto é, o avô Zacarias dizia ao pequeno Severino como ele deveria pastorear as ovelhas. Desse modo, tratou de lhe dar logo uma ovelha de presente, para que Severino fosse cuidar dela igual ao avô cuidava das demais.

Mas para Severino não bastava saber o que o dono dizia sobre onde as ovelhas deveriam ir, nem mesmo conhecer quais os comandos para dirigir o pasto. Severino adverte que além de observar, é preciso levar em conta a experiência de contato com os animais. Uma vez que uma ovelha entra no pasto de outra pessoa, o dono do cercado reclamaria com o dono das ovelhas e Severino teria problemas de descontos financeiros e correria o risco de ser dispensado por não fazer o trabalho direito (*“Então o meu cuidado era nisso mesmo: pra que não entrassem. Onde era público a gente acabava pastorando, porque não era dentro de uma fazenda não, era público mesmo, tipo nas ruas, nas estradas”*). Em Taipu, Severino criava bichos, tinha uma ovelha que ganhou do avô ainda quando era “moleque”:

Mas, assim, eu vim ter esse contato efetivo mesmo em Poço Branco. É quando eu me mudo para lá, eu já... Eu já tinha de uns seis para sete anos e aí... Eu saí de casa. Era... era... era... aí inclusive essas ovelhas não eram nem do... do... do meu avô, lá de casa. Era de um pessoal vizinho que eles me pagavam uma quantia por semana. Eu não sei se era quinhentos cruzeiros. Era um cálculo bem, bem... Eu não sei, cara, hoje tinha que fazer uma avaliação. Sabe... porque quinhentos cruzeiros... Era quinhentos cruzeiros ou era mil cruzeiros, ou era cinco mil cruzeiros... Era um negócio assim. Eu acho que se fosse traduzir para hoje não dava dez, vinte reais, não...sim. Isso por semana, 10, 20 reais por semana. Entendeu? Que era uma coisa assim, era... eu ia pastorear essas ovelhas... Era de um... de um... de um... na

verdade, eram de um sogro de uma tia minha. Irmã, né? É porque, na verdade, como ela era filha dos meus avós, eu fui criado com ela, então era como se fosse irmã. Então eu pastorava essas ovelhas.

A prática de cuidado com os animais, a gestão das atividades de criação de animais, bem como aqueles outros afazeres que eram dirigidos para responsabilidade de Severino fizeram parte do processo de socialização onde família e trabalho não se separam. Na experiência pessoal de Severino, família e trabalho não são domínios institucionais autônomos, mas momentos de uma mesma experiência. O dinheiro pouco que Severino ganhava no serviço de pastoreio das ovelhas do sogro de sua tia/irmã era entregue para sua mãe/avó. Mas Severino conta que essas atividades acabaram interferindo sobre outro domínio de sua vida, qual seja, a escola. Mas o próprio Severino quer se manter falando sobre o trabalho e a família, pois adverte: “isso só o trabalho, depois é que a gente entra na escola”:

Isso só o trabalho, depois é que a gente entra na escola... Então eu iniciei no trabalho, eu fiquei pastorando ovelhas, isso foi por um tempo, eu acho que por uns dois, três anos, mas essa.... É, assim, o que é que tinha que fazer? Você leva as ovelhas e não deixa elas entrarem nos cercados de... de... de... de alguém, de ninguém, né? Não deixar ela avançar sobre nenhuma lavoura, coisa desse tipo. É bem fácil o pastoril. Então você percebe se a ovelha está tomando um rumo dentro daquilo que foi recomendado que ela não tome e você... pronto. Eu era novo. Eu pastorava ovelhas, mas esse mesmo pessoal lá tinha um sítio de caju que precisava apanhar castanhas. E, assim, outros sítios que na época, isso nos anos 90, a questão econômica era bem complicada. Então, assim, eu fui apanhar castanha, era uma atividade também, entende?

Primeiro Severino vai parar na lida de criação de animais, pastoreando bichos soltos nos terreiros dos sítios da vizinhança. Com o tempo, devido a escassez econômica que costuma atingir o sertão nordestino, Severino encontra dificuldades para se manter com a criação de animais, afetada pela seca que já acometia aquela localidade. Logo, logo, o menino Severino encontraria outra função para ganhar alguns “cruzeiros” e ajudar na subsistência da família. Já no início dos anos noventa, o destino de Severino e de tantos outros meninos de sua idade seria um só, aquele de catar, limpar e assar castanhas, uma prática que se tornou

muito comum devido a ampliação da extração desse tipo de oleaginosas para indústria de produção alimentícia:

Era um trabalho remunerado. Aí você... às vezes era por produção. É... tantos quilos de castanha, você ganhava uma porcentagem. Eu não chego a lembrar, mas era algo... a gente chegava por semana a tirar... Aí, já era real... aí chegava a tirar quatro reais por semana, cinco reais que aí naquele tempo o real era bem valorizado. O salário era de cem reais. Isso, na minha infância.

Severino viveu uma infância que se dividia entre as atividades domésticas e as práticas de subsistência no mundo do trabalho. Naquele contexto, o menino precisava ajudar em casa, então o avô transmitiu a ele tudo aquilo que havia recebido anteriormente. Era a reprodução de uma socialização comum nas camadas populares do interior do nordeste brasileiro. Sobre isso, pergunto quais eram as outras atividades que Severino fazia na infância. Severino passa então a descrever outras atividades por ele desenvolvidas e faz também um recorte temporal que marca essa divisão do trabalho entre aquilo que era possível para um menino até os nove ou dez anos e aquelas tarefas que somente “maiorzinho” poderia se responsabilizar, pois tais tarefas exigem maior atenção e resistência corporal. Severino descreve assim uma passagem temporal:

Essas atividades depois... Raspar mandioca também, então eram todas essas questões, essas coisas que estavam integradas, né? Você já começa a criar um... um... corpo e vai crescendo, vai resistindo a outras... a outros trabalhos mais pesados. Então, você vai... vai... vai mudando, né? Por exemplo, aí quando na minha pré-adolescência de 11, 12 anos, você já vai ter um contato com arrancar mandioca mesmo, que já é uma atividade mais pesada. Aí buscar uma ração, a cortar um capim, a passar esse capim numa forrageira. É... a pastorear gado. Já muda com a idade, o corpo vai ficando forte e os serviços mais pesados vão aparecendo. Uma criancinha era para pastorear ovelha mesmo, já um menino maior já iria pastorear o gado que precisava de uma pessoa mais atenta... Por exemplo, eu tinha essa atividade, mas eu também ajudava o meu avô. O meu avô é... fazia roçados, né? Eu... é... estava com ele também nesse processo de plantar, de limpar, de colheita, né? É... eu com 11, 12 anos coloquei meu próprio roçado com um amigo, a gente colocou o próprio roçado [conta sorrindo].

Atualmente desempregado, Severino nunca teve uma profissão definida. Sua primeira experiência de trabalho foi na agricultura. Começou a trabalhar ainda na infância, quando tinha entre seis e sete anos, com práticas de pastoril de ovelhas e cabras. Na época, morava numa cidade chamada Poço Branco, interior do Rio Grande do Norte. Diariamente, Severino acordava cedo, tomava café e saía por volta das seis e meia para o trabalho de pastoril. Paralelo ao trabalho, Severino também estudava, no horário da tarde:

Eu comecei a ter acesso à escola cedo. Cedo. Assim eu tive todo esse processo... Tudo bem, eu comecei cedo, só que quando eu comecei a já ficar mais esperto, eu digo assim perto dos cinco ou seis anos, os meninos já fazem alguma coisa no interior... sete anos já ajuda, aí eu já fazia... Pronto, eu acho que eu tinha em torno de sete anos. Porque eu morava em Taipu nessa época.

Com o trabalho semanal de pastoril, Severino ganhava em média quinhentos cruzeiros (moeda vigente à época), equivale a vinte reais por semana nos dias de hoje. As ovelhas pastoradas pertenciam ao sogro de uma tia de Severino. O dinheiro apurado com o trabalho, Severino costumava deixar com a sua “mãe”, na verdade, a avó materna (*“eu dava para minha mãe... dava para minha vó, na verdade, dava para minha vó”*).

Severino aprendeu a pastorar animais acompanhando o filho de um senhor que também trabalhava com pastoril. Severino acompanhava o jovem mais velho do que ele e aprendia técnicas de pastoril. Tratava-se de um aprendizado prático, que não exigia conhecimento especializado, mas muito mais o acompanhamento de um saber-fazer. Severino ainda trabalhou por cerca de três anos com essa atividade de pastoreio (*“não há exigência. Aí, a exigência mesmo – que eu acho que aí você acaba aprendendo mesmo pela própria experiência com o contato com os animais, nesse sentido de que você tem limitações para estar com eles, né?!”*).

Depois disso, passou a colher castanhas de caju. Severino lembra que era uma época de urgência econômica para ele e outras crianças de sua idade. Por isso, era comum existirem muitas crianças na mesma faixa etária trabalhando em sítios, colhendo castanhas de caju para fins comerciais. Severino ganhava por produção. A cada quantidade determinada de quilos de castanha, ele recebia uma porcentagem em dinheiro. Na época da colheita de castanha, o

Brasil já havia adotado o “Real” como unidade de medida monetária nacional e Severino lembra que chegava a ganhar semanalmente cinco reais com a colheita de castanhas.

A experiência de precariedade escolar

Severino entraria na escola somente por volta dos sete anos. Nesse momento, o menino dividia seu tempo entre o horário da escola e o horário das atividades de subsistência. Como vimos na narrativa anterior sobre o passado biográfico de Severino na família, ele descreve suas primeiras incursões no mundo do trabalho sempre em associação ao universo familiar, deixando a escola como uma esfera independente. Agora passaremos à trajetória escolar de Severino, uma vez que ele mesmo faz essa separação para narrar a sua história de vida.

A vida escolar na infância foi muito curta, segundo conta Severino. Ele entrou por volta dos sete anos na escola e ficou até os onze, quando parou de estudar. Naquela época, cursava a segunda série do ensino primário, já estava repetindo por três anos seguidos a mesma série. Ele retornaria aos estudos somente aos dezesseis anos:

Eu frequentava a escola, né? Aí eu frequentei a escola, fiz a primeira série. Aí passei para segunda. A segunda série eu repeti três anos. Não assistia aula direito, não estudava. Muitas vezes eu chegava em casa com algum dever, alguma coisa, não tinha quem me ajudasse. Aquilo ali já me atrapalhava na minha aprendizagem. Aí, passou porque eu acho que naquela época você reprovava e se você não conseguisse passar, eles viam que ia ficar muito atrasado na faixa etária, eles passaram... aí eu passei para a terceira série também repeti três anos... já desinteressado.

Nesse intervalo dos estudos, Severino conta que retomou o contato com o “pai de registro”, isto é, o marido de sua tia, que o levou para morar com ele em um acampamento rural de assentados da reforma agrária. Ele tinha treze anos e ficou lá até os dezesseis sem estudar, apenas trabalhando com agricultura de subsistência. Mas incorporando novos valores sobre a importância da “qualificação” e dos “estudos”:

Eu tinha treze anos. E aí já tinha essa percepção de que... De que a cidade não me oferecia um pedaço de terra. De que eu, por exemplo, precisaria de um pedaço de terra para trabalhar, para desenvolver minhas atividades, né? Porque eu já tinha aprendido a viver naquele meio. E eu estava conformado com aquilo. Bem conformado... bem conformado com aquilo. Com aquela ideia de que: “Ah, você...”. É o direito que eu tenho... eu tenho direito de ter uma terra. Que eu posso produzir lá. Que eu vou poder criar meus próprios bichos, entendeu? Criar minhas próprias ovelhas, meu próprio boi, essas coisas. Eu é... Eu me contentava com aquilo, né? Então essa ideia de ir para o acampamento foi algo interessantíssimo para mim, né? Porque... “Ah, nós lá, nós vamos ter terra para trabalhar! Vai ter... Então agora não vou mais trabalhar em terra dos outros! Não vou mais criar bicho dos outros!”. Então é isso. Na minha cabeça eu já tinha isso na cabeça, né?

Aos quinze anos Severino deixa o acampamento, pois seu “pai de registro” se separa da tia de Severino e vai formar união estável com outra mulher. Para além disso, a separação se deu de forma conflituosa e o avô de Severino também se envolveu no processo de modo que “se criou uma rixa” e ele acabou tendo que se afastar do “pai de registro” para “firmar posição com a família”. Mesmo considerando a experiência de “relativa autonomia” para plantar e colher e tratar o roçado para sobreviver, Severino encontra limites para viver no acampamento, pois já estava remodelando o *self*, buscava agora ampliar suas qualificações e sua formação escolar, queria ter uma nova experiência com os estudos, que segundo conta foi motivada pela experiência de militância no assentamento e o apoio de outras pessoas que lá viviam para que ele retomasse os estudos. Também nesse período de transição do acampamento para Poço Branco, Severino já estaria com quinze anos, tinha interrompido os estudos e suas experiências de trabalho eram aquelas atividades relativas à agricultura e criação de animais. O jovem adolescente começa a se ver sem perspectivas naquele lugar, sem dinheiro, sem estudos, sem experiência profissional para conseguir um emprego e passa a “criar passarinho e galo de briga” para garantir algum trocado. É também nesse mesmo período que Severino terá contato com bebidas alcoólicas, cigarros e com a “juventude desocupada da cidade”:

E aí nesse período foi um período que eu comecei a ter contato com essa juventude da pequena cidade... de uma cidade que tinha uma juventude desocupada, sem trabalho, sem nada. Que não estuda, sem expectativa... sem perspectiva. Isso

aconteceu quando eu tinha uns catorze anos. E aconteceu algo que foi crucial para eu sair dali, daquele ponto que eu tinha acabado de ingressar, né? E começar a pensar... é... Por que o que foi o crucial? O crucial foi que nesse período eu... é... eu cometi um crime. O cara bateu em mim, eu furei ele com uma faca, né?

O jovem adolescente sem perspectivas, sem futuro e tendo que lidar com as recorrentes humilhações e xingamentos provenientes da juventude desocupada do interior, devolve o insulto com um ato de agressão e comete um crime ao perfurar outro homem com uma faca:

Por quê? Porque houve lá uma discussão, o cara era maior do que eu. Antes eu tinha tido uma infância muito amedrontada em relação à rua, né? Porque batiam em mim e tal. Aquela coisa. E aí chegou uma hora que eu tinha catorze anos, já estava crescendo um pouco, né? Chegou uma hora que eu tinha que pôr um limite naquilo porque senão, é... Eu ia continuar sendo aquele cara que apanhava de todo mundo na rua, né? E aí eu... um cara maior do que eu, bateu em mim. Eu vi uma faca, peguei a faca e... quando eu vi já estava em cima de uma lavanderia lá e furei ele, né? E aí era essa galera... esse grupo que eu tinha acabado de ingressar. Ele se afastou de mim. Disse: “Não. Esse cara é um cara que não dá para... para continuar”. Eu furei ele, ele saiu ferido lá. E aí consegui sair dessa situação, eu vim para casa e tal. Só que deram parte, né? Deram parte... Não, não foi muito grave. Claro que foi grave pelo sentido da... da... coisa em si. É, mais do corte... e foi num canto que se fosse uma faca maior. Se fosse uma arma mais perigosa..., mas foi uma faquinha de... de... de mesa. Se fosse uma coisa mais..., mas foi um crime de uma certa forma, né? Foi na barriga aqui perto do umbigo. Ele bateu mim... assim que ele bateu em mim, porque ele estava numa discussão e ele veio pra cima... discussão foi sobre uma menina, uma menina envolvida lá, né? E um boato lá. E eu não tinha nada a ver, na verdade, com a situação. E aí me contaram do boato. A história da menina que namorava com um cara lá. E ela parece que tinha falado que estava a fim de outro cara. Aí esse cara tinha falado isso. E foram dizer para o cara que eu tinha falado. E que eu tinha dito que era ele que tinha falado. Na verdade, ele tinha falado. Mas não tinha sido eu que tinha falado. E aí esse cara que sabia disso veio tomar satisfação... E ele veio já me chutando e tal... E eu afastando, né? Aí, quando eu olho para o lado, eu vejo uma faca na lavanderia. E eu digo: “Se ele bater em mim aqui, eu...”. E aí foi... Ele bateu na mim... Bateu na minha cara. Na hora que ele deu um tapa no meu rosto, eu peguei a faca e... entendeu? Enfiei a faca na barriga dele.

Severino, após se envolver em um crime, voltaria ao ambiente escolar, mas não mais como estudante, agora como um jovem adolescente cumprindo medidas socioeducativas:

Aí deram parte. Fiz o depoimento na delegacia e respondi... Fiquei respondendo um processo, né? Eu era de menor, um processo no Ministério Público. E aí o Ministério Público acatou é... o processo lá e tal. O juiz deu uma... é... deu uma pena, queria que eu pagasse essa pena em quatro meses lá, prestando serviços numa escola. Inclusive, que eu já tinha estudado nessa escola, eu tinha estudado nela. Então esse período, ele foi crucial porque eu tive que me afastar dessa galera. É... e eu não tive amigo mais nessa cidade... amigo na minha... da minha faixa etária. A não ser um vizinho lá e tal. E eu fiquei assim um pouco isolado, né? Aí eu comprei uma... umas ovelhas e comecei a pastorear as minhas ovelhas lá.

Nesse período, após o cumprimento da medida socioeducativa com a prestação de serviços na escola em que estudou na infância, se sentindo isolado, sem amigos, sem estudos e vivendo com a experiência de estigma e exclusão social após o envolvimento com o crime, Severino resolve que o melhor a fazer é voltar ao ambiente rural e viver do jeito que sempre soube viver: “pastoreando as ovelhas”. Na época, sua avó juntou um dinheiro e deu para Severino comprar duas ovelhas, *“umas marronzinhas que cada uma foi trinta reais. Uma coisa barata mesmo. E fiquei pastorando isso. Era minha forma de... de um pouco me isolar daquela situação, né?”*.

Um dia qualquer, Severino estava pastoreando as duas ovelhas em um sítio próximo ao de seus avós, quando encontra um senhor chamado Antônio. Seu Antônio é um senhor migrante da Paraíba que fez parte do Partido dos Trabalhadores. Ele morava na fazenda de um grande usineiro, o pai de seu Antônio também morou e trabalhou na mesma fazenda e assim foi com as gerações passadas. Até o dia em que Seu Antônio, cansado da exploração, resolve se emancipar, se filia à liga camponesa, passa a criar bichos para ter uma renda independente da fazenda onde trabalhava e o fazendeiro passa a ameaçá-lo. Ele foge e vem parar nas terras vizinhas do avô de Severino:

Seu Antônio começou a se revoltar com aquele processo de exploração porque tudo o que produzia, entregava ao... ao... ao proprietário, né? E tal... Seu Antônio resolve casar e tal, tem um filho. Resolve fazer uma casa na frente da fazenda [do fazendeiro] que era na beira de uma estrada, que é terreno da União. E esse fazendeiro começa a se incomodar com essa ideia de ele ter procurado a independência dele, né?! E está lá morando nas vias públicas e em frente a fazenda dele. E começa a incomodar ele, porque ele... estava morando ali, né? O fazendeiro começa a incomodá-lo. E na época surge a liga camponesa. O período dos anos cinquenta aos anos sessenta, né? Aí, seu Antônio faz a filiação dele à liga camponesa. A Liga Camponesa como era extremamente perseguida naquele período ali. O fazendeiro começa a perseguir ele. Seu Antônio – para piorar a situação – pega da sua produçãozinha, ele criava um bicho, uma coisa que tem uma vendazinha, começa a tirar dessa produção dele e investir na Liga Camponesa: alugar caminhão para ir lá fazer o movimento, pegar camponês para fazer o movimento, né? Resumindo a história: o fazendeiro manda os jagunços matar ele. Chegam lá cinco jagunços para matar ele. Quando chegam lá, ele estava, naquele tempo todo mundo andava armado, aquela coisa e tal na zona rural. E os caras quando chegam na frente da casa dele lá, ele já sabia que estava sendo ameaçado. Ele reage, né? Ele reage e os irmãos dele estavam próximo. Que morava tudo próximo do vilarejo lá. Ouviram! Souberam da história e chegaram a tempo. Eles conseguiram matar... Mataram três jagunços, deixaram um gravemente ferido. E aí ele teve que fugir da Paraíba, né? Teve que fugir da Paraíba e foi militar na Liga Camponesa. Onde a Liga Camponesa tinha inclusive... Teve uma reação armada, né? E ele foi para essa luta, né? A luta armada. A Liga Camponesa é desarticulada com o golpe militar e ele saiu. Tinha um parente que morava lá perto do sítio do meu avô e ele quando saiu de lá, conseguiu resolver o problema na justiça, porque ele se defendeu, né?! Então, não quis mais ficar por lá e veio para esse sítio. Um dia eu pastorando as ovelhas perto desse sítio que ele tinha lá. Eu comecei a frequentar o sítio dele. A conversar com ele. E aí apanhando castanha de forma espontânea. Sem ser trabalho... Já não era um trabalho remunerado. Eu apanhando castanha com ele de forma espontânea. Ficava conversando...

Era a inspiração que Severino precisava, o amigo que lhe faltava estava agora ali apanhando castanhas. Seu Antônio já estava na casa dos setenta e tantos anos, o que tinha para fazer senão apanhar suas castanhas e conversar com um jovem garoto que pastoreava ovelhas, contar suas histórias foi o pontapé inicial de uma amizade.

Ele começou a me dar confiança de contar as histórias dele, né? Porque ele via que eu estava ali apanhando as castanhas, que eu não estava interessado em nada. Ficava só conversando... Ele acabou sendo o meu amigo nesse período, porque eu já não tinha amigo.

Com o tempo, Seu Antônio ofereceu trabalho a Severino, que passou a apanhar as castanhas e a cuidar do sítio. Seu Antônio não só viu o potencial em Severino como o incentivava também a voltar aos estudos. Todas as histórias que Seu Antônio contava para Severino seriam interpretadas como uma inspiração de “luta”, “um exemplo a ser seguido” e um tipo de pessoa que “eu poderia ser diferente”. A militância e o engajamento político foram importantes referências para Severino querer mudar o compromisso com a esfera escolar e tentar refazer sua agência:

Eu acabei vendo ele como um amigo e ele eu como uma pessoa que ele podia ensinar. Comecei a trabalhar com ele fazendo esses serviços que eu já... eu já tinha falado para você: limpando, trabalhando em rabisca de campinadeira com boi, né? Cortando a terra. E muitos trabalhos, né? É... Pastorando o sítio porque o pessoal ia lá, roubava, né? Essa coisa toda. Então acabava sendo um tudo ali no sítio, comecei a participar desse processo de militância. E foi aí quando eu voltei a estudar com dezesseis anos. Eu com dezesseis anos voltei a estudar, comecei a fazer o supletivo. Aí terminei... Seu Antônio era com quem eu mais me identificava. Queria que a minha personalidade tivesse tido uma influência muito forte, era sem dúvida o seu Antônio. Pelo caráter pelo... entendeu? Por tudo o que ele representava... admiro, admiro muito. Uma coisa... pronto, na questão da firmeza. Na militância política, isso é uma coisa que eu não consigo me desvincular dele, entendeu? Esse caráter político é... é muito forte. É algo que eu adquiri ali que eu não consigo romper com isso, sabe? Então, é... isso daí eu acho que... eu acho que é muito forte. Eu tenho muito forte dele, né?

Assim, tendo a experiência de viver a militância na zona rural, de desenvolver novas competências no mundo da organização política e receber algum tipo de apoio para reorientar suas ações no sentido de abrir novas perspectivas para a vida, Severino voltará aos estudos com apoio e incentivo de Seu Antônio. Depois de parar os estudos por tantos anos, Severino

migra para Natal com o intuito de retomar seus estudos. Sua vinda foi resultado do forte engajamento político no Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST):

Eu, por exemplo, em 2006, eu tinha colocado um pé de feijão. Com um roçado imenso de feijão que eu adquiri um dinheiro, inclusive, um dinheiro para eu poder vir para Natal e passar os primeiros meses aqui, nem eu vendia feijão. Vinha deixar feijão aqui na Ceasa e tal. E é... quando eu vim para Natal, eu vim como? Eu conheci um cara lá que era professor. E eu queria vir para cá estudar, né? Porque eu comecei... eu terminei lá e aí comecei. Eu vim para cá, eu vim sem trabalho. Eu vim, na verdade, estudar. Eu vim morar na casa do estudante. Sem nada. Assim, basicamente com uma mixariazinha que eu tinha juntado e tal.

Em Natal, Severino retomou os estudos e cursou o ensino fundamental integral numa escola que oferecia supletivo:

Eu comecei a fazer lá o primeiro ano do ensino médio, mas eu desisti porque lá não tinha aula. Tinha... Aí, eu digo: "Não". Aí eu comecei a criar essa expectativa diante da minha militância e tudo aquilo que eu tinha vivido é... politicamente comecei a despertar é... em qualificação. Ter uma instrução melhor. E aí eu venho morar na Casa do Estudante. Quando eu venho morar na Casa do Estudante, eu passo aqui de uns três a cinco meses... uns três a quatro meses, eu acho. Sem trabalhar, só estudando.

Era a primeira vez que Severino estava se dedicando integralmente aos estudos, é a primeira vez também que a escola se apresentava como uma esfera autônoma e instituição diferenciada em relação ao trabalho e a família. Em seguida, Severino conseguiu uma bolsa de estudo no CADE, uma escola particular da capital e foi nessa escola que ele cursou o ensino médio integral:

E eu comecei a morar na Casa do Estudante, né? E tendo aula no CADE. Fiquei seis meses no CADE. Fiz o primeiro, terminei o primeiro ano. Aí, com o contato com o pessoal lá na Casa do Estudante, o pessoal disse... "Olha, se tu terminar no CADE, o CADE é escola privada, tu não vai ter direito a cotas na universidade pública e não

vai ter direito ao ProUni. Então tu... tu não... faz pelo CADE, tu vai fazer pela banca. Tu fica estudando em casa e tu faz aquela prova da banca, né?”. E aí eu fiquei. Aí eu fui é... só que o CDF dava umas bolsas para o pessoal da Casa do Estudante: o cursinho CDF. Aí, eu consegui uma bolsa no cursinho. Aí fui frequentar o cursinho sem ter terminado o ensino médio, né? (risos). E fiquei frequentando cursinho e estudando em casa para fazer a prova...

Severino conseguiu juntar um dinheiro com a venda de feijão. Ele plantou uns pés de feijão para colher e essa colheita era para se manter em Natal durante uns meses quando ele fosse retomar os estudos. Então, Severino fez um planejamento de custos, investiu naquilo que ele sabia por ofício, isto é, lidar com a terra e conseguiu um dinheiro para sua manutenção. Conseguiu uma vaga na residência estudantil do estado, além de conseguir uma bolsa de estudos em um dos colégios preparatórios de vestibular, mesmo sem ter concluído o ensino médio, pois ele estava fora de faixa. Mas a sua intenção foi estudar para fazer o exame do MEC, onde se pode fazer várias provas e obter o grau do ensino médio. Severino usou as aulas para isso, mas não conseguiu atingir êxito em tudo, sendo reprovado nas disciplinas de matemática e física. Severino estava numa situação difícil, precisava se manter mais um ano estudando e refazer todas as provas, mas a essa altura o dinheiro do pé de meia estava esgotando e ele não sabia o que fazer, pois também não tinha renda e nem instrução para conseguir um emprego e se manter estudando. Até que um dia Severino encontra um amigo do Partido dos Trabalhadores que fez formação política com ele:

Josemar, você não tem como arrumar qualquer coisa para eu fazer não? Porque eu estou desempregado. Eu estou aqui sem ter condição de ficar aqui. E se você poderia arrumar lá um emprego para eu fazer qualquer coisa. De zelador do prédio, que seja meio dia, que eu só quero que seja metade do salário mesmo, porque eu preciso o outro tempo estudar. Aí, ele arruma um emprego para mim dentro do sindicato ganhando um salário comercial e o dia todo, né? No caso as oito horas. Era no setor de homologação de rescisão de contrato do sindicato, ou seja, auxiliar de escritório. Eu tinha que trabalhar homologando rescisão de contrato. E aí eu era semialfabetizado (risos) é... mal sabia ler direito. Tinha terminado o ensino fundamental nessas condições que eu te falei. E eu não sabia nem mexer numa calculadora. Quando eu cheguei diante daquela situação ali, uma situação totalmente estranha para mim. Eu tinha que conhecer legislação trabalhista, tinha que saber de cálculo trabalhista e tal. E assim, eu, sinceramente, eu ia para casa chorando porque

era uma oportunidade de ter um emprego, com um salário, carteira assinada numa instituição da qual eu queria fazer parte - que era um sindicato de trabalhadores. Muitas vezes eu saí dali extremamente frustrado porque eu não ia aprender aquilo, eu não tinha condição instrucional para aprender aquilo. Chorava..., mas aí eles tiveram paciência comigo. Eu fiquei lá um mês treinando aquilo, né? O processo de aprender as questões básicas. Comecei a ler a convenção coletiva, a CLT. Fui me familiarizando com aquela situação, que acaba sendo uma situação que você é... vai desenvolvendo conforme a prática. Aprendi!

Era a oportunidade que Severino aguardava para reorientar suas ações no trabalho e na vida escolar. Ele conseguiu retomar os estudos mesmo trabalhando oito horas por dia, pois passou a estudar a noite. Os cursinhos tinham aulões aos finais de semana e também faziam simulados com frequência, de modo que Severino usou o tempo e a vontade de mudar o curso de sua vida para estudar e trabalhar. Ele se considerava semialfabetizado para desempenhar as atividades profissionais que conseguiu, mas encontrou apoio entre os colegas de trabalho, que, conscientes de suas condições, da escassez material e do obstinado desejo de terminar os estudos, ofereceram o apoio que Severino precisava.

No ano seguinte, mesmo trabalhando e estudando, Severino repete os exames do MEC e consegue passar em todas as disciplinas. Finalmente, Severino tinha concluído o ensino médio e tinha um diploma. Não satisfeito, já envolvido pelo trabalho e mantendo a atuação política no PT, Severino queria entrar para a universidade e ter um diploma de curso superior. Continuou estudando e prestou o vestibular. Conseguiu entrar nas vagas para o curso de Pedagogia. Iniciou os estudos na universidade e com três semestres abandonou. A escassez material é latente e Severino não tinha mais condições de enfrentar as dificuldades que foram ampliadas, não só com a urgência econômica, mas a esfera afetiva de Severino estava interferindo sobre ele naquele momento. Sentiu-se cansado. Mais uma vez Severino não conseguiu concluir os estudos e não terminou o curso de graduação. Precisou voltar para interior e retomar a vida de pastoril.

5.3 Repensando as experiências de precariedade nas diferentes classes sociais e seus vínculos normativos

Para a literatura sociológica que lida com o tema da precariedade, tal fenômeno da vida social quase sempre é pensado e abordado em único registro empírico ou “cena social”. Assim, a sociologia do trabalho costuma desenvolver etnografias do fenômeno da precariedade tal como se expressa no domínio institucional do mercado de trabalho e acaba por nos levar a crer que a precariedade é uma experiência vivida apenas na esfera das relações “materiais” de produção.¹²⁵ Em contraposição, uma outra vertente da literatura sociológica que também lida com o tema da precariedade diverge da primeira ao investigar a experiência da precariedade em domínios outros que não são pertencentes aos das relações de trabalho. Num nível de maior sofisticação etnográfica, essa segunda vertente sociológica demonstra então que a precariedade pode ser vivida muito antes da inserção no mercado de trabalho, “materializada” também durante a socialização familiar.¹²⁶ Contudo, embora não reduza a precariedade ao contexto do trabalho, tal “sociologia da socialização” não é menos “topocêntrica” do que a sociologia do trabalho, e tende apenas a substituir o “primado do trabalho” pelo “primado da família” como explicação causal da experiência de precariedade nas trajetórias de vida dos indivíduos. Não obstante, o “topocentrismo” também se manifesta no “primado da classe”, isto é, a precariedade é sempre descrita como uma experiência existencial das classes trabalhadoras.¹²⁷ Um olhar topocêntrico sobre a experiência de precariedade que não se confirma empiricamente nas etnografias das histórias de vida de Jacó e Severino, conforme discutiremos mais detalhadamente a partir de agora. Mas o que queremos dizer quando qualificamos as duas vertentes sociológicas que estudam o fenômeno da precariedade como compartilhando da mesma “ilusão topocêntrica” dos fatos sociais? Para Chaurin e Jounin (2015, p.139), a “ilusão topocêntrica” consiste “em reduzir a existência dos

¹²⁵ Os estudos de Ricardo Antunes (2004; 2015) e Giovanni Alves (2000) são hoje as principais referências na sociologia do trabalho que tem discutido o tema do processo de precarização do trabalho no Brasil. Certamente, etnografias da precariedade do trabalho são abundantes no subcampo de sociologia do trabalho e as pesquisas de Antunes não esgotam o assunto. Podemos mencionar ainda “A espoliação urbana”, de Lúcio Kowarik (1983), e a mais recente “Saídas de emergência” (2011) como outros exemplos de etnografias da precariedade do trabalho.

¹²⁶ No Brasil, Jessé Souza (2006; 2009; 2010) é atualmente a principal referência que trata a precariedade à luz da sociologia da socialização e tem destacado a experiência da precariedade em instituições de “socialização primária” como a família.

¹²⁷ Esse reducionismo é mais comum tanto em sociólogos do trabalho, a exemplo de Ruy Braga, (quanto em sociólogos da socialização como no caso, mais uma vez, de Jessé Souza (2009; 2010). Mesmo divergindo sobre qual instituição (“família” ou “trabalho”) pesa na experiência de precariedade, os dois convergem em identificar a precariedade como uma experiência exclusiva das classes trabalhadoras.

atores ao lugar estudado, ou seja, pretender reduzi-los ('topocentrismo'). Um risco de interpretação distorcida que pode ser minimizado, ainda segundo os dois sociólogos, (...)“referindo as práticas observadas simultaneamente à cena social e à trajetória dos atores (...). Nesse sentido, uma etnografia longitudinal e multissituada que procura reconstruir a trajetória dos atores sociais em diferentes domínios institucionais de ação e interação permite construir um olhar sociológico mais complexo dos fatos sociais.

Educado numa família estruturada de classe média, com pais que fomentavam um ambiente doméstico de afirmação da cultura letrada. Um trajeto nas melhores escolas e uma relação afetiva de amor e admiração pelo pai. Apesar de experiências institucionais livres da urgência material, Jacó não confirmou a profecia social e sociológica de ser um “campeão” das classes médias. Ao contrário, seu destino foi de “queda social”, se encontrando atualmente na total condição de vulnerabilidade e dependência financeira dos favores familiares. De modo geral, a história biográfica de Jacó coloca limites empíricos tanto aos argumentos da “reprodução cultural” de classe quanto da precariedade como experiência exclusiva das classes trabalhadoras. O que a narrativa de vida de Jacó nos ensina é que nem o “destino social” é decidido automaticamente pela pertença de classe, nem os filhos da classe média estão livres da experiência de precariedade. Noutros termos, entre os potenciais efeitos de “reprodução simbólica” dos capitais culturais e econômicos possibilitados pela coordenada social de classe existe uma “variável interveniente” nada desprezível sociologicamente: a “experiência”.

Quase totalmente desprezada pela sociologia clássica, a categoria experiência tem recebido renovado interesse por abordagens neofenomenológicas¹²⁸ e neopragmáticas¹²⁹ da sociologia contemporânea. Sobretudo por permitir ao sociólogo evitar as ilusões topocêntricas do efeito de “lugar” institucional. Com a etnografia das experiências sociais, é possível entender melhor porque nem todos os indivíduos nas classes médias vivenciam uma “transferência perfeita” do “capital familiar” tal como defendido por teorias sociológicas da socialização.¹³⁰ A exemplo disso, o estudo da experiência escolar como uma experiência relativamente “estranha” ou “constrangedora” que produz hábitos escolares precários poderia

¹²⁸ O programa de sociologia da experiência de François Dubet (1994; 1997) é um nome destacado da vertente contemporânea da abordagem fenomenológica que trabalha com a experiência como unidade de análise.

¹²⁹ No neopragmatismo, Hans Joas é outro nome destacado da sociologia contemporânea que tem tentado reabilitar a noção de “experiência” como categoria de análise sociológica.

¹³⁰ Sobre os limites das teorias clássicas da socialização, Setton (2005) desenvolve um interesse balanço teórico da literatura clássica e contemporânea acerca do assunto. Dentre outras conclusões, Setton destaca os esforços de sociólogos contemporâneos em revisar e atualizar a teoria da socialização de modo a captar melhor a “heterogeneidade social” dos processos atuais de socialização institucional.

ajudar a pensar, por exemplo, as diferentes modalidades de produção de “hábitos” precários, conforme as diferentes modalidades de socialização precária (a experiência escolar de Jacó ilustra bem o caso de uma socialização precária vivida por um indivíduo pertencente à classe média). Contudo, não podemos esquecer, tais experiências de precariedade não podem ser analisadas apenas enquanto modos de vida pelas quais as classes sociais navegam socialmente, mas também precisam ser compreendidas em sua normatividade leiga. Jacó, por exemplo, significa sua experiência de trabalho na empresa dos familiares como uma experiência de rebaixamento moral, de degradação do seu valor social como profissional e que despertam nele o ressentimento como uma reação emocional negativa.

Por sua vez, educado em uma família desorganizada de classe trabalhadora rural, temos em Severino o que poderia ser mais um “tipo ideal” “perfeito” da classe definida por Jessé Souza pelo termo “ralé”. Filho de mãe solteira dentro de um contexto de cidade pequena de interior no Nordeste, essa situação de ausência do pai pesa como uma desqualificação social sobre a família de modo geral. Como o avô de Severino não aceitou a filha com um neto dentro de casa, após o seu nascimento, Severino acabou sendo doado para uma tia que era casada. Nesse contexto, os familiares de Severino cultivavam em casa um ambiente doméstico de afirmação da cultura de subsistência. Entrou na vida escolar aos sete anos, estudando em escola pública, onde sofreu com as perseguições e preconceitos por ser da zona rural e ter dificuldades de concentração nos estudos. Assim, eram recorrentes as tarefas incompletas, assim como um baixo rendimento nos exames regulares. Isso reverberava sobre Severino com apelidos, chacota e humilhações por parte dos colegas e má-fé institucional por parte da escola, que não fazia intervenções para melhorar a situação de Severino nem, tampouco, reduzir os impactos da estigmatização que sofria.

Assim, contrariando a imagem sociológica da experiência escolar como momento de “suspensão das condições econômicas de existência”, onde jovens de origem popular, pequeno-burguesa ou burguesa estão “todos protegidos permanentemente da necessidade de trabalhar e de enfrentar os acasos da existência” (LAHIRE, 2002, p.114) não se confirma na realidade biográfica de Severino. Visto que, seja no Brasil, seja na França, a “ruptura escolar com o senso prático” pressupõe condições institucionais sólidas de uma situação de ensino escolar. Não por acaso, no subdomínio do sistema escolar brasileiro, as mais importantes transformações dos esquemas de pensamento e raciocínio dos jovens vão ser vivenciadas na experiência escolar universitária, horizonte de possibilidades ainda distante para muitos filhos das classes populares como Severino.

Naquele momento da infância Severino se relacionava afetivamente somente com os animais que cuidava e pastoreava, vivia um completo abandono afetivo. Talvez por isso durante sua narrativa fica a impressão de uma relação ambígua com a família, sem demonstração de amor e afeto, nem tampouco de ressentimento ou revolta. Por um lado, Severino aos olhos do avô era lido como a encarnação da “mancha moral” sobre a família, isto é, a vergonha social de um menino que não tinha pai e de uma filha “bulida” (não mais virgem). Por outro lado, Severino também era lido com os olhos da “compaixão”, pois seu avô não se conformava com as condições de miséria com as quais o menino era tratado na casa da tia, que já vivia em condições ruins.

Essas são as experiências iniciais de sofrimento e precariedade moral na vida de Severino, pois simultaneamente ele sofre com a rejeição tanto na vida familiar quanto na vida escolar. Os dois domínios institucionais exercem sobre Severino violências morais e físicas: era estigmatizado e marginalizado do pasto ao pátio da escola. Na trajetória biográfica de Severino, ele vivencia a experiência da miséria moral da qual fala Morais Lima (2016):

A formação do respeito de si e dos outros é traduzida numa compreensão borrada, uma vez que tem como seu ponto de vista aquilo constituído pela classe dominante. A nossa pesquisa encontrou um consenso geral a respeito dos elementos que compõem a noção de bem-viver. As entrevistas colhidas permitiram identificar a visão e a explicação dos indivíduos em questão sobre sua situação e revelou para nós que a fome, a falta de moradia e de bens, a falta de segurança, a sensação de medo e desconfiança, os laços frágeis com a família e amigos, as experiências de rebaixamento moral, o abandono, a rejeição afetiva, a falta de lazer, formam o quadro da miséria moral da ralé, uma experiência geral vivida como mal-estar e traços de uma vida indigna, esvaziada ou empobrecida de reconhecimento social, principalmente nas relações primárias. (MORAIS LIMA, 2016, p. 63).

A relação de precariedade nos ambientes institucionais por onde navega socialmente Severino se mostra um caminho de abandono e denegação que se manifesta também no mundo do trabalho. Severino é um caso exemplar de miséria moral nos três domínios institucionais por onde circula. O que a autora enfatiza está relacionado ainda a uma economia moral dos sentimentos de autorrespeito e autoestima, que para o nosso contexto reafirma a força da precariedade que incide sobre a trajetória de Severino. Não por acaso, Severino na

adolescência experimenta processos de estigmatização relacionados às posições de poder e prestígio social entre um círculo de amigos, que se baseia em laços tensos e desiguais de interdependência sobre os quais aponta Moraes Lima (2016, p. 65). Nesse sentido, com frequência Severino era diminuído para que seus amigos pudessem se autoafirmar. Desde Goffman (1974), sabemos que as instituições por meio das interações produzem “efeitos de poder” e com isso adoecimento emocional e modos de sujeição institucional.

Talvez por isso Severino estabeleça uma relação agonística com o mundo, isto é, “impotência, aniquiladora das potencialidades, que aniquila o investimento nos móveis sociais de concorrência e acaba encorajando a criar a ilusão do nada” da qual fala Bourdieu (2001, p. 271) — a “ilusão do nada” remete àqueles interlocutores de pesquisa de Bourdieu, subproletários desempregados argelinos da década de sessenta e os jovens adolescentes “sem futuro” dos grandes conjuntos urbanos da década de noventa. Com isso, o sociólogo francês se referia à maneira pela qual ambos os grupos estabeleciam uma relação agonística com sua realidade. Os “homens sem futuro” enxergavam a própria vida como uma luta constante por sobrevivência, uma realidade social marcada por conflitos e lutas de subsistência para a qual as classes populares sempre se veem perdedoras.

Severino não articula ressentimentos em sua narrativa, pelo contrário, está bem próximo dos subproletários argelinos tanto quanto dos jovens adolescentes suburbanos quando se trata de “desmoronamento de qualquer perspectiva coerente de futuro” (BOURDIEU, 2001, p. 272). A ruptura entre o passado e o futuro não se desfaz por muito tempo, isto é, Severino, embora retome mais tarde os estudos e consiga entrar na universidade, acaba abandonando o curso. Mesmo alimentando boas expectativas para o universo escolar, em grande medida encorajado fortemente pelo amigo (Seu Antônio), o fato é que, parafraseando Bourdieu, “forçar o ingresso de um garoto na faculdade quando está patente que ele já deixou a escola” era um desafio que Severino tinha pela frente, tão logo percebeu-se o horizonte de precariedade que lhe envolvia e findou por abandonar a faculdade e mais uma vez voltar à zona rural, aos modos práticos dos cuidados com os animais e ao universo no qual sempre procurou morada.

As dificuldades que Severino aponta para se manter na capital cursando uma graduação vinham acompanhadas por sentimentos de insegurança financeira, indignidade habitacional e ausência de estímulos para uma permanência efetiva na universidade. Não bastava apenas conseguir entrar no ambiente acadêmico, Severino compartilha o mal-estar de,

após estar lá, não ter as condições mínimas para se manter lá dentro, isto é, dificuldades que beiram a sua própria existência (alimentação, moradia, transporte, lazer) e são parte de um conjunto de bens necessários para um estudante se manter em condições mínimas de compartilhar e desfrutar do ambiente universitário. Severino não tinha com quem contar. Estava morando e sendo sustentado pela namorada, naquelas condições de um conjugado que sequer é possível o exercício da leitura. Então, como se manter estudante e alcançar bons rendimentos se em todas as esferas institucionais Severino se depara com a precariedade de suas condições. Era a deixa para que o jovem estudante se lançasse mais uma vez em busca daquilo que lhe dava “segurança ontológica”, isto é, a vida digna na terra onde ele planta, colhe e cuida e se alimenta.

Para ter acesso a uma forma reconhecida de existência social, meninos e jovens garotos veem os atos de violência como um meio “desesperado” e afirmativo para comunicar sobre a sua existência perante os outros, numa tentativa de “fazer com que aconteça algo em lugar de nada” (BOURIDEU, 2001, p. 271). Não por acaso, Severino se lança ao revide numa situação de conflito e briga de rua com um colega de turma.

Cansado de estigmatização, humilhações e rebaixamento moral, ele enfrenta as agressões proferidas por seu colega com o ato de “furar com uma faca”. O rapaz se recuperou e prestou queixa de Severino, resultando em medida socioeducativa (Severino precisou prestar serviços na antiga escola). Retornar para sua antiga escola na condição de um “delinquente” que cumpria medida socioeducativa significou muito mais ao garoto: eram as velhas humilhações sendo atualizadas e Severino logo procurou refúgio junto aos bichos que pastoreava. Somente mais tarde encontraria um amigo para encorajá-lo a retomar os estudos, aspirar novos futuros, conceder-lhe um trato de afetividade, confiança e amizade. Severino se apegou àquilo e migrou para a capital. Queria estudar, terminou o segundo grau, arrumou um emprego, contudo, se viu humilhado por saber que era uma grande oportunidade e ele não tinha as competências para desempenhar tão bem suas tarefas. Mais uma vez o jovem rapaz encontrou apoio onde não esperava e conseguiu trabalhar e estudar, entrou para a universidade e lá encontrou seu limite novamente.

Era a experiência limite para Severino, um jovem bastante pisoteado pela humilhação com marcas da desqualificação social expostas em sua *hexis* corporal, nos olhos profundos, nas mãos calejadas, nos ombros curvados, na magreza e testa franzida.

Assim como ocorre na família e na escola, a experiência do trabalho para Severino é a da precariedade. Não apenas de uma precariedade de origem. Mas de um circuito de experiências acumuladas de precariedade do trabalho – uma dimensão central da relação com o trabalho. É certo que desde a sua inserção precoce (ainda na infância) no mundo laboral, a experiência do trabalho é vivida e sentida como necessidade. Talvez por conta da necessidade, que não é somente uma urgência material objetiva, mas também uma moral da utilidade, Severino se encontre imerso biograficamente em “ofícios de fortuna”, o que resulta na experiência do trabalho como sendo um resumo de experiências de precariedade profissional.

Em contraste com as classes trabalhadoras que vivenciam somente recentemente a condição de precariedade profissional provocada pelas mudanças institucionais no capitalismo (SENNNETT, 2005; BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009) e pelo colapso do Estado de Bem-Estar (CASTEL, 1998), a experiência da precariedade de Severino é parte constitutiva de sua própria existência no mundo.

Aliás, como bem observado por Cardoso (2010), o “padrão fordista de transição escola-trabalho”, tão comum nas sociedades do capitalismo central, não foi a regra da dinâmica institucional da sociedade do trabalho em países como o Brasil. No lugar do padrão fordista de trajetória de vida (nascimento - socialização em família - entrada na escola - entrada no mercado de trabalho), onde há um intervalo temporal relativo entre cada momento da biografia individual, nas classes trabalhadoras brasileiras encontramos a quase *ausência do intervalo temporal*, o que resulta na experiência precoce e concorrência quase simultânea entre modos de socialização em múltiplos domínios institucionais.

Finalmente, a experiência de precariedade vivida em diferentes domínios práticos da ação (família, escola e trabalho) revela a natureza “processual” da precariedade, agora devidamente compreendida como o resumo de experiências múltiplas de desvios, rupturas e fracassos em contextos variados. Revela também que o *habitus* precário (SOUZA, 2006; 2009) pode ser constituído, reforçado e atualizado não somente em uma única situação social e nem muito menos se trata de um *habitus* homogêneo em seu conteúdo de precariedade disposicional.¹³¹ No subproletariado, a experiência da precariedade não se verifica apenas nas “disposições incorporadas”, mas também, e, sobretudo, numa institucionalidade precária (famílias desestruturadas, escolas precarizadas e trabalhos precários). Porém, é preciso

¹³¹ Moraes Lima (2015; 2016) em outra investigação empírica sobre o patrimônio disposicional dos usuários de crack também encontrou a mesma “heterogeneidade” de disposições precárias, definida pela antropóloga em termos de “disposições dissonantes”.

ressaltar que a correspondência entre formas de precariedade entre contextos distintos não é de “tensão” ou de causalidade única. Ao contrário da experiência de precariedade no trabalho que “contribui para a desorganização da vida como um todo” (VISSER *in* SOUZA, 2010), em perfis das classes populares que compartilham experiências similares às de Severino, a precariedade é uma “propriedade relacional” ou “propriedade de interação”, a exemplo do que ocorre com a “solubilidade” no encontro entre o açúcar e a água:

A água não tem o poder de dissolver todo produto; o açúcar não se dissolve no ar; não haveria, portanto, nenhuma propriedade em si alojada em alguma parte do açúcar e pode até parecer desejável heurísticamente, para não reificar o produto da interação, evitar falar de ‘solubilidade’ do açúcar. Mas pode-se descrever, como começamos a fazer, o ato de dissolução do açúcar na água. A propriedade ou a disposição em questão é uma “propriedade relacional”, uma “propriedade de interação” e parece preferível, às vezes, se ater à descrição dos atos em vez de pressupor uma “potência” “atualizando-se na ocasião (no “acidente” que a “ocasião” constitui) do encontro com a água. (LAHIRE, 2000, p.55).

Assim, existe uma relação entre estrutura social e estrutura de comportamento ou interdependência entre “disposições” precárias e contextos de precariedade. Mais, os casos relatados nos lembram da “dimensão condicional” das chamadas disposições individuais (LAHIRE, 2000, p.57). Em vez de se falar em “transponibilidade” dos *habitus precário*, talvez seja mais rigoroso se considerar a condicionalidade circunstancial de ativação do *habitus precário*: a reprodução social em diferentes esferas de interação (família, escola e trabalho) do *encontro entre disposições precárias e contextos de precariedade*. Mais do que uma única situação desencadeadora, o que se verificou empiricamente foi um feixe de desencadeadores múltiplos de desorganização social da vida.

Dito de outro modo, a passagem da ideia de “transponibilidade” da precariedade para a ideia de “precariedade sob condição” permite “contextualizar” as condições institucionais de “reprodução” da desigualdade de classes nas sociedades do capitalismo central e nas sociedades do capitalismo periférico. De fato, na França, por exemplo, onde encontramos o Estado de Bem-Estar melhor consolidado, o “fracasso escolar” poderia ser interpretado como fenômeno anterior à escola, precisamente forjado na ordem familiar e no “*habitus primário*”,

conforme atestado pelas pesquisas de Bourdieu e Passeron (2008). Porém, convém lembrar que, também por efeito da existência de um Estado de Bem-Estar, o “fracasso escolar” e a “desigualdade de classe” não se traduzem na forma de produção generalizada da extrema pobreza ou de “subcidadania”.

Como bem destacou Paugam (2003), o estrato “marginal”¹³² da classe trabalhadora francesa foi, pelo menos até o final da década de 1980, um fenômeno “residual” de ruptura e extrema miséria das condições de vida. No Brasil, onde o Estado de Bem-Estar não se realizou de modo pleno, a reprodução da desigualdade de classes assume um contorno e especificidade própria, qual seja, a produção social generalizada da “ralé” como fenômeno estrutural (SOUZA, 2006).

Assim, a exemplo do que encontramos na família e na escola, no domínio prático do trabalho a ralé também encontra um contexto de ativação da sua precariedade “disposicional”. Múltiplas práticas de precariedade sem regime de disciplina. Nesse quadro de socializações precárias não são “corpos dóceis” que se produzem, a exemplo do que se observou na França dos séculos XVII e XVIII. Mas corpos miseráveis numa configuração de múltiplas experiências de precariedade. Daí porque nos parece equivocado definir a “ralé” como uma classe social constituída apenas pela “desestruturação familiar”. O que a trajetória de vida de Severino evidencia é a ausência do intervalo temporal entre família, escola e trabalho, sendo essas três esferas vividas simultaneamente e precariamente nos segmentos mais vulneráveis do subproletariado rural e urbano do Brasil. Uma ausência de intervalo temporal que se expressa até mesmo na maneira como Severino narrava sua biografia. Estando à margem de todos os ambientes institucionais por onde navega socialmente, Severino apenas via sua vida passar, sem eira e nem beira, sem tesão ou emoção, sem amigos ou irmãos, sem pai e sem mãe. Estar excluído do mundo não parece ser uma tarefa fácil. É o retrato fiel de morte e de vida: Severino.

¹³² O correspondente francês da ralé brasileira.

CAPÍTULO 6

A COR E O GÊNERO DA MORALIDADE DE CLASSE

Olhou assustada sobre o ombro esquerdo, e notou que nas suas espáduas se abriam duas asas. Com esforço e um terror inicial, conseguiu aterrisar de novo, quase batera com a cabeça no teto. Andou até o banheiro, com cuidado para não levantar voo ao menor movimento. E, quando se contemplou, achou-se belíssima, logo aprendeu a manejar, abrir, fechar, levantar, dobrar de novo como um leque enorme. E - mais estranho de tudo - não teve medo mas alegria. Era isso: não estava morrendo de um câncer. Era mágico, ela estava virando anjo. E a dimensão desse segredo quase a derrubou. (Lya Luft in Encontros)

Introdução

Em continuidade ao exame dos modos como os sentimentos e emoções se relacionam com a moralidade, no presente capítulo procuro analisar em que medida sentimentos de injustiça de mulheres das classes médias expressam expectativas normativas de liberdade e reconhecimento frustradas nos domínios institucionais da família e do trabalho e como as mesmas operam mudanças em suas vidas de modo a confirmar suas exigências morais de autorrealização e autenticidade naqueles domínios institucionais.

Nesse capítulo abordamos a dimensão dos sentimentos morais tomando como ponto de partida a família enquanto uma esfera de vinculação pessoal que em sua constituição intersubjetiva vem passando por transformações. Em “O direito da liberdade”, o sociólogo alemão Axel Honneth (2015) realiza uma “reconstrução normativa” acerca da liberdade, isto é, procurando identificar de que maneira as exigências normativas de justiça social passam a ser aceitas e incorporadas dentro das instituições que compõem as sociedades liberal-democráticas do Ocidente. Nesses termos, como as exigências morais articuladas pelos atores sociais ganham legitimidade e passam a figurar dentro dos ordenamentos morais das instituições.

Para nossos interesses investigativos, o presente capítulo visa desenvolver uma análise acerca das demandas de justiça que são articuladas por duas mulheres de classe média em seus contextos familiares, principalmente, procurando entender de que maneira as jovens

Catarina e Madalena lidam com as assimetrias de autoridade e nos ambientes institucionais onde vivem. Nos interessa entender como a família, esta “instituição relacional”, se atualiza diante dos conflitos que passam a surgir com as novas demandas de reconhecimento intersubjetivo que orientam as mulheres no século XXI.

Como se contextualiza o processo de transição do século XX para o século XXI em matéria de relações entre pais e filhas quando orientadas por diferenciais de autoridade, assentados sobre padrões de desigualdades de gênero e de distribuição diferencial de papéis sociais entre membros dessas famílias? Como no século XXI pais e filhas lidam com o grau cada vez mais elevado de discursividade e igualdade que passa a vigorar dentro dos novos contextos familiares? Nesse sentido, apresentamos duas narrativas de vida de mulheres das classes médias: Catarina e Madalena.

Catarina é uma jovem mulher branca, advogada, com autonomia financeira, carreira profissional em ascensão, casada e com duas filhas. A promissora advogada articulará com muita clareza quais as suas aspirações de autorrealização, assim como quais são os seus bens de avaliação forte. Ao longo de nossa entrevista, Catarina se mostra bastante interessada por fazer um exercício comparativo de avaliação moral sobre sua própria vida quando em referências ao contexto familiar vivendo com os pais e quando em referência ao contexto familiar vivendo com esposo e filhas. Veremos como Catarina faz uso de uma “reflexividade situada” para medir os impactos da socialização familiar que receberá dos pais conservadores entre as décadas de oitenta e noventa, no contexto da vida urbana, em comparação com a socialização que procura oferecer as duas filhas que já estão inseridas no século XXI. Com isso, a jovem advogada faz aparecer percepções valorativas e modos práticos de organização da vida familiar à luz das noções morais de liberdade, autonomia e igualdade.

Por outro lado, conheceremos também as aspirações de plenitude, bem como os anseios e os conflitos que marcam a trajetória de nossa interlocutora Madalena, uma jovem mulher negra, trãsfuga de classe e que vive a experiência de ser uma mulher racialmente marcada numa família de pessoas brancas de classe média com acessos privilegiados. Madalena tem trinta anos, é solteira, graduada em Serviço Social e exercita em sua narrativa um permanente mal-estar relacionado ao lugar social que ocupa na vida social. Embora seus pais sejam lidos por ela como liberais em matéria de gostos culturais e afirmação da vida cotidiana, conforme iremos demonstrar a partir da narrativa biográfica de Madalena, não é bem assim. E é exatamente nesse ponto que as duas mulheres, aparentemente distantes, socialmente se aproximam.

Para os dois casos observados, nos interessa conhecer as histórias de vida de Catarina

e Madalena, assim como as experiências morais que marcam os três domínios de forte peso na vida social dessas jovens mulheres, isto é, família, escola e trabalho. Nesse sentido, nos perguntamos sobre quais horizontes morais estão presentes nas narrativas de nossas interlocutoras, bem como quais os bens de avaliação forte e quais aspirações essas mulheres buscam no presente, como elas articulam o sentido de ser mulher, mais especificamente no caso de Madalena, de ser uma mulher negra, e de que maneira isso explicita os limites institucionais da liberdade para essas mulheres.

Veremos a seguir de que maneira está assentada uma cosmovisão “androcêntrica” nas famílias de Catarina e Madalena, assim como nos interessa perceber de que maneira nossas interlocutoras buscam lidar com os conflitos que surgem em consequência das assimetrias relacionadas. Por fim, procuramos apreender quais os modos práticos que serão utilizados por Catarina e Madalena para afirmar suas demandas por equidade, igualdade e reconhecimento, bem como quais os limites que se materializam em seus contextos de vida.

6.1. Catarina: em busca de liberdade

Catarina tem 37 anos, é casada, mãe de duas filhas e trabalha num escritório de advocacia no qual é também sócia-proprietária. Mulher branca, de corpo magro, cujos cabelos pretos e bem curtos inspira uma personalidade forte, com uma postura extremamente autoconfiante. Dona de uma fala bem firme e segura na exposição de suas opiniões, ela detém uma elegância na maneira de se movimentar e gesticular. Como advogada, Catarina atua principalmente na área do direito corporativo-empresarial, mas também tem feito incursões na área do direito de família.

Filha de pai militar e músico com uma mãe dona de casa - que desenvolveu atividades autônomas de comércio na venda de marmitas, joias, roupas e cosméticos - Catarina é casada com Floriano (seu ex-professor de informática) e tem duas filhas pequenas (uma com 6 anos e outra com 1 ano e meio).

Na advocacia empresarial, suas experiências de trabalho são marcadas por ambientes de alto padrão e exigência de traços de racionalismo que se costuma associar ao que é “masculino”. Sua atividade profissional exige não só um alto conhecimento intelectual frente aos novos casos que passaram a chegar ao escritório que divide com sua amiga e sócia Mariana. Durante nossa entrevista Catarina se mostra bastante atenciosa em suas respostas,

sem pressa para concluir e cuidadosamente detalhada em suas exposições argumentativas.¹³³

Nossa interlocutora possui um diploma de graduação em direito pela Universidade Potiguar (UnP), mas não parou por aí. Ela também buscou atualizar sua formação com uma especialização em direito tributário na mesma universidade. Atualmente divide uma sala com sua sócia, no escritório “C&M”¹³⁴, e trabalha com clientes na área de direito de família e direito empresarial. Em seu escritório, Catarina costuma atender com maior frequência casos jurídicos na área de família (problemas relacionados à família, alimentos, divórcio, guarda, partilha de bens, alienação parental, regulamentação de visita, formação de união estável). Todavia, ela relata que é uma área que nunca foi de sua afinidade ou interesse. Ocorre que casos de família passaram a chegar ao escritório com maior frequência, então Catarina viu a necessidade de investir mais tempo em estudos para elaborar suas peças e atender com “qualidade” e “segurança” suas clientes dessa área.

Família: uma experiência de privação de liberdades

Nascida em Mato Grosso, Catarina conta que logo após seu nascimento a família se mudou para o Rio de Janeiro, onde viveu até os quinze anos, quando, mais uma vez, se mudaram para Natal. Pergunto o que ocasionou a mudança para Natal e Catarina responde que a família de sua mãe é natural da capital potiguar. Ao longo de sua infância, ela e seus pais costumavam passar férias em Natal. Em um determinado momento ela recorda que a família foi pega de surpresa quando o pai resolveu que todos iriam morar em Natal. Naquele momento ela relembra:

Meu pai é músico. O Rio de Janeiro realmente é um mercado e em Natal não tem mercado para músico da área dele, a música do meu pai é completamente diferente. Ele é compositor, ele é arranjador e ele toca trompete, então, assim, a música dele é o jazz, é bossa nova, é MPB, entendeu? Não tem nada a ver com Natal. Natal é forró. Ele fazia parte da segunda maior orquestra do Rio de Janeiro, tinha a orquestra Tabajara que é conhecida no mundo, mas no Brasil, a segunda era a Orquestra do Maestro Cipó. Então, ele fazia parte da Orquestra do Maestro Cipó. Tocava em Réveillon em Copacabana, Ipanema, tocava no Escala, que era uma casa de show que não sei nem se existe mais. Ele tocava na noite do Rio de Janeiro. E eu achei

¹³³ Nossa entrevista foi realizada no próprio escritório de Catarina. Uma sala pequena, onde podemos encontrar duas mesas de escritório, uma estante cheia de livros relacionados à área de direito. Na mesa de Catarina há um computador, fichários e alguns documentos, tudo devidamente organizado.

¹³⁴ Iniciais fictícias.

que nunca ele iria querer morar em Natal porque ele sempre disse “não vou para Natal, não vou para Natal, não tem como trabalhar em Natal”. Resolveu vir para Natal, então foi um sonho que estava se realizando para mim, foi um sonho que estava se realizando: vir morar em Natal.

Catarina passou a maior parte de sua infância no Rio de Janeiro, vivendo num meio social de classe média, onde estudou em escolas particulares - uma delas de formação adventista, mesmo a família tendo confissão religiosa de matriz católica. Em relação à mudança para Natal, ela reconhece um esforço do pai, mas não sabe exatamente o que o fez mudar de ideia, pois seria ele o principal afetado negativamente com a mudança. Aliás, com a mudança para Natal, a família ficou inicialmente na casa da avó materna de Catarina e de um tio materno dela, uma convivência familiar marcada por situações de desconforto, devido à demora em encontrar uma casa para acomodar adequadamente a família, o que fez com que o pai de Catarina se sentisse mal diante da esposa e dos filhos.¹³⁵

A família do pai de Catarina é natural do Pará e atualmente está espalhada por vários estados, então para nossa interlocutora a relação mais intensa sempre foi com a família da mãe, no período de férias. Mais tarde, Catarina relembra que teve vontade de conhecer e estabelecer laços afetivos com a família do pai. Dizia-se um pouco frustrada com a relação desenvolvida com a família da mãe após a mudança para Natal. Isso fez com que ela procurasse viajar para conhecer e conviver com os parentes paternos. Hoje ela avalia que foi uma atitude acertada, pois a aproximação com os tios e tias paternos possibilitou desenvolver uma relação de maior afinidade com essa parte da família que antes era desconhecida:

Apesar de conhecer pouco, eu prefiro o estilo da família do meu pai do que o estilo da família da minha mãe. Em termos de valores, pela conversa você percebe, parece que eu estou falando comigo mesma, eu me identifiquei muito com eles, pessoas muito assertivas, pessoas muito verdadeiras, pessoas muito por assim dizer, de falar, de quando não concordar falar também, assim, muito diretos, eu me identifiquei muito.

Ao relatar suas impressões a respeito das famílias do seu pai e da sua mãe, Catarina estava também se posicionando a respeito do mal-estar que a família vivenciou na mudança, percebendo as discordâncias e como aquilo afetou as relações familiares. Mas não só isso.

¹³⁵ Essa situação leva Catarina a refletir sobre o quanto é diferente “passar férias” e “estar mais próximo” da família extensa por parte da mãe e assim elaborar avaliações fortes acerca das relações familiares.

Catarina estava refletindo sobre as orientações valorativas que informavam as percepções dos seus pais, bem como suas próprias percepções. Essa narrativa leva Catarina a contar em maior profundidade a respeito das relações familiares, refletir sobre as distintas percepções valorativas e relatar os conflitos presentes na vida familiar. Foi nesse contexto que lhe pedi para falar a respeito de sua vida familiar junto aos seus pais e irmão. Catarina, com altivez e segurança, diz:

Machista, minha família é machista, o meu pai é machista, a minha mãe é machista, eles têm uma visão muito machista e eu fui criada para ser também machista. E assim eu demorei muito a me rebelar. Era para eu ter me rebelado na adolescência, era para eu ter feito besteira na adolescência, era para eu ter namorado a torto e a direita na adolescência.

Dada a educação familiar percebida como opressora e “machista” que teve, Catarina acredita que foi privada de uma série de experiências de liberdade durante a juventude, principalmente relacionadas às experiências amorosas. E esse sentimento de privação da liberdade causado pela desigualdade de gênero no ambiente familiar faz com que Catarina reflita sobre o tipo de educação familiar que deseja para a sua filha:

E eu acho assim, que eu vou procurar não fazer o mesmo com a minha filha, que ela namore muito, que ela tenha toda a liberdade, se ela quiser ser lésbica ela vai ser e eu não vou tentar impedir e não vou colocar absolutamente nenhuma corrente para ela.

Se reconhecendo como uma mulher que foi criada numa família “tradicional”, Catarina descreve a si mesma como alguém que foi se “rebelando”, como em luta moralmente motivada por exigências normativas de liberdade. Uma luta pessoal por liberdade que encontrou seu momento mais significativo na decisão de Catarina em finalmente deixar a casa de seus pais:

Os meus pais são muito tradicionais, então assim, são extremamente conservadores, então com o tempo eu fui me rebelando contra isso de não aceitar mais, de não obedecer mais! Enfim. Aquela revelação que o adolescente começa a ter, eu comecei a ter já na fase adulta e isso chocou muito eles, ao ponto de eles me colocarem contra a parede “se você fizer isso você vai ter que ir para a sua própria casa”. Eu disse, “eu vou para a minha própria casa, porque eu já tenho”. E foi o que eu fiz. Eu me mudei em dezembro e me casei em abril. Então, essa mudança foi realmente,

para eles, assustadora. Eles pediram para voltar e eu “não volto atrás, tá tudo bem. A gente continua filha, pai e mãe, mas eu não volto mais”.

Se ao falar do próprio trabalho, Catarina se mostrava mais formal, porém ao falar sobre a sua vida familiar passa a um tom mais irritado. Deixa exposta sua frustração com a maneira pela qual foi socializada e pela falta de liberdade e autonomia que acredita ter marcado as relações intersubjetivas na vida familiar. Relações percebidas como assimétricas e estruturadas em conformidade com o primado da autoridade paterna.

Não por acaso, Catarina procurou demonstrar ao longo da entrevista sua sensação de incompletude para ter autonomia sobre sua própria vida quando ainda morava com os pais. Segundo relata, sua mãe era uma mulher com traços fortes de uma educação machista. Seu pai igualmente, mas o que parece ser mais incômodo é o fato da sua mãe ser assim (“*mesmo ela sendo mulher*”). Enquanto ela falava sobre os desapontamentos com a família da mãe e a preferência pela família do pai, Catarina já esboçava uma avaliação forte acerca dos modos de existir que vislumbrava em afinidade com a parentela paterna.

Nesse sentido, Catarina passa a narrar algumas opiniões que a mãe e o pai têm acerca do que deveria ser o comportamento de uma mulher ou o que eles consideram certo e errado no terreno das avaliações morais: “*para minha mãe, sentir prazer é errado*” e “*para o meu pai, a mulher que namora com vários homens é puta! Se não for para casar, se ela der e não casar, ela é puta*”. Essa imagem subalterna da mulher compartilhada pelos pais causa revolta e repulsa em Catarina, levando a mesma a repetir que não deseja que as suas filhas tenham as mesmas experiências de privações de liberdade que ela acredita ter tido na trajetória familiar.

Assim, a próspera advogada constrói fronteiras entre o que ela recebeu em matéria de educação familiar por parte dos pais e o que ela deseja oferecer para suas filhas. Isso fica mais evidente na medida em que verbaliza a comparação do que é “certo e o errado” para os pais, seguido pela afirmação “*esse tipo de conflito eu não quero passar para minhas filhas. Entendeu?*”. Essas falas evidenciam diferenças intergeracionais de valores e também de atitudes: se antes suas ações eram guiadas pelas normas que os pais estabeleciam como conduta que deveria ser cumprida e por isso era exigida, hoje Catarina se guia por noções de liberdade e autonomia como imperativos morais de autocompreensão e de autorrealização que são postos àquilo que ela classifica como “machista”, “conservador” ou “tradicional”-categorias valorativas acionadas para descrever as práticas e valores dos seus pais.

Múltiplas experiências de educação humanista

Enquanto morava no Rio de Janeiro, Catarina cursou o ensino fundamental integral em uma escola adventista. Nessa escola Catarina foi exposta a uma vivência religiosa diferente daquela vivida pelos seus pais, que são católicos. Sobre essa experiência escolar de sua infância, Catarina lembra de semanalmente frequentar a aula de Capela, onde cantava, participava de dinâmicas e brincava. Uma das regras mais nítidas em sua memória diz respeito à indumentária *“não podia usar calça! No frio eu tinha que colocar uma saia por cima da calça. Também não podia usar brinco e lá eu fiquei até a época da oitava série do ensino fundamental”*.

De imediato, tais apontamentos sobre a rotina na vida escolar no período da infância me fez pensar que Catarina se incomodaria com esse tipo de regramento quanto ao que vestir e outras práticas de interdição no regime escolar. Mas ao contrário disso, Catarina admite que se identificava com a igreja adventista, que gostava de frequentar a escola, principalmente por causa das aulas de canto e música, onde experimentava uma sensação de alegria. Para ela, na época, era irrelevante o fato de proibir o uso de brincos na escola.

De modo geral, não se tratava de uma experiência escolar vivida como traumática. Catarina gostava e chegou a fazer comparações entre as atividades religiosas vivenciadas na igreja adventista *“adorava a questão da música, da igreja, eu adorava as histórias como eles contavam”* e na igreja católica *“era missa, padre, aquela coisa chata que não envolve a criança”*. Apesar das diferenças acentuadas, hoje em dia, pelo menos durante nossa entrevista, ela consegue experimentar um olhar positivo acerca dessa experiência de trânsito religioso, pois atribui a essa experiência plural a capacidade de estabelecer uma visão mais diversa acerca do seu horizonte religioso e também da maneira como pensa uma instituição escolar.

De fato, Catarina guarda boas lembranças de sua vivência no ensino fundamental, não só pela possibilidade de se envolver de maneira diferente com a experiência de entender ou buscar a fé, mas também pela questão dos “vínculos”, uma vez que ela acentua por vários momentos a importância que aquela primeira escola teve em sua formação pessoal. Catarina foi uma boa aluna no ensino fundamental, mantinha notas médias para boas. A exemplo das preferências escolares de Maria (nossa interlocutora analisada no capítulo 3), Catarina também não gostava de matemática e obtinha as melhores notas em português, geografia e história. Não obstante, a experiência escolar de Catarina na escola adventista veio junto com a construção de vínculos de amizade, respeito e autoconhecimento:

Então, tinha valores religiosos! O que é deus? Quais foram as histórias da bíblia? Essas coisas... E em casa eu tinha uma construção do mesmo objetivo só que diferente, às vezes tinha o embate da minha mãe com a escola, porque a minha mãe queria que na formatura da quinta série eu usasse brinco e a escola não deixava entrar se usasse brinco. Minha mãe ficava com raiva, tirava os brincos e não sei o que... Aquelas coisas. Fizemos uma viagem escolar. Foi maravilhoso! Na oitava série fizemos uma viagem de formatura e foi muito bom, foi maravilhoso! Fizemos uma festa na minha casa com os professores e com os alunos. Então de novo a questão da amizade, a questão do vínculo. Eu tenho professores que... Eu não me lembro dos professores do segundo grau, mas do ensino fundamental eu me lembro de todos os professores, apesar que se faz muito mais tempo, mas eu me lembro de todos eles e com a característica, eu lembro da característica de cada um que me chamou atenção, então realmente foi uma vivência muito intensa.

No entanto, mesmo amando a vivência na escola adventista e considerando a relevância que as relações naquele ambiente tiveram para ela, Catarina precisou deixar aquela escola e se mudar para uma escola distante, pois precisava pegar ônibus para cursar o ensino médio do outro lado da cidade:

Pronto! Eu fui para uma outra escola, num bairro mais longe e eu tinha que pagar ônibus. Era longe. Ainda morava no Rio de Janeiro, aquele ônibus lotado tanto para ir quanto para voltar, às vezes eu pegava carona com o meu pai e às vezes não, porque ele estava num processo mais devagar, nem sempre ele ia no mesmo horário. Então, eu pegava o ônibus lotado e nessa escola eu passei dois anos. E a escola adventista era no bairro vizinho, em Realengo. No segundo grau era em Bento Ribeiro, era bem mais longe. Bom, lá eu passei dois anos, fiz amigos que eu tenho contato até hoje também, mas não lembro dos professores direito. Foi uma expectativa muito grande, uma escola que todo mundo falava bem, escola Santa Mônica, que tem muitas filiais no Rio de Janeiro - em todos os bairros lá. Era uma escola bem conceituada para os padrões que a gente tinha, para a nossa classe que era média. Uma escola grande e com muito mais gente dentro da sala de aula, mas uma escola menos familiar do que a adventista, uma escola mais empresa mesmo. Eu fiz quinze anos dentro dessa escola, então assim, foi um momento também que marcou porque os meus quinze anos não teve festa aí a gente fez um vídeo na escola com os amigos para guardar para a posteridade. Foi um momento bacana também, como eu te falei, tenho uma amiga em especial que eu mantenho contato com ela. Ela veio a Natal e a gente se encontrou ainda nessa época. E aí o meu pai resolveu vir morar em Natal, resolveu pedir para entrar na reserva, resolveu pedir aposentadoria, como chamam, e transferência para Natal.

Assim como no ensino fundamental, também em sua experiência de ensino médio Catarina cultivou um gosto acentuado por matérias da área de humanidades, em especial, aquelas disciplinas que envolvem mais leitura, reflexão e, sobretudo, que despertavam nela um olhar crítico sobre a sociedade. Não por acaso, ela vai executando uma narrativa de “prós e contras”, medindo “ganhos e perdas” no campo afetivo familiar para falar sobre sua vida. Também não é por acaso que Catarina vai se dedicar ao curso na área de ciências humanas, investindo numa carreira que exige alta concentração, leitura densa e escrita.

Mas a sensibilidade para o lugar das letras não é influenciada apenas pela instituição escolar. Catarina cresceu em um ambiente de músicos. Seu pai é musicista e seu irmão também, razão que lhe desperta aptidões para colocar o curso de artes cênicas como segunda opção no vestibular, tendo o curso de direito sempre na primeira opção. Com a mudança para Natal no mesmo ano que prestaria vestibular, Catarina sentiu o impacto de uma formação escolar heterogênea, encontrou dificuldades em sua transição de uma escola adventista para uma escola sem confissão religiosa no Rio de Janeiro. Com a ida para Natal, as dificuldades de adaptação e acompanhamento disciplinar só foram acentuadas e Catarina, que sempre se viu como uma boa aluna, passou a questionar seus potenciais quando se deparou com uma escola de confissão religiosa católica, cuja disciplina era rigorosa e as relações com seus novos colegas difíceis. Para a promissora advogada, tais mudanças e modos de vida impactaram diretamente em seu rendimento escolar e o que seria uma questão dada como certa, isto é, a aprovação dela em direito como primeira opção no vestibular, foi frustrada. Catarina não passou no primeiro vestibular, aliás, ela não passou na primeira opção de curso. Ela seria chamada para entrar nas vagas de segunda opção e daria início ao curso de artes cênicas na UFRN.

Catarina então resolveu cursar artes cênicas, fazer cursinho pré-vestibular para tentar uma vaga no curso de direito, fazer um curso de espanhol e ministrar aulas no curso de inglês, tudo ao mesmo tempo. Para ela, a rotina intensa de estudos lhe obrigava a ser mais organizada com os horários e ter mais foco em estudar, além disso, lhe manteria mais longe da esfera doméstica e lhe permitiria uma vida social para novos colegas e amigos. A graduação em artes cênicas lhe trouxe novas informações que ampliaram os seus horizontes interpretativos sobre o mundo.

Acho que foi mais ou menos isso, fiquei seis meses fazendo artes cênicas. Lá conheci uma avalanche de valores culturais, tinha artista plástico, tinha músico,

tinha psicólogo. Porque a gente pagava matéria todo mundo junto, então eu estudei psicologia, estudei artes plásticas, estudei artes cênicas, estudei filosofia, estudei história da arte, estudei algumas coisas bem dinâmicas, bem uma visão multicultural. Pronto! Aí participei do grupo de dança da UFRN e daí foi o momento que eu senti uma pressão familiar de que eu estava muito solta. Cobravam que eu tinha que estudar e nessa época eu era muito obediente ainda. Resolvi aceitar e saí do grupo de dança. Não fiz o segundo semestre de cênicas. Foquei na área para o vestibular e não passei. Aí fiquei frustrada, fiquei triste e aí o meu pai disse “vou pagar a faculdade para você”, e eu não queria ficar tentando, tentando, tentando... Resolvi aceitar. Aí foi traumático! Porque o meu pai pagava a faculdade e não tinha coragem de dizer para mim que não estava satisfeito e ficava sempre buzinando no ouvido da minha mãe que não podia fazer outras coisas porque pagava a minha faculdade. Então foi um momento muito chato, muito chato, eu passei a faculdade inteira com esse sentimento de que eu estava atrapalhando e eu queria cada vez mais me livrar dessa. Então, assim, o curso de inglês me deu essa ajuda, porque eu dava aula. Então, o curso de inglês me deu essa ajuda de ter a minha própria independência financeira.

O prazer de fazer aquela graduação em artes cênicas é incalculável para ela, pois acredita que tanto o curso quanto as aulas de dança no grupo da universidade eram espaços de atividades prazerosas e de relaxamento, lugares para expressão e comunicação dos sentimentos, momentos de autoconhecimento do corpo, envolvia menos pressão e eram espaços mais abertos para uma visão “multicultural” sobre a vida social. No entanto, seus pais identificaram naquelas atividades uma fonte de dispersão para Catarina, de modo que ela não iria ser aprovada no vestibular do curso de direito se estivesse envolvida em tantas atividades. Ela consentiu com a sugestão (“pressão”) dos pais e saiu dos dois. Sua decisão em seguida foi entrar num cursinho pré-vestibular focado naquelas matérias que ela apresentava mais dificuldade (*“procurei investir mais nas áreas que eu tinha mais dificuldade: química, biologia, física e matemática, para eu poder passar”*).

Juntamente ao interesse pela leitura e pelas artes, Catarina terá ainda hoje uma prática pessoal voltada para os estudos e atualização profissional, com cursos de especialização e leituras atualizadas sobre áreas de trabalho que passou a atuar mais recentemente. Por outro lado, a sensibilidade artística lhe dotou de gosto para o teatro e shows de música, cinema, passeios em parques. Todavia, o seu esposo não mantém os mesmos gostos culturais, aqueles passeios que eram feitos quando estavam namorando, isto é, shows pops, finais de semana em casa de praia com amigos, churrascos de turmas, carnaval fora de época, não foram mantidos

como lazer após o casamento. Aquelas atividades que fazia com as amigas, como ir ao teatro, cinema, show de jazz, foram sumindo junto com as atividades do casal, ao passo que Catarina avalia que “*estávamos totalmente sem lazer*” e então o casal firmou um acordo para reservar uma ida somente os dois a um restaurante, assim como fazer programas diurnos aos finais de semana com as filhas. Eventualmente Catarina consegue ir ao teatro e ao cinema, mas conta que não é mais uma atividade regular e que seu marido não acompanha. Mesmo assim, ela não deixa de ir. Na biografia de Catarina, a educação para as competências técnicas somaram-se com a educação para as artes. No presente, Catarina continua a pensar e elaborar reflexões acerca da educação escolar, sobretudo porque agora ela tem duas filhas e pensa quais os melhores caminhos e decisões para tratar da educação delas.

Eu acredito muito na humanização do parto e na relação disso na vida do ser humano. Então, como eu acredito nisso eu me voltei para isso e para a questão da educação também. Eu me voltei muito! Para a primeira filha eu pesquisei nove escolas e no site lá tem os valores, missão e não sei o que. A única que fala de valores e afetividade como compromisso é o Tatinho de Gente aqui em Natal. E é lá que eu botei a minha filha, porque eu acredito que essa escola tem a condição de fazer o desdobramento do que eu tento fazer em casa. Eu não me preocupo da minha filha passar no vestibular, eu me preocupo dela ser uma pessoa do bem, dela ser generosa, dela ser empática, dela ser solidária, dela acreditar nas pessoas, dela amar o que ela faz e não querer trabalhar por dinheiro, dela não querer uma profissão simplesmente porque é a profissão da vez, e sim porque ela ama aquela profissão. Então, assim, eu quero passar para ela que é muito mais importante que o resultado em português, matemática, geografia e história é ela ser em paz com ela mesma e eu acho que só consegue isso com afetividade.

Quando evoca as relações tensas que vivenciou na vida escolar, Catarina o faz sempre em menção a participação dos pais nos desapontamentos. O prazer que ela articula por matérias de humanas, assim como por uma escola que era considerada afetiva na infância, irá ser um fio condutor de uma mudança de orientação de suas ações no que tange a educação de suas filhas. Talvez, por essa razão, Catarina procure uma instituição escolar que garanta às filhas uma educação voltada para noções de empatia, respeito, solidariedade, amor e, sobretudo, que possa, além de desenvolver competências técnicas, oferecer uma formação humana e autoconsciente para realizar a escolha de sua profissão. Mudar de orientação normativa para uma orientação valorativa é o equilíbrio que Catarina tem procurado fazer em relação às diferentes esferas da sua vida social.

Mercado de trabalho: um mundo percebido como hostil para as mulheres

Não foi somente a esfera da família que foi vivida por Catarina como um contexto de relações intersubjetivas assimétricas. Também no mercado de trabalho Catarina acumulou experiências de desrespeito e de reconhecimento negado em relações profissionais caracterizadas pela existência de assimetrias de tratamento entre homens e mulheres. Sobre isso, Catarina é taxativa:

Na própria empresa de energia, a minha ascensão profissional em algum momento foi barrada por eu viver essa rebeldia na fase adulta, de não aceitar imposições, de bater de frente, de ser muito questionadora, de ser muito crítica. Isso teve impacto sobre mim.

Catarina descreve em detalhes algumas situações de desrespeito no trabalho:

Teve uma vez que, eu não me esqueço nunca, um diretor da área comercial que estava recém-chegado na empresa... Eu estava entrando no elevador e aí, há uma semana atrás eu tinha feito uma fala na ANEL, em rede nacional, e todo mundo elogiou muito essa fala. E foi assim, um momento bem legal na minha vida. E ele entrou no elevador, foi pegar no meu cartão e pegou no meu peito “Ah! Você que é a Ana Catarina?”. Eu não conhecia, eu não sabia quem era e ele já foi me tocando, entendeu? Como se ele pudesse, como se ele fosse diretor e pudesse fazer isso. Tanto que para mim foi nojento. Outras situações também, o próprio presidente da empresa que graças a Deus hoje não é ele, é uma pessoa muito mais aberta, durante uma reunião falava no sentido de querer desmerecer. O próprio salário das mulheres são menores do que os salários dos homens e isso é comprovado. Então, assim, a mulher que diz que não tem violência contra a mulher é a machista que não sabe que é machista. Não é questão de ser machista ou ser feminista, é a questão de entender que a violência não está apenas em meter um soco. A violência está em você. Por exemplo, o meu próprio chefe disse para mim, quando estava fazendo entrevista de estagiário, entre uma entrevista e outra, ele disse “tão bonitinha, né?! Mas tão burrinha”. Ele olhou para mim e disse “você é um exemplo da exceção, você é bonita e você é inteligente”, ouvir aquilo é nojento, dá vontade de vomitar.

O que podemos extrair da última fala que Catarina faz quando está descrevendo as situações de assédio moral que viveu no ambiente de trabalho com o chefe? Bem, é curioso

notar o forte compromisso com o ideal de igualdade. Ela não só se indigna frente ao modo como o chefe lhe aborda no elevador, chegando a tocá-la sem permissão, como também não se sente feliz em ser tratada de forma diferenciada em um suposto tom de elogio feito pelo chefe durante a entrevista com outra estagiária. Catarina sente repulsa ao perceber que seu chefe tende a reconhecer virtudes em profissionais mulheres com base em atributos exclusivamente físicos, a exemplo da escolha da estagiária. Por isso, Catarina repele todo e qualquer elogio físico dirigido a ela no ambiente do trabalho, porque entende que há ali uma desigualdade de tratamento em relação ao gênero, onde um simples elogio de atributos físicos pode ser uma forma eufemizada de rebaixamento moral.

Contudo, um ponto que gostaria de destacar é que as mulheres experimentam em diferentes contextos situações de desigualdade de gênero¹³⁶, como abusos de poder, assédios sexuais e rebaixamento social que estão relacionados a sua condição de gênero, ou pior, às assimetrias entre gêneros. Isso pode produzir mudanças de valores que irão subsidiar uma reorientação para suas ações em outros contextos. Assim, o fato de Catarina relatar de maneira enfática o quanto ela era “podada”, o quanto ela “atendeu às ordens” que foram lhe designadas, fez com que na vida adulta isso se tornasse um obstáculo para a sua carreira, fazendo refletir suas ações no presente de modo a produzir uma mudança na orientação de suas ações. Considerando que antes Catarina agia motivada por uma “ação normativa”, no presente podemos dizer que ela passa a adotar uma “ação orientada por valores”. Com isso podemos apontar para as experiências de violência de gênero (morais, psicológicas, físicas, patrimoniais) como motivadoras para mudanças de valores de nossas duas interlocutoras, isto é, tanto Catarina quanto Madalena (conforme veremos adiante) mudam o curso de ações a partir das experiências vividas de violência de gênero.

Logo, as disposições para respeitar hierarquia e lidar com as diferenças entre gênero de modo a reproduzir e atender às expectativas dos pais, ou mesmo consentir as assimetrias entre gêneros como algo “natural”, agora já não encontram mais condições de atualização, pois Catarina se mostra refratária aos comandos que lhes foram sempre considerados “opressores”.

Na vida adulta, Catarina parece estar mais interessada em ter domínio sobre suas escolhas, isto é, estabelecer um forte compromisso com os ideais de liberdade e autonomia. Com isso, desenvolve resistência à hierarquia, isto é, aquilo que ela chama de “rebeldia na

¹³⁶ Sobre as abordagens sociológicas acerca das desigualdades de gênero, ver: Bandeira (2014), Machado (2010), Bourdieu (1998), Corrêa (1983).

vida adulta”. Esses conflitos geracionais entre pais e filhos que são comumente atribuídos ao período da adolescência não ocorreram para Catarina durante a adolescência. Esse “choque” só irá ganhar dimensão na vida adulta. Ela considera que isso aconteceu porque ela chegou ao “limite”. Como já tinha consentido muitas vezes, não lhe parecia mais fazer sentido uma cobrança exagerada de condutas, mesmo ela tendo cumprido com as exigências normativas dos pais ao longo da vida. Para Catarina, as exigências não faziam mais sentido se ela já se adequava, mas os pais “*sempre davam um jeito de me cobrar mais alguma coisa*”.

Todavia, mesmo criticando a relação que vivenciou com os pais, Catarina reconhece em alguns momentos o quanto também há de disposições incorporadas e *habitus* adquiridos nessa vivência que faz com que ela ainda reproduza na vida adulta no presente.

No passado, enquanto eu vivi com os meus pais, eu segui os mesmos parâmetros que eles. Organizada, certinha, poupadora, dinheiro à vista. Quando eu resolvi chutar o pau da barraca, que não foi na fase adolescente, foi na fase adulta, eu depois de já ter comprado o apartamento, porque antes de eu comprar o apartamento, eu sempre fui muito organizada... Com os meus rendimentos, os meus e do meu marido apenas, ninguém ajudou. Compramos nosso apartamento.

A relação de conflito intergeracional com os pais acabou influenciando até na preferência amorosa de Catarina, conforme ele descreve o seu atual companheiro:

O meu marido já vem de uma outra vivência, que tudo pode, que tem que sonhar alto, que a gente tem direito a tudo porque a gente merece, e tudo a gente pode comprar. Então eu vivi um pouco esse deslumbre. Fui influenciada e gostei. Ah! Eu tenho acesso a tudo, eu posso tudo, eu quero tudo! E aí eu comecei a ver essas dificuldades de você viver esse mundo deslumbrado: dívidas. E aí foi onde começou o meu maior problema familiar com ele. Ele vem de uma cultura onde se pode tudo e eu venho de uma cultura onde tudo tem que ser planejado, foi um choque. E aí ele fazia muita coisa escondido e quando eu descobri o rombo já estava feito. Aí nós fizemos um planejamento, quitamos a dívida dele, vendemos o nosso apartamento e compramos outro que é o que a gente mora hoje. E aí falei para ele que tínhamos que fazer um planejamento e ele sempre arredio. Eu não sabia o quanto ele ganhava, eu não sabia o quanto ele gastava, não sabia o que ele fazia com o dinheiro. A gente tem um quarto de despejo no apartamento atual que não fica dentro da casa, fica lá embaixo e eu nunca entrei lá, quando eu vi, eu tomei um susto de tanto troço entulhado. E aí o que aconteceu? Eu pagava umas contas e ele pagava outras, mas eu não sabia o que ele fazia com o dinheiro dele além de pagar essas contas. Tudo que

eu queria eu tinha que planejar, se eu tinha que reformar o apartamento, eu tinha que planejar, eu pagava e executava, ele não entrava em nenhum planejamento doméstico, ele só pagava as contas.

O desajuste financeiro de Catarina e Floriano acaba gerando tensões, ela deixa claro em nossa entrevista o quanto se vê em caminho oposto ao marido Floriano quando se trata de organização financeira e gestão dos recursos. Em sua fala Catarina aponta para o modo como dividem as contas e quais gastos são relevantes para ela e para ele. Catarina se mostra pouco incomodada ou interessada com a maneira como Floriano gasta o seu dinheiro, contanto que ele atenda aos compromissos assumidos com a gestão doméstica. Todavia, há vários indícios de que Floriano não mantém a mesma organização financeira que Catarina, de modo que isso ocasionou um endividamento do casal. Catarina narra as diferenças nos modos práticos de gerir a vida financeira, ao mesmo tempo em que ela também faz o movimento reflexivo de apontar para os diferentes modos de socialização na vida familiar que incidem sobre a gestão financeira dela e de Floriano no presente.

Para Catarina o que ela chama “cultura” está relacionado ao modo como Floriano foi educado para comprar e consumir, atender a todos os desejos de consumo e pouco atinente aos modos de racionalidade da poupança e do planejamento financeiro que foram incorporados por ela através da educação recebida e compartilhada com os pais. Por esta razão, no trecho acima Catarina descreve como são percebidas as diferenças no manejo do capital econômico entre as famílias dela e de Floriano. Também não é difícil perceber as hierarquias simbólicas que derivam dessas classificações apontadas por nossa interlocutora, uma vez que ela se aventura por reconhecer as qualidades de uma educação “poupadora, planejada e econômica” adquirida com seus pais, e a falta dessas qualidades na família do seu esposo e nele próprio.

A experiência de Catarina em ser criada e viver em um ambiente conservador/repressor acabou fazendo com que ela, na vida adulta, desenvolvesse um forte compromisso com o ideal de autonomia. Podemos verificar isso mais precisamente na maneira como ela vai construir a própria biografia e fazer escolhas pessoais e profissionais no intuito de “tomar as rédeas da própria vida”.

Eu me mudei antes dele. Os meus pais são muito tradicionais, então assim, são extremamente conservadores, então com o tempo eu fui me rebelando contra isso de não aceitar mais, de não obedecer mais, de, enfim [...]. Então, essa mudança [quando ela saiu de casa] foi realmente para eles assustadora. Eles pediram para voltar e eu

“não volto atrás, está tudo bem. Eu chutei o pau da barraca. Para mim foi uma libertação! Eu fiz na minha casa tudo que eu não podia fazer [na casa dos pais]. Eu estava vivendo um momento de intensidade de sentimentos e de atitude. Então eu deixava tudo bagunçado, não arrumava nada, eu fazia tudo do meu jeito, comia na hora que eu queria, não estendia toalha, fazia tudo que não era para fazer lá que eu não gostava. Eu fiz tudo diferente na minha casa. Aí foi quando a gente resolveu ficar. Ele morando na casa da mãe dele e eu no apartamento, para não criar mais um problema, para não piorar a situação de vez, e realmente ele só se mudar depois do casamento. Aí, pronto, eu passei esses meses em plena liberdade, exercendo a liberdade em plenitude.

No presente, Catarina tenta reorientar a construção do *self*, de modo a produzir mudanças na maneira como se relaciona com a educação de suas filhas no intuito de não reproduzir a socialização que recebeu dos pais em matéria de autonomia e liberdade, assim como modifica a própria relação com os seus pais também na vida adulta, quando diante de um conflito ao ser expulsa de casa, isso lhe possibilita o exercício da vida autônoma em seu apartamento. Por outro lado, o fato dela se manter sozinha no apartamento antes do casamento denota um compromisso ainda forte com os valores conservadores e tradicionais que orientam os pais.

Eu gosto de fazer as coisas depois que eu pensei nelas. Então eu penso, organizo, de preferência escrevo e depois eu faço. E isso é bom e é ruim, me ajudou e me prejudicou. Então eu tento trabalhar o meio termo entre o demais e o de menos, minha vida doméstica sempre foi... Quando eu vivenciei essa parte de liberdade plena, depois eu comecei a ver que em muitas coisas os meus pais tinham razão. “Ah! Entendi agora”. Vivendo e sendo responsável pela minha vivência, eu consegui ver que tem coisas que fazem sentido e tem coisas que não fazem sentido, aí eu comecei a fazer a minha própria metodologia de vida. Aí eu disse [para ela mesma] “como eu não gosto de arrumar, eu vou fazer bagunça num lugar só”, porque aí fica mais fácil e não tumultua a casa inteira. Como eram dois quartos, eu fazia a bagunça em um quarto e no outro quarto eu dormia com o meu marido. No outro quarto não tinha nada, era o quarto escritório, o quarto bagunça, o quarto tudo - entulho, bagunça, então era lá a bagunça. Eu sempre gostei de cozinhar, sempre gostei de preparar o alimento. Contratei uma faxineira para fazer a parte da limpeza, que eu nunca gostei de fazer porque eu tenho alergia. Então eu pego em uma vassoura e já estou morrendo de espirrar. Eu tenho aversão a organizar casa, limpar, varrer. Eu odeio! Aí eu contratei uma faxineira para fazer isso semanalmente, às vezes de quinze em quinze dias, dependia de como estava. E aí eu cozinhou, tinha

faxineira, botava a roupa para lavar numa lavanderia - porque não tinha espaço para a máquina de lavar no apartamento, e fazia nosso próprio jantar. Enfim, a vida doméstica era organizada dessa forma.

Mas Catarina não parou por aí. Ela passou a exercer maior reflexividade na tomada de ações em vários contextos, por exemplo, no trabalho. Catarina não só muda o curso de uma “orientação normativa” para uma “orientação valorativa” na esfera familiar, como aciona tal mudança no âmbito da vida no trabalho, de modo que possibilita uma reflexividade situada em contextos de assédio moral/sexual que vivenciou em seu ambiente de trabalho. Nossa interlocutora experimenta o sentimento de liberdade ao sair da casa dos pais, num primeiro momento, mas também quando ela confronta o chefe no ambiente de trabalho, fazendo uma dupla ruptura com as normas, se insurgindo diante das ações normativas. Todavia, conforme vimos, essa ruptura não se faz totalizante, a socialização familiar deixa inculcar disposições que são difíceis de hibernar.

6.2 Madalena: cor e autoafirmação moral

Madalena é uma jovem mulher negra, 30 anos, cabelos na altura dos ombros, pretos e ondulados com mechas em tom dourado. Tem uma postura elegante e corpo magro. Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Madalena conta que nunca gostou muito de estudar, pois sempre teve um “pensamento disperso” e “desinteresse pelos estudos”, embora seus pais tenham sempre lhe proporcionado acesso aos materiais escolares, boas instituições escolares e cursos de formação complementar, como o curso de inglês.

Na época de nossa entrevista, Madalena estava trabalhando como técnica administrativa no setor financeiro de uma universidade, contratada em regime de celetista há mais de dez anos. Naquele momento, sentia-se incomodada por estar há tanto tempo fazendo aquilo, sabendo exatamente o que era preciso fazer para um bom desempenho de suas funções no trabalho e sentindo-se um tanto frustrada com os colegas recém-chegados em concurso que pareciam não se engajar com o mesmo vigor que ela.

No decorrer da entrevista, Madalena se mostra muito relaxada e disponível para conversar sobre todos os temas que apresentei no início de nossa conversa. No meio da entrevista, ela passa a narrar acontecimentos da sua vida que estão associados a cor de sua

pele e ao lugar social que ela ocupa enquanto uma jovem mulher negra pertencente a uma família com os demais membros de cor branca.

Uma história familiar de ascensão

Madalena é a única filha negra entre cinco irmãos. Sua mãe é uma senhora de cinquenta anos que enfrentou bastante dificuldades na infância e vem de uma família racialmente marcada. Foi casada três vezes. Do primeiro casamento, nasceu sua irmã mais velha. Depois sua mãe casou mais uma vez e o marido “sumiu no mundo”. Ela havia se mudando com ele para morar no litoral do Ceará. Esse companheiro a abandonou lá com a filha pequena. O tempo passa e a mãe de Madalena conhece outro homem com quem se relaciona e casa novamente. Dessa relação, nasceu Madalena, e esse pai jamais voltou a aparecer na vida delas.

Então, é, meu Deus, é uma história muito comprida... Meu pai de verdade eu não faço ideia de quem seja, porque a minha mãe casou duas vezes, teve minha irmã, se separou, me teve e se separou, depois ela foi morar em Canoa Quebrada. E aí chegou a namorar com um cara, mas não deu muito certo e ela conheceu o meu pai [pai afetivo e legal].

Sua mãe se casará novamente com um imigrante italiano, o pai afetivo e legal de Madalena, que veio ao Brasil passar férias e aqui resolveu estabelecer moradia e constituir família após conhecer e se apaixonar pela mãe de Madalena. Se conheceram, se apaixonaram e casaram. Esse é “o verdadeiro pai” de Madalena, que assumiu e educou as duas meninas e não só casou com a mãe de Madalena como também registrou as duas filhas dos relacionamentos anteriores como suas filhas legais.

Meu pai é um italiano que veio para o Brasil de passeio, de viagem, e ele veio para cá a passeio e minha mãe gostou muito dele. Investiu, aí tipo ele voltou de novo, eles namoraram e depois ele resolveu que queria formar uma família, e que iria morar no Brasil. E foi o que aconteceu, ele veio morar no Brasil, a gente se tornou uma família e logo depois disso minha mãe e meu pai adotaram minha irmã mais nova, e aí passou um tempo, eu já estava no ensino fundamental dois, e minha mãe ficou grávida do meu irmão e é isso.

O pai de Madalena vem embora para o Brasil após perder os pais na Itália. Lá ele cursava graduação em letras, mas acabou abandonando após sofrer com essa perda afetiva. Veio ao Brasil para passar férias e conheceu a mãe de Madalena. Ele tem um irmão que ficou na Itália. A mãe de Madalena vem de uma família extensa, composta por oito irmãos, cujos pais eram muito pobres.

Meu pai perdeu os pais muito cedo e só tinha um irmão. A minha mãe tem uma família muito grande. Ela tem oito irmãos e os meus avós eram muito pobres, de tipo assim, comer arroz com farinha, arroz não, água com farinha, e era esse o jantar, muitas vezes, era uma família muito pobre.

Mesmo com dificuldades, Madalena reconhece que a família foi prosperando a cada nova geração. Com o passar do tempo, os filhos foram crescendo e formando família, os primos foram estudando e hoje já tem a geração dela que está nas universidades.

Eu tenho primo que já fez universidade, que só estuda. Alguns que só trabalham mesmo, só que, assim, todos os meus tios, nenhum passou do ensino médio, nem minha avó nem meu avô, acho que isso nunca foi uma prioridade, a prioridade era mesmo sobreviver, né? Sempre foi se alimentar, né? Tipo a primeira coisa na vida: se alimentar. Então, basicamente é isso, foi isso. Claro, com o passar do tempo as coisas foram melhorando, minha avó já vive bem melhor, eu não tenho nenhum tio que viva em uma situação ruim, ninguém fora a minha família vive tão bem. Eu acho que tipo, a minha família vive assim, melhor, mas ninguém vive abaixo da linha da pobreza, ou passa fome, está todo mundo estabilizado numa situação melhor, basicamente é isso.

Embora reconheça a situação de escassez pela qual passou a família por parte de sua mãe, Madalena percebe a diferença diametralmente exposta entre a família da mãe, extremamente pobre, e a família do pai, classe média italiana, com propriedades, terras e investimentos. Para Madalena, a sua família hoje vive muito bem, acessa uma boa vida e tem dignidade, bem como não enfrenta situações de urgências materiais, como aquelas que a mãe passou na juventude.

As oportunidades que eu tenho hoje são por causa do meu pai, porque sem ele eu não teria. Sim, claro, a minha mãe sempre correu atrás, fez de tudo, já vendeu cimento, carregava carro e tudo mais, para sustentar a gente. Mas, claro que se eu consegui chegar aonde eu cheguei, seria muito difícil de imaginar que eu

conseguiria chegar sem todo esse apoio por parte do meu pai, porque pela minha família por parte de mãe seria muito difícil.

As condições econômicas das famílias eram diametralmente opostas. Madalena conhece bem o passado biográfico de seus pais. Reflete com bastante atenção sobre o significado do lugar social de cada uma deles dentro dos contextos que vivenciam hoje. Razão pela qual enfatiza as oportunidades que teve como fruto dos investimentos do pai para que estudassem, não faltasse nada em casa e pudesse oferecer uma vida digna para a família – além de ajudar aos avós dela. Mas reconhece o quanto a sua mãe *“lutou, ela fez de tudo para sobreviver”*.

Tudo o que você imaginar! Teve uma época que ela era bem jovem e ela trabalhava na casa de uma tia-irmã da minha avó, como empregada doméstica, babá e tudo mais, até ela me contar umas coisas bem horríveis. Família, né?! Aí depois ela vendia roupa, depois trabalhou numa loja de material de construção, de um lado para o outro, mas basicamente minha mãe sempre comprava e vendia coisas. Ela sempre vivia disso, até hoje ela faz isso muito bem. Basicamente, ela sempre trabalhou a vida dela toda assim, ela se virou, né? Porque ela não tinha, tipo, incentivo dos pais também, porque, não sei porque, sei que ela não era incentivada. E saiu logo muito cedo de casa, porque também meus avós não eram muito fáceis, e aí pronto, e aí ela conseguiu correr atrás e faz isso basicamente até hoje. Essa coisa de trabalhar, de correr atrás de fazer qualquer coisa.

Madalena fala com bastante entusiasmo e reconhecimento sobre o passado biográfico de sua mãe, reconhecendo as dificuldades que ela encontrou ao longo da vida. Reflete sobre as desigualdades sociais que sempre estiveram presentes na vida dessa família, mas lembra com atenção que a certa altura da vida há uma mudança no curso dessa história com o casamento dos pais. Após esse momento, os pais de Madalena resolvem adotar uma criança. A chegada de uma nova irmã despertou “ciúmes” em Madalena, de modo que ela mesma articula que essa relação ficou diferente e que isso teria sido um catalisador para alterar, inclusive, o seu rendimento na escola.

Era bom antes. Só que minha irmã veio, aí rolou muito ciúme nesse processo, acho que foi muito disso que eu me perdi nessa coisa dos estudos. Meus pais tinham que dar muita atenção a uma filha pequena, e eu era... eu também era uma criança, uma criança que passava o dia quase todo vendo TV. Eu sabia tudo que passava na TV e não era uma criança que tinha muitos amigos, tipo, eu era muito chata, eu queria que

fosse do meu jeito e se não for do meu jeito eu não quero brincar, tchau, adeus. E aí, como as crianças também não me aguentavam e eu não aguentava as crianças, eu preferia fazer do meu jeito, eu ficava vendo TV. Mas minha relação na infância foi muito boa [com os pais e irmãos], tipo, a gente viajava bastante, viajava muito, muito, minhas melhores lembranças na infância são viajando. Mas, apanhei muito, porque eu quebrava muito as coisas, eu era tipo assim, minha mão tinha sabão, porque tudo que eu pegava eu quebrava, tudo, exatamente tudo, eu não tinha o que eu não quebrasse, o que eu não perdesse, o que eu não deixasse na escola e nunca mais ia ver. Aí, tipo, causava um pouco de revolta no coraçãozinho dos meus pais.

Além dessas interpretações de nossa interlocutora, há um ponto de referência importante sobre esse contexto em que a televisão entra com grande vigor no processo de socialização das camadas populares, dos anos oitenta para os anos noventa, quando a televisão passa a ocupar certa centralidade na vida das crianças, de modo que isso exercerá impacto sobre a mudança de valor em outras esferas, pois a própria Madalena irá mencionar em vários momentos a sua dificuldade para se concentrar nos estudos, mencionando inclusive o tempo gasto em programas de TV e horas curtas dispensadas aos estudos. Não por acaso, Madalena articula que a escolha por um curso superior foi marcada por uma inclinação para o curso de Rádio e TV, que posteriormente ela julga que poderia ter sido sua verdadeira vocação. Madalena menciona a prática assídua de assistir televisão também para falar sobre outras experiências de mal-estar vivenciadas na vida afetiva, não só a chegada da nova irmã, mas aquelas situações que ela considera “injustas e desagradáveis”.

Como eu era uma criança que, tipo, eu não gostava muito de estudar, então as pessoas botavam pouca fé em mim, tipo: “não, ela não vai terminar o ensino médio, não vai entrar na faculdade”, e eu achava injusto não acreditar que eu tinha potencial para fazer as coisas, e eles meio que deixavam assim, tipo; ah, se não conseguir tudo bem. Não investiam em mim. Por exemplo, eu fui fazer meu curso de inglês porque eu entrei na faculdade e eu comecei a trabalhar e tinha dinheiro para pagar meu curso, e eu paguei meu curso de inglês. E foi só assim, porque se eu pedisse para fazer um curso de inglês meu pai diria: não, você não estuda nem na escola, eu vou pagar para você fazer curso de inglês.

De certo modo avalia que foi o pouco incentivo aos estudos que a fez se distanciar cada vez mais de adotar boas práticas na vida escolar, pois considera “*injusto, em vez deles me incentivarem, tipo, vamos pensar num jeito de você gostar de estudar, era, ah, ela não gosta, vamos deixar assim, vamos esperar ela terminar o ensino médio que vai dar certo, que*

tá bom”. Para Madalena, a mudança de valores em relação ao estudo poderia ter sido feita com a ajuda dos pais, se naquele momento eles tivessem insistido mais para desenvolver estímulos para que ela estudasse.

É porque eu acredito que todo mundo pode mudar a situação, pode gostar de estudar se estimulado, às vezes, você precisa estimular mais uma pessoa do que outra, por exemplo, minha irmã mais nova, ela não tem problemas em estudar, sempre foi uma criança que gostava de estudar, eu não fui, mas eu fico pensando que se de repente eles tivessem insistido um pouco mais, e eu não sei. Mas eu também não fico culpando muito não, fico dizendo que foi injusto e tal, mas são pessoas, né? Dadas ao erro e ao acerto.

Os pais de Madalena também não desenvolveram uma avaliação forte para os estudos. A mãe é autônoma, trabalha há muitos anos vendendo e comprando móveis usados. O pai é herdeiro, não tem trabalho, herdou uma “boa quantia da herança” e procurou investir. Vive atualmente desses investimentos, pois não trabalha - tem apartamentos que aluga e dinheiro rendendo em banco. Embora as duas irmãs estabeleçam uma relação mais encarnada com a prática dos estudos, Madalena jamais conseguiu passar de ano sem que tivesse que estar em recuperação. Mas se esse mal-estar em relação aos estudos pesou e ainda exerce mal-estar sobre Madalena no presente, ela articula que os pais estabeleciam regras e valores mais liberais no cotidiano deles e o quanto isso produziu nela concepções mais “humanas” e uma “compreensão mais autônoma sobre si”.

Mas Madalena reclama a dificuldade em manter uma relação mais horizontal, pois os pais eram também bastante autoritários sobre sair de casa para frequentar festas e vida noturna na adolescência, período que se estendeu até a entrada dela na universidade e ela já não conseguir mais estabelecer uma boa relação sobre isso. Com o tempo os conflitos foram sendo acirrados, Madalena se mostrou muito insatisfeita com aquilo e resolveu sair da casa dos pais para morar sozinha.

E quando eu saí de casa, toda a história mudou, porque parece que quando a pessoa sai de casa todo mundo lhe respeita, você é uma pessoa adulta, agora eu mereço ser ouvida, agora vocês vão ter que me escutar e a gente tem um relacionamento maravilhoso hoje em dia. Mas, realmente, faz três anos que nosso relacionamento é maravilhoso, porque, antes disso, era péssimo. Era, tipo, você está aqui na minha casa, você tem que seguir minhas regras, e eu nem era essa pessoa muito problemática não, que queria afrontar não. Nunca fui aquela pessoa que queria

afrontar pessoas que está acima da minha hierarquia, entende? Eu boto meus pais numa hierarquia acima da minha. Eles têm ainda, tinham, o direito de dizer: você vai fazer isso, você não vai fazer aquilo não, e eu nunca disse não eu vou fazer e ia, e ia sofrer as consequências depois. Eu sempre fui uma pessoa que respeitou muito bem o que eles tinham para me dizer. A gente tinha conflitos e tal, mas como qualquer adolescente que tinha conflito com os pais.

Os conflitos familiares são marcados por questões de hierarquia e controle sobre a vida de Madalena, confrontando com a perspectiva dela em desenvolver autonomia, liberdade e ser respeitada pela família por suas escolhas pessoais. Mesmo sendo uma mudança que envolveu muitos conflitos, Madalena diz que nada melhor que sair da casa dos pais, pois com isso ela passou a ser lida de outra maneira “mais adulta”, “era ouvida” e “mais respeitada”. Os pais foram resistentes, mas com o passar dos anos isso foi melhorando. Embora Madalena trabalhe e pague suas contas, os pais procuram “ajudar”. O pai lhe presenteou com um carro e com um apartamento mobiliado na zona sul da cidade.

A entrevista para Madalena é vivida como um processo espontâneo de expressão dos sentimentos, ela se mostra bastante bem-humorada para alguns assuntos e em outros mais séria, mais reflexiva; vai se ajustando aos sentimentos que as memórias vão despertando sobre ela a partir dos questionamentos que lanço. A certa altura, questiono se Madalena havia passado por alguma situação de desrespeito ou violência por ser mulher, eis que ela responde:

Olha, eu sou uma pessoa negra no meio de pessoas brancas, então a todo momento eu sinto preconceito na minha pessoa, porque às vezes sinto que as pessoas pensam “ela não deveria estar aqui, tem alguma coisa errada, ela não deveria estar aqui”, porque não é comum chegar onde eu cheguei e ser negra, entende? Às vezes eu estou com a minha família e sinto que as pessoas olham e pensam “ah, a empregada, eles estão sendo legais, estão deixando a empregada comer com eles ou sair com eles”. Eu sou a única negra na família. Quando eu era menor eu tinha vergonha de sair com meu pai, porque as pessoas ficavam pensando, quando eu era menor não, adolescente, lógico, que tipo eu era a prostituta, eu era uma prostituta e tipo assim ele falava “ah, não, essa é minha filha”. E as pessoas falavam “sério?” esse tipo de coisa diária, e, tipo, nos cantos que eu chegava, porque, assim, devido a eu morar com meu pai eu tive acesso a vários lugares que eu não teria acesso, entende.

Claro, voltar a pensar sobre fatos da história biográfica da família é um retorno de si, razão pela qual Madalena articula posições sobre temas com os quais no presente ela estabelece outras reflexões. A relação com a irmã mais nova, as desigualdades econômicas

vividas pela família materna e o abismo em relação ao bem-estar social e econômico da família paterna são alguns exemplos do processo de mudanças de valores que vai acontecer na vida adulta de Madalena.

A própria universidade. Eu olho ao meu redor e eu sou uma das poucas pessoas negras, entende? Tipo, eu moro num bairro bom, se for perguntar “você acha que ela mora onde?”. Ela não vai dizer que eu moro em Neópolis ou que eu morava em Potilândia, onde era que eu morava, ou que vou morar em Ponta Negra. Não! Vai dizer “ah, ela mora na zona norte, deve vir de algum bairro periférico”, e eu sinto isso. Parece quando eu viajo eu sinto mais ainda, porque parece que nossa cor, uma pessoa preta aqui, ela conseguiu chegar aqui mesmo, será que ela não vai roubar, e tipo outros preconceitos da vida é você entrar numa loja e ninguém querer lhe atender né? Tipo, é preta, pobre, não vai comprar nada. É, tipo, isso é muito comum, eu acho que dos preconceitos de você entrar numa loja e não ser atendido é o mais comum de preconceito que eu vivo assim, então é diário porque eu estou sempre comprando alguma coisa, nem que seja comida, então eu estou sempre sendo ignorada.

Madalena, além de narrar as diferentes experiências de rebaixamento moral e desqualificação racial, se mostra muito reflexiva para tratar o assunto e enfatiza o fato de ser uma mulher negra que vive em espaços de classe média e média alta, onde estar lá representa sempre um desafio de aceitação e mal-estar nas relações. Por outro lado, Madalena elabora viva uma experiência muito particular proporcionada pelos recursos financeiros, isto é, por morar em bairros tradicionais, ter estudado em uma escola cuja diversidade impediu situações de racismo dirigidos a ela, uma vez que ela não era a única negra naquele espaço escolar. Madalena também considera que ter plano de saúde e nunca precisar frequentar instituições de saúde públicas fez com que ela não experimentasse outras situações de racismo em espaços institucionais, mas ressalta que se ela tivesse outra condição social e precisasse acessar esses espaços com certeza enfrentaria situações racistas, porque o racismo está lá. Mas além de experimentar situações racistas ao longo de sua biografia, Madalena viveu experiências de relacionamentos abusivos.

Eu tive muitos, não, muitos não, mas eu já tive um namoro abusivo sim, de sempre a pessoa querer me fazer parecer muito maluca, que eu sempre estava criando coisas que não existiam, de eu sempre estar errada e ele sempre estar certo e eu acho que isso é um relacionamento abusivo. A pessoa faz acreditar que aquela coisa existia, que é mais fácil você acreditar que ela cria uma coisa, e aquela coisa existe que você

faz acreditar que essa pessoa é maluca do que você assumir seus próprios erros, entende? Mas, assim, nada que não venha para fortalecer, né? Depois que passa a gente aprende, mas assim, eu nunca fui agredida fisicamente, mas com palavras já. Só depois do relacionamento acabar, justamente essa nova era de discutir as relações de gênero, discutir essa coisa do feminismo e do machismo, foi que eu me dei conta, eu apenas achava que tipo “ah, foi um namoro problemático”, mas eu não imaginava que, tipo, tinha passado por um relacionamento abusivo, só depois que eu pude ler e ver que eu tive um relacionamento abusivo, que eu pude perceber. Gente, eu tive um relacionamento muito abusivo, muito, e graças a Deus eu não passei por... eu nunca fui machucada fisicamente, porque eu tinha muito medo, eu sempre tive muito medo. Porque é tão comum né, não sei, mas para mim é tão comum ver pessoas que tem problemas domésticos com namorados, com maridos, em questão de agressão que acho que um dos maiores medos que eu tinha em relação a relacionamentos era um dia de repente ser agredida por um namorado, por um marido, que é muito pesado né, você ter que passar por isso depois e ter que lidar com essa situação.

Relacionamentos abusivos, violências institucionais, racismo e desestímulo fazem parte das experiências morais de dor e sofrimento pelas quais a jovem mulher negra teve que lidar ao longo de sua biografia. Mas são experiências cujas articulações se fazem posteriormente, como ela mesma ressalta em sua narrativa do último parágrafo, isto é, ela era levada a acreditar que “era maluca”, e só percebe que esteve num relacionamento abusivo depois de passar por ele. Para Madalena, até então, a ausência de uma gramática sobre aquela experiência, isto é, uma experiência de lacuna, jamais foi interpretada como portadora de uma gramática própria “relacionamento abusivo”, era interpretado apenas como um “namoro ruim” e que “*eu não imaginava que, tipo, tinha passado por um relacionamento abusivo, só depois que eu pude ler e ver que eu tive um relacionamento abusivo, que eu pude perceber*”.

Nesse sentido, podemos reconhecer alguns valores presentes no mapa moral de Madalena. A afirmação da cor é uma delas. É uma afirmação empoderadora e bastante reflexiva sobre o lugar social que ela ocupa por ser uma mulher negra de classe média, por se deparar com situações constantes de racismo e por considerar o principal bem de avaliação forte o ideal de autonomia. Embora valores como família, liberdade e reconhecimento estejam presentes, guiando suas ações e como aspirações de uma vida plena. A família oferece aquelas principais fontes morais de autoamor, autoestima e relações duradouras de afetividade, pois são construídas nessa esfera de reconhecimento. Não por acaso, Madalena narra toda a sua biografia fazendo retornos e aproximações com a esfera familiar.

Por fim, ela se mostra bastante reflexiva sobre as condições desiguais de existência e exigências morais que foi atravessando em seu percurso biográfico e que ela diz não entender como pode ela ser parte da classe média potiguar, estudar em boas escolas, circular pelos melhores restaurantes, acessar a vida noturna da cidade, ter bens como carro e casa própria, morar em bons bairros e, ainda assim, com todas essas distinções de uma mulher negra, Madalena reafirma o quanto as experiências de racismo vão acompanhá-la até os dias atuais em diferentes espaços institucionais, porque ela percebe que “*estou onde acham que eu não deveria estar*”.

A indiferença escolar

Madalena estudou em algumas escolas diferentes na primeira infância, pois, como morou em Canoa Quebrada, na transição de lá para Natal teve que mudar de escola três vezes até a terceira série, quando passou a estudar numa escola privada bastante conhecida da capital potiguar, onde permaneceu até terminar o ensino médio. Ela estudou em escolas bastante tradicionais, desde o Marista, quando ainda morava no interior do Ceará, passando pela Escola Doméstica de Natal - uma escola tradicional só para mulheres -, até entrar no Colégio Contemporâneo. A jovem Madalena é bastante consciente de que “*eu nunca fui uma criança muito esforçada*”. Em função disso, o pai precisava acompanhar diariamente seus estudos, de modo a lembrar que ela precisava fazer suas tarefas escolares e “estudar”.

Mas, assim, eu era péssima em matemática, péssima, eu sou péssima até hoje, acho que era a minha pior matéria, eu acho que eu só passei porque eu coleí um bocadinho nessa minha vida escolar. Mas aí minhas outras matérias eram bem mais tranquilas, português também eu não era muito boa, mas aí... eu não era tão péssima quanto em matemática, mas nas outras matérias eu lidava tranquilo, baixava lei. Mas eu nunca fui uma criança muito esforçada, eu tinha dificuldades de estudar, meu pai tinha que ficar “já fez a tarefa de casa?” Às vezes, eu fazia a tarefa de casa na classe. Eu era esse tipo de aluna, eu não era nada comprometida com a escola, eu era muito ruim. Então quando chegou no segundo ano, no terceiro ano, eu tive que ralar muito, por causa do vestibular, porque eu era uma aluna muito de ruim para mediana. As coisas que eu sabia, sabia porque era fácil assim, eu me concentrava na aula e eu aprendia, mas essa parte de matemática sempre foi meu maior problema, e conversava para caralho na sala. Eu era muito, eu sou muito dispersa, e aí eu tinha problema com isso, mas nunca fui uma aluna de desrespeitar a autoridade do professor, ele mandava calar a boca, eu calava a boca, mas assim, eu conversava pra caramba.

A vida escolar de Madalena parece não ser lá o ambiente onde ela gozava de maior interesse. Sua narrativa não só demonstra uma relação mais normativa com o ambiente escolar, mas também uma autocrítica em relação aos modos práticos com os quais conduziu seus estudos e a falta de adesão e compromisso com a escola. Por outro lado, é bastante enfática em afirmar o seu respeito pela “autoridade do professor”, bem como do pai, quando este dizia para ela fazer suas tarefas escolares de casa, embora os seus pais não fossem tão controladores quanto a isso. Além disso, Madalena relembra que embora tivesse acesso a boas escolas, em casa não havia um ambiente propício para a prática dos estudos, de maneira que ela tinha que fazer suas tarefas em qualquer lugar que encontrasse disponível e viável, mas considerando que ela era uma menina “dispersa” sua atenção para as atividades eram comprometidas e desviadas de uma hora para outra.

Era qualquer lugar e, tipo, eu não era aquela criança organizada que chegava da escola fazia a atividade e tinha o resto do dia livre. Eu ficava procrastinando o dia inteiro para fazer as atividades, às vezes só fazia altas horas da noite. Porque meus pais me forçavam a fazer, mas não ficavam controlando que eu fizesse, faziam: “Fez? Não fez? Vai ficar de castigo ou vai perder isso ou vai perder aquilo”, mas eles não ficavam muito no meu pé. Se eu quisesse estudar, eu podia estudar no meu quarto, em cima da cama, na sala, não tinha um lugar específico de estudo, eu me virava assim.

Todavia, Madalena conta que sua orientação valorativa para os estudos muda durante o ensino médio, pois com a chegada desse estágio pré-vestibular a tensão e a cobrança para que tivesse um bom desempenho também são constantes. Madalena não tinha desenvolvido ao longo do seu trajeto escolar um compromisso com uma rotina de estudos, levando os estudos de qualquer jeito. Tal comportamento terá um impacto significativo no momento em que ela passa ao ensino médio, pois aquelas disciplinas que exigiam um conhecimento prévio mais denso para serem mais bem compreendidas em conteúdos mais complexos são uma fonte de dor de cabeça para Madalena. Ela passa a encontrar muitas dificuldades para conseguir ter um bom desempenho nesse momento.

No ensino médio eu já fui bem mais focada, o primeiro ano não, o primeiro ano eu estava, tipo, vou curtir, é meu último ano de felicidade antes de começar a estudar bastante para o vestibular. E aí, o segundo ano e o terceiro ano, eu estudei bastante, eu foquei assim e falei: não, eu vou estudar, porque eu não quero passar um ano de

cursinho, de jeito nenhum. Então, tipo, eu chegava em casa e estudava, às vezes eu não saía nos finais de semana. Fiz cursinhos, tipo, que é aula extra, né, e procurava não faltar aula e era bem focada: vou passar no vestibular, quero terminar isso no tempo certo porque eu não quero fazer cursinho. Então, tudo que eu não tinha estudado antes, eu tive que estudar naquela época, matemática não adiantou muita coisa, porque eu acertei uma questão no vestibular, só para não reprovar, mas o resto deu certo, eu aprendi legal.

Madalena conta que com a chegada do ensino médio sua maneira de lidar com os estudos sofre uma mudança significativa. Aquilo que antes era desorganizado e descomprometido passaria a ser uma relação mais disciplinada, uma vez que ela passou a “estudar todos os dias”, embora não fosse *“aquela coisa super regrada, tipo, ah vou estudar duas horas disso, duas horas daquilo”*, mas ela desenvolveu uma rotina de estudos diários.

Era o momento que Madalena estava pensando sobre o que seria o seu futuro profissional, bem como tudo aquilo que ela não queria fazer após o término do ensino médio, isto é, continuar estudando em cursinhos pré-vestibulares. Porém, Madalena também faz uma revelação interessante sobre o significado desse momento para ela, uma vez que desabafa que jamais soube o que queria ser *“eu sempre fui uma pessoa muito perdida em relação a isso”*.

Olha, eu sempre fui uma pessoa muito perdida em relação a isso. Eu achava que eu queria fazer cinema, queria fazer alguma coisa com TV. Mas não trabalhar em frente às câmeras, trabalhar na parte por trás, na parte técnica, e aí não sei porque no terceiro ano me surgiu essa ideia de fazer serviço social. Eu fiquei com isso na cabeça, tinha essa outra opção que era rádio e TV, que tinha essa parte técnica, fiquei muito confusa naquela hora. Pensei: - hum, o que tem mais concurso? Que área tem mais concurso? O que eu tenho mais chance de fazer e dar certo? Aí, na hora de marcar eu pensei e marquei serviço social. Hoje eu não sei se fiz a coisa certa. Eu acho que não é muito a minha praia, mas isso me acrescentou muito como ser humano. Não me vejo, digamos assim, na minha profissão hoje, mas também não me vejo fazendo uma nova graduação para uma nova profissão. Não sei ainda o que eu quero ser, então essa questão da profissão nunca foi uma coisa certa na minha vida. Ao contrário, tem uma amiga minha que desde a quinta série dizia: - vou ser dentista, eu quero ser dentista e ela é dentista, e é muito bem realizada. Mas eu, tipo, eu nunca tive isso, eu nunca olhei e disse “eu quero ser bailarina, eu quero ser médica”. São tantas possibilidades, por que que eu tenho que escolher uma? É muita indecisão, é muito difícil... Me ajuda, meu senhor [Madalena levanta as mãos ao céu e gesticula de maneira espontânea num tom de brincadeira e soltando gargalhadas].

De certo modo, o destino incerto na vida escolar também acaba sendo uma reprodução do destino escolar dos pais de Madalena. Embora ela tenha concluído a graduação, ela se diz não afinada com a profissão, além de não saber no presente o que realmente seria sua vocação profissional. Sua mãe e seu pai fizeram o ensino médio completo, o pai chegou a entrar na universidade para cursar letras, mas com o falecimento dos avós de Madalena, ele acabou abandonando o curso.

Avaliando no presente, Madalena reflete que a escolha pelo curso de serviço social não só era motivada pela possibilidade de fazer um concurso público, mas por ela ter convivido num ambiente escolar onde a diversidade de estudantes era real e aquilo ter permitido um desenvolvimento mais inclinado para a área de humanas.

Eu acho que eu sou muito de humanas, porque foi o que eu mais aprendi na escola. Eu passei muitos anos estudando numa escola que tinha todo tipo de pessoa, desde pessoas com necessidades especiais, até pessoas assim, com dificuldades motoras, mentais e tudo mais. E gente rica, gente pobre, gente branca, gente preta, foi aprender mais a respeitar as pessoas, mais do que matéria, português, filosofia e tudo mais, foi mais essa convivência com vários tipos de pessoas, esse negócio que me marcou mais na minha educação. Eu acho que nada supera isso, porque era tipo assim, uma escola muito acolhedora para todos os tipos de pessoas, todo mundo se sentia bem, não existia o grupinho assim, dos excluídos, acho que esse foi o maior aprendizado que tive na época da escola.

A vivência numa escola que se pretendia inclusiva em vários segmentos e atenta aos múltiplos lugares sociais de seus alunos despertou em Madalena uma forte inclinação para engajar-se em um curso cujos valores passassem por reconhecer essa diversidade. Entendendo que Madalena vem de uma família inter-racial, intercultural, aquelas questões de caráter social estavam em constante reflexão para ela.

Ela, de fato, consegue alcançar o objetivo de passar no primeiro vestibular, entrando no curso de serviço social. Nesse novo contexto educacional, Madalena encontra materializada novamente a experiência da diversidade, pois “*minha sala era também bem multicultural, bem diferente*”. Isso manteve seu interesse pelos estudos. Ela conseguiu se manter uma “*aluna mediana, nunca uma aluna exemplar*”. Mas se mostra frustrada com o seu desempenho no ensino superior, uma vez que atribui a si mesma a responsabilidade por não ter se dedicado tão bem ao curso.

Até me arrependo, porque por mais que eu não gostasse, poderia ter me doado um pouco mais na faculdade. Ter aprendido bem mais, mas é uma coisa assim que eu nunca fui e que, se eu tiver filhos, eu pretendo dar essa situação de incentivar mais, de sempre buscar mais o conhecimento, de ser o melhor, inclusive na escola, na faculdade. Inclusive eu vejo, assim, a faculdade como um lugar maravilhoso, mas só que às vezes a gente se perde lá dentro, em vez de estar estudando, estar se dedicando mais. Mas eu sempre fui uma aluna mediana, eu não era uma aluna ruim nem muito boa, claro, tem umas matérias que você gosta mais que se esforça mais para se dar bem.

Além de não se sentir vocacionada para o curso que escolheu, Madalena menciona outros desestímulos para sua pouca adesão ao curso. Entre eles, destaca a situação do curso em um contexto macrossocial, pois vivia um momento de muito descrédito, uma vez que o profissional formado encontrava barreiras para conseguir atuar na área. Os serviços e equipamentos que oferecem uma possibilidade de atuação estavam enfrentando dificuldades para sua manutenção por falta de recursos, sucateamento das instituições e programas sociais. Por fim, um fator de alta relevância para Madalena sobre o curso está relacionado ao fator “preconceito”, pois ela enxergava os preconceitos de seus colegas e se via pensando sobre como seriam aquelas pessoas atuando diante de pessoas que necessitavam de uma sensibilidade e respeito que elas não estavam dispostas a dar, por exemplo, *“e outra coisa que acabou me desestimulando também é que as pessoas eram muito preconceituosas e eu ficava imaginando isso na hora de um atendimento que poderia ser prejudicial”*. De qualquer maneira, Madalena não desistiu do curso. Procurou se dedicar minimamente para concluir sua graduação no tempo certo. Mais uma vez, Madalena se mostra tomando uma atitude mais instrumental em matéria de estudos *“eu estou aqui, eu vou terminar e eu terminei. Terminei no tempo certo, quatro anos depois eu terminei”*.

O serviço social é um trabalho que você vai lidar com as pessoas que muitas vezes você não gosta, que você não concorda com as escolhas delas, mas você tem que colocar toda sua opinião, todas as suas preferências de lado na hora do atendimento. E, assim, várias vivências na sala de aula que a gente experimentava de fazer debates, fingir que estava atendendo pessoas e eu percebi que as pessoas não estavam entendendo muito bem qual era a finalidade daquilo ali, sabe? Daquela profissão. Aí isso também me angustiava bastante, eu pensava: - nossa, serviço social é um trabalho muito coletivo, né, e se eu vou fazer um trabalho aqui no CRAS ou em uma outra instituição, eu preciso dessa rede de contatos, se em algum desses

momentos não funcionar, o trabalho vai parar. Aí tipo eu ficava pensando: - gente, eu não quero passar por isso, isso é muito desgastante, eu sou uma pessoa que me envolvo demais com as coisas.

Embora tenha concluído a graduação no tempo estimado, Madalena jamais chegaria a trabalhar exercendo a prática da assistência social. E, mais, sequer prestou algum concurso público para o cargo de assistente social no funcionalismo público, isto é, aquele pensamento “determinante” para ela marcar a opção na hora do vestibular, qual seja, de que teria mais oportunidades de concursos, pouco efeito tem agora sobre suas expectativas profissionais.

Aí eu pensei: - pronto, desempregada eu já não vou mais ficar, porque esse era um dos meus maiores medos, terminar a faculdade e ficar desempregada. E aí surgiu essa oportunidade, aí eu falei: - eu vou ficar aqui até quando der, e aí quando eu quiser fazer qualquer outra coisa, aí eu vou fazer outra coisa, mas eu estou nessa há anos e é basicamente isso.

Madalena avalia que teve uma atitude que ela considera “covarde”, pois ela poderia ter tentado, mas não o fez, articulando em seguida um discurso de justificação ao dizer que naquele mesmo momento, antes de terminar a faculdade, ela tinha encontrado uma oportunidade de estágio que se transformou em oportunidade de trabalho, começou a trabalhar e estava no mercado de trabalho. Então, para ela estava confortável a ideia de terminar a faculdade e ter um emprego.

Assédio no trabalho

Madalena deu início a sua atuação profissional na universidade, primeiro como estagiária no setor financeiro da UFRN, onde suas atribuições eram de cunho administrativo. Ela estava com vinte anos, era um estágio que em seguida se tornou o seu primeiro emprego, pois o bom desempenho e a dedicação com as atividades que desempenha fizeram de Madalena uma funcionária reconhecida pelos chefes. Ao concluir sua graduação em serviço social Madalena, deixaria o estágio. Por ter um amplo reconhecimento de seu trabalho, Madalena foi convidada a permanecer naquele setor, mas agora como uma funcionária contratada de modo celetista, onde está até o momento da realização dessa entrevista.

Passei dois anos como estagiária. Depois desses dois anos eu trabalho com as mesmas coisas até hoje, e o que seria isso? Basicamente eu trabalho no setor de contratos e a gente lida com todos os contratos da universidade, que a universidade firma com outras empresas, com outros órgãos, enfim. E mais, pagamentos, também fico responsável pela solicitação de fiscais, porque todo contrato é necessário que haja um fiscal, para fiscalizar que ele esteja sendo feito da maneira correta, né?

Para Madalena, a responsabilidade no trabalho lhe trouxe aprendizados que considera importantes para levar para fora daquele espaço, isto é, como ela entrou muito jovem naquele espaço institucional, lidar com pagamentos requer um tratamento de atenção redobrado, era preciso desenvolver habilidades também na maneira de se relacionar com as pessoas que estavam sempre a buscar informações sobre pagamentos. Assim, tratar as pessoas de “forma política” era um atributo fundamental e com o qual Madalena diz jamais ter aprendido na vida cotidiana fora daquele espaço.

É como lidar com pessoas de forma política, né? Eu acho que esse é o meu principal aprendizado com o meu trabalho, porque acho que nem sempre as coisas vão sair do jeito que a gente quer, mas a gente tem que lidar de forma profissional, adulta, com as outras pessoas, então eu acho que é o principal, é o conhecimento mais importante que eu tiro do meu trabalho.

A maturidade e o compromisso na esfera do trabalho advêm dessa experiência inicial, do fato de participar de um ambiente em que as pessoas são funcionárias efetivas e todos precisam trabalhar uns em parceria com os outros para que o setor inteiro funcione. Assim, *“lidar de forma profissional e adulta com outras pessoas é o conhecimento mais importante que eu tiro do meu trabalho”*. Todavia, Madalena começa a apresentar insatisfações com aquilo que era até então um bom trabalho para ela.

A gente mudou de chefia e eu sinto que a minha nova chefia está muito perdida ainda. Sobre o que eles devem fazer, como eles devem fazer e às vezes mesmo eles não sabendo, sabendo que, tipo, o resto do pessoal sabe, eles se opõem a perguntar. Se opõem a dar espaço a quem estava mais tempo dar opinião de como eles deveriam fazer. Há um pouco de arrogância nesse momento, só que acaba atrapalhando um pouco o trabalho e, tipo, desestimulando bastante até. Porque o meu antigo chefe era muito proativo, era muito responsável, que é, tipo, um modelo de trabalho ideal, aquele que está super focado no que está fazendo e, tipo assim, super comprometido. O que não vejo nesse pessoal novo que chegou.

A experiência de responsabilidade com as tarefas de trabalho coletiva começa a sofrer alterações com a chegada de uma nova equipe de trabalho e chefia no setor em que Madalena trabalha. A jovem profissional se sente insegura em lidar com as novas relações que, por força hierárquica, demonstra resistência com os conhecimentos de funcionários do baixo escalonado. Uma nova chefia vem acompanhada de mudanças na estrutura de funcionamento do local e, com isso, novos funcionários, todos novos e aprendendo a lidar com as demandas do setor, mas poucos afeitos com as orientações dos funcionários mais velhos. *“é como se eu tivesse chegado num ponto que é como se o que eu tivesse de somar para esse lugar não se faz mais necessário. Essas mudanças vieram mais para atrapalhar do que para ajudar, eu acho”*.

Com as mudanças no trabalho, Madalena passa a enxergar que sua experiência naquele lugar estava sendo diminuída. O “reconhecimento” inicial que obteve para permanecer naquele setor como funcionária, em decorrência do ótimo desempenho no trabalho, agora parece que não é mais necessário. Madalena se sente “dispensável” e “insatisfeita” com as condições de trabalho atual.

Olhe, para falar a verdade, não são muito boas não. Porque, assim, eu sou uma pessoa que me comprometo muito com o trabalho. E quando eu tenho que lidar com pessoas que não se comprometem muito com o trabalho, eu certamente vou ter atrito, porque para mim o trabalho só fica bem feito, só fica do jeito que tem que ser, se a gente trabalhar em equipe. Quando eu me deparo com colegas de trabalho que estão pouco preocupados com o resultado final, isso me deixa bem chateada. Assim, me deixa bem... me tira de tempo, então assim... Eu procuro ter uma relação de trabalho apenas, eu não procuro ter nenhuma intimidade... Eu não passo da minha obrigação que é a cordialidade e fazer com que meu trabalho flua. Mas assim, fora isso eu não tenho nenhuma vontade de sair do trabalho e encontrar com essas pessoas fora do trabalho, saber exatamente o que está se passando na vida delas e então, assim, se elas quiserem me contar tudo bem. Mas não é uma curiosidade que eu tenho. Então, assim, acho que é muito superficial, ambiente de trabalho é ambiente de trabalho e não passa daí.

Para Madalena, um dos principais agravantes para somar essa insatisfação que vem sentindo em relação ao seu trabalho está presente nas relações de trabalho, ou seja, a nova chefia e os colegas de trabalho não estabelecem o mesmo compromisso com a ética do trabalho. Madalena se mostra bastante desconfortável em trabalhar com uma equipe que não

logra um bom desempenho, como anteriormente, em que o trabalho fluía e todos estavam empenhados que as coisas fossem “bem feitas”. Com as novas relações pessoais, Madalena percebe que junto aos novos colegas de trabalho ela não aspira o estabelecimento de novos laços afetivos. Madalena passa a estabelecer uma relação meramente “cordial” e “formal” com os seus colegas. Aquele lugar que antes era visto como uma esfera autônoma de atividade laboral, onde era possível desempenhar com competência e profissionalismo um bom trabalho, no presente já não é mais visto desse modo.

Logo, o trabalho passa a ser visto como um lugar de ação mais instrumental e normativa. Madalena se percebe obsoleta diante dos novos colegas, não encontra lugar para seus potenciais, bem como suas qualidades no desempenho de suas funções passaram a ser tratadas como dispensáveis e menos importantes. Ali não era mais uma coletividade que estava desempenhando um bom trabalho, mas eram novos trabalhadores sem competência e sem adesão ao mesmo trabalho.

O que seria um trabalho bem feito? Eu acho que é todo processo ser feito de forma harmoniosa, que você se empenhe para aquilo ali sair da forma correta, né? E se preocupe não só com a sua parte, mas com o todo. Então um trabalho bem feito é eu fazer o meu trabalho e se tiver uma continuação a pessoa não ter o trabalho em refazer aquele trabalho, ou melhorar o que eu fiz, então o trabalho bem feito é aquele que as pessoas não precisem retocar aquilo que você fez. Ou se for um retoque, seja aquele retoque mínimo necessário. Mas acho que um trabalho bem feito é quando as pessoas não vão ter trabalho com o seu trabalho.

Para Madalena, a principal motivação para continuar trabalhando é o “dinheiro”, isto é, uma ação instrumental sobre o certo a fazer que guia no presente suas ações no mundo do trabalho. Diferente do início de sua atuação profissional, quando Madalena estabelecia uma relação mais autêntica e de adesão valorativa ao mundo do trabalho. Agora nossa interlocutora demonstra sentimentos como obrigação, indiferença e crítica na prática laboral. Além disso, parece que as insatisfações de Madalena não pararam por aí. Passo a questioná-la sobre o que seria indispensável para um bom ambiente de trabalho. Madalena é rápida em dizer “*que não haja desrespeito*”. Então, lhe indago se já havia sido exposta a uma situação de desrespeito.

Já! Posso descrever. Tipo, aconteceu uma vez do meu chefe quando a gente recebeu um funcionário novo. Ele delegava muitas funções para mim e para uma colega de

trabalho, e a gente é terceirizada. Chegou um funcionário do quadro da universidade, um servidor, aí ele se sentiu incomodado. Um dia, em meio a uma assembleia de funcionários, ele fez uma carta, aí, tipo assim, citou meu nome e o nome dessa minha colega na frente de todo mundo, tipo assim, de forma bem vexatória, tipo assim, eu não fiz nada para ele, eu não fiz nada diretamente para ele, eu seguia ordens. Meu chefe falava “faça assim”, eu ia lá e fazia e dizia para os bolsistas o que eles tinham que fazer. Era, tipo assim, uma coisa que meu chefe já tinha me orientado a fazer “não deixe os bolsistas fazerem coisas erradas, quando eles estiverem fazendo, tipo, veja, reclame, fale”. Eu fiquei extremamente mal com essa situação. Eu fiquei horrorizada! Fiquei extremamente chateada. Aí eu deixei de fazer muitas coisas que eu fazia antes. Porque eu tive medo, de repente, o meu nome está assim, jogado na lama à toa por uma pessoa maluca que eu não tinha muito controle sobre ela, era uma pessoa... para mim, uma pessoa maluca! E o meu chefe começou a ficar com muita raiva desse meu posicionamento, porque eu realmente deixei de fazer muitas coisas, mas assim eu preferi não fazer, do que, de repente... Não sei, não sei o que que podia fazer, porque eu fiquei temerosa, né, assim pelo meu trabalho. Aí teve um dia que simplesmente ele se exaltou demais, ele pegou e falou que...

Madalena passa então a narrar a situação que havia vivenciado com o colega de trabalho que lhe colocou numa situação “vexatória” e o chefe que lhe tratou com agressividade demonstrando indignação com toda a situação que ela vivenciou e reafirmando que jamais havia presenciado aquele tipo de situação. Para ela, o medo de ser exposta a uma condição de descrédito perante o público de funcionários na instituição foi o limite para mudar seu comportamento de prestação de serviços e desconsiderar ordens do chefe. Este, insatisfeito com o comportamento de Madalena, que sempre foi uma funcionária exemplar, agora descumprindo suas ordens, se sente ofendido e passa a chamar sua atenção na frente dos colegas.

Ele se exaltou comigo, aí a gente teve uma discussão. No outro dia ele tirou todo mundo da sala, me chamou, falou que ia me demitir e tal. Falou um monte de coisa, aí eu comecei a chorar e falei “Olhe, o que você tá fazendo não é certo porque há muito tempo, está me pressionando, me pressionando, me pressionando”. E, tipo assim, eu simplesmente estou fazendo o meu trabalho, não posso fazer os trabalhos das outras pessoas, eu não posso simplesmente dizer o que as pessoas têm para fazer, senão eu posso de repente, me tornar o alvo de algum processo, porque as pessoas começaram a entender mal o que eu estou fazendo. Aí eu só sei que eu chorei bastante e eu fiquei assim, tipo, bem me questionando se eu deveria continuar

trabalhando ou não, porque tinha sido uma situação muito desagradável, assim, no mínimo, né, para dizer. E aí eu sei que tipo depois ele me pediu desculpas e tal, disse que entendeu meu posicionamento, mas aí foi uma situação que eu acho assim extrema de desrespeito no trabalho. Eu acho nesses últimos nove anos, eu acho que essa foi a pior situação que passei. Porque, assim, foram basicamente duas semanas de inferno assim, por causa de tudo isso.

De uma avaliação forte, Madalena experimenta uma mudança de valores e passa agora a estabelecer uma avaliação fraca em relação ao trabalho. Se no primeiro momento de sua experiência no mundo do trabalho ela estabelecia uma adesão afetiva com o trabalho, nesse novo contexto de duas experiências seguidas de desrespeito enfrentadas por ela diante de dois homens hierarquicamente superiores, ou melhor, funcionários estabelecidos, posto que são do quadro efetivo da instituição diante de duas funcionárias mulheres e terceirizadas, ela passa a estabelecer uma relação instrumental (*“e eu fiquei assim, tipo, bem me questionando se eu deveria continuar trabalhando ou não”*). Ao fim, ambas funcionárias foram demitidas. Madalena havia de uma só vez, em menos de duas semanas, experimentado duas situações de assédio moral dentro do ambiente de trabalho.

Uma coisa bem horrível! E eu acho que o pior era que eu tinha que conviver com essa pessoa, depois disso. E, assim, era uma pessoa completamente horrível de se conviver, uma pessoa que falava que tinha arma, que andava sempre armado, que as pessoas tinham que morrer por “n” motivos e por esse e outro motivo, que defendia a volta dos militares e era sempre uma fala muito agressiva, entendeu? Eu comecei a ficar um pouco temerosa pela minha vida, porque uma pessoa que fala que tem uma arma, depois vai no meio de outras pessoas falar meu nome, botar o nome de outras pessoas em jogo, por nada, gratuitamente, sem eu ter feito nada direcionado a ele. Pelo contrário, quando ele chegou na sala eu procurei ajudar bastante, só que, tipo, ele veio com toda essa grosseria, sei lá o que que ele tem. Mas, enfim.

A liberdade para Madalena estava sendo questionada. Ela começava a pensar que estava sendo tolhida, sentia-se ameaçada com as falas do colega que anunciava constantemente a posse de arma de fogo, que defende práticas fascistas e conservadoras e que articula o discurso sobre a volta dos militares. Estar no ambiente de trabalho antes era uma experiência de liberdade, agora passou a ser uma experiência de violência e de rebaixamento moral vivida no cotidiano, todos os dias, durante oito horas e cinco dias por semana. Madalena diz *“Não era fácil. Que valores são esses?”*. Naquele momento ela passou a refletir

que o trabalho já não era mais uma experiência de autonomia, reconhecimento e liberdade, mas um lugar de opressão, baixa estima social e denegação de reconhecimento.

Ele era um senhor alto, magro e normal, assim, aparentemente é uma pessoa normal. Mas aí se você parar para conversar com ele, ele é uma pessoa extremamente grosseira, uma pessoa totalmente inconveniente, por exemplo, se tinha pessoas na sala fazendo reunião, ele nem se incomodava, falava alto, gritava e não estava nem aí. E era sempre o mesmo papinho “eu tenho arma, se um bandido vier, não vou pensar duas vezes e vou matar”, era sempre assim, um papo sempre bem aterrorizante assim. E eu ficava pensando “meu deus do céu, essa pessoa se um dia surta, chega aqui com a arma e mata todo mundo, né?”. Branco. Uma pessoa branca, eu acho que também se vale muito disso, eu não sei... Branco, alto, não era forte, um senhor magro. Ele saiu do setor. Depois tiveram uma reunião com a gente e disseram que ele ia sair. Tinha sido uma solicitação do meu chefe, porque ele tinha muito atrito, porque ele tinha muita dificuldade de mexer com computadores, de mexer com tecnologias, porque a gente tem um sistema super complexo, um programa que integra toda comunidade universitária, ele se negava a utilizar. E ele queria fazer as coisas com uma calculadora e com um papel. Fazia as contas à mão, às vezes, sei lá. E assim era, a gente tinha todo um sistema operacional que ele se negava a trabalhar com isso, aí meu chefe alegou tudo isso. Aí a gente conseguiu passar ele para outro setor, e aí as coisas ficaram mais tranquilas.

Mesmo assim Madalena já havia perdido o sentido com aquele ambiente profissional. Sob o medo de ser vítima de outro servidor, ela passa a não responder aos comandos do chefe que transferia para ela responsabilidades de chefia que ela, sendo uma mulher negra, funcionária terceirizada e uma jovem, era submetida a pressões cada vez maiores nesse período, deixando sobre ela sensações de estranhamento e desconforto emocional (“*Ah, foi um ano bem horripilante*”).

Acho que faltou mais reconhecimento, porque, tipo assim, eu acho que eu já cheguei num ponto muito bom de conhecimento, de tranquilidade do meu conhecimento. Não, assim, claro, a gente pode aprender mais, a gente sempre tá aprendendo, já tenho a confiança assim de que, tá, se eu não tenho um chefe para dizer o que eu tenho que fazer, eu já sei o que eu tenho que fazer e estou muito segura do que eu tenho para fazer e falar a respeito daquilo.

Para Madalena, a ausência de reconhecimento no trabalho àquela altura não fazia jus ao desempenho de suas atividades naquele local de trabalho. As situações de violência moral

acabaram por comprometer seu bem-estar pessoal, sua maneira de lidar com as atividades no trabalho, e isso interferiu sobremaneira sobre ela. Como herança negativa dessa relação, Madalena, no presente, estabelece uma relação desengajada com o trabalho.

6.3. Os limites institucionais da liberdade

A família é uma esfera de vinculação pessoal que em sua constituição intersubjetiva vem passando por transformações há muito tempo. Na atualidade, já não é mais imperativo que os pais estejam casados, ou que seja um casal heterossexual, bem como que os filhos sejam biológicos. Hoje temos famílias de formação diversa, famílias interracialais, famílias homoparentais, casais homoafetivos, além de práticas de adoção mais frequentes que configuram um novo conjunto de características presentes naquilo que entendemos como família.

Neste capítulo, nossas duas interlocutoras fazem reflexões apuradíssimas sobre os valores morais que estabelecem a ordem social na vida familiar. Catarina e Madalena trazem questões sobre o perfil de família moderna tal como começou há mais de duzentos anos e que hoje se transforma mais uma vez.

No primeiro caso, temos uma família de classe média, formada por um casal heterossexual, católico, conservador, com dois filhos - um homem e uma mulher. A mãe, dona de casa, ao longo da vida trabalhou de forma autônoma vendendo cosméticos, roupas e comidas para ter “seu dinheiro”. O pai é militar do exército brasileiro, atualmente aposentado, que desenvolveu uma formação musical em nível avançado e se tornou um músico profissional. O irmão de Catarina seguiu exatamente os mesmos passos do pai, tornando-se militar do exército brasileiro e músico profissional. Catarina iniciou uma primeira graduação em Artes Cênicas, mas foi desencorajada pelos pais a concluir e em seguida deixou o curso para entrar na faculdade de Direito. Se tornou advogada, atualmente com escritório próprio, casou e teve duas filhas, mas suas expectativas em relação ao que seja uma boa família está em oposição ao ideal planejado pelos pais sobre ela.

Catarina se mostra resistente às expectativas da família para que ela se tornasse um padrão de repetição do modelo dos pais conservadores. Ela procura estabelecer uma relação mais autêntica consigo mesma, com o marido e com as filhas, de modo a tentar estruturar uma família diferente daquela família “machista” na qual ela foi socializada. As condutas morais pré-determinadas pelos pais estavam baseadas em concepções assimétricas para as relações de

gênero, de modo que havia uma preeminência constante do masculino sobre o feminino nos modos práticos das relações no ambiente familiar de Catarina.

A promissora advogada, em diferentes momentos de nossa entrevista, mobiliza sentimentos morais de “frustração”, “ressentimento” e “indignação” diante dos protótipos morais que seus pais, de modo autoritário, exerciam sobre ela. Não por acaso, a nossa interlocutora articula, no presente, novos sentimentos morais de “autenticidade” e “liberdade” como o horizonte de suas condutas sociais e aspiração de uma vida plena. Mais do que ser um ideal de mulher para conformar uma família ideal, Catarina busca romper padrões conservadores de gênero, tendo como horizonte a busca por liberdade como uma fonte contínua de autoafirmação, autoamor e autoestima para si e para suas filhas.

Catarina entende que o fato de ter convivido num ambiente muito conservador e de ter sua autonomia e sua liberdade sempre minadas pela ordem social estabelecida pelos pais, gerou frustrações que interferem sobre a vida dela no presente, como a resistência à hierarquia no seu ambiente de trabalho. Refletindo sobre isso, nossa interlocutora avalia que suas condutas no presente procuram sempre desviar daqueles padrões impostos por sua socialização familiar, para que isso não seja alcançado pelas suas duas filhas. Catarina quer oferecer para suas filhas um ambiente familiar em que a autonomia e a liberdade sejam condições inequívocas para o um bom desenvolvimento pessoal de duas meninas.

Com efeito, a herança do primado da autoridade masculina e patriarcal vai despertar em Catarina uma forte rejeição às hierarquias sociais em âmbito transcontextual. Não será apenas no universo familiar que Catarina resistirá à hierarquia masculina, mas também no mundo do trabalho. Isso acontece em diferentes ocasiões, como ela mesma descreve. Por exemplo, quando o chefe, por repetidas vezes, tenta diminuí-la profissionalmente e não reconhece o trabalho que a mesma realiza. Além disso, Catarina se ressent dos assédios morais que foi exposta com toques indevidos sobre seu corpo; e no caso da escolha da nova estagiária pelo chefe. Em todas essas situações Catarina se insurge contra o chefe e o confronto, despertando nela sentimentos negativos de rebaixamento, desrespeito e denegação de reconhecimento.

Mas que liberdade Catarina quer para si? A liberdade, como viemos a saber por meio de várias investigações ao longo da tradição de estudos empíricos das ciências sociais, não é uma substância, mas são práticas significadas como liberdade, como apontou a filósofa estadunidense Amy Allen (2015). Sua forma conceitual encontra-se sempre sujeita a transformações, dado que é uma vivência e pode se realizar de diversas maneiras, isto é, o

conteúdo da liberdade não é unívoco. Nesses termos, pensemos que o conteúdo que Catarina atribui para liberdade está associado ao desejo de experimentar sua agência no espaço público da rua, viver momentos, relacionamentos e experiências na esfera pública e que são próprios de uma fase da vida em nossa sociedade, a saber, a adolescência.

Catarina se mostra bastante ressentida e frustrada por não ter vivido um momento, ou melhor, as experiências de liberdade que se registram numa fase e um tempo da vida que segundo ela “jamais voltará”. A família de Catarina mais lembra aquela “forma social” de família moderna dotada daquela atmosfera “doméstica”, com “laços estreitos de afeto” e “apoio emocional”, conforme ressalta o sociólogo alemão Axel Honneth (2015, p. 285), que exigem e impõem um padrão de comportamento e sujeição aos filhos com base numa divisão de tarefas pré-determinadas. Isto é, a mãe responsável pelo “cuidado” e “afazeres domésticos” e o pai responsável por “obter os recursos” em atividades exteriores ao espaço da vida privada estabelecem para os filhos padrões de comportamento que visem a atender a reprodução desse ideal de papéis sociais na instituição familiar.

Nesse sentido, a liberdade esperada por Catarina era dissonante das concepções de liberdade dos seus pais. Enquanto os pais ofereciam apoio, educação escolar, assistência médica, refeições adequadas, vestimentas aos seus filhos, exigiam de Catarina um ideal de dependência e conformação com as regras rígidas de comportamento. Significa dizer que a liberdade de Catarina só poderia se realizar dentro da liberdade dos outros membros da família, isto é, estava condicionada à perspectiva de liberdade que era definida pelo padrão normativo da sua família. Era uma liberdade “ficcional” e, logo, divergente do seu significado pessoal de liberdade, entendia Catarina. Observem que tanto Catarina quanto Madalena esbarram em situações limites e definidoras sobre os sentidos múltiplos da liberdade e suas condicionantes quando operadas pelos ordenamentos normativos das suas famílias.

Considerem nossa interlocutora Madalena, cuja família se mostra ao longo de sua narrativa mais “liberal”, quando ela mesma lembra que o seu pai sempre incentivou uma cultura de consumo de bens culturais, assim como introjetou disposições artísticas para apreciação de músicas, filmes, esportes e idiomas. A família de Madalena, que se constrói a partir de um casamento ítalo-brasileiro, tem um pai com confortável poder aquisitivo e uma mãe trabalhadora, duas irmãs estudiosas e um irmão “mimado”, e Madalena uma menina negra - a única da família. Suas insatisfações com a moralidade estabelecida pelos pais encontra o conflito justamente no mesmo período que para Catarina, isto é, os conflitos

geracionais com pano de fundo “patriarcal” e “machista”, pois o que Madalena articula como reclamações envolvendo o irmão estão associadas ao tratamento desigual e diferenciado que era dirigido para ela na idade dele. Com ele, há consentimentos e assentimentos que ela jamais gozou.

Nossas interlocutoras reafirmam em suas entrevistas o quando atendiam às expectativas dos pais, no sentido de respeitar às ordens estabelecidas, de cumprir os acordos do ambiente doméstico e assim consentir com os padrões normativos de suas famílias. Todavia, Catarina e Madalena relatam que os conflitos encontram lugar naquilo que elas identificam como uma desequilibrada imposição hierárquica, isto é, o que era definido por uma relação normativa ancorada na hierarquia e autoridade dos pais (por elas reconhecida como respeito) passa a dar lugar ao autoritarismo e arbitrário, por uma forte imposição de poder desigual e uma ausência de reconhecimento dos pais em relação às filhas (insurgência diante da imposição de poder).

Há uma desequilibrada imposição de forças no trato das relações entre pais e filhas e pais e filhos quando o assunto é acesso ao espaço público. Quando as filhas almejam a participação na vida pública, os pais recusam de imediato, enquanto que esse tratamento não se estende igualmente aos filhos homens. Tanto Catarina quanto Madalena reafirmam o mal-estar da diferenciação com seus irmãos, pois não só a eles eram permitidos os acessos aos espaços públicos na adolescência, quando eram pelos pais encorajados a fazê-lo.

Madalena, inclusive, destaca a essa altura da entrevista “*eu não era uma má filha, desobediente, sempre soube valorizar e respeitar a hierarquia dos meus pais*”, ou seja, não se tratava de descumprir acordos, se tratava de afirmar poder, mas afirmar poder de maneira arbitrária, sem um lastro moral que qualificasse aquela ordem dos pais sobre elas. Em todo caso, o fato objetivo presente nas duas narrativas, tanto de Catarina quanto de Madalena, é que elas passaram não mais a se conformar diante da obrigação por imposição, com base no pano de fundo moral “androcêntrico”¹³⁷.

Os conflitos no âmbito familiar das duas interlocutoras apareceram quando Catarina e Madalena passaram a ver que essa estrutura estava obrigando-as de maneira desigual em relação aos irmãos. Aquilo que era lido como uma hierarquia sinônimo de respeito que deveria atravessar filhas e filhos, mais novos ou mais velhos, passou a configurar um diferencial de autoridade que era postulado pela dominação masculina. Lembrando até mesmo

¹³⁷ Sobre a cosmovisão androcêntrica, ver Bourdieu (1998).

uma passagem em que Madalena reafirma o quanto o irmão mais novo é tratado com regalias (“*ele é muito mimado*”). Não por acaso, Catarina está sempre afirmando de forma taxativa que “*minha família é machista*”, “*meu pai é machista*”, “*minha mãe é machista*”, “*meu irmão é machista*” e “*eu fui criada para ser machista*”, como resultado de um permanente incômodo vivido por ela.

Catarina e Madalena almejavam o acesso e o reconhecimento de quem concordou e respeitou as regras (disciplinares) da casa e assim ter reconhecida a permissão para acessar o espaço público, isto é, poder sair, estar entre amigos, ir às festas, frequentar atividades festivas da sua geração. Mas, conforme passamos a saber, tanto Catarina quanto Madalena não fizeram nada disso. Catarina chega a dizer “*eu me conformei e não me rebelei quando tinha que me rebelar. Agora na vida adulta estou me revoltando, coisa que eu deveria ter feito na adolescência*”. O que Catarina e Madalena reclamam pode ser lido na dificuldade desse padrão de família - com grandes marcas dos séculos XIX e XX - enquanto uma instituição de base relacional lidar de forma simétrica com suas filhas e seus filhos. Essas formas sociais de família não lograram êxito em estabelecer padrões simétricos de assistência, participação e tratamento intersubjetivo comuns e recíprocos entre pais e filhas e pais e filhos.

CAPÍTULO 7

INARTICULAÇÃO LINGUÍSTICA DOS SENTIMENTOS MORAIS Quando uma interpretação distorcida é vivida como experiência lacunar

Introdução

A exemplo do que fizemos nos capítulos 5 e 6, também no presente capítulo examinamos as experiências morais dos indivíduos oriundos das classes médias e classes populares, onde procuramos destacar as experiências de desrespeito e rebaixamento moral enfrentadas ao longo de sua vida. Também enfatizamos aquelas situações de conflitos discursivos em interações interpessoais em diferentes contextos da vida social. Buscamos, com isso, acessar os mapas morais de nossas/os interlocutoras/es e o curso de suas mudanças valorativas ao longo de seu trajeto biográfico. Neste capítulo, daremos ênfase aos processos que envolvem violências morais e a dificuldade das nossas interlocutoras em articular discursivamente seus sentimentos morais diante desses contextos de mal-estar e violências. Assim, chegamos aos perfis culturais de Ester e Isabel, duas mulheres com marcas profundas de experiências morais de *inarticulação linguística do sofrimento*¹³⁸.

Ester tem 25 anos, mulher negra, está cursando a graduação em Farmácia na UFRN, trabalha simultaneamente em uma ONG e numa empresa de extração de matéria-prima para produção de cosméticos. Ambas as atividades estão relacionadas e se inserem na perspectiva do uso sustentável dos recursos naturais em comunidades tradicionais. Ester é oriunda de uma família de classe baixa, bastante numerosa, cujos pais atualmente vivem desempregados. Embora relate as experiências de escassez pelas quais atravessou em boa parte de sua vida, Ester via na instituição escolar o lugar de saída para aquelas condições existenciais de precariedade. Desse modo, ela sempre assumiu uma relação de avaliação forte com os estudos, diferentemente de seus pais e irmãos. Além disso, a jovem estudante se mostra bastante interessada em sua busca por autonomia financeira, pois entende que as condições de vida dela podem melhorar significativamente por meio de uma boa formação educacional para se manter no mercado de trabalho. Conforme veremos, Ester é um perfil cultural daquilo que conhecemos como experiência de lacuna.

¹³⁸ Desenvolvo esse conceito mais detalhadamente na última seção deste capítulo.

Além de Ester, também é descrita e analisada neste capítulo a narrativa de vida de Isabel. Com 45 anos, mulher branca, Isabel é funcionária pública em âmbito estadual, trabalha na área de saúde, mais especificamente, na parte administrativa há mais de vinte anos. Oriunda de uma família de classe média letrada da capital potiguar, Isabel é uma mulher de gostos culturais apurados. Embora demonstre uma vida marcada por um forte compromisso com os estudos, ela não chegará a concluir sua graduação em economia na UFRN. Sua família é numerosa. Seu pai, um oficial de justiça, nas horas vagas também exercia o ofício da fotografia e tinha por característica ser um “boêmio” aos olhos de sua filha. A mãe de Isabel era pedagoga, de confissão religiosa evangélica, vinha da Igreja Assembleia de Deus, num período em que os ordenamentos da igreja eram muito mais rígidos sobre as condutas das mulheres. O casamento dos pais era um importante mastro na experiência de formação dos mapas morais de Isabel e seus irmãos. Enquanto o pai exercia e incentivava uma vida de afirmação da autenticidade e do expressivismo como condutores de sua existência, a mãe, extremamente conservadora, exercia forte pressão e poder sobre os filhos, principalmente sobre as filhas. Conforme iremos demonstrar, Isabel experimenta os dois mundos de maneira que as condutas predeterminadas e, com frequência, impostas por sua mãe, estarão sempre em confronto com a perspectiva liberal de seu pai. Assim como Ester, Isabel tem marcas expressivas de uma “experiência lacunar” e nosso objetivo neste capítulo é analisar e entender o fenômeno da experiência de lacuna como um importante catalisador para uma mudança de valores no curso da vida.

Logo, tentarei demonstrar os valores mais importantes para nossas interlocutoras em sua vida, bem como quais as aspirações que guiam suas escolhas como meio para alcançar aquilo que elas consideram ser uma vida plena. Desse modo, faremos a reconstrução da história de vida de Ester e Isabel, passando por aquelas experiências de formação nas três principais instituições pelas quais circulam e assim modulam seu *self*, isto é, família, escola e trabalho.

Nossa investigação não só quer apresentar essa relação com as instituições de maneira ordinária, mas verificar de que modo as experiências nesses lugares morais deixam marcas positivas ou negativas sobre Ester e Isabel, isto é, como as experiências de violência incidem sobre a trajetória social dessas mulheres e como isso opera uma mudança de valores na vida adulta, traduzidas em novas maneiras de modular sua identidade e refazer sua agência.

7.1 Ester: a má-fé da sagrada família

Negra, estatura baixa, nossa interlocutora tem 25 anos, gestos tímidos, ombros curvados, fala baixo e demonstra certa insegurança em relação ao espaço público. A jovem mulher cursa a graduação em Farmácia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Ester, entretanto, já havia concluído um curso técnico em Controle Ambiental pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN), razão pela qual vai assumir o cargo de Gerente de Produção de uma ONG que desenvolve trabalhos no campo da sustentabilidade em comunidades tradicionais do interior do estado.

Ester, inicialmente, parecia não estar muito à vontade no café que combinamos para nos encontrar, mas antecipou-se em dizer que estava “ansiosa” para fazer a entrevista. Relatou também que foi bastante incentivada por sua irmã de que isso lhe faria bem, uma vez que seria um espaço para narrar sua biografia e a irmã mais velha de Ester é formada em Ciências Sociais. Respondi que ficava contente com o interesse pela participação na pesquisa, ofereci-lhe água, café, expliquei do que se tratava a entrevista, mostrei o roteiro de questões e ela, enfática, apenas disse que estava bem para começar e que não precisaria me incomodar com qualquer refeição, pois acabava de voltar do almoço. Ester fala bem pausadamente, mas não se mostra resistente aos questionamentos, de maneira que ao longo da entrevista foi respondendo com detalhes e interesse todas as questões.

Entre aquelas características principais que se destacam no perfil de nossa interlocutora, é a sua busca incansável por liberdade, esta aspiração moral é o compromisso valorativo do qual Ester nunca desvia quando da orientação de suas ações no presente, principalmente. Todavia, conforme procurarei demonstrar, há outras aspirações, bem como uma heterogeneidade quanto aos tipos de orientação da ação, sobretudo, quando comparadas em diferentes esferas da sua vida e épocas vividas, isto é, aquilo que conduzia suas ações no passado nem sempre será o ordenador de suas ações no presente.

Família: uma experiência ficcional mal fundamentada

Ester é uma mulher jovem e batalhadora. Ela estuda e trabalha, além de desenvolver atividades de voluntariado. Demonstra senso de responsabilidade para com a família, de maneira que ao longo da entrevista se mostra sempre orientando suas ações no trabalho e nos estudos para estar em conexão e dentro das possibilidades de participação e organização do universo familiar. A família é extensa e envolve um coletivo de “familiares agregados”:

Minha mãe teve primeiro a minha irmã. No início, a minha mãe tinha uma relação muito conturbada com a minha avó, a mãe dela. A minha mãe tinha um gênio muito forte, então elas se batiam muito, se batiam de falar não é de agressão física não. Ela foi a filha que realmente ficou em casa, porque a casa que eu moro atualmente era da minha avó, é a casa que morava a minha avó e todos os filhos. Os filhos foram saindo, saindo, e só ficou a minha mãe. São oito e uma faleceu, essa minha tia deixou um filho que ficou sendo criado pela minha mãe, o meu primo. E aí a minha mãe brigava muito com a minha avó.

Nossa interlocutora é filha de uma cozinheira e de um mestre de obras, tem uma irmã mais velha do primeiro relacionamento da mãe. Sua irmã é casada e tem duas filhas, é graduada em Ciências Sociais, a “família vive bem” e mora em um bairro mais distante da casa de Ester. Seu irmão mais novo trabalha como balconista numa rede de *fastfood*, é filho do mesmo pai de Ester; ele casou recentemente e construiu um “puxadinho” na casa da mãe para viver com a sua esposa. Ester, embora demonstre apreço pelo irmão, se mostra insatisfeita com a situação, pois financeiramente isso envolve responsabilidade de contas mensais como água, luz e comida que o irmão “não quer ajudar”, mesmo sabendo que a mãe está desempregada, trazendo, desse modo, uma sobrecarga tributária sobre a própria Ester, cuja renda mensal não chega a dois salários mínimos.

Atualmente, os pais de Ester estão desempregados. A mãe ficou desempregada em função da idade avançada e do tipo de trabalho que Ester considera “muito pesado”:

A minha mãe parou, ela trabalhou como cozinheira e ela saiu por motivos de saúde, porque realmente ela não tinha mais condições de trabalhar e era um trabalho muito pesado”, enquanto o pai está desempregado por ser “mestre de obras, mas ele não tem nenhuma formação e como hoje procuram mais engenheiros, ele perdeu muito serviço por causa disso. Ele faz bico de pedreiro.

Nesse sentido, com a demanda cada vez maior por profissionais com nível superior no atual mercado de trabalho, aqueles que não conseguiram avançar com os estudos e estão avançando na idade enfrentam dificuldades para se manter trabalhando.

Ester mora atualmente apenas com a mãe na casa que era de sua avó materna – já falecida - e onde moraram a vida inteira. Além disso, o irmão e sua esposa já residem em outro local, mas no mesmo terreno da casa. O pai de Ester costuma ir aos finais de semana, pois reside em outro local. Aqui descobrimos mais uma característica importante acerca da vida familiar de Ester, isto é, seu pai mantém duas famílias e mora em um bairro mais distante com a outra família:

A minha mãe trabalhou como faxineira, fazendo bico, e depois ela arrumou um emprego como auxiliar administrativa. Depois ela foi para outra empresa e depois saiu. Ela trabalhou duas vezes como assistente administrativa e começou a trabalhar como cozinheira, que é o que ela realmente gosta. E virou chefe de cozinha, cozinhando na “casa do trabalhador” durante quatro anos. Parou por causa da doença. Acho que quero ficar mais segura do que eles nesse sentido. Eu vejo o meu pai, ele não tem uma renda fixa, não tem perspectiva de aposentadoria, a minha mãe também deveria ter seguido uma carreira muito mais sólida. Acho que é isso que eu quero para mim, uma carreira mais sólida para poder ter um futuro mais certo. Eu vejo os meus pais dependendo da gente e não é isso que desejo para o meu futuro: depender de alguém. O meu pai não tem nenhuma renda, mas a minha mãe é pensionista da Marinha, a pensão veio do pai dela, então ela tem pelo menos alguma coisa. Então, geralmente quem ajuda sou eu e a minha irmã, mas o meu irmão mais pega lá de casa do que ajuda. Até porque assim, o terreno lá de casa é muito grande, tem a casa e tem o terreno, ela doou o terreno para o meu irmão construir. O meu pai construiu a casa do meu irmão lá, e foi na verdade a minha mãe que pagou. Na época ela tinha ganho um processo na justiça e ganhou em torno de uns dez mil, uma coisa assim, e na época foi uma briga muito grande porque a gente não sabia, mas a minha mãe acabou pagando a casa para ele e o casamento dele. Foi uma coisa que gerou um conflito bem grande. Hoje o meu irmão ainda continua assim. Ele

sempre vai lá em casa pegar mistura¹³⁹, às vezes vai pegar almoço e às vezes a gente fica chateada [ela e a irmã] porque a gente ajuda muito e ele não.

Os pais de Ester começaram a se relacionar quando a mãe engravidou. O pai não quis assumir, disse que não sabia se a criança era realmente dele e Ester relata que sempre ouviu essa história ao longo da sua vida, principalmente quando os dois estavam bêbados e brigavam na frente dela e do irmão mais novo. Ester conta ser uma relação bastante tensa entre os pais e com grau mínimo de aproximação com outros parentes por parte do pai, pelo menos da parte dela:

O meu pai na verdade nunca morou comigo, ele tem uma casa no Boa Vida, mas ele nunca morou com a gente não. O meu pai e a minha mãe são bem estranhos, tanto é que quando as pessoas perguntam “seu pai e sua mãe”? eu respondo que “Ele trabalha viajando”, porque é mais fácil do que explicar a situação. Morávamos minha mãe e meus irmãos, o meu irmão se mudou, se casou e hoje é só eu e minha mãe. O meu pai vai lá no sábado fica o sábado e o domingo, no domingo ele vai embora. Nessa outra casa é onde tem a outra família que ele tem, antes da minha mãe, mas são só os filhos, então ele mora no primeiro andar e os filhos moram embaixo.

Pergunto o que significa essa “relação estranha” entre os pais de Ester, ela responde contando que o pai manteve sempre duas famílias e complementa “*nós viemos depois*”, ele já era casado e tinha mulher e filhos quando conheceu a mãe de Ester numa empresa onde ambos estavam trabalhando juntos. Ester conta ainda que sempre existiu a conversa de que eles iriam montar uma família, que deixaria a esposa, que amava a mãe de Ester. Mas o tempo foi passando e as promessas continuam sendo promessas. Hoje, a outra família sabe da existência deles e a relação se mantém distante:

Antes era uma relação de não quero te ver, não quero te conhecer, mas aí de um tempo para cá mudou um pouquinho. O meu pai tem hipertensão e, num acidente

¹³⁹ Expressão utilizada em camadas populares do nordeste brasileiro para se referir ao complemento alimentar para o arroz e feijão, isto é, seria uma “carne” (qualquer tipo de proteína que corresponda ao universo simbólico da composição do prato principal).

com o meu pai, não tinha ninguém que prestasse socorro. Então, minha mãe acabou ligando para a filha dele, que tem carro, e aí elas começaram a conversar no hospital. E hoje a minha mãe se dá super bem com os filhos dele. Eles sempre estão conversando pelo WhatsApp, mas eu não tenho muita proximidade, como foi com o meu irmão, que eles já foram na casa dele e tal, mas comigo tem uma certa barreira e a gente se fala “oi”, “oi”, mas não tem intimidade.

Ester conta que não sabe e que prefere não saber ou manter qualquer tipo de relação com os outros irmãos, que sua relação com o pai nunca foi muito boa e por isso evita se envolver em questões relativas ao relacionamento com a outra família e aos conflitos envolvendo seu pai e sua mãe. Ao longo da entrevista, ela se mostra bastante frustrada com as relações familiares, por um lado, mas, por outro, demonstra bastante responsabilidade e compromisso com a mãe, de modo que suas ações quando dirigidas para família envolvem um conjunto de sentimentos morais com o conteúdo de “repulsa”, “indiferença” e “obrigação”. Sua memória sobre a infância reflete questões desse tipo e aparece quando narra acontecimentos que estão transcritos abaixo:

Minha infância foi muito difícil porque o meu pai nunca teve muito presente, então eu só o via em finais de semana. Ele não ganhava tão bem e às vezes ele ficava sem serviço e quando ele tinha serviço a gente conseguia todo final de semana comprar alguma coisa para dentro de casa. Lá em casa era muita gente, porque sou eu e mais dois irmãos, têm dois irmãos adotivos que são os meus primos de sangue. Um deles a mãe, minha tia, abandonou ele lá em casa. A outra faleceu com câncer. Então, a minha mãe adotou os dois. Ela tem a guarda legítima dos dois, então era muita gente para pouca renda. Na época tudo era muito difícil e eu lembro [após uma pausa silenciosa] de cortarem a luz. Às vezes passava dois meses, que era o tempo máximo da conta atrasar, aí pagava e pagava aquelas mais atrasadas e não conseguia pagar mais porque tinha a água atrasada também. A gente almoçava e batalhava o dinheiro para almoçar no dia seguinte, era muito difícil. Eu acho que para mim ainda foi mais difícil porque eu sempre fui muito parceira da minha mãe e os meus irmãos não sabiam. A minha irmã mais velha sempre estava na casa de um amigo, ela começou a trabalhar muito cedo e tinha o dinheiro dela, era para ela. E hoje ela é bem mais consciente. No que ela puder ajudar, ela ajuda. Ela era jovem também, queria curtir a vida e tal e aí quem acabava sabendo das coisas era eu. Às vezes eu comia menos que os meus irmãos porque eu sabia que a gente estava passando necessidade e eles não. Eu digo até para minha mãe que o erro de Vinícius, que é o meu irmão, é

“porque você poupou ele de tudo”, às vezes ele comia um biscoito, mas ele não sabia, às vezes eu até queria comer, mas deixava ele comer porque ele era mais novo e até hoje ele não entende essas coisas e é ligado financeiramente a minha mãe. Por causa disso. Porque ele nunca viu realmente como foi difícil, porque ela não deixava, e eu digo muito para ele que eu acho que eu amadureci muito cedo, eu só vivi essas coisas entre adultos. Como lá em casa era só meninos, porque a minha irmã não vivia em casa, geralmente quando a minha mãe tinha que sair eu saía com ela, porque ficava só os meninos dentro de casa e aí eu vivia muito entre adultos, nunca vivia entre crianças e aí eu não sei. Tudo é válido na vida da gente, tudo que acontece tem um propósito e eu acho que isso me incentivou a sempre querer mais.

A fala de Ester reflete não só a experiência da escassez como algo que é vivido de forma diferenciada, isto é, o fato da família viver a escassez não significa que todos na família vivenciaram fenomenologicamente a escassez, pois isso fica mais evidente ao Ester relatar “às vezes eu comia menos que os meus irmãos porque eu sabia que a gente estava passando necessidade e eles não”. A família vivia a experiência da escassez material, a fonte de renda era incerta e em períodos mais dramáticos a luz foi cortada e até mesmo quando Ester diz nem sempre ter o que comer no dia seguinte (“precisava batalhar o que comer amanhã”). Mas reflete também as assimetrias de gênero, a maneira de lidar de forma diferenciada entre o filho homem e a filha mulher, bem como os impactos expressos nos sentimentos morais de adesão e obrigação com a família por parte de Ester e os julgamentos morais que ela precisou fazer na infância de que “o certo a fazer” era ajudar a dividir as responsabilidades com a sua mãe, manter seus irmãos mais novos “fora disso” e agir orientada para uma ação que reproduziu assimetria no universo familiar.

Ester estava disposta a falar também sobre aquelas experiências mais dolorosas, cuja dificuldade em administrá-las lhe fez impulsionar o aceite para participar desta pesquisa e se tornar uma interlocutora. Não é só de escassez material que o universo familiar de Ester é marcado, mas há também conflitos e experiências de violência de gênero e sexual. Ao longo da narrativa sobre sua família, Ester fala muito sobre a relação entre ela e a mãe, além do mal-estar com o pai. Conta, por exemplo, que vivenciou vários conflitos com o pai, que em contextos de brigas com a mãe ele costumava direcionar a tensão para a filha, de modo a acusá-la de “bastarda” ou dizer “nem sei se essa menina é mesmo minha filha”. À medida que Ester vai detalhando sua trajetória familiar, tomamos conhecimento de seus dramas e violações:

Pesquisador: Você já viveu alguma relação de desrespeito nas relações familiares?

Ester: Já! É confidencial? [esclareço mais uma vez que garantimos o anonimato]. Um dos motivos para parar de falar com o meu pai foi porque ele queria abusar de mim. Só que a minha mãe não sabe disso. E eu era muito nova. Na época, ficava chateada com a minha mãe, porque achava que não tinha como ela não perceber. Embora a minha mãe bebesse ao ponto de cair no banheiro para dormir, ele [o pai] não bebia até cair, então ele tentava abusar de mim e eu acho que o mais triste é ter que conviver até hoje com ele.

Ester revela viveu durante dois anos uma experiência de violência no ambiente familiar praticadas pelo seu pai. Seu pai a abusava sexualmente através de atos libidinosos como o toque no seu corpo, principalmente em suas partes íntimas. Ester confessa que desde os seus nove anos de idade sofria violência e que os abusos aconteciam dentro da própria casa. Além da invasão ao corpo da menina, o pai mantinha a filha sob o manto da chantagem e da prerrogativa de que ela era uma menina e que ninguém acreditaria no que ela falasse, nem mesmo a mãe. O pai se valeu da hierarquia e da preeminência do lugar social do pai como autoridade maior da casa para manter as relações abusivas com a filha, isto é, exercendo um controle psicológico e afetivo sobre Ester, minando aos poucos sua dignidade e autonomia sobre o próprio corpo:

Pesquisador: que tipo de coisas?

Ester: de me tocar, de querer me ver sem roupa e ele me ameaçava mesmo “se você contar para ela, ela não vai acreditar [a mãe]. Você só vai acabar com a relação com a sua mãe”. E eu tive tanto medo dela não acreditar e preferir não fazer nada. Não contei e não conto até hoje. Não conto porque tenho vergonha disso. Na época eu dizia para minha mãe que não falava com ele pelas coisas que ele fazia com ela, que eu não conseguia entender como ela não aceitou do pai de Tainá [irmã mais velha] e aceitou dele. Que amor doentio era esse? Então, não entendo. Ele tentava sempre ficar sozinho comigo em casa, um dia eu fiquei em casa com ele sozinho porque minha mãe saiu e ele deu dinheiro para o meu irmão ir para o videogame que tinha lá perto de casa. Foi a primeira vez. Mas tiveram outros, eu ficava com muito medo. Tentava fugir e sair de casa, ele me perseguia. Não deixava e dizia “eu sou seu pai, você não vai pra canto nenhum”. Aí quando ele fazia isso eu já sabia que ele ia tentar alguma coisa. Um dia comecei a gritar e disse a ele que eu ia gritar até os

vizinhos escutarem e foi aí quando parei de falar com ele. Foi quando eu cheguei na frente de mãe e disse “não quero falar com ele, não quero”. E a minha mãe ficou querendo acreditar que foi por causa dela, mas acho que no fundo ela ficou querendo não acreditar que era por alguma outra coisa. E por muito tempo eu fiquei muito chateada com ela, porque eu sempre achei que ela sabia e não fazia nada.

Nesse momento estava saindo do roteiro de entrevistas, passávamos agora para uma nova condução de perguntas, de modo mais improvisado e com cautela, pois não sabia até onde Ester ficaria “bem” para narrar acontecimentos como esse. Então lhe pergunto como havia começado aquilo, quantos anos Ester tinha e se ela lembrava como tinha se sentido.

Ester: Eu estava deitada na cama, quando dormia no meu quarto o meu irmão e eu. A minha avó já tinha falecido.

Pesquisador: Você tinha quantos anos?

Ester: Era nova, tinha 9 anos, estava no quarto, o meu irmão estava na sala porque a TV estava na sala, lembro dele entrar no quarto e lá em casa tinha dois quartos e uma parede no meio e tinha uma lâmpada que iluminava as duas partes e já estava apagada e eu estava deitada quando senti a mão dele alisando meu ombro. Aí eu tive aquele susto e ele pediu para eu ficar calada que ia só me botar para dormir. E eu tive nojo só de vê-lo...

Pesquisador: E depois que ele tocou no seu ombro?

Ester: Ele tocou em todas as partes. Ele tocou em todo o meu corpo. E eu tinha muita raiva e guardava essa raiva dentro de mim. Ficava chorando em silêncio.

Pesquisador: Não tinha ninguém no quarto?

Ester: Não, o meu irmão ficava até tarde assistindo televisão.

Pesquisador: E a sua mãe?

Ester: Bêbada! A minha mãe é o tipo da bêbada que dorme e não adianta chamar, você sacode ela e ela não acorda. Hoje ele nem lembra que isso aconteceu, a gente se fala com aquele respeito, mas eu lembro de tudo que aconteceu.

Pesquisador: Isso foi quanto tempo?

Ester: Durou uns dois ou três anos. Eu lembro que minha mãe me levou num centro espírita, porque eu às vezes tinha febre interna, não estava quente, mas me sentia quente, eu me tremia toda, mas era medo. E teve uma época que ela achava que eu tinha um problema espiritual com ele, porque na semana eu estava bem, mas quando ia chegando a sexta-feira ficava mal, já começava a adoecer e ficava mole pelos cantos. Mas hoje perdoei, hoje eu tenho pena. Não sinto nenhum sentimento por ele de pai e filha. E hoje eu tenho muita pena porque o que ele está sofrendo, as doenças que ele está tendo, impotente da hipertensão, são os castigos, hoje tenho pena, mas eu acho que ele está pagando por tudo que ele fez.

Pesquisador: A sua mãe não sabe de nada?

Ester: Ninguém sabe.

Pesquisador: O que explica essa reação dele?

Ester: Pensei muito nisso. Pensei nessa coisa de achar que eu não sou filha dele, mesmo assim, eu era uma criança. Eu não sabia o que era aquilo, só entendia que sentia vergonha, medo, angústia. Eu só sabia sofrer. Depois ele ficou agressivo, não queria deixar eu fazer nada nunca, nem brincar. Acho que ele pensava que se outras pessoas fizessem isso eu ia deixar e isso encandeou outros problemas. No meu relacionamento, tenho muito problemas às vezes em ser tocada, por exemplo, estou namorando há seis anos e eu vim perder a minha virgindade fazem uns dois anos porque não conseguia. O fato de estar despida na frente de alguém era agonizante para mim e tem coisas na relação que até hoje não consigo.

Ester narra em detalhes, entre um choro discreto porque evoca um conteúdo “triste” e “envergonhado”. Ela se diz ansiosa para falar, então também chora por alívio (“*finalmente estou botando isso para fora*”). Questionei se ela realmente gostaria de seguir narrando esses acontecimentos, ou até mesmo se ela gostaria de interromper a entrevista. Ester responde afirmando que esperou muito tempo por um momento em que ela pudesse contar aquilo para alguém. Ela jamais falaria para sua mãe ou irmã, mas precisava verbalizar o que sentia e acreditava que esse era o momento (da entrevista) certo para ela finalmente compartilhar sua dor.¹⁴⁰

Experiência escolar

Na escola, a jovem Ester sempre foi uma menina muito estudiosa. Havia um compromisso muito forte em relação aos seus estudos. Ester adorava fazer suas atividades escolares e conta que a sua mãe se orgulhava muito disso, pois sempre foi preciso muita “aperreção” para que seus irmãos fossem estudar. Já com Ester era diferente, as tarefas estavam sempre prontas e feitas com capricho:

¹⁴⁰ Em nossas entrevistas, eu não havia tido experiências de relatos assim anteriormente e a condução das questões que desencadearam essa narrativa de Ester foram novas. Por isso, optei por manter integralmente para que se possa ter uma visão mais ampla de como esse processo de investigação se deu e de como ele fez reorientar as questões sobre moralidade que já estavam previstas com o roteiro de entrevistas.

Eu sempre fui muito estudiosa. A minha mãe até brincava que eu era a única filha que ela não precisava perguntar se já tinha feito a atividade de casa, porque eu sempre ia lá e fazia, e os meus irmãos ela sempre tinha que ficar no pé, numa aperreção. Então, eu sempre vi na formação um meio de sair daqui e por isso eu sempre me agarrei nos estudos. O meu ensino fundamental foi bem difícil porque eu estudei uma parte em escola particular e era supercomplicado, porque a gente atrasava muito as prestações da escola e eu passei muitas vergonhas até ir pra escola estadual que minha mãe conseguiu.

Em certa medida, seu compromisso pessoal com a sua educação era motivado por sua experiência familiar. Não de estímulos afetivos, mas especialmente pelo desejo de se “libertar” das violências vividas em seu contexto familiar. O desempenho elevado de Ester tinha como pano de fundo a busca por uma saída da família, onde ela foi exposta a situações de abuso durante anos e que lhe deixou traumas. Noutros termos, Ester dará uma ênfase aos estudos como uma opção para que o seu horizonte de vida plena e aspiração de liberdade possa se constituir.

Mas além de viver o mal-estar da vergonha com as práticas abusivas do pai, Ester se viu por diversas vezes sofrendo o mal-estar da vergonha naquele ambiente que ela considerava seu horizonte de aspiração de vida plena, a escola. Primeiro, ela estudava em uma tradicional escola particular da cidade, pois a mãe incentivava os estudos e sabia que ela era uma boa aluna, de modo que era um esforço econômico para a família ter uma aluna estudando em escola particular. Além disso, só era possível pagar uma mensalidade. Por vezes, nem mesmo uma foi possível e Ester se viu mais uma vez vivendo a experiência de baixa estima social:

Teve um passeio para um parque aquático e a minha mãe disse que tinha pago, só que ela disse que tinha pago na expectativa de eu chegar lá e a diretora deixar eu ir. Só que quando eu cheguei lá, ela disse na frente de todo mundo que eu não iria poder ir porque não estava pago e eu tive que voltar para casa. Já teve situações, por exemplo, de ela atrasar o ônibus escolar e o cara passava lá na rua pegava outras pessoas e não me pegava porque eu não tinha pago. Situações até de irem me cobrar, por exemplo, quando eu passei para a escola estadual a minha mãe comprou a farda e ficou atrasando o pagamento da farda. E todo dia alguém da coordenação ia atrás de mim “diga a ela que está faltando tanto” e isso para mim era um constrangimento.

E ela me chamava num canto e ficava me perguntando e os meus colegas “o que é que ela está perguntando? Todo dia está falando com você” e eu sempre inventava uma desculpa e eu tinha muita vergonha, não vou mentir, tinha muita vergonha. E aí quando passei para escola estadual já pensei em fazer IFRN, porque quando você estudava três anos em colégio estadual você poderia fazer o PROIFRN, que era considerado mais fácil do que o exame de seleção para quem era de particular. Porque eu não tinha mais condições de continuar em escola particular e fui para estadual e depois a minha mãe conseguiu pagar um cursinho, que não atrasou dessa vez, para eu entrar o IFRN e pronto, tudo começou a mudar para mim quando eu entrei no IFRN.

Ainda assim, a aspiração de autorrealização nos estudos como uma fonte segura para mudar sua vida estava finalmente chegando para Ester. Embora tenha relatado várias experiências negativas de desqualificação social nos ambientes escolares onde frequentou, isso não impedia Ester de se manter focada nos estudos e alimentando seu ideal de liberdade e vida plena, isto é, estudos bem-sucedidos e sair da casa da mãe:

Essa escola estadual que eu fiz uma parte do ensino fundamental até a oitava série era no Alecrim, na Escola da Marinha. A minha mãe batalhou muito para conseguir uma vaga lá porque nem todo mundo consegue. Mas a minha mãe conhecia uma pessoa que conhecia outra pessoa e souou muito para conseguir essa vaga que depois acabou conseguido para o meu irmão também. E às vezes a gente não tinha nem o dinheiro da passagem para pagar, muitas vezes fui da Cidade da Esperança a pé. A gente ia a pé e voltava a pé do Alecrim para casa. Quando o meu irmão foi estudar lá no Alecrim, que era longe de casa, e às vezes a gente economizava da minha para dar para ele, porque era mais novo. Eu digo “mãe eu já corri a maratona com a senhora porque o tanto que a gente já andou a pé”. Às vezes quando eu tinha dinheiro eu ia de ônibus. No início quando fui estudar lá, mas só durou uns meses porque a minha avó estava em casa que ela morou lá e conseguiu o cartão de gratuidade, então ia comigo para eu poder ir de ônibus e ficava esperando e voltava comigo. Só que só durou uns três meses porque depois disso ela faleceu, depois eu passei a ir sozinha e quando tinha ia de ônibus e quando não tinha ia a pé.

Ester experimentou o sentimento de vergonha não só na vida familiar, com os abusos que sofreu, mas também na vida escolar, com a escassez financeira e as dificuldades para o pagamento das mensalidades em instituições particulares, pagamento do transporte escolar e pagamentos de farda, material e aulas de campo.

Com o tempo, Ester deixou o ensino privado e passou para o ensino público, mas suas pretensões de autorrealização não foram minadas. Pelo contrário, Ester passou a enxergar um novo horizonte, até mais próximo de realizar, a entrada nas escolas técnicas federais - que sempre foi um campo de possibilidades para os filhos de classes trabalhadoras desfrutarem de um bom nível de educação no ensino médio e ainda sair com um diploma técnico para adentrar o mercado de trabalho. Esse pensamento guiou Ester de tal modo que ao chegar na escola estadual tratou de reunir informações sobre o processo seletivo para entrar no instituto, descobrindo logo que aquelas alunas oriundas de escola pública tinham acesso ao sistema de cotas sociais. Além disso, Ester sabia que mesmo assim seria difícil, pois na escola pública muitos almejam o mesmo passaporte para entrada no IFRN. Por essa razão, ela procura um cursinho preparatório e consegue acordar o pagamento da mensalidade com a mãe, para não ter mais atrasos ou vergonhas nesse momento decisivo para ela. Finalmente, Ester consegue manter uma rotina regular de estudos no cursinho preparatório. O teste foi feito no final da antiga oitava série. No ano seguinte, ela entraria para cursar os três anos do ensino médio e no final faria mais um quarto ano equivalente ao ensino técnico.

Além disso, mais uma vez Ester relata o tratamento diferenciado em relação ao irmão, pois nas situações de escassez ela era a principal atingida para garantir o bem-estar do irmão mais novo. Por isso, quando se mudou para a escola da Marinha, mesmo sem precisar pagar mensalidade, era preciso custear passagem, de modo que a falta de recurso para esse ir e vir diário culminou em diversos momentos em fazer esse deslocamento a pé, o que equivale mais ou menos a 4km de caminhada para chegar até a escola e mais 4km para voltar para casa:

Eu ia para cama e estudava deitada, porque o meu irmão só vinha para cama para dormir. Então eu me acostumei muito a estudar na cama, porque ele passava o dia na rua brincando. Também nunca tive um horário separado para estudar, ficava muito em casa porque na minha rua tinha muito menino e a minha mãe não deixava que saísse, então todo mundo saía para brincar e eu ficava em casa. Também era o xodó da minha mãe. Se ela estava dentro de casa, eu estava dentro de casa; se ela saía, eu saía. É tanto que quando era para ir para o banco fazer alguma coisa, porque ela é pensionista da Marinha ia pegar o contracheque da minha avó, às vezes ela ia a pé e eu ia com ela. E geralmente eu ficava estudando ali, ou perto dela ou ia para cama. Mas nunca tive esse hábito, lá em casa nunca teve essa cultura de chegar os pais e olhar as atividades de casa. Agora assim do meu irmão quem olhava o caderno do meu irmão era eu. Por ser mais velha do que ele, ensinava, mas ninguém nunca

chegou para me ensinar. Só quando eu estava no IFRN o único apoio que tive foi quando estava no segundo ano, que tive apoio direto, tive muita dificuldade com o inglês, aí eu comecei a pagar metade e minha mãe pagava metade de um curso de Inglês. Nessa época eu já tinha conseguido uma bolsa no IFRN.

As dificuldades materiais sempre estiveram presentes na vida de Ester, de modo que ela conseguiu superar e prosseguir como uma boa aluna, mantendo sempre um bom desempenho escolar, desviando inclusive do lugar social dos pais, que tiveram uma baixa escolaridade e que pouco eram afeitos aos domínios da prática de estudo, de maneira que Ester desenvolveu muita autonomia para com os estudos dela e em seguida tentou orientar o irmão para práticas de atividades, estudo e compromisso com a educação, mesmo não tendo recebido aqueles apoios para manter uma rotina de estudos no contraturno da escola, bem como não ter um local adequado para fazer suas atividades e nem contar com alguém que pudesse ajudar com os conteúdos. Mas reafirma que a mãe sempre depositou boas expectativas sobre ela em matéria de estudos, principalmente, quando expressa “*a minha mãe sempre dizia ‘você tem que entrar no IFRN. Se você passar no IFRN é certeza que você vai passar na universidade’*”. *Tanto é que eu dizia que ela fazia pressão, mas sempre gostei muito desse lado*”. A mãe de Ester estava certa. Ela chegou lá.

Quando eu entrei na universidade foi um choque muito grande de realidade, embora eu estivesse no IFRNT era um mundo completamente diferente. Eu tive muita dificuldade com as disciplinas, com a metodologia. No primeiro ano eu fui para quarta prova em quase todas e a partir do segundo ano comecei a me encaminhar. De lá para cá está sendo muito bom. Eu passei no primeiro vestibular e a galera lá de casa sempre dizia “a Ester vai passar no primeiro vestibular”. A minha irmã dizia que eu ia passar, todo mundo ficava com isso na cabeça e eu ficava com medo de não passar. Eu achava que se eu não passasse no primeiro vestibular ia ser “meu Deus, se eu não passar no primeiro vestibular vou ter que trabalhar na Riachuelo”. Era tudo que eu pensava.

Mesmo enfrentando dificuldades, Ester se mostra muito esforçada com os estudos, sua narrativa biográfica envolta de um compromisso muito forte de afirmação da liberdade e autonomia através dos estudos, não por acaso ela vai acumulando vitórias e aprovações em

seleções importantes como a entrada no IFRN e o ingresso no curso de graduação em farmácia na UFRN, além de procurar melhorar justamente naquelas disciplinas que envolvem suas limitações, como foi o inglês.

Atualmente, Ester está cursando a graduação, terminou o técnico e o inglês, conseguiu uma vaga para trabalhar em uma empresa e usa suas competências técnicas para alcançar novas posições no mercado de trabalho. Ela enfatiza o quanto estar no ambiente acadêmico foi libertador e o quanto produziu mudanças na sua maneira de lidar com bloqueios como *“falar em público, apresentar seminário, fazer questionamentos em sala de aula”*, limites que foram superados e desafios que foram modulando o *self* de Ester para hoje estar como diretora de uma ONG e fazendo representação desse órgão no exterior, além de ser gerente de produção de uma empresa de cosméticos.

Trajetória no Mundo do Trabalho

A jovem Ester entrou para a universidade, e chegando lá onde queria conseguiu abrir novos caminhos para sua vida profissional. Aquela menina que precisava de ajuda para pagar o lanche e a passagem para chegar na faculdade encontrou uma colega de turma no primeiro período do curso que lhe fez o seguinte questionamento:

Eu conheci Filomena no início da graduação, ela cursou uma disciplina comigo. Naquela época eu ainda usava a farda do IFRN como farda para universidade. Um dia ela falou “você estudou no IFRN”? E eu falei “sim”, ela continuou o quê”? eu respondi “Controle ambiental”. Aí ela falou da ONG que estava interessada e pronto, fui bater no interior sozinha para fazer uma entrevista e deu certo, deu super certo. Quando eu comecei a trabalhar na ONG era de oito às duas, seis horas corridas. Depois fui absorvida por uma empresa que produz cosméticos nessas comunidades assistidas pela ONG. Aí trabalho voluntariamente na ONG e como gerente de produção na empresa. Até hoje nessa empresa eu trabalho de oito às duas porque pago umas disciplinas à tarde e eu sempre fazia assim: saía de lá e ia direto para biblioteca e jantava por lá e ficava por lá à noite, por isso que passava o dia todo fora.

O compromisso com os estudos fez com que Ester pudesse encontrar novas possibilidades para entrar no mundo do trabalho. Inicialmente ela foi convidada para participar de um processo seletivo para atuar numa ONG que trata de atividades de sustentabilidades em comunidades tradicionais atingidas por grandes obras e que fica localizada no interior do Rio Grande do Norte, a mais ou menos 2h30 da capital. Ela ganharia uma bolsa de R\$ 500,00 por mês, mais passagens. Trabalhou um tempo assim, até que a ONG perdeu o financiamento dos projetos e ela ficou trabalhando voluntariamente. Como o trabalho envolvia uma rede de relações com outras pessoas que estavam atuando no local, ela foi convidada para trabalhar numa empresa que era parceira da ONG e que trabalhava a produção de cosméticos numa perspectiva de sustentabilidade. Assim, aquelas matérias-primas que estavam sendo comprometidas pelas obras de grande impacto também poderiam ser usadas para produção sustentável e voltar como benefício para a própria comunidade. Era a junção dos dois mundos para Ester. Ela trabalharia a dimensão social de empoderamento das comunidades com as ideias de reaproveitamento de materiais e uso adequado de um lado e por outro poderia gerir a produção da empresa que estava instalada lá.

Pergunto quais dificuldades encontrou para administrar os estudos, o trabalho e o voluntariado, pois há também que considerar que o trabalho fica num interior do estado e ela precisaria se deslocar de segunda a sexta para trabalhar e estar em Natal no meio do dia para assistir aulas. Ester conta que procura ser organizada com seus estudos e suas atividades e que conta com uma organização pessoal para dar conta disso em curto prazo, sempre se planejando sobre o que precisa fazer naquele dia.

Geralmente é assim, se eu tenho que fazer alguma coisa eu boto para despertar no celular porque eu não vou lembrar “tenho que fazer não sei o quê. Tenho que colocar uma calça para lavar para semana que vem”. Tudo eu coloco no celular. Geralmente eu acordo de cinco ou cinco e meia e eu deixo um tempo programado para eu ir procurar roupa, arrumar bolsa porque como eu passo o dia todo fora, eu tenho que pensar “hoje é aula prática então eu tenho que levar jaleco, levar tênis”. E eu já me ajito. E quando saio para trabalhar é tudo metódico, dou uma anotadinha. E com relação às coisas da faculdade eu boto “tenho que fazer tal coisa” boto no celular, só de trabalho que eu escrevo, tudo eu boto no celular para despertar, mas não é muita organização, eu não me programo no que vou fazer daqui a tanto tempo, só o que vou fazer amanhã ou depois de amanhã.

No trabalho a rotina atende ao mesmo *modus operandi*, isto é, uma lista de coisas a serem feitas que passam pela coordenação e gestão dela. Tudo que a empresa vai produzir precisa estar pronto para não atrasar a produção em nenhum setor.

Quando eu chego no trabalho eu vou olhar toda a lista de pedidos e eu planejo como vai ser para os meninos da produção, mas não sou eu quem faço, eu coordeno o que eles fazem, que é um trabalho muito pesado. Então eu já planejo, anoto tudo que é para fazer, passo para os meninos da produção e deixo anotado. E se eu vejo que está faltando alguma coisa eu já deixo anotado para o dia de amanhã. Mas geralmente eu chego lá de manhã, olho os pedidos que estão pendentes, olho se tem algum novo na lista e passo para eles.

A maneira de se organizar no presente vem sendo modulada ao longo da vida, sobretudo, porque está marcada por uma frase que Ester pronuncia no início de nossa entrevista quando fala sobre a escassez material da família no período de sua infância “*quero estudar porque eu não quero depender de ninguém, quero sair daqui*”. Aquilo que ela julga ser um exemplo do que não ser é o horizonte antagônico de Ester. Não queria ter a baixa escolaridade dos pais, não queria viver dependendo dos filhos, não queria nunca beber nem formar uma família. Não, para Ester, a sua autorrealização caminha com a progressão nos estudos e no mundo do trabalho:

Eu não tenho uma regrinha de tantos por cento vai para lazer, tantos por cento vai para isso, mas eu faço um controle, vou anotando para saber quanto eu vou gastar porque eu tenho um limite. Porque tem que sobrar pelo menos duzentos, pelo menos trezentos para ter de lazer durante o mês. Então eu sempre controlo compras que eu faço parceladas, eu tento fazer com que os meus gastos se encaixem nesse dinheiro para lazer. Como eu não gosto de ficar em casa no final de semana, justamente porque no final de semana o meu pai estará lá em casa com a minha mãe, aí eu gosto de sair. E eu guardo dinheiro para não ficar em casa no final de semana. Geralmente na sexta-feira eu já saio e só volto quando ele já foi embora. Esse é o melhor benefício que o meu trabalho me proporciona.

Podemos afirmar que autonomia, liberdade e dignidade são os três tipos de aspirações que atravessam a biografia de Ester. A escola foi o início da superação da cultura de

resignação que Ester experimentou após os abusos sexuais cometidos pelo pai, ou seja, da espera resignada pelo silêncio e sem saber o que fazer, sem saber como lidar com a situação de violência, que nem mesmo àquela época sabia se chamar abuso sexual.

Essa experiência dramática de lacuna voltará a atualizar as marcas de Ester ao longo do seu trajeto, não mais para se repetir, mas para fazer brotar sentimentos morais de práticas de liberdade. Na grande maioria das vezes, crianças são desconsideradas sujeitos passíveis de narrativas verídicas, são questionadas quanto à natureza de sua agência moral, são socializadas para respeitar a hierarquia (quando Ester sofre sem saber o porquê e saber o que é vergonha) e reproduzir assimetrias (quando Ester abdicar da divisão para atender às demandas dos irmãos). O dinheiro exerce um papel determinante para configurar uma família desorganizada, mas o recebimento de uma renda regular era o horizonte de transformação que Ester estava por realizar. A coerção deu lugar a autonomia de Ester, seus recursos a libertam de uma convivência obrigatória com o pai abusador, libertam-na de vínculos tradicionais associados à restrição de sua liberdade do corpo ir e vir, de dizer não e poder falar.

Portanto, quase inevitavelmente, podemos dizer que no presente Ester conseguiu se libertar das relações privadas e opressoras, bem como do controle social e das convenções sociais, para então viver a experiência de liberdade longe da sua zona de controle abusiva. A memória é condição inequívoca para recordar no presente a dominação masculina em seu processo de socialização familiar. O horizonte de expectativas de Ester passou a ser uma vida mais digna sem ter que olhar para a cara de seu abusador e reconhecê-lo como pai.

7.2 Isabel: entre a liberdade e a normalização

Branca, Isabel possui 49 anos. Oriunda de família de classe média urbana, cursou economia na UFRN, mas não concluiu a graduação. Tem uma filha com 22 anos que cursa direito na UFRN. Funcionária da Secretaria de Saúde do RN, Isabel mora com a filha numa casa localizada em Candelária, bairro de classe média de Natal. A casa foi uma herança do seu pai, já falecido. Seu pai era Oficial de Justiça e sua mãe, dona de casa. Segundo Isabel, seu pai era liberal e sua mãe, por ser evangélica, era bastante conservadora. Esse choque de valores na esfera familiar parece ter modulado a personalidade de Isabel.

Isabel é muito bem-humorada e nossa entrevista se dá de modo bastante leve. Ela se posiciona com desenvoltura sobre os mais variados assuntos e tem picos emocionais em que tende a agir de modo mais reflexivo com os questionamentos que eu faço. Em geral, Isabel não evitou nenhuma questão, ficou à vontade e se manteve bastante interessada em responder a pesquisa.

Uma boa aluna na escola

Isabel estudou em escolas privadas até o quinto ano do ensino fundamental. Nesse momento, ela passou para escola pública localizada no bairro onde morava com sua família na infância e onde reside até os dias atuais. Isabel conta que essa transição não lhe gerou grandes impactos, pois a maioria dos estudantes da escola era oriunda do bairro e seus amigos de infância estavam também na mesma escola. Para Isabel, é evidente que há diferenças qualitativas quando se trata de escolas com ensino público e privado, mas na época em que estudava era uma aluna muito esforçada, de modo que a mudança não produziu um impacto negativo sobre seu desempenho escolar. Isabel avalia o fato de ser uma excelente aluna, por ter compromisso para com os estudos, ao dizer que *“era muito esforçada, muito estudiosa, por isso consegui sempre passar de ano. Fui a única pessoa da turma que passou no vestibular”*. Pergunto de suas recordações do tempo na escola e ela responde:

Lembro. Lembro e ainda tenho amigos do meu tempo de escola do ensino médio, né! Tenho amigos até hoje. Somos amigos. Eu era uma pessoa, sempre fui uma pessoa extremamente comunicativa dentro da escola com todo mundo, isso é uma característica minha mesmo, sempre tive amizade com os professores, com o pessoal da secretaria, direção, eu tinha intimidade com a direção. Entrava, sentava, conversava, deitava lá no sofá se eu quisesse. Era assim. Sempre fui assim. Era das poucas alunas que tinha essa intimidade dentro da escola, mas eu sempre tive essa facilidade de conversar, de me dar bem com as pessoas, de brincar com todo mundo e aí isso facilitou. Pelo menos para mim, para minha vida facilitou.

A experiência de viver boas relações pessoais no ambiente escolar faz Isabel exercitar desde sempre uma adesão ao mundo escolar. Com isso, ela mantinha um compromisso com a sua formação, não vivia aquele espaço como uma obrigação, mas como um espaço de liberdade e boa vida. Em virtude desse contexto de realização de uma experiência positiva no espaço escolar, Isabel teria uma ação voltada para afirmação de um compromisso com estudos

que lhe faria criar laços de amizade que mantém até os dias atuais. A espirituosa Isabel conta que prestou vestibular para o curso de economia na UFRN, sendo a única aluna aprovada da sua turma de pré-vestibular, mas que até hoje não sabe avaliar quais foram os motivos que lhe fizeram optar por esse curso (*“Não sei lhe responder, sinceramente, assim devido ao tempo eu não lembro se isso influenciou porque que eu escolhi economia, não tenho a menor ideia”*). Não por acaso, a relação desprendida com o curso de economia acaba por interferir na trajetória de vida no ensino superior. Logo, aquilo que no primeiro momento foi objeto de “orgulho” para Isabel, se tornaria uma “frustração”. Isabel não encontrando sua vocação no curso de economia, acaba não concluindo sua graduação e relata que esse foi um período ruim na vida dela.

Não foi legal. Para mim foi um período difícil, porque foi o período que a minha mãe faleceu, então foi muito complicado para mim. Muito, muito, muito, muito. [faz uma pausa de silêncio]. Então, eu tenho algumas pessoas conhecidas da faculdade assim, mas não tenho muito contato.

Para Isabel, a morte prematura da mãe trouxe uma experiência de vida muito difícil para lidar, acreditando que essa perda interferiu para que ela não continuasse os estudos em economia e concluísse a sua graduação. Isabel conta que nunca teve um acompanhamento ou orientação para desenvolver plenamente seus estudos. Ela mesma tinha interesse em aprender e desenvolver suas habilidades, mas não havia um acompanhamento.

Por outro lado, Isabel recupera que sua mãe era formada em pedagogia, mas que não exercia a profissão e também não acompanhava o desenvolvimento dela na escola (*“Não contava com ninguém. Não tinha horário de estudo, nada! Era eu e eu, absolutamente, mais ninguém”*). A experiência de responsabilidade com os estudos no ensino fundamental desenvolveu em Isabel uma relação autônoma e de liberdade para os estudos, uma ação voltada para afirmação de um compromisso.

A experiência de perda afetiva interfere sobremaneira na vida acadêmica de Isabel, de modo que ela reorienta suas ações e o que antes era vivido como uma experiência de liberdade, autonomia, independência, se transformou numa experiência de lacuna, isto é, Isabel não é capaz de articular o significado ou justificativa para o seu abandono dos estudos.

Isabel se mostra pensativa sobre o assunto da escolaridade, retoma a narrativa para contar que seus irmãos não fizeram curso superior. Todos concluíram o ensino médio e em seguida se dedicaram ao mundo do trabalho. Nesse sentido, ela articula que no presente se

preocupa em oferecer a sua filha as condições necessárias para o desenvolvimento pleno das atividades escolares, por isso procurou sempre garantir uma boa formação escolar e direcionou os estudos de sua filha para instituições privadas, mas conta que isso também foi uma decisão acordada com a avó paterna. Isabel divorciou-se e poucos anos depois o ex-marido faleceu em um acidente de carro. Em virtude da morte prematura, a filha era a única neta e a avó sempre procurou ser presente e discutir opções sobre escola e formação educacional da neta. Por um lado, Isabel considera que o apoio da avó para a neta foi fundamental para garantir uma educação mais completa para sua filha, pois teria um apoio financeiro para custear aquelas atividades extras da escola, do tipo esportes e cursos de idiomas, bem como aulas de dança e atividades paralelas, experiências de formação mais ampla que a própria Isabel jamais tivera, pois sendo parte de uma família grande, gastos desse tipo eram inviáveis.

No presente, Isabel avalia que teve uma boa formação, que estudou bastante, que seu desempenho é satisfatório, mas que não se sente realizada em matéria de estudos, pois poderia ter concluído sua graduação e até mesmo pensa que poderia fazer uma formação na área de saúde, uma vez que trabalha nessa área. Além disso, Isabel conta que sempre gostou muito de cozinhar. Uma de suas irmãs tem um *buffet* e ela mesma gosta de preparar alimentos, por isso pensa que “poderia voltar aos estudos se fosse para cursar uma graduação em gastronomia e abrir um bistrô”.

Eu até investiria nessa área, apesar de eu me ver como alguém que trabalha no setor administrativo, como que a gente falou anteriormente, mas deu de eu me encontrar na gastronomia. Eu também poderia até... Bom, eu até investiria nessa área de saúde, fazer um curso nessa área. Já que eu estou ali e é uma área que eu gosto. Não teria nenhum problema não com nenhuma delas.

O fato é que Isabel no curso de sua vida escolar transitou de uma experiência autônoma de autorrealização em matéria de estudos ao lugar dos estudos como uma experiência de frustração e incompletude. O que antes era vivido como uma ação voltada por orientação valorativa, no presente é tratado com indiferença ou repulsa, estabelecendo uma relação mais crítica e distanciada do que efetivamente uma aspiração de liberdade e autonomia.

Valores concorrentes na família

Bem, ao passo que fomos conversando, Isabel foi revelando detalhes interessantes sobre as aproximações e as inclinações que acabaram por influenciar em suas avaliações morais ao longo da vida. Se as ciências sociais é consenso sobre as influências do processo de socialização, as avaliações valorativas de Isabel para com os estudos na infância, bem como a mudança de valores na vida adulta em relação aos estudos tem grande influência no seu registro biográfico, naquilo que ela teria como uma importante referência para si, a saber, sua avó paterna.

Isabel, quando estimulada para falar sobre sua vida familiar, retoma com ênfase a maneira como avalia a sua avó paterna “*uma mulher extremamente inteligente*”. Assim, mais do que falar sobre os pais ou os irmãos e a relação deles com a vida escolar, para Isabel a mais importante figura que envolve sua relação de aproximação com os estudos é a sua avó Marta.

A minha relação com a minha família materna era bem mais próxima, até porque minha avó paterna morava, na época, em Recife e dois tios meus moravam no Rio, um morava em Salvador ou morava em Fortaleza. Não lembro direito. E aí era aquela coisa espalhada, a minha família materna sempre foi muito mais próxima, todo mundo saiu [da família paterna]. Ela veio do interior de Areia Branca do Rio Grande do Norte e veio pra Natal, então todo mundo, a única pessoa que foi realmente morar fora depois de alguns anos formada foi uma tia minha que mora em Brasília e que é dentista. Todos praticamente por aqui, um tio mora em Salvador e o restante mora todo mundo por aqui, então é uma família que eu sempre tive mais proximidade, porque meu padrinho é da minha família materna. A minha família paterna, minha avó morava fora, meus tios também, eram poucos aqui, o tempo passa onde eles foram se espalhando, uns faleceram e outros se mudaram pra Natal, minha avó também. Gostava muito da minha avó, era uma mulher extremamente inteligente a minha avó paterna, muito inteligente, extremamente inteligente. Minha avó paterna ela fez faculdade com cinquenta e seis anos, passou no primeiro vestibular que ela fez na vida. Passou para psicologia, terminou o curso, abriu consultório e ficou com consultório até quando ela pôde. Formou-se ela tinha mais de sessenta anos, eu acho isso extremamente interessante e para a época dela, ela também era dona de casa. Muito inteligente. Terminou o ensino médio, mas devido à família, aos filhos, não podia estudar, resolveu voltar a estudar, foi criar os filhos antes, né?! Meu avô, provedor da família, ela parou de estudar. Mas sempre gostou muito, era muito inteligente, lia tudo que você pedia. Eu adorava conversar com

vovó, era uma mulher fantástica, uma cabeça assim a mil. Mas a minha família materna eu tenho, eu sempre tive mais contato.

Marta era a fonte de inspiração para Isabel, uma vez que a avó paterna representava aquele horizonte de mulher no qual ela se espelhava, e não a sua mãe. Mas e por que não a mãe de Isabel? Essa foi a questão que lhe fiz, se sua mãe não era também essa inspiração. Eis o que Isabel responde:

Minha mãe teve uma criação bem tradicional, né? Aquela coisa bem machista do meu avô, só tinham duas mulheres, ela e a minha tia, o resto era tudo homem. Então era bem difícil para eles que vieram do interior e era uma família pobre, extremamente pobre. Batalhou-se muito para essas pessoas viverem bem. Meu tio fez um concurso do banco, o outro fez concurso não sei para que e depois se formou não sei em quê, o outro foi médico, a minha tia dentista que também terminou aqui. Muito, muito, muito esforço, mas era uma família bem tradicional! Até hoje eles são bem arcaicos, assim bem tradicionais em relação à família. A minha família paterna não, é um pessoal acho que era a cabeça da minha avó, porque meu avô morreu eu tinha dois anos, meu avô paterno. Então quase não convivi, eu nem lembro, nem lembrava muito dele, mas minha avó sempre foi uma cabeça muito aberta, muito livre, sempre deixou os filhos muito livres para fazer escolhas, as escolhas que eles quisessem e todos estavam muito bem. Todos eles, sem nenhuma exceção. Aí eu acho que a cabeça dela, a criação, ela passou muito tempo cuidando deles, o jeito que ela criou, a sabedoria fez com que eles tivessem outros rumos, tivessem a cabeça mais livre, mais aberta para o mundo, para tudo. A materna não era bem assim, eles são bem diferentes.

Nesse sentido, o pai de Isabel, que foi socializado por Marta numa perspectiva mais “cabeça aberta”, seria a influência mais próxima da garota Isabel. Todavia, não foi bem assim, pois no cotidiano os hábitos culturais do pai de Isabel não se inclinavam muito para valorizar as atividades escolares, mas a liberdade voluntária, “*sem um direcionamento*”.

Meu pai sempre foi uma pessoa muito do mundo, muito farrista, gostava muito de música, de sair e curtir. Sempre gostou muito de curtir, então ele trouxe um pouco disso para casa. A minha mãe tem outra visão e a gente não acompanhava, mas minha infância era brincadeira de rua, era ir à praia, ir ao cinema, coisas normais. Minha mãe não ia para essas coisas, porque ela não podia [era evangélica], mas meu pai levava, levava a gente para praia, para cinema, quando eu fui ficando maior, adolescente, eu ia só com os amigos, mas nem a infância, minha infância foi de ir

para praia e brincar na rua, bem tranquila assim. A questão cultural não existia muito na época, porque não tinha muito o que fazer, né? Era cinema para quem já tinha idade ir para as festinhas, para as boates e outras coisas, mas eu não tinha acesso a essas coisas. Minha mãe não permitia que eu frequentasse festinhas, boates, essas coisas de forma alguma, adolescentes, nem menos festinha. Era praia, rua, passeio, veraneio na casa de alguém, esse tipo de coisa.

Isabel experimentou socializações heterogêneas e concorrentes, o pai tentava moldar de uma maneira e a mãe de outro. O pai era liberal e expressivista, enquanto a mãe era tradicional e conservadora. O horizonte de aspirações de Isabel estava em processo de modulação. Enquanto o pai levava a filha para os espaços públicos, tidos como masculinos, a mãe procurava restringir Isabel ao espaço doméstico, ao lugar da vida privada como espaço de pertencimento das mulheres. Nesse sentido, Isabel avalia que esses marcadores de diferenças entre os pais incidiam diretamente na vida coletiva de toda a família.

Meu pai era uma pessoa extremamente irresponsável, minha mãe era o pilar da casa, era a pessoa que controlava as contas. Até onde ela podia, né? Que o dinheiro era dele, a conta era dele e não podia mexer. Então a gente passou por muita dificuldade, muitas, várias. Porque ele pegava a grana, gastava, farreava, bebia pra caralho, fumava, cheirava e outras cositas mas. Então, isso era muito difícil, porque quando ela chegava no final do mês e que tinha que pagar as contas e comprar o alimento sempre faltava alguma coisa, sempre faltava alguma coisa. Eu me lembro perfeitamente. Ele só gostava de comer coisa boa, mas a gente só comia feijão, arroz e o básico. Mas por quê? Porque ele era extremamente irresponsável, uma pessoa muito boêmia, né? Ele não pensava nisso, se não fosse ela, eu acho que a gente teria passado muito mais dificuldade, muito mais. Porque era uma pessoa que ganhava bem, mas também não tinha dinheiro do mundo que desse vencimento para as farras dele.

Enquanto a mãe transmitia valores normativos, isto é, o que é o certo a fazer, o pai era guiado pelas noções de boa vida, expressivismo e autonomia moral. Não por acaso, há conflitos de valores na modulação do *self* de Isabel, pois sua mãe era orientada por normas e valores conservadores de pano de fundo religioso, que subalternizava o lugar social da mulher. A noção de liberdade é um valor muito importante para Isabel, isto é, um hiperbem, um bem de avaliação forte que emoldura toda a sua trajetória. Isabel avalia que, no presente,

para conduzir sua própria vida e a maneira como procura educar sua filha, a noção de liberdade é central, um traço fundamental de diferenciação em relação aos seus pais.

Vejo muita diferença entre a maneira deles me educarem e a maneira como eu educo AL, absurdamente. Com relação à liberdade que eu acho que você tem que ter livre arbítrio e escolhas na sua vida. Hoje eu crio minha filha e ela faz as escolhas dela, eu oriento certo?! Mas a escolha quem faz é ela. Ela vai saber que eu estou dizendo ali não é legal isso, não é legal aquilo, mas a escolha é absolutamente dela, só dela. Se ela quer entrar por isso aqui, quer escolher isso, muito bem. Eu criei minha filha assim, dessa forma, sempre fazendo as escolhas dela. Oriento e sempre conversei muito, sempre fui muito papo reto, nunca fui de esconder nada, chamo, converso, tenho minha palavra, nunca tive meio termo, nem meias palavras para ela, mas a escolha sempre foi dela, do caminho que ela ia tomar na vida dela. Eu sempre disse isso aqui não é legal, isso aqui é assim, assim, assim. Olhe não rola isso aqui está legal, agora você que resolve. Sempre fui assim e não estou me decepcionando.

Isabel reproduz as práticas de liberdade com a filha de uma educação liberal inspirada pela educação que recebeu do seu pai. Mas também faz avaliações do que não gostaria de reproduzir. Ao passo que começa a relatar aquelas situações de conflito da esfera familiar que ficaram registradas em sua memória. Os mapas morais que informavam o pai e a mãe de Isabel eram absolutamente distintos e isso começou a pesar com o passar dos anos, de maneira que os conflitos se tornaram “corriqueiros” e o ambiente doméstico era marcado por conturbações.

Vejo assim: Meus pais, apesar do comportamento do meu pai, eu me lembro de uma cena uma vez, eles estavam brigando e isso era comum, corriqueiro, porque meu pai tinha um temperamento extremamente forte, era uma pessoa muito difícil com relação a isso, era boêmio sim, porque vivia na rua, e na rua todo mundo é muito legal, né? Mas em casa é diferente, o comportamento de casa é completamente diferente de você na rua. Eles estavam brigando e eu disse: Por que que vocês não se separam? Os dois se olharam estarecidos e olharam para mim. Minha mãe disse ‘você está louca?’ Eu não entendi. Eu disse, por quê? Vocês só vivem brigando. Minha mãe insistiu ‘você está louca. Cale sua boca’. A resposta dela foi essa. Interessante, né? Muito louco isso.

Isabel vai dirigir sua orientação amorosa e afetiva para um homem com as mesmas características do pai, isto é, “*um mulherengo, boêmio, farrista*” e com isso sucumbe a sua

própria profecia infantil “*por que vocês não se separam?*” e, de fato, resolveu o que a mãe jamais pensaria em ser uma solução para sua própria vida a dois.

Eu tive um relacionamento com o pai da minha filha, ele era uma pessoa muito boa, mas somente esse comportamento de rua, de farra, de mulherengo, isso foi uma coisa que acontecia, foi muito difícil para mim me relacionar com uma pessoa assim. A gente acabou a história, né? Deu um final e eu gostava muito dele, acabou continuei gostando numa boa, como amigo, ele era o pai da minha filha e eu me dava muitíssimo bem com ele, mas não nutri mais nenhum tipo de sentimento que não fosse de amizade. Para mim foi muito difícil o término da história. Eu que tomei a iniciativa, eu mandei ele ir embora, disse eu não quero mais você aqui, vá embora. Amanhã você vai embora, arrume suas coisas e assim eu fiz. Ele acordou estava tudo arrumado. E ele foi embora para nunca mais, eu disse que não queria isso para mim nunca mais. Noites sem dormir, eu com uma filha recém-nascida. Eu tinha um alguém com quem eu me preocupar muito mais do que ele. Eu acho que foi isso que me deu força para terminar, sabe? Porque eu tinha aquela criaturinha que estava ali e precisava de mim. Ele não, ele era um adulto, ele tinha o livre arbítrio de ir e vir, de escolhas, se ele escolheu viver assim, então viva assim. E eu peguei e mandei ele ir embora. De lá para cá, assim foram relacionamentos alguns mais longos outros mais curtos, mas eu sempre tive muito medo de viver novamente com uma pessoa, dividir um espaço, entende? Eu sempre tive muito medo disso de novo. De passar novamente. Porque quando, a partir do momento que você passa a conviver junto, a história é mais séria. Então seu sofrimento também vai ser maior, no caso a pessoa não deu certo, a pessoa vai embora. Eu acho que o sofrimento é muito maior. O relacionamento que eu tive com mais tempo foi agora, com AF. Namoramos seis anos e meio e que foi muito difícil, ainda está sendo muito difícil, porque eu gosto muito da pessoa, gosto demais dele. Terminamos. Mas foi a escolha dele, eu estou respeitando. Absolutamente respeitando. Mas é difícil você escolher viver com uma pessoa nesse caso agora do último, que é AF. É difícil você saber que a pessoa é bem mais jovem, é difícil você saber que a pessoa não tem uma situação financeira legal para que você possa dividir um espaço. Eu nunca pensei nisso, comecei a pensar nisso ultimamente. Com o tempo você gosta da pessoa, você quer estar ali com aquela pessoa, mas é difícil porque você sabe que a pessoa não tem condições de dividir espaço com você, dividir sua vida, despesas, casa, tudo. Como é que fica, né? Muito complicado. E essa escolha partiu dele e eu respeito. Ih! A gente acaba falando até demais, né?!

Isabel estava saindo de um relacionamento mais longo, último desde que separou do marido, há mais de vinte anos. Nessa ocasião da entrevista, ela viu uma oportunidade para

fazer um exercício de reflexividade e autoanálise ao falar sobre seus relacionamentos, as frustrações afetivo-amorosas e a quebra de tabus, por viver um relacionamento com um homem mais novo. Isabel estava fazendo uma avaliação e elaborando uma justificação ao dizer “foi melhor assim”, mas “foi ele quem terminou” e nesse momento a “liberdade”, seu principal bem de avaliação forte, não foi exercido por ela. Foi uma escolha do ex-namorado.

Assim, eu tenho uma relação muito boa com meus irmãos. Todo mundo é muito próximo, a gente é muito unido, sempre fomos. Agora a gente não se vê todos os dias, mas somos muito próximos. De todos eles. Inclusive do mais velho, que eu vejo menos, porque ele mora mais distante. Mas minhas duas irmãs são praticamente minhas vizinhas, nós moramos no mesmo bairro. Elas são casadas, me dou super bem com meus cunhados, meus sobrinhos são maravilhosos e me amam porque eu sou divertida, trato eles muito bem. Aquela coisa da liberdade que eu falei para você antes, né?! Tipo, do mesmo jeito que eu trato minha filha com respeito, orientação, sem fazer juízo de valor, achar que estão sempre mentindo, não. Temos trabalhos diferentes e a gente se vê muito pouco, mas eu gosto muito deles, a gente tem uma relação muito boa. Tem uma irmã minha que a gente se vê mais, saímos juntas sempre que podemos, temos gostos bem parecidos até.

Todavia, em relação ao universo da família, conta que se sente muito feliz em compartilhar afetivamente os sentimentos com seus irmãos, pois fazem parte de “*uma família muito unida*”, talvez por já terem perdido os pais, cogita, ou mesmo por terem vivido a infância compartilhando situações tão distintas e de sentimentos diversos sobre o que é certo e errado para sua mãe e para o seu pai, de modo que isso poderia ter gerado uma junção maior dos laços familiares no presente.

Uma experiência inarticulada da dor

Durante a entrevista, Isabel reflete sobre como suas escolhas biográficas foram afetadas pela experiência de violência vivida no passado e tenta avaliar as influências no comportamento a partir da “criação” que foi dada por sua mãe e seu pai. É no momento de resgate da memória de sua vida familiar que Isabel examina mais seriamente os seus dramas do passado. Embora criada em contexto familiar de disciplina e castigo, sobretudo impostos pela mãe, o que lhe “magoou” e lhe causou “traumas” foi a experiência de abuso sexual

vivida na infância. Isabel admite nunca ter falado sobre o assunto até o momento da entrevista. E que demorou muitos anos para conseguir entender o que se passava (“[tinha] *bloqueado aquilo da minha mente*”). Segundo o relato de Isabel, seu tio a pegava no colo e a tocava, falava coisas “estranhas”, que lhe causavam mal-estar e repulsa por qualquer tipo de aproximação mais íntima com o tio, mas que, ainda assim, ele sempre dava um jeito de conseguir pegá-la no colo.

Apesar da experiência desagradável com o tio, somente aos 20 anos de idade, após assistir a uma reportagem do *Globo Repórter* sobre o tema da violência e abuso sexual, Isabel conseguiu articular uma interpretação satisfatória para a experiência vivida no passado (“*fui me dando conta que era aquilo que acontecia comigo e não sabia dizer. Eu não sabia que aquilo tinha um nome. Eu só sabia que eu não gostava e que eu tinha medo. Medo dele e medo de dizer para minha mãe e ela me castigar por não acreditar em mim*”). Interpretar melhor as fontes de seu sofrimento no passado não foi, no entanto, tão libertador ou resiliente como esperamos em todo ato de autoesclarecimento. Na verdade, a experiência de autocompreensão foi sentida com solidão, posto que Isabel nunca compartilhou seu trauma com sua mãe, pois enxergava nela uma mulher muito “arcaica” onde o pai e os irmãos eram fontes de autoridade, e que, em consequência disso, jamais iria acreditar nas palavras de sua filha (“*se eu contasse alguma coisa não saberia dizer o que era e nem sabia como contar*” [porque] “*não sabia o que era aquilo*”). Questionada sobre o que ela sentiu com a experiência de articulação e como ela se sentia hoje, ela resumiu: “*Muito complicado. Difícil. Muito difícil mesmo. É difícil! Até de tentar explicar o que você sente. Você se sente humilhada, né? A humilhação é uma coisa muito forte quando se tem sentimento de violência, você se sente muito humilhada. Isso é muito forte. É mais ou menos isso*”.

Uma servidora pública que sonha em ser gastrônoma

Isabel é funcionária pública e atualmente está coordenando os trabalhos que envolvem a vigilância epidemiológica na Secretária de Saúde do Estado do Rio Grande do Norte. Há vinte e quatro anos Isabel assumiu as atividades de servidora pública no Estado. Aos dezoito anos, esse foi seu primeiro emprego, a sua primeira atividade profissional:

Minha primeira experiência de trabalho foi a secretaria. Eu passei no concurso eu tinha dezoito anos, eu estava fazendo faculdade quando me chamaram, eu fui nomeada já estava com vinte. Então foi efetivamente meu primeiro trabalho, foi ser

funcionária pública. Tem bastante diferença do início, quando comecei no Estado e como é agora. Inicialmente, como eu sou da secretaria de saúde do Estado, eu fui cedida à prefeitura, eu fiquei à disposição da prefeitura, trabalhando numa unidade de saúde básica, longe do meu bairro e de onde eu morava, eu trabalhava na zona norte. Eu trabalhava numa farmácia, na farmácia da unidade, então eu não entendia absolutamente nada de medicação, nada de farmácia, nada de nada. Eu entrei e lá uma pessoa foi me orientando e eu fui começando a aprender e consegui me organizar.

Se no início de sua atividade profissional, Isabel encontra dificuldades como a distância do local de trabalho ou a inexperience com o tipo de atividade que deveria desempenhar no serviço público, ela também não trabalha diretamente para o Estado, mas será cedida ao município onde ficará por um ano até conseguir uma transferência para um posto de saúde mais próximo de sua residência. Isabel, como vimos na trajetória familiar e escolar, tende a construir seus laços no circuito geográfico do entorno de sua casa, isto é, seus amigos são da vizinhança, suas escolas são da vizinhança, a faculdade também na vizinhança e com o tempo o trabalho também foi inserido na vizinhança, pois o pedido de transferência lhe trouxe para trabalhar a duas quadras de sua casa. De certo modo, podemos dizer que as noções de espaço público e espaço privado são orientações valorativas importantes para ações de Isabel. Indo cada vez mais para o espaço público, ela sempre tende a hibridizar essas fronteiras:

Após um ano de trabalho nessa unidade na zona norte, eu consegui transferência para a unidade de saúde de candelária e fiquei lá, trabalhando na recepção, passei alguns anos lá, mas como eu era um pouco bombril, fazia um pouco de tudo, de todos os setores. Algum tempo depois eu acabei assumindo a administração da unidade. Passei nove anos na administração da unidade. Após nove anos eu pedi para ser devolvida à minha secretaria de origem. Surgiu uma vaga na vigilância epidemiológica e eu resolvi assumir, ficar por lá, mas na realidade eu era, eu tinha outras propostas, mas eu escolhi ficar na vigilância, eu gosto desse trabalho. Olhe, para mim, aprendi foi muita coisa. Quando eu iniciei, fui trabalhar numa farmácia numa unidade e eu não entendia nada da farmácia, depois eu me interessei pela parte administrativa, aprendi também a parte administrativa. Me interessei pela sala de vacina e aprendi algumas coisas da sala da vacina, demanda, registros da vacina. Depois, me interessei pelo dentista que eu acho interessante e consegui substituir a atendente e fazer todo o trabalho dela, mesmo eu sendo do administrativo. Mas foi por meu interesse, eu tinha vontade de aprender tudo que diz respeito dentro de uma

unidade de saúde, que eu passei muitos anos na unidade, todos os setores eu sabia mexer. Se a ginecologista precisasse de uma pessoa eu estava lá e fazia o trabalho de uma atendente. Se o dentista precisasse eu estava lá atendendo. Fazendo todo o trabalho de uma auxiliar, a vacina eu não fazia porque eu não podia, mas eu registrava tudo no cartão, orientava, fazia tudo. A parte do arquivo, que é a recepção, fazia também e fora a parte administrativa, que eu já estava fazendo tudo.

A atividade profissional é vivida como uma descoberta para Isabel, de modo que não viu entre suas atividades a possibilidade para a realização de uma experiência vocacionada, pois não conhecendo que tipo de trabalho deveria fazer, ela passa a se interessar em aprender o que estivesse disponível. Isabel é a servidora que transitou de uma graduação em economia para uma balconista de farmácia, assistente de dentista, assistente de ginecologista, entre outras funções administrativas, uma profissional polivalente. A principal exigência para o bom desempenho de Isabel na esfera do trabalho é a sua competência para se relacionar com o público, inserida em atividades que envolviam a gestão de recursos humanos. Para ela, é a sua “maneira de se comunicar e se relacionar” com as pessoas que determinará o seu desempenho no trabalho. Não por acaso, suas atividades se concentraram naqueles perfis que precisam lidar diretamente com o público. A mudança mais recente que envolve a entrega do cargo de diretora da unidade de saúde para assumir a subcoordenadoria na Secretaria de Saúde.

Para Isabel, a categoria “compromisso” é um valor que vem marcando seu percurso biográfico. A primeira vez que ela menciona é para se referir aos modos práticos na vida escolar, depois para se referir aos relacionamentos afetivos, avaliando a “adesão” e a “obrigação” em relação aos relacionamentos dos pais e também aos relacionamentos dela com seus companheiros. Por fim ela volta a mencionar a categoria moral “compromisso” como um valor importante para o seu desempenho no mundo do trabalho:

É o trabalho em equipe, trabalho bem feito é o trabalho em equipe. Comprometido. Que as pessoas se comprometam em fazer, né? Que vistam a camisa em querer fazer e resolver tem resolutividade. Trabalho bem feito para mim é isso. Tive uma grande dificuldade porque sou uma pessoa, não estou me gabando disso, eu sou uma pessoa muito organizada, comprometida, eu gosto das coisas, os pingos nos is e as coisas organizadas. Eu detesto gente desorganizada, detesto gente enrolona. É muito difícil você trabalhar com pessoas assim. Quando você não tem uma equipe boa, você não consegue trabalhar. Não faz nada, não faz nada. Tive grandes dificuldades, grandes dificuldades, mas eu saí de uma unidade e até hoje as pessoas estão sentindo minha falta porque a situação virou um caos. Por mais dura que eu fosse, eu também sei dar

colo, né? Mas eu preciso de uma equipe bacana, comprometida. E se for para puxar a orelha, eu puxo mesmo. Chamo, puxo a orelha! Mas eu quero uma equipe que esteja comigo, se comprometa, que trabalhe junto comigo e que me dê resolução. Dificuldade eu tive muitas também, muitas.

Nesse sentido, pedi que Isabel desenvolvesse um pouco mais sobre a vida no trabalho. Com isso, gostaria de captar qual sentido ela atribui às suas próprias práticas nesse contexto. A ideia era acessar quais categorias morais eram imperativas para as suas ações. Isabel passa a falar sobre o que seria um trabalho que ela considera “bem feito” e também quais tipos de dificuldades enfrentou em sua vida profissional. Nesse momento, Isabel retoma a biografia dos pais para lembrar que sua mãe foi funcionária pública do Estado e seu pai funcionário público Federal. Com isso ela refaz seu próprio percurso: primeiro conta que perdeu o interesse pelo curso de economia e só mais tarde voltaria a se interessar pela área de gastronomia como uma possibilidade de autorrealização na vida profissional. Se já sabemos que sua socialização é marcada por um viés expressivista, Isabel reafirma em que medida esse atributo moldou seu *self*:

Meu pai foi fotógrafo durante muitos anos. E já maduro acho que com quase quarenta anos, com quase quarenta anos, ele passou no concurso do Tribunal Regional do Trabalho. Já a minha mãe sempre foi funcionária pública, ela fez magistério e trabalhava na Secretaria de Administração do Estado (RN). E meu pai ele era oficial de justiça. Se eu pudesse voltar a estudar e trabalhar em outra área, escolheria a gastronomia. Ah... É porque eu adoro o mundo da culinária, eu adoro, amo. Eu me sinto. Parece que é meu mundo, me sinto totalmente realizada. Eu adoro cozinha, adoro coisa de comida, adoro cozinhar para os amigos, eu adoro esse mundo, eu me sentiria totalmente realizada.

Isabel se sente intimamente atraída pela possibilidade de se autorrealizar no universo da gastronomia, onde uma de suas irmãs já trabalha. Mas avalia que está num contexto difícil para retomar uma nova carreira, pois já trabalhando no funcionalismo público, esse tempo e dedicação para desenvolver com “competência” a gastronomia é escasso:

Tempo, tempo, porque eu preciso do meu trabalho para me sustentar e eu não investiria nisso agora, pensaria isso para mais para frente. Eu poderia ter feito isso antes, sempre gostei e é uma herança do meu pai, ele cozinhava muito bem. Muito bem mesmo. E a gente vai meio que herdando essas coisas, mas hoje eu não tenho

tempo, minha irmã trabalha com isso, eu não, mas a parte dela é mais a parte de doces, essas coisas. Eu gostaria muito de cozinhar, nada de sobremesa não, cozinhar. Ter um bistrô, um restaurante eu me realizaria profissionalmente, totalmente.

Novamente identificamos o quanto Isabel é expressivista em relação ao universo gastronômico. Podemos afirmar que ela é bastante influenciada pela socialização do seu pai. Além disso, a sua aspiração para autorrealização profissional é nesse universo, não em seu atual trabalho. Ao contrário, Isabel destaca o quanto se sente desmotivada e insatisfeita na atividade profissional atual:

Pesquisador – Isabel, pensando nisso, me diga como você avalia seu trabalho atual? Você se sente satisfeita com ele?

Isabel - Não, me sinto extremamente insatisfeita. É muito cansativo. Hoje... Nesse momento que a gente está passando hoje a demanda é enorme e tem dias que eu estou muito cansada, mas é muito prazeroso porque as pessoas que trabalham são muito... Eu consegui me dar muito bem com todo mundo. Eu tenho prazer em trabalhar com aquelas pessoas. Muitos companheiros! Tem muita gente que também você não entende. Você não agrada todo, nem todo mundo lhe agrada, nem todo mundo trabalha bem, né? E muita gente trabalha bem, mas as pessoas que trabalham legal eu me dou muito bem e gosto muito do meu trabalho, gosto muito, estou gostando bastante, não tenho mais nada o que dizer sobre. Mas de se sentir autorrealizada, não é nesse lugar não.

Nesse sentido, Isabel tem uma relação mais normativa com o seu trabalho atual, tendo como horizonte de aspiração “abrir um bistrô” e enveredar pelo universo da gastronomia. Mas se ela estabelece como uma qualidade a “organização”, procuro entender de que maneira ela materializa essa prática em seu cotidiano no trabalho. Questiono se ela tem um planejamento, se faz uma agenda de compromissos e se põe na ponta do lápis o que gostaria de realizar, eis que ela responde: *“Porra nenhuma! (risos) Eu deixo a vida me levar, as coisas vão acontecendo e pronto. Se der para fazer faz, se não der não faz. Se der para sair sai, se não der não sai. Se der para eu viajar eu vou, se não dá não vou e acabou”*. Insisto sobre como é o cotiando no trabalho, como ela se organiza, já que Isabel reafirma com insistência “compromisso” e “organização” nessa esfera.

A atividade no trabalho não dá muito para você planejar, a não ser as reuniões, essas coisas, mas o resto como são coisas que vão acontecendo a cada instante, né? São demandas e coisas que eu não tenho como planejar, eu tenho como planejar um dia anterior, coisas que eu deixei pendentes, aí eu tenho, planejo. Ah, eu tenho que resolver isso e isso primeiro, mas no meu trabalho não dá para você planejar muita coisa, porque é tudo muito intenso, eu não tenho como planejar a não ser coisas que eu deixei pendentes. Aí realmente eu digo ‘eu tenho que resolver isso e isso primeiro amanhã’ para depois começar o dia, o dia é o dia daquele dia, né? As demandas daquele dia que eu não sei o que são. Não tem nem como planejar. Sou muito disciplinada em relação ao meu trabalho, até mais do que na vida doméstica, na minha casa não vai estar lá tudo arrumadinho e organizadinho, não. Mas no meu trabalho sim, acho que tem a ver com os meus pais. Assim, né, sou muito, muito mais organizada. Meu pai era muito metódico com as coisas dele, mas não com a casa. Era uma coisa bem pessoal dele, assim era extremamente organizado, metódico, se tivesse uma tampinha aqui e você tirasse cinco milímetros do lugar ele sabia.

A espirituosa e divertida interlocutora ri de si mesma, agindo com picos de reflexividade situada, deixando transparecer em alguns momentos que estava mesmo fazendo uma socioanálise e relembrando e comparando em suas respostas quais eram as aproximações e os distanciamentos com os pais. A entrevista vai ganhando bastante ritmo na medida em que avançamos nas perguntas e ela se mostra bem tranquila para fazer brincadeiras e responder “na lata”. Nós estávamos falando sobre a experiência no mundo do trabalho, quando lhe questiono sobre suas aspirações para além da gastronomia, que ela já havia mencionado.

Sonho para mim é, eu não sei se tem um sonho, que eu nunca sonhei com isso na realidade e aconteceu e hoje foi eu ter sido mãe, para mim foi uma coisa maravilhosa. Mas não foi um sonho, nem foi um projeto, mesmo eu estando casada, aconteceu sem planejamento, mas foi a coisa mais maravilhosa que me aconteceu na minha vida hoje isso, né? O projeto para o futuro que você está querendo saber é voltar a estudar, isso aí eu pretendo. Eu não sei de que forma, como eu vou conseguir trabalhando os dois horários, não sei de que forma eu vou conseguir isso, mas eu quero, eu quero fazer. E para minha filha, que ela realize os sonhos dela, independente do que seja, ela termine a faculdade, se ela está fazendo faculdade, ela quer terminar, ela tem um projeto, tem um foco na vida dela que é fazer isso. E já me disse que não quer exercer a função de advogada, ela não quer essa função, ela não combina com essa função. Então, ela almeja uma coisa maior, então ela tem que

fazer por onde chegar lá. Que ela chegue onde ela quer, que vá onde quiser. Vou apoiar.

De modo geral, a história vivida por Isabel evidencia bem como opera a relação entre experiência, articulação e orientação para o bem. Foi dito que Isabel vivenciava um sofrimento inarticulado na relação violenta com o tio. Na falta de um estoque de conhecimento à mão que tornasse possível interpretar adequadamente seus sentimentos morais para com a experiência vivida, Isabel oscilava entre o sofrimento e o bloqueio da memória de modo a aliviar o sofrimento, o que pode ser entendido como uma forma de manifestar a tensão entre sentimentos morais e interpretação disponível. Além disso, a própria experiência de articulação teve consequências no modo como Isabel se posiciona em relação aos valores. Atualmente Isabel se enxerga como uma mulher comprometida com os ideais do feminismo e reconhece na sua vivência pessoal na esfera das relações de gênero um forte componente motivador de seu atual compromisso com o ideal da justiça de gênero. Como se apreende em sua história de vida, não foi a experiência de violência em si que despertou nela a solidariedade com a política feminista, mas a experiência de articulação da violência vivida. Ao articular as fontes de seu sofrimento, Isabel não somente pôde reconstruir uma autocompreensão biográfica como também reposicionou-se reflexivamente em relação ao sistema de valores, em particular, na direção do compromisso com os valores do feminismo. O que anteriormente era uma relação de indiferença, após a articulação, tornou-se uma relação de compromisso ou adesão a valores.¹⁴¹

7.3 Inarticulação linguística do sofrimento: uma categoria sociológica necessária

Nas últimas décadas, depois da chamada “virada linguística”, ganhou corpo nas ciências sociais a ideia segundo a qual nenhuma explicação que sobre o fato social pode transcender o seu contexto de significação. Com efeito, para autores e correntes identificados com a *Linguistic Turn*, os atos de significação ou valoração são inseparáveis da participação no modo de vida, os quais se encontram disponíveis esses mesmos atos de significação. Sem negar a pretensão de verdade e validade dos valores e de seu lugar na experiência, correntes “relativistas” da antropologia e da sociologia, no entanto, defendem que tais verdades devem

¹⁴¹ Sobre o papel da experiência de articulação na reorientação dos atores em relação aos valores, tanto Taylor (1997) quanto Joas (2000) oferecem reflexões detalhadas acerca de sua dinâmica.

ser compreendidas como “relativas” a determinada forma de vida. Nesses termos, qualquer julgamento sobre uma tradição cultural deve ser feito sem extrapolar o horizonte semântico da tradição. Sendo a objetividade dos valores reconhecida em termos de “inclusão” em diferentes modos de vida, é descartada qualquer possibilidade de julgamento negativo “exterior” àqueles modos de vida.

Em sua obra seminal *Sources of the Self* [1989] (2005), Taylor recuperou esse raciocínio relativista e o descreveu como “incomensurabilidade”, isto é, onde a “relatividade cultural é uma fatalidade” (TAYLOR, 2005, p.95). Contra o que classifica como uma disposição “naturalista” do relativismo cultural, Taylor propôs uma resposta a partir da ideia de “superação crítica em favor dos hiperbens”, possível com o recurso de uma “fenomenologia moral” ou “exame das características inescapáveis de nossa linguagem moral” (2005, p.96). Identificando o raciocínio relativista dos valores como pertencente a “tradição epistemológica” moderna, Taylor assinalou que a mesma tradição “desconfia” das discursões de transição, acusando-a de apresentar um modelo ruim de raciocínio prático.

Argumentando que o raciocínio prático é um “raciocínio em termos de transições”, isto é, se guia não pela posição correta, mas pela “posição comparativamente superior” (2005, p.101), Taylor defendeu que o cerne da argumentação orbita em como provar/demonstrar a redução de erros. De modo resumido, Taylor reconheceu o lugar destacado da “articulação” das experiências morais na mudança do argumento moral. Para ele, a discussão referente a valores significa “fazer comparações entre interpretações daquilo que tenho vivido”. Portanto, é no âmbito da leitura da minha experiência moral, ou seja, da “articulação”, que se deve operar qualquer tentativa de convencimento. Isto é, “mudando minha leitura de minha história de vida”. De modo resumido, Taylor identificou na experiência da articulação o *locus* de compreensão da mudança de valores e de adesão a novos valores.

Na mesma linha de raciocínio de Taylor, mas procurando ampliar a investigação sobre o papel da articulação na experiência e, sobretudo, na mudança da experiência moral, Hans Joas, sociólogo alemão, aborda a problemática da articulação dentro da questão sociológica mais geral sobre o gênese e adesão a valores. Em seu programa de sociologia dos valores, entender como experiências de violência podem ser transformadas em adesão a valores constitui um capítulo importante de investigação. Não obstante, é preciso sublinhar que a problemática da articulação não constitui um tema autônomo de interesse na sociológica de

Joas. Ao contrário, como assinalado, o tema da articulação aparece sempre situado dentro da questão teórica mais geral sobre a gênese da adesão a valores.

De início, sendo um sociólogo preocupado em manter diálogo teórico construtivo entre tradições teóricas tão diversas como a hermenêutica, o historicismo alemão e o pragmatismo, Joas tem evitado posições teóricas unilaterais em matéria de causalidade. Movido pela busca de uma “síntese” – que é comum a todos os nomes do “novo movimento teórico”¹⁴² – o sociólogo alemão aspira repensar a relação entre experiência e interpretação dentro de um novo modelo teórico que supere a unilateralidade causal encontrada em abordagens tradicionais das ciências sociais. Consciente dos problemas teóricos criados no uso do conceito de experiência, tal como empregado por nomes do pragmatismo estadunidense, ainda assim Joas deseja revitalizá-lo como categoria analítica da sociologia, porém, mediante o trabalho de correção de seus “déficits” de modo a responder melhor aos desafios teóricos impostos pelos desenvolvimentos contemporâneos da filosofia da linguagem. É na mesma fenomenologia da linguagem que Joas vai encontrar a “articulação” como fenômeno “mediador” da relação entre experiência e linguagem.

Por conseguinte, no seu artigo *On Articulation*¹⁴³ encontramos sintetizada sua resposta ao problema da articulação. Sendo assim, a discussão a seguir baseia-se na leitura do mencionado artigo e visa explicitar o potencial teórico da noção de articulação na compreensão do fenômeno da experiência de violência. Naturalmente, o ensaio mencionado acima não constitui o primeiro contexto de reflexão de Joas sobre o tema. Em obra anterior, *Die Entstehung der Werte* [1997] (2000)¹⁴⁴, Joas já havia abordado a problemática da articulação em diálogo teórico com outra obra, *Sources of the Self* [1989] (1997)¹⁴⁵, de Charles Taylor. O filósofo canadense, bem antes de Joas, meditou a respeito de uma fenomenologia da articulação e, sobretudo, tratou do assunto de modo conjugado com a problemática da adesão a valores. A maneira como Taylor vai compreender a conexão entre articulação e adesão a valores, sem dúvida, vai orientar parte do próprio pensamento de Joas. Nossa atenção, no entanto, se concentra no artigo *On Articulation*, pois no nele se encontra um interessante diálogo com o pensamento de Cornelius Castoriadis sobre a filosofia da

¹⁴² Ver Alexander, 1987.

¹⁴³ O mesmo artigo foi posteriormente republicado na obra *Do We Need Religion? On the Experience of Self-transcendence* (2008) com o novo título *On the Articulation of Experience* (Cap. 3).

¹⁴⁴ Para a escrita deste artigo, consultamos a versão traduzida para o inglês com o título *Genesis of Values* e publicada pela editora *The University of Chicago* em 2000.

¹⁴⁵ Consultamos a versão traduzida para o português em 1997 pela editora Loyola com o título *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*.

linguagem. Tal diálogo teórico constitui o pano de fundo para o desenvolvimento mais sistemático da problemática da articulação na obra de Joas. Claramente, o interesse de Joas em Castoriadis se deve ao fato deste último desenvolver reflexões filosóficas importantes acerca da criatividade. E para os que estão familiarizados com o programa de pesquisas de Hans Joas, a criatividade da ação constitui a unidade de análise central de sua sociologia.

Antes de avançar na sua própria interpretação da relação entre experiência e interpretação, Joas faz inicialmente um resgate de um ensaio de Castoriadis, chamado *Le dicible et l'indicible* [1971] (1987)¹⁴⁶. Escrito em homenagem ao também filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, nesse ensaio Castoriadis desenvolve o que Joas acredita ser uma formulação original da filosofia da linguagem. Segundo Joas, representantes consagrados da filosofia analítica, a exemplo de Quine, Sellars e Davidson teriam criticado qualquer pretensão de tematização de uma experiência 'pura' ou não-linguística. Insatisfeito com as consequências da virada linguística no modo como a questão da relação entre experiência e interpretação acabou sendo tratada pelo *mainstream* das ciências sociais, mas também consciente dos limites teóricos da abordagem pragmatista tradicional para lidar com a mesma questão, Joas revisita a filosofia de Castoriadis e acredita que este oferece os meios conceituais e interpretativos necessários para leitura pragmática renovada da relação entre experiência e interpretação. Em especial, existiria nos escritos de Castoriadis, um modelo inacabado de “versão alternativa” da virada linguística, distinta tanto das versões pós-estruturalistas quanto das versões neopragmáticas de inspiração wittgenstiana. Igualmente, ainda que inacabado, o modelo de fenomenologia da linguagem formulado por Castoriadis apresenta um potencial teórico que pode ser ainda mais desenvolvido se articulado com esquemas interpretativos tomados de empréstimo do pragmatismo estadunidense.

Dessa forma, Joas interpreta a curta incursão teórica de Castoriadis no campo de estudos da filosofia da linguagem como uma contribuição original e alternativa ao debate contemporâneo, sobretudo, porque Castoriadis teve a iniciativa de revisar teoricamente a fenomenologia da linguagem de Merleau-Ponty de modo a entender melhor a tensão entre o “dito” e o “não dito”, assim como o papel da articulação nessa tensão. O sociólogo alemão resume seu interesse geral no ensaio de Castoriadis com as seguintes palavras:

My meditation on Castoriadis's meditation has a double purpose. It should allow me to situate one important feature of Castoriadis's thinking in the history of twentieth-

¹⁴⁶ Consultamos a versão do artigo em português (“*O dizível e o indizível*”) publicada pela editora Paz e Terra. Sobre a publicação em português, ver Castoriadis (1987).

century philosophy, and it should help to find out exactly Castoriadis's ideas are related to current attempts at revitalizing pragmatism in social theory. My main question is: How is Castoriadis's post-phenomenological conception of language related to the "linguistic turn" in twentieth-century philosophy? (JOAS, 2008, p. 33).¹⁴⁷

Ao contrário do que se pensava, argumenta Joas, Castoriadis não defendeu uma posição "pré-linguística" da filosofia, mas um projeto de desenvolvimento de sua própria versão alternativa da "virada linguística". Corrobora essa hipótese quando Castoriadis tem contato com os escritos de Merleau-Ponty sobre a linguagem e reconhece no principal nome da tradição fenomenológica francesa, um pensador também preocupado em superar as aporias da filosofia da consciência, sem necessariamente, seguir os mesmos passos da linguística estruturalista e da filosofia wittgensteiniana. No entanto, apesar do reconhecido esforço intelectual, a fusão entre linguagem e pensamento realizada por Merleau-Ponty se mostrava frustrante ao olhar teórico de Castoriadis. Este último entendia que embora Merleau-Ponty se dirigisse na direção do desenvolvimento de uma complexa filosofia da linguagem, não logrou bons frutos teóricos, talvez por consequência de sua morte prematura. Após reconhecer o mérito de Merleau-Ponty em tentar superar a filosofia da consciência, Castoriadis procurou ir além, no sentido de desenvolver também sua própria versão alternativa do giro linguístico.

Como é sabido, em sua filosofia da linguagem Castoriadis travou um debate teórico acalorado com o estruturalismo sobre o status do simbólico. Acresce-se a isso a existência de uma motivação política de fundo no debate. Conforme aponta Breckman (2013, p.112), Castoriadis aspirava desenvolver uma compreensão da atividade simbólica compatível com sua visão da criatividade histórico social e da luta por autonomia. Contudo, também não há dúvida que Castoriadis procurava entender como se processava a "criatividade" dentro do sistema simbólico. E que enxergava limites sobre isso nas interpretações estruturalistas, posto que as mesmas compreendiam fenômenos de inovação simbólica como "recombinações de elementos linguísticos já constituídos". Em consequência, o estruturalismo linguístico acabava por reproduzir os erros do racionalismo, excluindo de seu modelo interpretativo a possibilidade de criatividade na agência humana, sobretudo, nas interações mediadas linguisticamente. Contra esse reducionismo, ao interrogar sobre a origem do simbólico e dos

¹⁴⁷ "Minha reflexão sobre a meditação de Castoriadis tem um duplo propósito. Deveria permitir situar uma característica importante do pensamento de Castoriadis na história da filosofia do século XX e ajudar a descobrir como exatamente as ideias de Castoriadis estão relacionadas com as atuais tentativas de revitalizar o pragmatismo na teoria social. Minha principal questão é: Como a concepção pós-fenomenológica da linguagem de Castoriadis se relaciona com a "virada linguística" na filosofia do século XX?" (tradução nossa).

processos de emergência do novo, Castoriadis procurou vincular a questão do simbólico à questão da instituição.

De início, ele acompanhou os estruturalistas e também reconheceu o caráter arbitrário dos signos. Porém, seu acordo com o estruturalismo parou por aí, pois Castoriadis foi além ao acrescentar que o fenômeno de arbitrariedade do signo deveria ser explicado pelo processo de institucionalização. E mais que isso, “the world plays its role in the processes of institutionalization and actualization of sign systems”¹⁴⁸ (JOAS, 2002, p.502).

Com essa assertiva, o teórico das “instituições imaginárias” procurou evitar, de um lado, um retorno a concepções de linguagem e percepção como “cópias” do mundo objetivo; e, de outro lado, rejeitar a imagem do mundo como algo tão arbitrário quanto o signo. Desse modo, as diferenças entre o estruturalismo e Castoriadis se ampliavam a medida que este último avançava em sua interpretação da extensão da arbitrariedade. Enquanto o estruturalismo compreendia os signos e o mundo como duplamente arbitrários, Castoriadis restringiu o caráter arbitrário apenas ao signo.

Eis, então, que a questão central para Castoriadis era saber como o “novo” pode surgir num quadro como o do universo linguisticamente constituído. Para responder adequadamente a essa questão, era necessário considerar de imediato o papel da experiência na *criatividade dos esquemas de interpretação*. Criatividade que tanto Castoriadis quanto Merleau-Ponty identificaram como potencialmente inscrita em um tipo particular de experiência: a experiência de uma lacuna (*experience of a gap*):

“A void which swells in the already expressed; a void which is determined in the sense that the one who is about to speak knows that there is something other and more to be said than what has already been said, but knows nothing positive beyond that fact, beyond the fact that it is not said by what has already been said”¹⁴⁹
(CASTORIADIS apud JOAS, 2002, p.509)

Em outras palavras, a sensação de que os esquemas interpretativos disponíveis não são suficientes para dizer tudo o que se sente (JOAS, 2008, p. 35). Para Joas, Castoriadis teria identificado a existência de um fenômeno já bastante familiar aos filósofos pragmatistas, qual seja, a necessidade de articulação diante de problemas práticos envolvendo a interpretação da

¹⁴⁸ “O mundo desempenha o seu papel nos processos de institucionalização e atualização de sistemas de signos” (tradução nossa).

¹⁴⁹ “Um vazio que invade o já expresso; Um vazio que é determinado no sentido de que aquele que está prestes a falar sabe que existe algo mais e mais a dizer do que já foi dito, mas sabe nada positivo além desse fato, além do fato de que não é dito pelo que tem já foi dito ”.

ação. Contudo, o filósofo francês teria ido mais longe que os pragmatistas, uma vez que destacou a indispensabilidade da linguagem na própria articulação dos limites de nossas habilidades para articular. Dito de outro modo, se a busca por articulação expressa a necessidade de revisão criativa da nossa linguagem de interpretação, também a consciência dos limites linguísticos só se manifesta pela via da linguagem. Novas interpretações da experiência não são fenômenos “extralinguísticos”, mas processos criativos *da e na* linguagem. Ainda que destacando a possibilidade de inovação e criatividade da linguagem, Castoriadis procurou reconhecer os limites impostos pelo campo da linguagem, limites estes tão assinalados por outras vertentes teóricas da virada linguística.

Da reflexão de Castoriadis, Joas vai extrair algumas conclusões gerais sobre os modos pelos quais nossas experiências se relacionam com nossa linguagem. Em primeiro lugar, assim como a articulação se origina nas experiências de lacuna, também adquirimos consciência de nossas experiências quando nos defrontamos com as dificuldades em articulá-las. Em segundo lugar, se é plausível vivenciarmos novas e diferentes experiências ao longo de nossa biografia, também é plausível que apenas algumas dessas experiências passem pelo processo de transição do nível “pré-linguístico” para o linguístico.¹⁵⁰

Em diálogo com Taylor, Joas destaca que pode haver um fosso ou lacuna entre nossos sentimentos morais e nossos valores refletidos. Essa “experiência de lacuna” pode ocorrer quando sentimos um profundo mal-estar apesar de não reconhecermos nenhuma violação moral conforme o sistema de valores no qual estamos inseridos. Com efeito, a mesma experiência de lacuna poderia ser explicada pela tensão entre nossa experiência e os esquemas simbólicos disponíveis. Mais, como nossa autointerpretação é dependente das “redes de interlocução”, não se pode descartar um déficit de meios simbólicos de significação da ação como causa da experiência de lacuna.

Contudo, para Joas, não é sensato falarmos em experiências se não há demandas por articulação de novos esquemas interpretativos.¹⁵¹ Mais do que isso, só devemos falar em experiência quando há tensão entre os nossos sentimentos e os meios simbólicos disponíveis que mobilizamos para expressá-los. E esse último ponto é fundamental, posto que torna evidente a intenção de Joas em conciliar intuições da filosofia pragmatista com a filosofia da linguagem pós-virada linguística. Para Joas, processos de significação da ação ocorrem

¹⁵⁰ Ibidem, p.37.

¹⁵¹ Idem.

somente na prática e é somente nela que podem ser “ativadas” ou manifestadas as tensões e a consequente necessidade de novas articulações de sentidos para a ação. É por abordar essa última dimensão fenomenológica da linguagem que Joas reconhece em Castoriadis um filósofo mais rigoroso que os pragmatistas no tratamento da conexão entre experiência e significação. Isso porque Castoriadis considerava a própria “experiência de articulação” como uma condição de possibilidade da consciência sobre a inadequação das articulações disponíveis: “Without language, it would be impossible to articulate the limits of our linguistic abilities to articulate. We would not even become aware of them”¹⁵².

Assim, não se trata apenas da tensão entre a intenção de dizer algo e a linguagem disponível. Mas de reconhecer que a própria tensão pode ser articulada e vivenciada na linguagem. Se compreendemos o significado como o “resultado” da articulação, então fica nítido que a sua não “rearticulação” resulta em “morte” do significado: “Without rearticulation, the articulation remains dead”¹⁵³. Mas Joas não para por aí. Inspirado por filósofo pragmatista William James, Joas também vai destacar que podemos encontrar articulações que nos tornam conscientes de experiências que já tivemos no passado.¹⁵⁴ De maneira geral, em sua releitura pragmática do processo de articulação, Joas oferece uma tipologia fenomenológica dos modos de interação entre experiência e articulação com grande potencial de aplicação em pesquisas empíricas.

É o que o próprio Joas procurou fazer em obras posteriores, a exemplo de *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte* [2011] (2012)¹⁵⁵, um estudo histórico-sociológico sobre a gênese da adesão aos direitos humanos. Aqui, Joas procura responder às questões empíricas sobre a gênese dos direitos humanos e sua generalização no Ocidente com o emprego dos conceitos desenvolvidos na órbita de sua sociologia dos valores. Também no mesmo estudo, Joas trava um interessante debate a respeito das condições de possibilidade da articulação de experiências históricas de violência e suas consequências para a generalização de valores em contextos sociais de encontro entre tradições axiológicas

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ É pertinente assinalar que esse mesmo fenômeno já foi também observado pelo sociólogo francês Bernard Lahire (2002, p.72): “A simples reencenação num cenário comum (paisagem, espaço urbano, apartamento...), a visão de um detalhe (um gesto, uma roupa...), uma situação auditiva (uma voz, uma risada, um ruído...), gustativa ou olfativa (um gosto ou um cheiro naturais ou artificiais) podem desencadear uma lembrança (e por isso mesmo provocar uma grande emoção), reabrir todo um passado que se julgava esquecido (o “isto me lembra isso ou aquilo”) ou instigar à ação provocando a entrada em movimento de um esquema de ação, de um hábito (o “isto me faz agir desse ou daquele modo”)”.

¹⁵⁵ Consultamos a versão para o português por Nélío Schneider e publicada pela editora Unesp em 2012 com o título *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*.

diferentes.¹⁵⁶ Com o emprego de sua tipologia fenomenológica das experiências de articulação, Joas desvela processos culturais inovadores, caracterizados pela “modificação das interpretações de situações já estabelecidas publicamente” e por “tentativas de articulação de experiências que não são adequadamente expressas” (JOAS, 2012, p.128-129).

É em particular na crítica ao conceito de “trauma cultural” desenvolvido por Jeffrey Alexander – sobretudo, na sua capacidade de enfrentamento analítico do problema da assimilabilidade - que Joas vai aplicar sua abordagem fenomenológica da experiência de articulação. Após demonstrar as dificuldades de se comprovar empiricamente a existência do nexos causal entre violência e adesão a valores universalistas, Joas vai defender que a questão do nexos causal precisa ser abordada em outra perspectiva: dentro do problema da “assimilação do passado”. Para Joas, a “não assimilabilidade do passado” – característica importante dos traumas – pode ser descrita como a “enorme dificuldade que tem aquele que os experimenta de inseri-los no quadro interpretativo que está à sua disposição”.¹⁵⁷ Compreendendo a não assimilabilidade da experiência traumática como um “fato objetivo”, isto é, “independente da dinâmica do evento cultural de interpretação”¹⁵⁸, Joas acusa a abordagem “construtivista” de Alexander de apresentar uma explicação da experiência de traumatização centrada exclusivamente em “processos culturais de definição”¹⁵⁹, deixando fora da análise sociológica os casos de traumatização que não encontram apoio na cultura “nativa”.¹⁶⁰

Contra o que classifica como “estreitamento culturalista”, Joas argumenta que os casos de não assimilabilidade de experiências traumáticas podem ser melhor compreendidos como tipos de “sofrimento inarticulado” produzidos por um quadro interpretativo público insuficiente. Isto é, interpretações disponíveis que não contemplam dimensões importantes da experiência vivida, conforme Joas (2012, p.124-125) ilustra tão bem com os casos de

¹⁵⁶ Ver principalmente o capítulo III (Violência e dignidade humana: Como experiências se convertem em direitos in Joas, *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos* (2012).

¹⁵⁷ Ibidem, p.122.

¹⁵⁸ Ibidem, p.123.

¹⁵⁹ No texto de Alexander em debate, *On the social construction of moral universals* in Alexander. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology* (2003, p.27-84), de fato, o sociólogo estadunidense apresenta uma descrição fenomenológica do processo de construção cultural do trauma, mas não se aprofunda na análise das formas inarticuladas do trauma. Em consequência disso, no modelo culturalista de Alexander, o trauma tem sua existência constatada apenas nos casos de “definição cultural”. Joas (2012, p.128) argumenta que Alexander descartou apressadamente as contribuições da psicologia social e que se tivesse dado uma atenção maior aos fenômenos de traumatização psicológica, teria chegado a constatação sobre a necessidade de diferenciação entre “traumatizações que não são culturais ou não são culturalmente legitimadas” e aquelas pretensões que são reconhecidas como traumas culturais mesmo quando não há nenhuma traumatização psicológica.

¹⁶⁰ Ibidem, p.126.

sofrimento inarticulado nas narrativas hegemônicas sobre a colonização, o holocausto e as práticas de etnocídio conduzidas por Estados Nacionais.¹⁶¹ Aqui Joas acaba por tocar em dimensões “ideológicas” e políticas importantes da produção discursiva dominante acerca dos acontecimentos históricos: além de invisibilizar demandas de justiça de determinados grupos envolvidos em fatos históricos importantes, as narrativas hegemônicas também podem contribuir para fomentar uma imagem fraturada ou distorcida da identidade cultural de grupos que tem sua história biográfica compreendida em termos estigmatizantes.¹⁶²

Nesse sentido, Joas vai defender que a articulação, em muitos casos, desempenha o papel de superação da lacuna entre sentimentos morais e valores refletidos. E descreve o processo de articulação como um caso particular de “círculo hermenêutico”, onde transitamos entre os níveis de nossos sentimentos, entre as interpretações de nossos sentimentos e as interpretações públicas disponíveis. Assim, nossa autointerpretação atual, embora constituída intersubjetivamente, não é necessariamente idêntica à interpretação pública de uma instância. Isso significa que podemos não está satisfeitos com as interpretações disponíveis publicamente para a nossa agência. Além disso, embora nossos sentimentos necessitem de uma articulação, nem sempre as nossas autointerpretações expressam todos os nossos sentimentos. Nesse sentido, a tensão entre os sentimentos morais e a interpretação disponível publicamente pode resultar na *inovação*.

Diante da tensão entre experiência e esquemas interpretativos, Joas destaca que pode haver uma resignificação, seja na forma de inovação ou na forma de empréstimo de esquemas interpretativos disponíveis em outras culturas. Caso haja valores específicos bloqueados pela hegemonia de outros valores na esfera pública ou mesmo na autointerpretação individual; isso, em consequência da natureza estratificada e hierárquica dos valores. No caso de Taylor, sua ênfase é na hierarquia entre valores. Mas acreditamos que seja possível ampliar e considerar também a natureza socialmente estratificada dos valores sem prejuízo ou contradição com o esquema de Taylor. Considerando a tese de Taylor sobre a possibilidade

¹⁶¹ Considerando a nossa própria história nacional, o “mito da democracia racial” talvez seja o caso mais escandaloso de “sofrimento inarticulado” provocado por uma interpretação distorcida da sociabilidade escravocrata no Brasil colonial. Seu efeito mais perverso socialmente foi a negação do racismo como fenômeno estruturalmente presente em nossas diferentes instituições e na vida cotidiana. Sobre a tese da democracia racial e as controvérsias em torno do seu uso nas ciências sociais, ver Alfredo Guimarães (2004) e Costa (2006). E sobre as consequências da narrativa da democracia racial na invisibilidade do racismo institucional, ver, por exemplo, Lima e Vala (2004).

¹⁶² Este não é o lugar para aprofundamentos sobre as diferentes implicações do monopólio discursivo dos fatos históricos, mas, felizmente, a respeito do assunto, tem crescido uma literatura revisionista e crítica nas ciências sociais. Trabalhos como os de Paul Gilroy (2001) e Michel Mann (2005) são importantes referências sobre o assunto.

aberta de gênese de valores, assim como não se pode reduzir a existência dos valores a sua experiência, também não se pode reduzir os valores ao nível da interpretação.

Além de Taylor e Joas que trabalharam mais diretamente com a problemática da articulação, Axel Honneth também merece atenção aqui em nossa atenção teórica, em particular, sua análise do fenômeno de “dessimbolização”, comum nas classes subalternas. Como se sabe, Habermas teria abandonado a problemática da consciência de classe, uma vez que acreditava que os sentimentos de injustiça articulados nas sociedades da modernidade tardia não eram mais constituídos pela determinação de classe. Diferentemente de Habermas, Honneth resolveu abordar a questão de outra maneira, como uma situação de inarticulação dos sentimentos de injustiça vividos pelas classes subalternizadas.

Para Honneth (2007, p.84), enquanto nos estratos superiores encontramos um sistema normativo coordenado e internamente coerente e logicamente conectado, nos estratos inferiores, encontramos um complexo descoordenado de demandas reativas por justiça. Pior, existem dispositivos institucionais que limitam e controlam as oportunidades de nascimento de percepções formuladas de injustiça social. Dito de outro modo, o sociólogo alemão identifica técnicas de controle que representam estratégias de manutenção da cultura hegemônica da sociabilidade dominante de classe onde são mantidas em estado latente as possibilidades de articulação das experiências de injustiça das classes baixas (*underclasses*). Honneth (2007, p. 88) sugere uma distinção entre processos de exclusão cultural e processos de individualização institucional como condição de descrição adequada do mecanismo de dominação normativa de classe: “esses processos de controle social alcançam seu objetivo ao limitar as possibilidades de expressão simbólica e semântica ou a expressão espacial e as condições sócio culturais de experiências de privação e injustiça específicas de classe. O primeiro processo visa a dessimbolização, o segundo na individualização da consciência de injustiça da classe específica”.

Posto isso, o que Honneth chama de dessimbolização - isto é, a falta dos meios linguísticos e simbólicos que torne possível a generalização mais ampla do sentimentos de injustiça – pode ser compreendido como uma forma de inarticulação da experiência de injustiça e que resulta na experiência de lacuna de indivíduos situados nas classes populares. Aqui, é interessante assinalar, por exemplo, que diante da falta de um esquema de interpretação do presente que explique a experiência de precariedade do trabalho, segmentos das classes populares podem recorrer a esquemas simbólicos do passado como meio de

atribuir sentido ao seu mal-estar, o que pode ajudar a explicar o fenômeno de renascimento do nacionalismo.

Assim, de modo geral, sem necessariamente abrir mão das consequências da virada linguística, os Taylor, Joas e Honneth enfrentaram a problemática sociológica da articulação e abriram novos caminhos teóricos para pensar as condições de possibilidade de revisão crítica da tradição no encontro de diferentes sistemas axiológicos. E mais, numa escala mais microssociológica, também os três autores oferecem um ponto de partida para a investigação de situações concretas de inarticulação da experiência de violência.

Em face do exposto até aqui, podemos depreender que o processo de articulação desempenha um papel importante na maneira como interpretamos situações vividas, assim como também na modificação de interpretações consolidadas.

Além disso, Joas suplementa com a ideia de que a maneira como interpretamos as nossas experiências vividas exerce influência no modo como nos posicionamos em relação a determinados valores.¹⁶³ Na relação que estabelecemos emocionalmente com nossos valores e com a apreensão interpretativa das nossas experiências, devemos considerar a possibilidade empírica de não estarmos preenchendo todas as dimensões da nossa agência. Ou ainda que, embora nossos sentimentos necessitem de uma articulação, nem sempre as nossas autointerpretações expressam todos os nossos sentimentos. Finalmente, que a tensão entre os nossos sentimentos morais e a interpretação disponível pode resultar em inovação: “If it is difficult or impossible to express one's own feelings in the vocabulary available in a given culture, then innovative forms can perhaps be invented or borrowed from other cultures” (JOAS, 2008, p.39).¹⁶⁴ Existe uma dimensão potencialmente *criativa* inscrita na tensão entre experiência e articulação. Da reflexão de Joas, destacamos pelos menos três proposições gerais que devem ser consideradas em qualquer investigação empírica da experiência humana: em primeiro lugar, é preciso considerar a existência de uma *conexão tensa e dinâmica* entre experiências, articulação e adesão a valores; e em segundo lugar, é preciso compreender os atos de interpretação e adesão a valores como *ações em aberto*, passíveis de revisões situacionais. Finalmente, compreender que o potencial criativo da tensão entre experiência e interpretação se encontra circunscrito no próprio esforço de articulação da experiência vivida.

¹⁶³ Aqui, Joas se inspira nos escritos de Taylor (1997).

¹⁶⁴ “Se for difícil ou impossível expressar seus próprios sentimentos no vocabulário disponível em uma determinada cultura, então formas inovadoras possam talvez ser inventadas ou emprestadas de outras culturas” (tradução nossa).

Embora localizadas, as histórias de Ester e Isabel permitem tirar algumas conclusões importantes sobre os diferentes modos como os indivíduos se relacionam com suas experiências. Em primeiro lugar, não resta dúvida que os atores sociais são capazes de articular racionalmente na forma discursiva suas experiências do passado. Aqui não se questiona a “competência reflexiva” dos atores. Porém, este não parece ser o único modo pelo qual nos relacionamos com nossas experiências vividas. Também podemos estabelecer uma relação “inarticulada” ou, ao contrário, uma “reflexividade situada”, deixando de fora do horizonte de nossa reflexão múltiplas experiências passadas e presentes que contribuíram para dar forma ao nosso modo de ser, sentir e agir. Com efeito, demandas contínuas por reinterpretação de nossas experiências podem evidenciar a existência de tensões entre nossos sentimentos e interpretações articuladas dos mesmos.

Conforme atestam os exemplos de Ester e Isabel, diante da dificuldade de expressar os próprios sentimentos morais a partir do vocabulário disponível publicamente, o agente pode se inclinar para a busca de uma nova articulação de seus sentimentos e, em consequência, se abrir para uma discussão reflexiva sobre o compromisso de valor em termos de “afirmação, rejeição ou revisão”. E não menos importante, a revisão da articulação dos sentimentos pode alterar a própria compreensão anterior dos sentimentos.

Em concordância com Joas, o que ainda nos parece mais problemático tanto nas abordagens racionalistas quanto nas abordagens culturalistas são os critérios empregados pelas duas abordagens para comprovar a existência de uma dada experiência: a sua articulação discursiva racional pelo agente no caso dos racionalistas; ou sua presença na gramática da “forma de vida” do agente. Logo, para a/o racionalista, a condição prévia de qualquer pretensão de verdade das experiências vividas por Ester e Isabel é a competência na articulação de um discurso fundamentado racionalmente. De imediato, essa exigência prévia já exclui os limites de desenvolvimento cognitivo que existiram durante a infância.¹⁶⁵

Portanto, o que estamos nomeando por *inarticulação linguística do sentimento moral* deve ser entendido como a situação na qual o agente que vivencia o sofrimento não encontra um repertório de interpretação em seu campo semântico capaz de estruturar na forma “linguistificada” a experiência vivida.¹⁶⁶ Como Ester e Isabel vivenciaram na infância a

¹⁶⁵ É importante salientar mais uma vez que as duas foram vítimas de abuso sexual justamente na infância, fase da vida em que o indivíduo ainda está em processo inicial de desenvolvimento de sua consciência moral. Sobre as diferentes teorias que abordam o processo desenvolvimento moral das crianças, ver Sampaio (2007).

¹⁶⁶ Aqui, a violência também opera no campo do simbólico, pois a vítima “sente” que há um mal-estar vivido, mas não dispõe de um recurso interpretativo satisfatório para expressar linguisticamente o desrespeito e a experiência de abuso.

experiência lacunar de um repertório simbólico que nomeie o que aconteceu e se possa enunciar como “abuso sexual”, “violência intrafamiliar”, “violência de gênero”, a tensão entre experiência e articulação não foi equacionada ao longo de suas biografias.

Em grande medida porque a autointerpretação disponível não absolveu todos os sentimentos vividos por cada uma delas nos contextos de suas experiências passadas, principalmente se considerarmos que qualquer articulação depende necessariamente de uma rede intersubjetiva de interlocução. Ester, por exemplo, encontrava dificuldades não somente de articulação dos seus sentimentos de injustiça, mas também de confirmação e solidariedade por parte da configuração familiar (em particular, da mãe). Somente em contato com redes intersubjetivas de interlocução “extra” familiares Ester pôde imprimir inovações no significado da sua ação. No caso de Isabel, se é verdade que a mesma não encontrou em sua infância uma rede intersubjetiva que possibilitasse os meios simbólicos necessários de significação da sua experiência de sofrimento na relação violenta com o tio, também é verdade que, posteriormente, ela vai encontrar o repertório simbólico satisfatório para articular seus sentimentos morais passados numa rede de interlocução com as mídias da esfera pública (Reportagem veiculada na TV).¹⁶⁷ Em suma, a forma atual como se configura a rede institucional de relação intersubjetiva pode representar uma barreira ou abertura institucional para a gênese de novas interpretações e de novos compromissos de valor.

Como podemos aprender com os casos de Ester e Isabel, experiências de violência podem ser constitutivas de valor e de compromissos de valor; porém esse vínculo causal não ocorre de maneira direta, pois envolve sempre a mediação da experiência de articulação. Além disso, convém ressaltar também que nem sempre a experiência de articulação resulta em mudança no compromisso com os bens. Em outros casos, a articulação pode servir para ratificar e justificar um compromisso de bens anteriores, mesmo aqueles compromissos morais que são fontes geradoras de sofrimento. O exemplo de Ester e seu compromisso com o ideal de família é ilustrativo de situações as quais a relação reflexiva com os valores não resultou necessariamente em autonomia moral.

Para não ficarmos apenas com os exemplos de Isabel e Ester, podemos ainda destacar outros estudos empíricos que se apresentam como exemplares de experiências inarticuladas linguisticamente. O primeiro, em uma etnografia da história de vida de usuários de crack, Morais Lima (2015) encontrou situações em que vítimas de violência, na falta de repertórios

¹⁶⁷ O caso de Isabel é interessante também por evidenciar o potencial reflexivo da esfera pública tão esboçado por Habermas (2003). Nesse sentido, seria pertinente o desenvolvimento de mais pesquisas empíricas sobre os efeitos das mídias nos processos de articulação do mal-estar de outras vítimas de violência no Brasil.

simbólicos que permitissem interpretar adequadamente as violações as quais viveram, acabavam por vivenciar aquilo que Taylor chamou de compreensão “distorcida” da autoimagem do *self*. Em outro estudo empírico, conduzido por Emil Sobottka (2015), a inarticulação da experiência de violência também pode ser evidenciada, em particular, na análise de Sobottka a respeito da experiência de sofrimento de mulheres beneficiárias do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (Pronasci). De acordo com Sobottka, as mulheres violentadas têm a percepção da injustiça as quais foram vítimas, mas não são capazes de articular suas experiências de sofrimento num marco mais amplo. A impossibilidade de uma compreensão generalizada das práticas de desrespeito como transcendendo as relações individuais, segundo Sobottka (2015, p.696), confirmaria empiricamente as hipóteses da “dessimbolização” e da “individualização institucionalizada” trabalhadas por Honneth.

Nesse sentido, o enfrentamento da problemática sociológica da articulação permite considerar uma possibilidade alternativa ao fatalismo do relativismo cultural, sobretudo por oferecer outra maneira de pensar a relação entre experiência e linguagem sem, necessariamente, recuar a um estado epistemológico *pré-linguistic turn*.

CONCLUSÃO

Ao longo dos capítulos que formam a parte empírica deste estudo, procurei apresentar como homens e mulheres das classes médias e populares significam suas experiências morais ao longo de suas trajetórias biográficas. Como um todo, o estudo etnográfico das narrativas de vida de 10 perfis culturais das classes médias e populares do Nordeste revelou informações importantes sobre como os indivíduos se relacionam com valores e ideais. Foram 12 meses de encontros e reencontros com pessoas anônimas que procuravam conduzir suas vidas de modo a realizar ou confirmar suas autocompreensões de boa vida. Nossos interlocutores não são heróis e nem vilões em suas narrativas de vida, mas colecionadores de sonhos e autoenganos.

Em primeiro lugar, conforme verificamos empiricamente, os atores significam e articulam suas narrativas de vida e autocompreensões práticas em termos de descrições avaliativas. Suas experiências vividas não somente fazem sentido para nossos interlocutores como elas expressam sentidos morais de plenitude que tornam plausíveis suas escolhas e orientações da ação. De fato, a imagem dos atores sociais como “seres avaliadores” (TAYLOR, 1997; SAYER, 2011) se confirmou nas narrativas de vida de nossos interlocutores. Durante as entrevistas, os interlocutores procuravam não somente narrar suas trajetórias pessoais, mas acionavam julgamentos e avaliações morais sobre suas ações e interações cotidianas.

Os entrevistados não procuravam apenas justificar suas ações, ainda que essa atitude se fizesse presente. Mas procuravam, sobretudo, formular *descrições qualitativas* (TAYLOR, 1997) de suas trajetórias biográficas. Além disso, a etnografia dos sentidos morais práticos acionados pelos entrevistados permitiu evidenciar que a ideia de que vivemos atualmente uma “crise de sentido” precisa ser relativizada, posto que o que de fato parece ocorrer é um deslocamento contextual das fontes morais de sentido, outrora concentradas na religião. Conforme verificamos nas narrativas de vida dos nossos interlocutores, os atores das classes médias e populares acionam múltiplas fontes morais de sentido de plenitude em suas vidas, fontes morais que não são necessariamente vinculadas a experiências de religiosidade. Na verdade, alguns dos sentidos de plenitude encontram suas fontes em objetos e ideias seculares. Evidentemente, isso não significa que experiências de autotranscendência que são

quase sempre associadas a existência de uma confissão religiosa não se façam também presentes nos domínios não-religiosos. Daí porque o conceito durkheimiano de sagrado mostrou sua força no exame de experiências seculares de contato com o sagrado e a exigência de uma compreensão nova e alternativa do significado do secularismo em nossos dias.

Também as narrativas de vida permitiram evidenciar que as “fronteiras axiológicas” entre as classes sociais não são tão rígidas como se tende a acreditar. Se empiricamente encontramos variações entre aspirações morais de indivíduos localizadas na mesma classe social, também constatamos valores morais que transcendem as fronteiras materiais e simbólicas de classe, a exemplo do individualismo expressivista. Sobre isso, as narrativas de vida de Maria, Thadeu, Pedro e Josué evidenciaram a força do ideal de autenticidade nas escolhas e avaliações de seus percursos pessoais e profissionais. Quatro perfis culturais que embora apresentassem trajetórias sociais distintas de classe, compartilham o forte compromisso com o ideal de autorrealização artístico-expressiva. Ou seja, valores pós-materialistas não são exclusivos das classes médias, pois também podem ser encontrados nas classes populares. A partir desses quatro casos estudados, aprendemos que determinados gêneros de valores podem se apresentar como transcontextuais e transclassistas, assim como outros gêneros de valores se mostram bem menos generalizados do que tem sido apontado na literatura sociológica tradicional.

Se empiricamente, o sentido do trabalho não se mostrou um valor moral generalizado, valores como amor, família, autonomia e expressões artísticas mostram-se frequentes nas narrativas de vida tanto dos perfis de classe média quanto nos perfis das classes populares. Independente da coordenada de classe e do gênero, predominou uma relação mais instrumental com o trabalho, quase sempre visto como um “meio” de acesso a bens materiais. Além disso, encontramos a hipótese da heterogeneidade cultural também se confirmou em relação aos valores dos nossos interlocutores. Conforme se observou nas narrativas de vida, somos levados a considerar como precipitada qualquer tentativa de enquadrar num único rótulo ideológico (“reacionário”, “conservador” ou “liberal”) indivíduos e segmentos inteiros de classe social. Uma leitura sociológica mais realista deve considerar que um mesmo indivíduo que se mostra conservador em relação ao modo como participa da sociabilidade familiar, também pode se mostrar um liberal em relação a outro domínio prático da interação.

Nesse sentido, mesmo a expressão “liberal da economia, conservador nos valores”, apesar de explicitar uma heterogeneidade axiológica, ainda assim se apresenta como um

quadro do sistema de valores estreito, pois que não considera que mesmo na esfera dos valores, um indivíduo pode ser em “tempos” e “contextos” distintos um conservador ou um liberal. Contudo, a variação axiológica não foi confirmada apenas entre indivíduos pertencentes a uma mesma classe, mas também encontramos variações de valores na trajetória de um mesmo indivíduo, o que permitiu apreender como opera a dinâmica de mudança de valores em escala mais microsociológica. Assim, apesar da socialização em um ambiente familiar bastante envolvido com a música, Thadeu na infância não cultivava uma relação de amor à música, adquirindo esse compromisso de valores somente já adolescência e, paradoxalmente, sob a influência de amizades.

Sobre as condições objetivas de gênese da adesão a valores, as histórias de vida de mulheres como Maria, Catarina e Ester confirmam a hipótese sobre o papel causal de algumas experiências negativas (violência, assédio parental) na gênese de compromissos de valores. Numa análise mais estratificada e interseccional, em todas as mulheres entrevistadas encontramos demandas de liberdade e autorrealização pessoal e profissional; demandas normativas de autonomia e autorrealização que com frequência entravam em conflito com expectativas familiares. Mulheres com origem de classe tão diferentes, a exemplo de Catarina e Ester, compartilhavam em comum o mesmo ideal de libertação das coerções externas impostas por membros de seus familiares. De modo geral, as narrativas de nossas interlocutoras mulheres também explicitam uma tendência de mudança de valores em curso atualmente nas relações familiares, especialmente para uma geração de mulheres que nasceu final na década de 1990. Para essa geração de mulheres, independente da pertença de classe, segundou apontou nossa amostra, a compreensão da família parece ter se modificado de modo significativo. Para nossas interlocutoras, por exemplo, há uma forte contestação discursiva da assimetria da autoridade nas relações familiares e desconstrução crítica das imagens “tradicionais” do pai como “autoridade” e da mãe como “boa mãe”. Contra essas imagens de pai e mãe, nossas interlocutoras articulavam discursos que evidenciam exigências normativas de assistência e participação simétricas na família e nas relações de intimidade.

Se exigências normativas de igualdade de gênero eram frequentes nos discursos das entrevistadas, o mesmo não pode ser dito a respeito do papel da categoria raça na conformação das experiências morais das mulheres. Enquanto as experiências morais negativas de Ester (mulher negra e da classe trabalhadora) eram interpretadas como quase sempre relacionadas aos assédios e abusos sexuais vividos no ambiente familiar, Madalena, também mulher negra, destacou situações de racismo vividas por ela. Portanto, se por um

lado, as histórias de vida de Catarina, Madalena, Maria, Ester e Isabel confirmam a existência de demandas de “liberdade social”, isto é, “complementariedade recíproca em esferas institucionais de reconhecimento” (HONNETH, 2015, p.87), também suas narrativas de vida evidenciam que para as mesmas suas relações familiares estão longe de corresponder a imagem da família como “lugar de realização central da liberdade” (2015, p. 285).

Também vimos que a experiência de precariedade não é exclusiva de uma classe social, nem muito menos de domínio prático específico da vida social. As histórias de vida de Jacó, Severino e Josué mostraram que a precariedade pode ser vivida de diferentes formas, envolvendo ao mesmo tempo contextos institucionais diversos (família, escola e trabalho).

Por fim, as etnografias confirmaram a importância que a moralidade têm na construção da identidade individual e na avaliação das escolhas pessoais do passado, presente e futuro das pessoas. Contra a imagem sociológica do mundo como um espaço de luta diária por acesso a bens materiais e simbólicos escassos, os perfis culturais estudados mostram que o que define uma ação como ação moral ou ética é a mesma ser percebida pelos atores como uma forma de ser e viver que é superior em oposição ao que é apenas desejável. Mesmo nos momentos de luta, a moralidade não está ausente. Ao contrário, informa e motiva os engajamentos pessoais em conflitos.

Porém, nossa investigação etnográfica possibilita um entendimento que transcende a compreensão das diferenças de valores entre as classes sociais. Também nos permite compreender questões mais amplas sobre conflitos de valores que vivemos atualmente em nossa sociedade. É o que discutiremos na última seção desta conclusão.

Eclipse da razão ou Dessacralização da democracia: repensando a crise dos valores democráticos a partir do conceito de comunicação referente a valores

Na teoria sociológica contemporânea, a teoria do agir comunicativo e a teoria dos regimes de justificação são os dois exemplos mais sofisticados de teorias procedimentalistas da razão prática. As duas teorias sociológicas compartilham a mesma ideia de que os atores justificam racionalmente suas ações e que seus discursos de justificação e crítica são orientados para o consenso sobre práticas e visões de mundo. Boltanski e Thevenot, contudo, acrescentam que os atos de justificação e crítica envolvem sempre o uso de noções diversas de

justiça e de bem comum. De modo geral, apesar das diferenças entre as teorias do agir comunicativo e as teorias dos regimes de justificação e crítica, as duas teorias discursivas da ação se apoiam na mesma compreensão epistemológica tradicional da razão prática. É contra essa concepção epistemológica tradicional da razão prática que a teoria da comunicação referente a valores se constitui. Trataremos a seguir do que consideramos serem duas versões da teoria da comunicação referente a valores, desenvolvidas por Taylor e Joas.

Taylor não chega a desenvolver uma teoria da comunicação referente a valores, mas sua discussão sobre os limites das concepções modernas de razão prática o leva na direção da construção analítica de um modelo alternativo de razão prática que, ao nosso entender, pode ser interpretado como uma versão tayloriana da comunicação referente a valores. Para melhor compreendermos o modelo tayloriano de comunicação referente a valores, faremos uso da leitura de “Ética da inarticulação”, texto que constitui o Capítulo 3 da obra magna “As Fontes do Self” (1989) [1994]. Nesse texto Taylor desenvolve uma crítica das correntes epistemológicas definidas por ele como naturalismo científico. No debate com essas correntes não-realistas, ele procura defender o ponto de vista do realismo moral. E é no contexto de desenvolvimento da crítica do naturalismo que o filósofo canadense vai apresentar em detalhes sua própria compreensão do modo de funcionamento da razão prática.

De modo geral, no Capítulo 3 (“Ética da inarticulação”), Taylor debate com as doutrinas e correntes filosóficas que enxergam os bens e os valores como “projeções subjetivas”, isto é, como esvaziados de objetividade. Taylor inicia sua crítica destacando que questões sobre o papel das distinções qualitativas na definição de nossa identidade têm sido negligenciadas por tradições epistemológicas modernas que tratam bens e valores como “projeções” (TAYLOR, 1994, p.78). Essas projeções (bens e valores), segundo acredita a epistemologia moderna, seriam percebidas ou como algo produzido e controlado por nós ou como “projeções involuntárias”. Parte dessa percepção, acredita Taylor se deve a uma separação entre significado “descritivo” e significado “valorativo”, separação esta já criticada pelo filósofo moral Bernard Williams. Com efeito, uma das maneiras de rejeitar a objetividade dos bens e valores tem sido defender que “termos valorativos têm equivalentes descritivos”. Insatisfeito com essa ideia, Taylor vai defender que termos valorativos são indispensáveis tanto em contextos não-explicativos quanto em contextos de explicação objetiva. Contra as correntes projetivas dos valores, Taylor destaca dois argumentos em defesa da objetividade da moralidade: 1) A necessidade de recorremos a “bens de avaliação

forte” para significar a nossa vida; e 2) o real entendido por aquilo a que não se poder recorrer (...) (TAYLOR, 1997, p.85).

Após apresentar suas objeções contra as teorias não-realistas, Taylor enfrenta outra problemática, a saber, a questão do subjetivismo presente no relativismo. Taylor reconhece a diversidade de pessoas movidas por diferentes “bens de avaliação forte”, e também admite que não podemos descartar a presença de vários valores e aspirações à plenitude como presentes na mesma pessoa. Porém, mesmo sendo portadores de múltiplos bens, nós sentimos “necessidade de hierarquizá-los” e “essa hierarquização dota um deles de suprema importância relativamente aos outros” (Taylor, 1997, p.89). Mais, pessoas se relacionam com os bens em termos de “contraste qualitativo” e de “contraste de ordem superior entre bens”. Ainda que possam reconhecer o valor de diferentes bens (autoexpressão, justiça, vida familiar), apenas um deles tem importância primordial.¹⁶⁸ Um bem de avaliação forte conta com o forte compromisso e “proporciona os marcos para aquilo que julgam ser a direção de sua vida” (TAYLOR, 1997, p.89).¹⁶⁹

Assim, a plenitude e o sentido de integridade com o bem superior é definido pela orientação para esse bem superior. Os bens superiores se caracterizam por uma “descontinuidade qualitativa” com outros bens; mais, são bens definidores de nossa identidade, “distinções qualitativas de segunda ordem”, portanto, “hiperbens”: “bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos” (TAYLOR, 1997, p.90).

Dito isso, Taylor acredita que existe um mal-estar epistemológico causado pelo lugar dos hiperbens em nossa vida e que alimenta o que ele chama de “disposição naturalista” (TAYLOR, 1997, p.94). A disposição naturalista se expressa nas teorias redutivas que “vêm os valores como simples projeções sobre o mundo neutro”. Além desse naturalismo mais geral, Taylor destaca ainda um tipo de “naturalismo mais sofisticado”. Segundo o filósofo canadense, o naturalismo sofisticado compreende as nossas valorações entre as percepções do mundo e da nossa existência social. Para essa outra versão do naturalismo, “a apreensão do

¹⁶⁸ Nesses termos, considerando a hierarquia valorativa entre diferentes bens, nos parece plausível considerar a existência de conflitos axiológicos entre as classes ou grupos sociais.

¹⁶⁹ Taylor faz uma distinção entre aqueles bens ou distinções qualitativas que envolvem uma avaliação forte e o tipo de bem de avaliação forte que ocupa o lugar mais elevado na hierarquia valorativa do indivíduo. Esse bem mais elevado ou a orientação na direção desse é o que “mais se aproxima da identidade da pessoa” (TAYLOR, 1997, p.89).

mundo segundo certos valores é inseparável da participação neste modo de vida” (TAYLOR, 1997, p.95). Nesse sentido, a versão relativista do naturalismo avança em relação a outras versões não-realistas, pois reconhece o lugar dos valores na experiência e compreende o agente como habitando o mundo de determinada “forma de vida”. No entanto, embora reconheça a pretensão de verdade e validade de determinadas culturas morais, o relativista cultural enxerga as “verdades” como não deixando de ser “relativas a determinada forma de vida”. Nesses termos, cada lado deve ser julgado segundo seu próprio ponto de vista. Taylor classifica esse raciocínio como “incomensurabilidade” onde a “relatividade cultural é uma fatalidade” (TAYLOR, 1997, p.95). Aqui, a “objetividade” dos valores até é reconhecida, mas em termos de inclusão em diferentes modos de vida, o que descarta a priori qualquer possibilidade de julgamento negativo exterior aos próprios “bens cultivados por dado modo de vida” (TAYLOR, 1997, p.95). Posto isso, a resposta ao relativismo cultural é dada por Taylor a partir da sua ideia de “superação crítica em favor dos hiperbens”. Taylor propõe o recurso a uma “fenomenologia moral” ou “exame das características inescapáveis de nossa linguagem moral”. Isso implica também entender como opera a razão prática. No domínio dos assuntos humanos, diz Taylor, adotamos o princípio da “melhor descrição” (princípio MD). Essa melhor descrição é o resultado de discussões, reflexões, argumentações, desafios e exames.

Para Taylor, o raciocínio prático é um raciocínio em termos de “transições”, tem preocupação com proposições comparativas, isto é, não se guia pela “posição correta”, mas pela posição comparativamente superior. O cerne da argumentação orbita em como provar/demonstrar a redução de erros. E a fonte da forma de argumentação por transição comparativa é a narrativa biográfica. Os hiperbens surgem por meio de superações e a convicção de superação vem de nossa leitura das transições para os hiperbens. Para Taylor, a “genealogia” Nietzsche é um bom exemplo de “descrição de transição”, pois vai ao “âmago da lógica do raciocínio prático”: “um hiperbem só pode ser defendido por meio de determinada leitura de sua gênese”. Aqui, Taylor reconhece o lugar destacado da articulação das experiências morais na mudança do argumento: “Só é possível me convencer mudando minha leitura de minha experiência moral e, em particular, minha leitura de minha história de vida, das transições por que passei”. Vemos aqui Taylor descrever sua própria compreensão do modo de operar da comunicação referente a valores. Para ele, qualquer discussão sobre valores significa “fazer comparações entre interpretações daquilo que tenho vivido” (TAYLOR, 1997, p.102). Os hiperbens “surgem” da “superação” de bens anteriores e a

convicção de que houve uma superação de bens anteriores ou um “crescimento moral” na nova perspectiva deriva da “leitura das transições valorativas”. Taylor critica a “tradição epistemológica” que desconfia das discussões de transição, acusando-a de apresentar um modelo “ruim de raciocínio prático”. Esse modelo tradicional de razão prática acredita ser possível decidir a questão fora da perspectiva moral, com “critérios” que transcendem as experiências morais dos envolvidos na disputa discursiva.¹⁷⁰ Contra essa visão da razão prática, Taylor adverte que nossa perspectiva moral não é definida epistemologicamente (ou cognitivamente), mas por nossa experiência moral. Portanto, é no âmbito da experiência moral ou precisamente da leitura da nossa experiência moral (articulação) que se deve operar qualquer tentativa de convencimento. Isto é, “mudando minha leitura da minha história de vida”. Com efeito, articular nossas distinções, argumenta, é “estabelecer o sentido de nossas ações morais” (TAYLOR, 1997, p. 111).

Por isso, a linguagem da ação moral em termos de obrigação é uma “descrição de ações externas”, enquanto que a linguagem da ação moral em termos do que é bom viver é uma linguagem das distinções qualitativas, significa passar para uma linguagem de “descrição densa”, de “articular a importância e o sentido que as ações e sentimentos tem em dada cultura”. Para as teorias procedimentalistas da razão prática, ser “razoável” significa fornecer razões para a validade de valores e normas. Contudo, acrescenta Taylor, “razões práticas” emergem de um determinado horizonte de valores e devem fornecer a “melhor descrição” desses valores.

Posto de outro modo, não é o princípio do “melhor argumento racional” que valida ou não normas e valores, mas é o princípio “melhor descrição”, este último, vinculado à autocompreensão narrativa dos atores. As pessoas aderem ou não a determinadas normas e valores na medida em que esses mesmos valores são percebidos como fornecendo melhores descrições da autocompreensão narrativa dos atores.

Com sua própria interpretação de como opera a razão prática, Taylor oferece também o esboço de uma teoria da “comunicação referente a valores”, ainda que incompleta. É Hans Joas quem fornece o desenvolvimento mais sistemático da comunicação referente a valores e que agora vai merecer nossa atenção. Joas, sociólogo alemão que tem desenvolvido interessantes “prolongamentos críticos” da teoria dos valores de Taylor compõe nossa segunda fonte teórica no tratamento analítico da agência moral.

¹⁷⁰ O modelo habermasiano de agir comunicativo é um exemplo dessa concepção transcendental de razão prática.

Como Taylor, Joas considera as teorias racionalistas limitadas no tratamento da razão prática. Principalmente porque se mostram incapazes de se questionar sobre em que medida é possível um discurso racional sobre valores. Teorias racionalistas como a teoria do agir comunicativo desenvolvido por Habermas tendem a perceber os valores como incapazes de alcançar o mesmo nível de universalização que pretensões de validade cognitiva e normativa. Pior, não oferecem uma compreensão adequada sobre como os valores se relacionam com a linguagem. É nesse sentido que Joas formula o seu conceito de comunicação referente a valores como uma segunda modalidade alternativa de comunicação ao conceito habermasiano de comunicação racional. Sobre a lógica da comunicação referente a valores, Joas enumera “três especificidades”: Em primeiro lugar, uma comunicação referente a valores pressupõe “adesão a valores”, entendida enquanto adesão afetiva que dispensa a persuasão e o consenso durante a comunicação intersubjetiva, afinal, o seu objetivo é apenas a plausibilidade. Em segundo lugar, os valores são irreduzíveis a constatação cognitiva de confirmação ou refutação (JOAS, 2012, p.253-254). Finalmente, a terceira especificidade refere-se ao dado de que na comunicação referente a valores, os valores necessitam de uma narratividade (JOAS, 2012, p. 255).

Desse modo, a caracterização que Joas faz da comunicação referente a valores se assemelha ao modelo tayloriano de razão prática. O que os dois compartilham em comum é a mesma compreensão de que opções de valor não podem ser justificados exclusivamente em termos cognitivo-rationais. As pessoas não aderem a determinadas causas ou ideais porque percebem esses como racionalmente melhores do que outros valores e crenças concorrentes, mas se sentem atraídos por determinados valores na medida em que reconhecem em tais concepções de boa vida “melhores descrições” de sua autocompreensões práticas de vida. Foi o que verificamos nas narrativas de vida dos todos os nossos interlocutores e que lança luz para questões mais amplas que nos afetam na esfera pública nacional.

Como ilustração, podemos pegar o exemplo do atual baixo compromisso com os valores democráticos em sociedades latino-americanas. Para um liberal tal compromisso deveria ser entendido como uma obviedade cognitiva e não são poucos os liberais que atribuem uma atitude de irracionalidade àqueles que cultivam uma relação idealizada com regimes políticos autoritários do passado. Contudo, o que os liberais parecem perder de vista é que a ideia de que valores como democracia e liberdade são “superiores”, para muitas pessoas e coletividades no Ocidente, deixaram de ser obviedades cognitivas, sobretudo, quando as mesmas pessoas e coletividades relacionam tais valores com suas narrativas pessoais de vida

e não conseguem conceber quase nenhuma positividade ou vínculo necessário. Sendo assim, sociedades democratas liberais necessitam afirmar e reafirmar continuamente valores como democracia e liberdade não apenas em termos discursivos-rationais, mas em termos de adesões afetivas¹⁷¹. Em outras palavras, o indivíduo só está disposto a se comprometer com o valor da democracia se ele entende que esse valor é necessário ou/e constitutivo da sua autocompreensão narrativa de vida: “Argumentos só são inteligíveis no interior desses contextos (de valores abrangentes): eles possuem ‘sentido’, significado para mim, na medida em que contribuem para o ‘sentido’, significado da minha vida” (FORST, 2010, p.261).

Se como vimos em nossa etnografia, na vida cotidiana, as pessoas fazem escolhas orientadas por noções de bem, então o desafio posto para a sobrevivência das democracias liberais está em ainda serem capazes de oferecer uma “melhor descrição” de autoformação e autorrealização das pessoas que envolva o reconhecimento do compromisso com os valores democráticos. Em suma, é preciso perceber nos valores democráticos “bens morais” constitutivos de nossa existência. Bens sociais irreduzíveis.

¹⁷¹ Em termos de *ultimate values* (Talcott Parsons) ou de “Religião civil” (Robert Bellah). Como bem observou pensadores como Adorno & Horkheimer (1985), Arendt (2016) e Baumann (1998), o nazi-fascismo não nasceu da irracionalidade, mas da mais “perfeita” racionalidade: sem “afetos”, “impessoal” e com sua moralidade inarticulada.

REFERÊNCIAS

- ABBEY, Ruth. **CHARLES TAYLOR**. New York: Cambridge University Press, 2004.
- ABEND, Gabriel. Two Main Problems in the Sociology of Morality. **Theory and Society**, Vol. 37, No. 2, 2008, p. 87-125.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia da economia e do governo (homo sacer II)**. São Paulo, Boitempo, 2011.
- ALEXANDER, Jeffrey. O Novo Movimento Teórico. Trad. Plínio Dentzien. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 2, n. 4, p. 5-28, jun. 1987.
- Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_01.htm>.
- _____. **Durkheimian sociology: cultural studies**. New York, Cambridge University Press, 1988.
- _____. **Structure and meaning: relinking classical sociology**. New York, Columbia University Press, 1989.
- _____. **The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology**. New York: Oxford University Press, 2003.
- ALVES, Giovanni. O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo. São Paulo: Boitempo, 2000.
- ANTUNES, Ricardo; Alves, Giovanni. As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital. **Educ. Soc.**, Campinas, vol. 25, n. 87, p. 335-351, maio/ago. 2004.
- _____. **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez, 2015. (Edição especial de 20 anos.)
- ARENDT, Hanna. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016.
- ARRETCHE, Marta (org). **Trajetórias das desigualdades: como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos**. São Paulo, Editora Unesp, 2015.
- BACHMANN-MEDICK, Doris. **Cultural Turns**. Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2016.
- BALBI, Fernando Alberto. A moral como parte integral da produção da vida social. uma leitura heterodoxa dos escritos de Émile Durkheim. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 755-778, dez. 2016.
- BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. **Soc. estado.**, Brasília, v. 29, n. 2, p. 449-469, Aug. 2014. Acesso em 1 Jan. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922014000200008>.
- BARBOT, Janine. Conduzir uma entrevista face a face. In: PAUGAM, Serge (org.). **A pesquisa sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 102-123.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- BELLAH, Robert N. et al. **Habits Of The Heart: Individualism And Commitment In American Life**. 1986.
- BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. Rio de Janeiro, **Religião e Sociedade**, 21 (1): 9-24, 2000.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, THOMAS. **A construção social da realidade**. Petrópolis, Editora Vozes, 2008.

- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: A orientação do homem moderno**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2012.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2017.
- BOUDON, Raymond. **The Origin of Values**. New Jersey: Transaction Publishers, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Zouk, 2007.
- _____. **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- _____. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2010.
- _____. **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **On Justification: Economics of Worth**. Princeton University Press, 2006.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- BRAGA, Ruy. **A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BRITO, Simone Magalhães. TRAÇANDO OS LIMITES DA SOCIOLOGIA DA MORALIDADE: uma perspectiva adorniana. **Estudos de Sociologia**. Vol 1, n.17, 2011.
- _____. Dossiê Sociologia e Antropologia da Moralidade. **RBSE**. v.12, n.36, dez. 2013.
- _____. A burocracia virtuosa: construção da transparência e desinteresse nas práticas de auditoria pública. **41º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, 2017.
- BRECKMAN, Warren. From the Symbolic Turn to the Social Imaginary: Castoriadis's Project of Autonomy. In: **Adventures of the Symbolic**. New York: Columbia University Press, 2013. p. 96-138.
- CABANES, Robert *et al.* (Orgs.). **Saídas de emergência**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011.
- CALLEGARO, Francesco. Justice as the sacred language: Durkheim and Habermas on the ultimate grounds of modernity and critique. **Journal of Classical Sociology**. Vol.17 (4), 2017, p.342-360.
- CANDEA, Matei. **The Social After Gabriel Tarde: Debates and assessments**. London and New York. Routledge, 2010.
- CARDOSO, Adalberto. **A construção da sociedade do trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. **Ensaios antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius. O dizível e o indizível. In: **As Encruzilhadas do Labirinto. Vol 1**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 135-157.
- CHERNILO, Daniel. **Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology**. UK, Cambridge University Press, 2017.
- COLLINS, Randall. **Interaction ritual chains**. New Jersey, Princeton University Press, 2004.
- CORCUFF, Philippe. **As novas sociologias: construções da realidade social**. São Paulo, EDUSC, 2001.
- CORREA, Diogo Silva; DIAS, Rodrigo de Castro. A Crítica E Os Momentos Críticos: De La Justification E A Guinada Pragmática Na Sociologia Francesa. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 67-99, Apr. 2016.

- Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132016000100067&lng=en&nrm=iso>. access on 21 Sept. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p067>.
- CORRÊA, Mariza. **Morte em família**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CORTES, Soraya Vargas; LIMA, Luciana Leite. A contribuição da sociologia para as políticas públicas. **Lua Nova**. São Paulo, n. 87, 2012.
- DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro Guanabara Koogan, 1991.
- DEWEY, John. **A Common Faith**. USA: Yale University Press, 2013.
- DUBET, François. **Sociologia da experiência**. Lisboa: Instituto Piaget. (Coleção epistemologia e sociedade), 1994.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo, Martins Fontes, 2010.
- _____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. **Filosofia moral**. Rio de Janeiro, Forense universitária, 2015.
- _____. **Ética e sociologia da moral**. São Paulo, Martin Claret, 2016a.
- _____. **O individualismo e os intelectuais**. São Paulo, Edusp, 2016b.
- ELIAS, Norbert. **Mozart: Sociologia de um Gênio**. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- FAORO, Raimundo. **Os donos do poder**. Porto Alegre, Globo, 1984.
- FITZI, Gregor; MARCUCCI, Nicola. Interview by Gregor Fitzi and Nicola Marcucci with Hans-Peter Müller on the reception of Émile Durkheim in Germany. Berlin: Humboldt University of Berlin, 21 February 2015. **Journal of Classical Sociology**. Vol.17(4), 2017, p.399-422.
- FRANKFURT, Harry G. Freedom of the will and the Concept a Person. **Journal of Philosophy**. Vol.68, nº1, 1971, p.5-20.
- FREIRE, Jussara. Direitos Humanos e Vida Cotidiana: pluralidade de lógicas e “violência urbana”. **4º Seminário de pesquisa do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional**. Universidade Federal Fluminense (UFF), 2010.
- _____. Uma caixa de ferramentas para a compreensão de públicos possíveis: um arranjo de sociologias pragmáticas. **RBSE**, v.12, n.36, dezembro. 2013, 727-749.
- FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**. São Paulo, Boitempo, 2010.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 2008.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1984. 458p
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. **Capitalismo e Moderna Teoria Social**. Lisboa, Editora Presença, 2005.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 9-43, 2004.
- _____. **Política, Sociologia e Teoria Social**. São Paulo, Editora Unesp, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- _____. **Mudança estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo Vol. 1 e 2**. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- HEINTZ, Monica. **The Anthropology of Moralities**. New York, Oxford, 2009.
- HIRSCHMAN, Albert. **As paixões e os interesses**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2002.
- HITLIN, Steven; PILIAVIN, Jane Allyn. **Values: Reviving a Dormant Concept**. *Annu. Rev. Sociol.*, 30: 359-393, 2004.
- HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen. **Handbook of the Sociology of Morality**. Springer, 2010.
- HITLIN, Steven. Os Contornos e o Entorno da Nova Sociologia da Moral. Porto Alegre, **Sociologias**, 2015.

- HOLLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, 2007.
- _____. **O direito da liberdade**. São Paulo, Martins Fontes, 2015.
- HUNT, Lynn. The Sacred and the French in ALEXANDER, Jeffrey. **Durkheimian sociology: cultural studies**. New York, Cambridge University Press, 1988, p.25-46.
- JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience**. New York, Routledge, 2002.
- JOAS, Hans. **The Creativity of Action**. UK, Polity Press, 1996.
- _____. **The Genesis of Values**. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- _____. Values versus Norms: A Pragmatic Account of Moral Objectivity, in: **The Hedgehog Review** 3, 2001, pp. 42-56.
- _____. On Articulation. **Constellations**. Vol. 9, No 4, 2002.
- _____. **Do we need religion? On the experience of self-transcendence**. New York, Paradigm Publishers, 2008.
- _____. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo, Editora Unesp, 2012.
- _____. **Faith as Option: Possible Futures for Christianity**. California, Stanford University Press, 2014.
- JONES, Susan Stedman. **Durkheim Reconsidered**. Cambridge, UK, Polity Press, 2001.
- KEFALAS, Maria. **Working-Class Heroes**. Los Angeles, University of California Press, 2003.
- KLUCKHOHN, Clyde. Values and Value-Orientations In The Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification in PARSONS, Talcott; EDWARD, A. Shils (Orgs.). **Toward a General Theory of Action**. Harvard University Press, 1962, p.388-433.
- KOHN, Melvin L. Social Class and Parental Values. **American Journal of Sociology**, Vol. 64, n°4, p.337-351, jan. 1959.
- KOWARICK, Lúcio. **A espoliação urbana**. São Paulo, Paz e Terra, 1983.
- LAHIRE, Bernard. **O homem plural: os determinantes da ação**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002.
- LAHIRE, Bernard. **Retratos sociológicos**. Porto Alegre, Artmed, 2004.
- _____. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006a.
- _____. **El espíritu sociológico**. Buenos Aires, Manantial, 2006b.
- LAFONT, Cristine. **The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy**. MIT Press, 2002.
- LAMONT, Michele. **Money, Morals and Manners**. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- _____. **The Dignity of Working Men**. New York, Russel Sage Foundation, 2000.
- LAMONT, Michèle; SWINDLER, Ann. Methodological Pluralism and the Possibilities and Limits of Interviewing. **Qual. Soc.** New York, Springer Science, 2014.
- LAMONT, Michèle; FOURNIER, Marcel. **Cultivando diferenças: fronteiras simbólicas e formação da desigualdade**. São Paulo, Edições Sesc São Paulo, 2015.
- LATOURETTE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador, EDUFBA, 2012.
- LOPES JR. As gramáticas morais da corrupção: aportes para uma sociologia do escândalo. **Mediações**, Londrina, v. 15, n.2, p. 126-147, Jul/Dez. 2010.
- _____. A corrupção na agenda da nova sociologia econômica. **Revista Pós Ciências Sociais**. v. 8 n. 15 São Luis/MA, 2011.

- LUCAS, Lucken Bueno; PASSOS, Marinez Meneghello. Filosofia dos valores: uma compreensão histórico-epistemológica da ciência axiológica. **Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul**, v. 20, n. 3, p. 123-160, set./dez. 2015.
- MACHADO, Lia Z. **Feminismo em movimento**. São Paulo: Francis, 2010.
- MANN, Michael. **The Dark Side of Democracy: explaining ethnic cleansing**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2006.
- MCCAFFREE, Kevin. *Sociology as the Study of Morality* in ABRUTYN, Seth. **Handbook of Contemporary Sociological Theory**. Springer International Publishing AG Switzerland, 2016, p.435-456.
- MACINTYRE, Alasdair C. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- MILLER, W. WATTS. **Durkheim, Morals and Modernity**. London, UCL Press, 1996.
- MILLER, William Watts. "O Individualismo e os Intelectuais de Durkheim in DURKHEIM, Émile. **O individualismo e os intelectuais**. São Paulo, Edusp, 2016, p.107-122.
- MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria "bandido". **Lua Nova**, São Paulo, 79: 15-38, 2010.
- MORAIS LIMA, Andressa L. **Usuários de crack e habitus desviante: de uma sociologia do desvio para uma sociologia da socialização desviante**. In: 39º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambú – MG, 2015.
- _____. **A miséria moral na ralé**. In: Crack e exclusão social / organização, Jessé Souza. Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania, Secretaria Nacional de Política sobre Drogas, 2016.
- NIELSEN, Donald A. Transformations of Society and Sacred in Durkheim's Religious Sociology in FENN, Richard K. **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**. USA, Blackwell Publishing, 2001, p.120-132.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- NOBRE, Renarde Freire. Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 26, n. 1, p. 53-86, 2003.
- PARSONS, Talcott. **A estrutura da ação social Vol 1**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2010.
- PAUGAM, Serge. **A desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza**. Portugal, Porto Editora, 2003.
- _____. Le salarié de la précarité: Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle. Press Universitaires de France PUF, 2007.
- PAUGAM, Serge (Org.). **A pesquisa sociológica**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2015.
- _____. Durkheim e o vínculo aos grupos: uma teoria social inacabada. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 19, n. 44, p. 128-160, jan. 2017.
- Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222017000100128&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 maio 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/15174522-019004405>.
- POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H. *et al.* **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2010.

- PONTES, Nicole; BRITO, Simone. “Contra o efeito Lúcifer: esboço para uma teoria sociológica do mal”. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 13, n. 39, pp. 384-398, dezembro de 2014.
- PUTNAM, Hilary. **O colapso da verdade e outros ensaios**. São Paulo, Ideias & Letras, 2008.
- REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família**. São Paulo, Editora Unesp, 2013.
- RORTY, Richard. **The Linguistic Turn: essays in philosophical method**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- SAYER, Andrew. **The Moral Significance of Class**. Cambridge University Press, 2005.
- _____. **Why Things Matter to People**. UK: Cambridge University Press, 2011.
- SARTI, Cynthia Andersen. **A Família como Espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo**. São Paulo, USP (TESE DE DOUTORADO), 1994.
- SCHNAPPER, Dominique. *Elaborar um tipo ideal* in PAUGAM (Org.). **A pesquisa sociológica**. Editora Vozes, 2015, p.238-252.
- SCHELER, Max. **Ressentiment**. USA, Marquette University Press, 1994.
- SCHÖBLER, Sabine. **Der Neopragmatismus von Hans Joas**. Erfut, 2010.
- SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. **Política & Sociedade**. Florianópolis: Vol. 16, 2017.
- SEN, Amartya. Comportamento econômico e sentimentos morais. **Lua Nova**, São Paulo , n. 25, p. 103-130, Apr. 1992 .
- _____. *Sobre Ética e Economia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- SENNETT, Richard; COBB, Jonathan. **The Hidden Injuries of Class**. London, Cambridge University Press, 1977.
- _____. **Respeito**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2004.
- _____. **A corrosão do caráter**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2005.
- _____. **A cultura do novo capitalismo**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2006.
- _____. **O Artífice**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2009.
- SEIDMAN, Steven. **Contested Knowledge: Social Theory Today**. Wileu-Blackwell, 2013.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. A particularidade do processo de socialização contemporâneo. **Tempo soc.**, São Paulo , v. 17, n. 2, p. 335-350, Nov. 2005 . Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702005000200015&lng=en&nrm=iso. access on 12 Feb. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702005000200015>.
- SIMMEL, Georg. **On Individuality and Social Forms**. The University of Chicago, 1971.
- _____. **The View of Life**. The University of Chicago, 2010.
- SMITH, A. (1759). *The theory of moral sentiments*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- _____. Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. In: **Adam Smith**. São Paulo, Abril Cultural, coleção "Os Economistas", 1985.
- SOBOTTKA, Emil Albert. **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**. São Paulo: Annablume, 2015.
- SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**. Rio de Janeiro, IUPERJ, 2006a.
- _____. **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006b.
- _____. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009.
- _____. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. **Lua Nova**, São Paulo , n. 50, p. 133-158, 2000.

- Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200008&lng=en&nrm=iso>. access on 08 May 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452000000200008>.
- SPATES, JL. The sociology of values. *Annu. Rev. Sociol.* 9:27–49, 1983.
- STEINER, Philippe. **La sociologie de Durkheim**. Paris, La Découverte, 2005.
- _____. **A Sociologia Econômica**. São Paulo, Editora Atlas, 2006.
- TAYLOR, Charles. **Philosophy and human sciences (Philosophical papers vol 2)**. New York. Cambridge University Press, 1985.
- _____. **As fontes do self**. São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- _____. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário in **Argumentos filosóficos**. São Paulo, Edições Loyola, 2000.
- _____. **Uma Era Secular**. Rio Grande Sul, Editora Unisinos, 2010.
- _____. **A ética da autenticidade**. São Paulo, Realizações Editora, 2011.
- _____. **Hegel**. São Paulo, É Realizações, 2014.
- VANDENBERGUE, Frédéric. Metateoria, teoria social e teoria sociológica. IESP UERJ, **Cadernos do Sociofilo (Terceiro caderno)**, 2013.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade Vol 1**. São Paulo, Editora UnB, 1999.
- _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- _____. A psicologia social das religiões mundiais in **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro, LTC, 2013.
- WEISS, Raquel. A relação entre o sagrado e a moralidade laica na teoria durkheimiana. *R. Pós Ci. Soc.* v.10, n.19, jan/jun 2013.
- WERNECK, Alexandre. Sociologia da moral como sociologia da agência. **RBSE**, v.12, n.36, dezembro. 2013, 707-726.
- _____. “Dar uma Zoada”, “Botar a Maior Marra”: Dispositivos Morais de Jocosidade como Formas de Efetivação e sua Relação com a Crítica. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 58, no 1, 2015, pp. 187 a 221.
- WERNECK, Alexandre. A força das circunstâncias: sobre a metapragmática das situações in VANDENBERGUE, Frederic; VERAN, Jean-François. **Além do Habitus: Teoria social pós-bourdiesiana**. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2016, 155-192.
- WRIGHT, Erik Olin. **Análise de classe: abordagens**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2015.

APÊNDICE A

ROTEIRO DE ENTREVISTAS

1 TRABALHO E VIDA ECONÔMICA

- **Pedir ao entrevistado que descreva (detalhadamente) sua ocupação profissional atual;** Quais bens já conseguiu adquirir com o trabalho atual? Você tem outras fontes de rendimentos financeiros além do trabalho atual (se sim, descreva)
- **Primeira experiência de trabalho** – Pedir para o entrevistado descrever sua primeira experiência de trabalho (onde trabalhava, com o quê trabalhava, a idade que tinha nessa época)
- **Tipos de aprendizado em cada experiência profissional passada e do presente** - Analisando agora, quais foram os conhecimentos e práticas que você aprendeu no trabalho? Dos conhecimentos e habilidades que você aprendeu no trabalho, qual ou quais delas você ainda faz uso em seu cotidiano pessoal fora do trabalho? Você poderia descrever essas situações de uso de habilidades profissionais acumuladas do passado?¹⁷²; Qual ou quais ocupações o entrevistado mais se autorrealizou? Em qual ocupação profissional o(a) entrevistado(a) se enxergava mais habilidoso(a); Quais conhecimentos e habilidades você adquiriu apenas no ambiente do trabalho e que seu percurso escolar passado não possibilitou (conhecimentos e práticas que não aprendeu no curso profissionalizante ou de formação superior) ? Pedir ao entrevistado que fale sobre suas relações pessoais com os colegas de ocupação profissional;
- **Atividades profissionais dos pais** – 1) Pedir para o entrevistado descrever a profissão e a ocupação de trabalho do pai (passada e presente); 2) Pedir para o entrevistado descrever a ocupação de trabalho da mãe (passado e presente); 3) O que o entrevistado considera mais importante no exercício do trabalho (pedir exemplos de “trabalho bem feito”, segundo o julgamento do entrevistado); 4) Qual a sua principal motivação para trabalhar? 5) que o entrevistado considera inaceitável no exercício do trabalho (pedir para exemplificar práticas de incompetência profissional, segundo o julgamento do próprio entrevistado); 6) O entrevistado já vivenciou experiências de desrespeito no trabalho? Se sim, descreva essa situação(s); 7) Pedir ao entrevistador para mencionar uma outra ocupação profissional a qual ele se autorrealizaria pessoalmente.
- **Descrição avaliativa** – Como você avalia seu trabalho atual? Está satisfeito com ele? O que falta para você autorrealizar no seu trabalho?

2 ESCOLA

¹⁷² Descrição das experiências de aprendizado na esfera do trabalho indicadores de socialização profissional.

- **Trajeto escolar no ensino fundamental** – Pedir ao entrevistado para descrever seu percurso biográfico no ensino fundamental, destacando sua experiência pessoal (desempenho, compromisso, indiferença, dificuldades)
- **Trajeto escolar no ensino médio** - Pedir ao entrevistado para descrever seu percurso biográfico no ensino médio, destacando sua experiência pessoal (desempenho, compromisso, indiferença, dificuldades, as disciplinas que mais gostava, as disciplinas onde se saia melhor) Quando você começou a pensar em uma profissão? Dos professores de matemática que você teve ao longo das séries em que você estudou (infantil, básico, ensino médio, superior), qual foi o professor ou professora com quem você mais aprendeu? No que a escola te influenciou nisso? Prática escolar que o entrevistado mais gostava (ler, escrever redações, exercícios de matemática; experimentos de química e biologia etc.); Dos conhecimentos e habilidades que você aprendeu na escola, qual ou quais delas você ainda faz uso em seu cotidiano pessoal e profissional? Você poderia descrever essas situações de uso de habilidades escolares? Quando você começou a pensar em uma profissão? Dos professores de português que você teve ao longo das séries em que você estudou (infantil, básico, ensino médio, superior), qual foi o professor ou professora com quem você mais aprendeu? No que a escola te influenciou nisso?
- **Trajeto escolar no ensino superior (caso o entrevistado tenha vivenciado)** - Pedir ao entrevistado para descrever seu percurso biográfico no ensino fundamental, destacando sua experiência pessoal (desempenho, compromisso, indiferença, dificuldades)
- **Escolaridade dos pais e irmãos** – Pedir para o entrevistado descrever (separadamente) a escolaridade dos pais e dos irmãos, com informações adicionais sobre as experiências escolares de cada um dos familiares.
- **Relação com os estudos** – Pedir como o entrevistado estudava em casa durante a infância (sozinho, com a ajuda dos pais, irmãos, professores particulares); o que mais gostava de estudar em casa; Na escola, quando não estava estudando, o que gostava de fazer ou como passava o tempo durante os horários vagos; O entrevistado já vivenciou experiências de desrespeito na escola? Descreve situações vivenciadas na escola de injustiça; Qual é a sua principal motivação para investir/se engajar nos estudos escolares? Se você tivesse condições, o que você gostaria de estudar e aprender mais na formação escolar? Por que?
- **Descrição avaliativa** – Como você avalia formação educacional atual? Está satisfeito com ela? O que falta para você se autorrealizar em matéria de formação educacional?

3 FAMÍLIA

- **Família dos pais** – Pedir para o entrevistado descrever a história da família de seus pais; falar de suas relações familiares na infância; falar da relação com o pai; falar da relação pessoal com a mãe; falar da relação pessoal com cada irmão; Dentre os familiares, com quem se relacionava afetivamente melhor; por que?); **situação socioeconômica na infância**
- **Gostos e hábitos dos pais** - Pedir para falar sobre os gostos culturais dos pais (diferenças e convergências entre pai e mãe e entre pai/mãe e o entrevistado); Analisando agora, quais foram os conhecimentos e práticas que você aprendeu

com seus pais (mãe, pai)? Dos conhecimentos e habilidades que você aprendeu na família, qual ou quais delas você ainda faz uso em seu cotidiano pessoal e profissional? Você poderia descrever essas situações de uso de habilidades adquiridas na família? O entrevistado já vivenciou experiências de desrespeito nas relações com familiares? Se sim, descreva essa situação(s). Olhando para a sua família hoje e para o tempo em que você vivia com seus pais, quais as grandes diferenças que você vê na maneira de criar os filhos? E na maneira de conviver com o companheiro? E na condição social? Descreva situações em família de injustiça com você

- **Família atual do entrevistado** – Pedir para descrever suas relações pessoais com o(a) companheiro(a) atual; Descrever suas relações pessoais com os relacionamentos amorosos do passado (primeiro casamento, se teve filhos, com era a relação interpessoal; Quais práticas e visões dos companheiros acabaram influenciando seu próprio comportamento e modo de pensar sobre o mundo? Em que você influenciou seus companheiros em termos de gostos, práticos e modos de pensamento? Descreva situações em sua família atual de injustiça com você; descreva situações em sua família atual onde você agiu de modo injusto com outro familiar
- **Descrição avaliativa** – Como você avalia relação familiar atual? Está satisfeito com ela? O que falta para você se autorrealizar na família?

4 VALORES E MORALIDADE

- **Ideais de vida plena** – Gostaria que você descrevesse seus sonhos e projetos pessoais? O que desejava ser? O que desejava ter? Quais são as suas frustrações pessoais? Acontecimentos em sua vida que você não desejava; Quais são os sonhos, desejos e projetos pessoais que você realizou? Como foi essa realização; O que você ainda aspira realizar em sua vida pessoal? Quais ideais você aspira para seus filhos? Quais sonhos e projetos pessoais são necessários você realizar para ter certeza que você alcançou uma vida plena e completa?
- **Respeito de si e pelos outros** - Descreva um ideal de vida respeitável e digna (para você e para os outros), segundo sua opinião pessoal; Como você compreende uma vida “indigna” (exemplifique); Em sua opinião, todas as pessoas devem trabalhar? Por que? No caso das pessoas que não trabalham, como o Estado deveria lidar com elas?
- **Liberdade e Bem-estar material** - Como você enxerga a questão do aborto? E do casamento gay? Como você reagiria se alguém próximo se envolvesse em alguma destas questões? Em qual extensão a questão ambiental impacta a sociedade e a sua vida? E a desigualdade social? Você se engajaria preferencialmente em por causas ambientais, maus tratos com animais ou em causas “sociais”, como assistência aos usuários de crack ou outros excluídos? (fazer o entrevistado falar espontaneamente)? Como você percebe isso?
- Para você, quais as causas da desigualdade social? O que você acha que é necessário para resolver ou diminuir a desigualdade social no Brasil?
- O que é necessário para a pessoa ser um indivíduo autônomo?
- **Direitos Humanos** – 1) Qual é a sua opinião sobre os direitos humanos? 2) Em sua opinião, quais direitos deveriam ser garantidos como fundamentais para a

dignidade humana?

- **Violência** – *Você já vivenciou alguma experiência de violência? Quem praticou violência contra você? Descreva a situação?; você já sofreu algum tipo de violência do Estado (policial, maus tratos nos hospitais ou repartições públicas)? Descreva a situação*

5 CONSUMO, PRÁTICAS CULTURAIS E USOS DAS TECNOLOGIAS

- **Hábitos culturais** - *Geralmente, o que você faz para se divertir ou se distrair? Quando tem tempo livre, prefere ficar em casa ou gosta de sair? E o que faz nesse tempo? E onde você geralmente vai? Esses lugares que você frequenta, conte-me mais sobre eles. O que você mais gosta de comprar? Com que frequência? Você bebe? O que costuma beber? Cite uma marca? Você fez uso de psicoativos (drogas) em sua vida? Como foi a experiência? Como você começou a utilizar? Com quem aprendeu a utilizar? Descreva como você organiza a decoração de sua casa (sala, quartos e cozinha).*
- **Subdomínios de consumo cultural** – *Ao longo do dia, qual é a mídia que você mais acessa (TV, internet, rádio, jornal impresso, revista); Analisando agora, qual foi o seu primeiro contato com a televisão (fazer a mesma pergunta com rádio, jornal, internet, teatro, cinema); Quais programas de TV, você gosta de assistir; Quais programas de TV que mais você assiste; Quais jornais você mais ler (por que?); Quais revistas e jornais você não consulta de jeito nenhum para se informar (por que?); Quais gêneros de filme você se identifica mais (o que você procura no tema de um filme?) Quais gêneros de revistas você gosta mais de ler (quais temas e assuntos abordados você procura nas leituras de revistas)? Quais gêneros de livros você consome com mais frequência (quais temas e assuntos abordados em livros lhe interessa mais)? Quando você vai ao cinema, quais gêneros de filmes te agradam mais?*

6 VIDA COMUNITÁRIA E RELIGIOSIDADE

- **Autocompreensão do sagrado** - *Você se considera uma pessoa espiritual? Você acredita em Deus? Você tem alguma confissão religiosa? Qual são as virtudes que você enxerga na sua religião? Além da sua religião, você admira outra religião? Por que? Existe alguma religião a qual você não gosta? Por que? Como você compreende que seja Deus? Você acredita que Deus atua/intervém em sua vida ou você acha que tem “livre-arbítrio”? O que é um pecado inaceitável do ponto de vista religioso?*
- **Relação com os ritos sagrados** - *Qual é o tipo de envolvimento pessoal que você estabelece com a sua religiosidade (frequenta cultos, missas, participa de reuniões; com elevada ou baixa frequência).*

7 RELAÇÕES DE GÊNERO E DE AMIZADE

- **Feminismo** - Quais são os aspectos negativos e positivos da maior liberdade para as mulheres? Você acha que homens e mulheres são iguais ou diferentes? Por quê? Existe alguma mulher (celebridade) que você admira? Por que?
- **Sexualidade e relação amorosa** - Quem você acha que tem mais satisfação sexual, o homem ou a mulher? Por quê? O que é um parceiro ideal? Qual a diferença entre sexo e amor? É possível manter a paixão num casamento? O que leva a conflitos em um casal? Você já sofreu assédio sexual? Você já sofreu algum tipo de experiência violenta em relação a sua vida amorosa? Como foi lidar com isso?
- **Círculo de amizade** – Descreva as suas relações de amizade na infância (melhores amigos, traços de identificação emocional nos amigos); Durante a semana, você reserva algum tempo para o encontro com amigos? Quais são os amigos que você encontra com mais frequência? Descreva as suas relações de amizade no presente (amigos pra sair, pra onde costumam sair juntos; amigos pra confidências e conselhos; quais tipos de confidências e conselhos trocam entre amigos); Em momentos difíceis de sua vida pessoal, como foi o envolvimento de seus amigos? Descreva uma situação na qual amigos precisam contar com a sua ajuda?