

3 Ascensão social e vida em sociedade

“Há três maneiras de subir na vida: ou você nasce rico, ou se casa, ou estuda.”⁸
Márcia⁹ – presidente do grêmio estudantil da UnED de Nova Iguaçu do CEFET/RJ

A epígrafe que inaugura a presente seção, de alguma maneira, concentra duas visões dominantes acerca da noção de ascensão social: ora como *status* atribuído, ora como *status* adquirido (Duarte & Gomes, 2008). “Nascer rico” (como apontado por Márcia em sua frase) não sinaliza, propriamente, uma “subida na vida”, uma vez que a noção de prosperidade aí embutida privilegia um critério mais naturalizante em detrimento da noção de mobilidade (Duarte, 1986) – ou seja, uma vez que o sujeito é “rico de berço”, por herança, não houve, em si, uma mudança de *status* social. Já as noções de “casamento” e “estudo” focalizam, de forma emblemática, a aquisição de uma condição social diferenciada e hierarquicamente superior à situação anterior de existência. Entretanto, creio que haja uma diferenciação importante nessas duas outras maneiras de “subir na vida” (na concepção de Márcia): a ascensão pelo estudo evidencia valores associados ao esforço e mérito individuais, à escalada do sujeito na sociedade pela via dos seus próprios projetos (ao contrário do casamento, situação na qual essa ascensão pode não se caracterizar, propriamente, como uma aquisição dignificante).

Ascensão, mobilidade social, valores associados ao sujeito na vida em sociedade, todos esses são assuntos bastante caros às áreas do conhecimento que se debruçam sobre o estudo sistemático da vida social. Focalizarei, aqui, algumas contribuições teóricas importantes advindas das Ciências Sociais, em especial da Antropologia das Sociedades Complexas (Velho, 2008 [1981], 1994, 2000; Duarte, 1986). As noções de continuidade e ruptura serão situadas, aqui, como traços notórios das sociedades contemporâneas, onde os indivíduos vinculam-se à elaboração de projetos (Schutz, 1962) e ao múltiplo pertencimento identitário. Em

⁸ Frase constante em nota etnográfica gerada em 12 de julho de 2010.

⁹ Nome fictício.

seguida, apresentarei a temática da ascensão social associada aos estilos de vida das chamadas camadas médias e das classes populares, focalizando, em particular, o valor comumente atribuído à escolarização como meio de ascender na escala social.

3.1.

A sociedade complexa moderno-contemporânea e a dinâmica da coexistência

É norteadora, no presente estudo, a noção de que inexistem sociedades simples. Toda sociedade é dotada de algum nível de complexidade e tal constatação não é sinônimo, meramente, de uma agregação de diferenças, valores ou papéis sociais: as sociedades são complexas porque, também, são produtoras de significados. Gilberto Velho é, possivelmente, o principal representante da chamada Antropologia das Sociedades Complexas no ramo da pesquisa social brasileira. Seus diversos trabalhos sobre a vida na metrópole, seus domínios e atores sociais destacam-se pela reflexão acerca do fenômeno urbano contemporâneo à luz de textos fundadores da Escola de Chicago – escola do pensamento sociológico que fez da cidade seu laboratório para o estudo da sociedade (Velho, 2005). O autor define sua concepção de sociedade complexa como

“uma sociedade na qual a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam *categorias sociais distinguíveis com continuidade histórica*, sejam classes sociais, estratos, castas. Por outro lado, a noção de complexidade traz também a ideia de uma *heterogeneidade cultural* que deve ser entendida como a coexistência, harmoniosa ou não, de uma pluralidade de tradições cujas bases podem ser ocupacionais, étnicas, religiosas etc” (Velho, 2008 [1981], p.14).

Dois traços, então, caracterizam as sociedades complexas: continuidade e heterogeneidade; permanência e ruptura. A noção de coexistência assume, aqui, centralidade. A vida na cidade (por isso essas sociedades, além de complexas, serem denominadas “moderno-contemporâneas”) é marcada por intensos fluxos (harmoniosos ou díspares) entre discursos, sujeitos, estilos de vida e visões de mundo. Trata-se de um espaço permeado por movimentos que envolvem consensos e tensões, interações sociais ora congruentes ora conflituosas, enfim,

um mundo que privilegia o trânsito dos seres humanos por redes de significados (Geertz, 1989) e que sinaliza ser “próprio da experiência social humana encontrar-se em permanente fluxo” (Duarte & Gomes, 2008, p.241).

O estudo da sociedade complexa moderno-contemporânea está intimamente relacionado às questões sobre a metrópole e seus habitantes. A vida na cidade, com suas tensões, contradições e marcas de continuidade e ruptura, promove uma multiplicidade de experiências e hábitos, “contribuindo para a extrema fragmentação e diferenciação de papéis e domínios” (Velho, 2008 [1981], p.16). Isso remonta às pesquisas de Simmel (2005 [1903]), autor que, no início do século XX, dedica-se à observação das transformações vivenciadas pelos indivíduos diante dos ininterruptos estímulos da metrópole. O autor, perplexo diante da sede de modernidade das cidades, percebe um descompasso entre o mundo objetivo, com seus recursos técnicos, e a singularidade do sujeito. Para proteger-se de estímulos excessivos e fragmentados, o indivíduo pode adotar uma atitude *blasé*, uma couraça protetora, uma indiferença frente às tensões da metrópole moderna. Chama atenção nos estudos de Simmel a dimensão intersubjetiva na constituição das relações sociais. Para o autor, só se pode conhecer o indivíduo por meio de processos interacionais. Simmel vê a *diáde*, a intersubjetividade, como unidade básica da vida social. Pode soar até contraditório à primeira vista, mas o que Simmel defende é que o sujeito torna-se mais cômico de sua individualidade quanto mais ele transita por diferentes círculos sociais. Quanto mais exposto à diversidade, mais matrizes ideológicas poderão compor a singularidade do indivíduo. Em outras palavras, não há indivíduo sem o social, e vice-versa. Simmel, assim, preocupa-se em

“mostrar que o desenvolvimento dos valores individualistas está associado à possibilidade de o indivíduo poder transitar entre diferentes grupos, não sendo englobado, diríamos nós, apenas por um deles. (...) confirma-se que o indivíduo, agente empírico, aparece cada vez mais como indivíduo-sujeito moral, unidade mínima da vida social, em termos de representações e práticas sociais” (Velho, 2000: 18-19).

Emerge daí uma preocupação bastante cara aos cientistas sociais e antropólogos afiliados a essa visão específica quanto à relação indivíduo-sociedade: examinar atentamente as “pessoas agindo juntas” (Becker, 2008 [1963], p.193) e estudar os processos de diferenciação social e de negociação da

realidade por meio da interação. Na vida em sociedade, as pessoas participam de contextos múltiplos e variados, movimentam-se por esferas plurais e simultâneas. Qualquer tentativa de classificação apriorística acerca desses indivíduos pode sugerir o risco de uma distorção da sociedade em estudo. O olhar atento para os processos interacionais chama atenção para a “forma como os atores sociais se definem uns aos outros e a seus ambientes” (Becker, 2008 [1963], p.204). Segundo Barth (2000, p.123), “as pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam”. O indivíduo transita por diferentes redes de significados (Geertz, 1989) e lida com um repertório dinâmico, maleável e fluido de situações sociais. Assim, só se pode conhecer o indivíduo em processos de interação social.

Nas culturas urbanas, o indivíduo corresponde a uma dimensão fundamental. Mesmo naquelas sociedades com traços mais englobantes e hierarquizantes, a possibilidade do desenvolvimento de ideologias individualistas se faz presente, em virtude do caráter de fluidez e maleabilidade típicos das sociedades moderno-contemporâneas. O processo de individualização, entretanto, não ocorre sem que se sigam regras de ordem cultural. Segundo Velho (2008 [1981], p.26),

“Em toda sociedade existe, em princípio, a possibilidade de individualização. Em algumas será mais valorizada e incentivada do que em outras. De qualquer forma o processo de individualização não se dá fora de normas e padrões por mais que a liberdade individual possa ser valorizada. Quando vai de encontro às fronteiras simbólicas de determinado universo cultural – ou as ultrapassa –, ter-se-á então, provavelmente, uma situação de *desvio* com acusações e, em certos casos, estigmatização”.

Diferentes concepções de individualismo vinculam-se a processos e valores relativos à modernização da sociedade. Duas visões díspares do conceito de individualismo costumam nortear as interpretações (mesmo no senso comum) acerca desse fenômeno. Por um lado, o individualismo vincula-se à ideia de autonomia, de livre-arbítrio e de liberdade, “rompendo com a opressão e rigidez de sistemas tradicionais de dominação e organização social” (Velho, 2000, p.21). Trata-se de uma perspectiva tida como positiva e otimista acerca do fenômeno e

que costuma materializar-se no ideal de indivíduo universal típico dos discursos da democracia, por exemplo.

“O tema da “individualização” é indissociável do tema da “modernização”. Com efeito, as teorias do vínculo social instauradoras da visão de mundo moderna dependeram criticamente da representação dos “indivíduos” cidadãos, portadores da razão natural e da disposição para participar de uma *civitas* organizada sob a égide dos valores da liberdade e da igualdade” (Duarte & Gomes, 2008, p.248).

Por outro lado, concorre uma visão mais negativa sobre o individualismo, compreendido como um agente de desagregação e desarticulação de vínculos comunitários e redes de solidariedade. A pessoa que se reconhece como indivíduo, uno e autônomo, tenderia a afastar-se dos valores da comunidade, dos laços de parentesco, e a levar uma vida marcada pela impessoalidade. Com base nessa perspectiva dualista, o individualismo passa a ser concebido como um fenômeno plural (logo, torna-se mais adequado falar em *individualismos*), múltiplo, sujeito a diferentes interpretações contextualmente definidas. Nas seções 3.2.1 e 3.2.2, veremos como essa perspectiva plural acerca do fenômeno do individualismo permeia as culturas, valores e visões de mundo do que se convencionou chamar de camadas médias e classes populares urbanas.

Uma das expressões mais notórias do individualismo é a noção de mobilidade social. Por mobilidade, estamos nos referindo à noção de trânsito em um sentido bastante amplo. As pessoas transitam pelas ruas, mudam de bairro ou de escola, circulam por outros discursos e, assim, ressignificam suas experiências de vida, crenças e anseios. Podemos nos remeter, também, à mobilidade verticalizada, comumente conhecida pelas denominações “ascensão social”, ou “auto-afirmação”, ou “emburguesamento” (Duarte & Gomes, 2008). Todas essas concepções de mobilidade social (a serem melhor discutidas adiante) pressupõem, primeiramente, a possibilidade de uma certa margem de escolha consciente do indivíduo no sentido de selecionar, direcionar os caminhos a serem percorridos. O indivíduo seria, em tese, responsável pelos seus rumos e decisões. Essa margem de escolha individual é intitulada pelos estudiosos das sociedades complexas moderno-contemporâneas como *projeto*. O termo é definido por Schutz (1962), importante teórico da Escola de Chicago, como *conduta organizada para atingir fins específicos*. Por conduta, entendem-se as “experiências subjetivamente significativas que emanam da nossa vida espontânea” (Schutz, 1962, p.211).

Schutz chama atenção para a relevância da ação tramada, ideada antecipadamente, na constituição de projetos futuros. Segundo o autor,

“Todo projeto consiste na antecipação da conduta futura por meio da fantasia, mesmo não sendo ainda o processo contínuo da ação, mas o ato fantasiado como se tivesse sido realizado, o que é considerado o ponto inicial de qualquer projeto. Tenho que visualizar um estado de coisas provocadas por minha ação futura antes de esboçar os passos de tal ação a partir dos quais esse estado de coisas resultará. Falando metaforicamente, devo ter uma ideia da estrutura a ser erguida antes de esboçar a planta da construção” (Schutz, 1962, p.20).

Essa definição aponta para “a importância da *dimensão consciente da ação* em que o sujeito se organiza para a realização de objetivos definidos” (Velho, 2008 [1981], p.110). A noção de projeto implica uma determinada noção de indivíduo e uma dimensão de escolha, de ruptura em relação aos mecanismos englobantes da sociedade. Entretanto, há que se relativizar essa noção de projeto. Ainda que processos de individualização, sob forma de elaboração de projetos, possam ocorrer em qualquer sociedade, não se dão de forma totalmente livre, longe dos cerceamentos de ordem social. O próprio Schutz aponta para o quão duvidoso e incerto um projeto pode se tornar caso seja tramado fora de um escopo de possibilidades sócio-historicamente definido.

“Nossa situação biograficamente determinada seleciona certos elementos desse campo [de nossas possibilidades à disposição] como relevantes para nosso propósito. Se essa seleção não encontra obstáculos, o projeto é simplesmente transformado em um objetivo e a ação ocorrerá naturalmente. Se, pela imprecisão de nosso conhecimento disponível no momento de estabelecer o projeto, emergir uma situação de dúvida, as possibilidades inicialmente abertas logo se tornarão questionáveis, problemáticas” (Schutz, 1962, p.94-95).

Assim, pode-se dizer que os projetos individuais estão sempre circunscritos sócio-historicamente, incluindo certos valores, crenças e regras. Em outras palavras, o projeto se dá dentro de um “*campo de possibilidades* próprio à sociedade complexa moderna” (Velho, 1994, p.19). Assim, não há projetos totalmente puros e autocontidos, fruto de uma pretensa intenção individual, resultado da escolha consciente de um sujeito autônomo e desvinculado da vida em sociedade. O mundo dos projetos é sempre dinâmico e sujeito a mudanças, a novos significados e sempre circunscrito em um determinado campo de possibilidades.

“*Campo de possibilidades* trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura. O *projeto* no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Schutz, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée*” (Velho, 1994, p.28).

No estudo da dinâmica da vida social, é importante que o pesquisador lance um olhar atento aos projetos legitimados como dominantes e socialmente valorizados para os sujeitos de pesquisa e a quais temas são elegíveis para se falar em projetos (bem sucedidos ou não) nas sociedades complexas. Além disso, faz-se necessário reconhecer, dentro do universo de discursos múltiplos e de heterogeneidades da vida contemporânea, quais valores e afiliações identitárias emergem na interação social. Ainda que admitamos que o indivíduo pertença a múltiplos contextos, conferindo-lhe uma aura social, por vezes o sujeito vinculasse a certos aspectos da vida em sociedade que são tratados como âncoras¹⁰ identitárias (Velho, 1994) trazidas à tona em situações estratégicas da interação social e da negociação da realidade. “A fragmentação não deve ser entendida como um estraçalhamento literal do indivíduo psicológico” (Velho, 1994, p.29). Há referências básicas fundamentais para a vida das pessoas que constituem orientações para seus mapas cognitivos e afetivos (como, por exemplo, as noções de família e parentesco). Cabe ao pesquisador perceber quando determinada referência identitária se faz mais relevante em determinados contextos e não em outros. O olhar atento para o uso da linguagem pode ser bastante elucidativo nesse sentido.

Toda essa discussão acerca das sociedades complexas moderno-contemporâneas pode parecer evocar uma visão determinista sobre o fenômeno urbano e essencialista sobre as identidades sociais, especialmente àqueles estudiosos alinhados com a perspectiva da chamada pós-modernidade.

¹⁰ O termo “âncora” pode evocar uma noção de fixidez em relação às identidades sociais, contradizendo a ideia de fragmentação e multipertencimento identitário tão discutida e defendida na contemporaneidade. Ainda que o conceito possa gerar essa controvérsia, creio que seja elucidativo de como, em determinados contextos da vida em sociedade, os sujeitos tornam relevantes certas afiliações identitárias, essencializando-as na interação com diversos fins, estratégicos ou políticos, inclusive.

Contemporaneamente, versa-se sobre processos de fluidez, de destronamento de tradições, de desestabilização de crenças e regimes de verdade (Foucault, 2000 [1979]) de determinadas instituições, de liquefação das lealdades de outrora (Bauman, 2001). A discussão sobre individualismo, tão cara à Antropologia Urbana, por exemplo, pode soar inadequada e destoante às preocupações contemporâneas mais interessadas na dinâmica da construção de identidades cambiantes, instáveis, fluidas e fragmentadas. Não vejo, entretanto, contradição entre os interesses epistemológicos da Antropologia das Sociedades Complexas e as discussões mais contemporâneas (pós-modernas) acerca do fenômeno social. Vejo-as, aliás, como orientações investigativas complementares em que se privilegia, em ambas as tradições, o olhar para a dinâmica da vida em sociedade e para construção dos sujeitos sociais em processos interacionais. A noção de individualismo não pretende evocar uma essência do sujeito, uma singularidade inabalável à dinâmica da vida social. Por outro lado, importa observar em que medida os atores sociais se apresentam como sendo detentores de uma individualidade singular e como a manifestação de seus projetos, de alguma maneira, molda e confere coerência a essa noção de indivíduo. Em outras palavras, a pesquisa sobre a vida social, entre outras preocupações, pretende investigar como os indivíduos se apresentam como tal. É nesse sentido que acredito ser fundamental o olhar atento para os modos narrativizados (ou seja, via uso da linguagem) empregados pelo sujeito para falar de si e se apresentar socialmente.

3.2. Estilo de vida, prestígio e mobilidade social

O debate recente no campo da Antropologia tem procurado estudar em que medida, nas sociedades moderno-contemporâneas, os processos de mudança assumem um caráter valorativo. As noções de mobilidade e de mudança social, tão características do próprio do fluxo da experiência humana em sociedade, tornam-se “um valor permanentemente buscado e institucionalizado” (Duarte & Gomes, 2008, p.241) e isso pode ser explicado pelo próprio valor atribuído ao indivíduo no nosso mundo. Toda essa discussão passa pelos conceitos de “*ethos*”

e “visão de mundo”, apresentados por Geertz (1989) em sua obra *A interpretação das culturas*. Enquanto o *ethos* refere-se ao plano valorativo e moral de uma determinada cultura, a visão de mundo diz respeito a aspectos mais cognitivos e existenciais. Nas palavras do próprio autor,

“O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade” (Geertz, 1989, p.93).

O autor, entretanto, reconhece a imprecisão conceitual que incide sobre essas noções e sugere, assim, haver uma relação circular entre *ethos* e visão de mundo. De fato, em um mundo de fluxos, fragmentações e ambiguidades como o nosso, torna-se tarefa desafiadora ao pesquisador definir fronteiras nítidas entre o que pertence ao universo da moralidade e o que é exclusivo da dimensão existencial (ou seja, no nível de uma identidade pessoal ou coletiva). Acreditando existir uma interpenetração entre valores, moralidades e identidades, empregarei, no meu estudo, os conceitos de *ethos* e visão de mundo como termos correlatos e intercambiáveis. Assim, para os propósitos da minha pesquisa, tratarei essas duas noções como sinônimas, ainda que reconheça a validade dessa cisão conceitual comumente utilizada nos estudos antropológicos.

Em se tratando de mobilidade social, é comum que esse trânsito seja pensado enquanto um afastamento de uma condição original para outra diferente (e, em geral, tida como melhor). Nesse processo de mudança, o indivíduo passa a ser qualificado de forma diferenciada, o que implica dizer que ocorre, também, uma migração identitária. Em outras palavras, ao deslocar-se de uma condição social para outra, o sujeito passa a ser reconhecido por outros atributos e valores incorporados nesse trânsito, tornando-o uma pessoa diferente da que era antes. Segundo Louro (2010, p. 204), “o fato é que, de um modo ou de outro, ao se deslocarem, os sujeitos se transformam”. Estas talvez sejam questões subjacentes ao debate em torno do tema “ascensão social”, tão relevante na pesquisa que venho desenvolvendo. Em geral, ascender na escala social é percebido como uma melhoria da condição de vida atrelada à noção de prestígio ou *status*. Duarte & Gomes (2008) indicam a existência de duas principais vias tradicionalmente associadas à ascensão social. A primeira delas relaciona-se ao acúmulo de bens de

consumo e de recursos econômicos que elevarão o indivíduo à condição de proprietário. A segunda via é traçada pelo acúmulo de bens simbólicos “capazes de fornecer ao sujeito uma consciência ou sentimento da própria autonomia e singularidade (nos termos de nossa cultura)” (Duarte & Gomes, 2008, p.250). Qualquer que seja a via tomada, é notória a relação estabelecida entre ascensão social, prestígio, mecanismos de individualização e processos de modernização. Tradicionalmente, esse *ethos* particular costuma caracterizar as culturas das chamadas camadas médias (como veremos a seguir, na seção 3.2.1).

Há que se levar em consideração, entretanto, que, na nossa sociedade, o prestígio social pode ser alcançado por vias diferentes. Uma das tarefas do pesquisador é, justamente, procurar reconhecer o que os nativos nomeiam como *status*, prestígio, ascensão social ou qualquer outra categoria correlata. Por vezes, o ideal de “ser bem sucedido” pode se manifestar por caminhos diversos: pela luta, pela dedicação, pela liderança adquirida, pelo dinheiro acumulado, pelo bairro onde se mora, pelo trabalho que se desempenha, pela escola ou faculdade onde se estuda, até mesmo pelas benesses da sorte ou do acaso, enfim, são múltiplos (e díspares) os percursos para “melhorar de vida”. Cabe ao analista, despojado de categorizações apriorísticas, olhar atentamente para o que os nativos elencam como valor e que *ethos* vigora em seu contexto social. A meu ver, o olhar para o discurso é um modo significativo de criar inteligibilidade sobre a construção desses valores sociais e visões de mundo. Considero que a análise das narrativas desses nativos e do modo como eles se apresentam nesse palco discursivo podem em muito contribuir para uma melhor visualização da construção desse *ethos* particular relacionado à noção de ascensão social.

A seguir, discutirei como essas noções de *ethos* e mobilidade social ascendente emergem nas culturas das camadas médias e das classes populares, segundo alguns trabalhos na área da Antropologia das Sociedades Complexas. Posteriormente, focalizarei o valor comumente associado à educação escolarizada como uma dessas vias possíveis de ser “bem sucedido”, mormente no que tange aos anseios de “melhoria de vida” de uma parcela das classes trabalhadoras urbanas.

3.2.1. Cultura(s) das camadas médias

A origem do conceito de camadas médias (ou classes intermediárias) reside na gênese e desenvolvimento do capitalismo comercial e industrial (Velho, 2008 [1981]). A expansão marítima, a Revolução Industrial e a urbanização das metrópoles (entre outros fenômenos históricos ligados ao desenvolvimento do capitalismo) fizeram emergir um novo valor associado ao individualismo, em oposição às formas de organização social mais holistas e hierarquizantes como na época do feudalismo (Velho, 2000). Os movimentos reformadores protestantes, orientados por uma ética que privilegiava valores como a racionalidade, o trabalho e o progresso, serviram de sustentáculo para o que Weber (2001 [1904 e 1905]), no início do século XX, cunhou de *o espírito do capitalismo*. Para o autor, a consolidação do capitalismo moderno se deu graças a um *ethos* particular que emerge com o protestantismo, caracterizando o surgimento de uma ética econômica burguesa, essa classe intermediária entre a nobreza e a plebe que passa a gerir os cursos da vida moderna-contemporânea. Segundo Weber (2001 [1904 e 1905], p.124),

“a avaliação religiosa do trabalho sistemático, incansável e contínuo na vocação secular como o mais elevado meio de ascetismo e, ao mesmo tempo, a mais segura e mais evidente prova de redenção e de genuína fé, deve ter sido a mais poderosa alavanca concebível para a expansão desta atitude diante da vida, que chamamos aqui de espírito do capitalismo”.

O conjunto desses fatores fez florescer ideologias que acentuavam o valor de um tipo particular de indivíduo útil a essa sociedade moderna e capitalista que emergia. Razão, método, vontade, livre-arbítrio, singularidade, progresso, avanço, liberdade: em síntese, individualismo. Esta é a tônica que norteia a chamada cultura das camadas médias. Particularmente, prefiro utilizar os termos “cultura” e “individualismo” no plural, por considerar que tais conceitos se circunscrevem sócio-historicamente em redes de significados múltiplas. O que nomeamos classe média no Leblon pode ser muito diferente de uma burguesia iguaçuana, por exemplo. Há outras redes e visões de mundo coexistindo, outras afiliações identitárias que se interpenetram e, assim, soa bem mais produtora pensar em *culturas e individualismos*. De qualquer forma, estudos antropológicos, feitos com

base em intenso trabalho etnográfico e observação participante, apontam para a recorrência de certos valores típicos das chamadas camadas médias, ainda que assumindo novas roupagens em dependência de questões circunstanciais. Entre esses valores, chamo atenção para três deles, a saber: o mérito, o prestígio social e a capacidade de desenraizar-se. Todos esses valores estão intimamente atrelados às noções de projeto e mobilidade social, tão caras à visão de mundo das camadas médias.

A noção de mérito é materializada na figura do *self made man*, o indivíduo que, sozinho, por esforço próprio e contando exclusivamente com o empenho do seu trabalho, consegue subir na vida e galgar seus objetivos. Muitas pessoas são guiadas por esse tipo de *ethos* no mundo contemporâneo, acreditando elas que a ascensão social depende, exclusivamente, de suas próprias virtudes e do suor de seu trabalho (Velho, 2002 [1973]). Weber (2001 [1904 e 1905]) localiza historicamente a origem desse *ethos* nos primeiros movimentos protestantes no século XVI, especialmente no puritanismo inglês. Para essa ética cristã particular, o trabalho era considerado a principal finalidade da vida, uma ordem divina que, uma vez colocada em prática, é retribuída pelo elemento providencial (a perspectiva de que “Deus abençoará os negócios”). O valor atribuído ao trabalho metódico e à organização racional do capital é considerado pelo autor o “apreço ético mais elevado para com o sóbrio *self made man* da classe média” (Weber, 2001 [1904 e 1905], p.119). Hoje, a questão do mérito norteia muitas discussões e práticas na vida em sociedade, independente das afiliações religiosas dos indivíduos. O contexto escolar, por exemplo, costuma ser orientado por uma lógica meritocrática, por meio da qual se premiam os que mais se empenham – categorizados como “merecedores”. A recompensa é dada como fruto do esforço individual.

O prestígio nas camadas médias pode assumir contornos bem variados. Conforme foi apresentado na seção 3.2, o ideal relativo a ser “bem sucedido” ou ter *status* pode se manifestar por vias diferentes. Um exemplo bastante emblemático sobre prestígio nas camadas médias é o trabalho de Gilberto Velho (2002 [1973]), fruto de um investimento etnográfico em um prédio de apartamentos conjugados no bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro. Em *Utopia Urbana*, o autor aponta para um estilo de vida de um grupo social específico que reconhece na mudança de bairro um índice de ascensão social. Ao saírem de seus

bairros de origem para estabelecerem residência em Copacabana, as pessoas entrevistadas construíam essa mudança como uma ascensão, como a aquisição de uma situação mais prestigiosa de vida. Ainda que não houvesse mudanças salariais ou de ocupação dessas pessoas, ou que deixassem casas mais amplas para morarem em apartamentos conjugados de dimensões reduzidas, viver em Copacabana era apresentado como a conversão de uma vida atrasada para uma condição existencial moderna e de prestígio. A pesquisa de Velho aponta que a distribuição de poder na sociedade e a estratificação social adquirem visibilidade na hierarquia entre os bairros e nos valores atribuídos a eles. Os participantes da pesquisa acreditam que, ao mudarem de bairro, estão mudando de classe social, logo “a mobilidade residencial desempenha um papel fundamental para a constituição de uma imagem da sociedade, em que as pessoas circulam entre os diferentes estratos espacialmente localizados” (Velho, 2002 [1973], p.82).

Um último aspecto tipificador das camadas médias digno de nota é a questão do desenraizamento. O afastamento da condição original de existência é entendido como uma espécie de pré-condição para a ascensão do indivíduo e para construção de seu espaço como membro das camadas médias. Os valores associados ao individualismo moderno, como as noções de mérito, livre-arbítrio, autonomia, auto-afirmação, entre outros, só assumem relevância e estabilidade caso o indivíduo aparte-se de mecanismos hierarquizantes e totalizadores. O indivíduo moderno, para que se reconheça e seja reconhecido como tal, rompe com as unidades que o englobam (como a família, por exemplo). Esse afastamento consolidará a condição do sujeito de classe média como um ser desgarrado e desenraizado, particularizado pelo distanciamento de origem social hierarquicamente tida como inferior. Esse desenraizamento pode ser um processo permeado por ambiguidades e até certo desconforto. Duarte & Gomes (2008) apontam, por exemplo, o mal-estar que pode ser acarretado em famílias de classes populares quando um de seus membros ascende às camadas médias. A frase “Todos os que sobem esquecem dos que ficam” (Duarte & Gomes, 2008, p.266), gerada etnograficamente pelos pesquisadores, reverbera esse desconforto que a ascensão social pode provocar nos “enraizados”, que se sentem “deixados para trás”. Outro exemplo desse desconforto é apontado por Velho (2002 [1973]) ao descrever o quão sofrível pode ser ao indivíduo que migra para Copacabana seu retorno ao lugar de origem. Voltar ao subúrbio para visitar a família, por exemplo,

pode indiciar um descenso na escala social, logo “muitas vezes parece haver uma tentativa de “apagar” o fato de terem morado lá” (Velho 2002 [1973], p.52).

3.2.2. Cultura(s) das classes populares

Se, por um lado, as culturas das camadas médias seriam orientadas por um *ethos* individualista aliado a um ideal de modernidade, por outro, as chamadas classes populares seriam constituídas por um caráter hierárquico-holista (Duarte, 1986). O interesse por pesquisas sobre os valores e visões de mundo das classes populares não é recente nas Ciências Sociais. Estudos sobre periferias e áreas suburbanas, particularmente no contexto brasileiro, sempre obtiveram a atenção de pesquisadores que, considerando-se membros de uma elite intelectual e social, têm aguçada sua curiosidade por esse universo a princípio tão distante da lógica das camadas médias e altas. Os trabalhos de Duarte (1986) e Duarte & Gomes (2008) são, nesse sentido, bastante representativos, uma vez que vão na contra-mão desse interesse de pesquisa por um mundo totalmente estranho ao pesquisador. Os dois autores apresentam-se como membros de ramos familiares situados nas classes populares, portanto investem na tarefa de produzir conhecimento acerca de uma realidade social bastante familiar, sem, com isso, abrir mão do exercício de distanciamento e auto-reflexão do fazer antropológico.

Duarte (1986) aponta a ocorrência de três principais denominações que conferem conotações variadas a esses grupos sociais caracterizados por estarem em situação de subordinação na hierarquia das sociedades moderno-contemporâneas. O termo “classe operária”, de orientação marxista, coloca em destaque a relação desse grupo social específico com os meios de produção capitalistas. Já a expressão “classes populares”, segundo o autor, apresenta uma conotação vaga, podendo referir-se tanto à noção mais abrangente de “povo” quanto ao que se costuma intitular “classe média baixa”. “Classes trabalhadoras” já corresponde a um termo mais plural e, por esse motivo, é bem mais utilizado pelo autor ao longo de sua obra. Duarte (1986) chama atenção, entretanto, para a importância de, no empreendimento etnográfico, o analista privilegiar o critério da “auto-representação”, ou seja, é preciso ancorar-se no modo como esses próprios

grupos ditos “dominados” se nomeiam e se percebem no fluxo de interações da sociedade moderno-contemporânea. Na minha pesquisa, especificamente, utilizarei “classes populares” e “classes trabalhadoras” como denominações correlatas e plurais, abarcando grupos sociais que, mesmo ocupando setores variados no mundo do trabalho, distinguem-se comparativamente aos discursos e comportamentos tradicionalmente associados às classes médias.

O autor apresenta, ainda, a existência de dois níveis de valoração comumente atribuídos às classes trabalhadoras. De um lado, visões negativas acerca dessas classes colocam ênfase nas noções de escassez e privação, em contraste com o modelo liberal da ideologia individualista das camadas médias. São, nas palavras do autor,

“versões puramente negativas, que atribuem e justificam o lugar subordinado e doloroso ocupado pelas classes trabalhadoras à sua “ignorância”, “primitivismo” etc. – enfim à sua falta de cultura. Essas versões são bastante generalizadas, podendo encontrar-se vazadas em discursos elaborados e programáticos ou disseminados no senso comum do cotidiano das classes médias e “superiores” (Duarte, 1986, p.134).

As versões positivas sobre as classes trabalhadoras ancoram-se em uma perspectiva mais romantizada, enfatizando a noção de que esses grupos sociais vivenciariam uma espécie de naturalidade existencial que os apartariam de uma “artificialidade” do modelo civilizado de indivíduo moderno. Independente dessas duas lógicas de interpretação acerca das classes trabalhadoras, chama atenção, no trabalho de Duarte (1986), o reconhecimento de uma cultura fundamentalmente hierárquica e holista caracterizando o estilo de vida desses grupos. Com base na análise de dados etnográficos, duas noções fundamentais puderam ser observadas:

- a) “a preeminência explícita e direta do ‘grupo’, da ‘coletividade’, da ‘comunidade’ sobre aquilo que chamamos e valoramos como a ‘individualidade’” (Duarte, 1986, p.135);
- b) a clara oposição às ideologias das camadas médias.

Alguns valores das classes populares, dentro dessa lógica hierárquico-holista, são bastante representativos. Destacarei, aqui, alguns dos eixos mais emblemáticos caracterizadores dessa lógica particular das classes populares, como

traços relativos ao pertencimento familiar, à ênfase dada à localidade e às redes de solidariedade. Por fim, focalizarei o valor atribuído ao estudo – aos processos de educação escolarizada –, visto como meio significativo de se alcançar melhores condições de vida.

Talvez a família seja a unidade mais básica e central no universo das classes populares, justamente em virtude de seu papel englobante e gregário. Segundo Duarte & Gomes (2008, p.161),

“O ente moral aqui chamado de “família” corresponde a uma rede de “parentes entre si” que se consideram descendentes, em parte, de ancestrais comuns e que entendem que isso lhes proporcionou também algum tipo de comunhão de experiência de vida e de circunstâncias sócio-históricas que pode ser rememorada, revivida, celebrada ou transmitida a outros descendentes.”

Há, assim, uma moralidade constituída em torno da questão do pertencimento familiar. A noção de família implica a existência de laços de lealdade que podem extrapolar, inclusive, as relações consanguíneas. Para as classes populares, a família não é constituída apenas de pessoas unidas por relações de parentesco. As redes de amizade e trabalho, as relações de compadrio, as afiliações pela mera aproximação ou pela confiança são elementos notórios que conferem à noção de família um caráter expandido. Os “irmãos de fé”, os “parceiros” e os “primos de consideração”, por exemplo, sugerem bem essa dimensão ampliada da família nas classes trabalhadoras. Conforme apontam Duarte & Gomes (2008, p.85), “há toda uma série de processos pelos quais o pertencimento familiar pode ser “manipulado” para longe da ideologia da consanguinidade prevalecente”.

O valor gregário associado à família nas classes populares é materializado no próprio espaço doméstico, daí a relevância que a *casa* assume nessa lógica particular. A casa é o lócus familiar por excelência. Mais que espaço físico, a casa das/para as classes trabalhadoras assume um valor afetivo ímpar. É o lugar sagrado do refúgio, do aconchego, da proteção; em outras palavras, é “a *casa* no seu sentido mais vivencial” (Duarte & Gomes, 2008, p.85). Nesse sentido, destaca-se a centralidade assumida pelo modelo domiciliar do “quintal”, considerado como expressão físico-espacial mais representativa desse valor sócio-afetivo atribuído à casa familiar. A pesquisa de Duarte & Gomes (2008) registra, por meio de extenso material etnográfico, a posição estelar ocupada pela chamada

sociabilidade de quintal nas classes populares. Pelo quintal, ocorre um intenso fluxo de pessoas diariamente. Nele, realizam-se as festas familiares e os encontros com a vizinhança. Quando gerações descendentes de um núcleo familiar passam a constituir novas famílias, é comum que suas casas sejam construídas no próprio quintal por onde tanto transitaram desde a infância até a vida adulta. São os chamados “puxadinhos”, síntese do comunitarismo e gregarismo associado à família das classes trabalhadoras. Esse modelo específico de residência e de sociabilidade é comumente encontrado nos vários municípios da Baixada Fluminense, região sócio-geográfica onde os dados de minha pesquisa foram gerados (seção 4.2).

Outro valor importante nas camadas populares é a sua intrínseca relação com a localidade. Os membros desses grupos sociais costumam ser pessoas enraizadas ao lugar onde moram (ao contrário da lógica do desenraizamento típica das camadas médias, como visto na seção 3.2.1). O próprio modelo residencial do “puxadinho” pode ser entendido como uma evidência desse *ethos* da localidade e dessa dificuldade em desenraizar-se. É bastante comum, também, que as relações de trabalho se deem no próprio lugar onde se mora, ou em regiões próximas. Predomina a “viração” como forma de trabalho: as pessoas “viram-se como podem” (Duarte & Gomes, 2008, p.130) através do chamado trabalho autônomo e, em geral, juntamente com membros de sua rede familiar. Em verdade, família/trabalho/localidade constituem um tripé (Duarte, 1986) fundamental.

“O *ethos* familiar é inseparável, por sua vez, dos universos da vizinhança e do trabalho, onde os processos de auto-regulação corporal-expressiva se impõem imperceptivelmente, não sem contradições, hesitações e adaptações desviantes ou criativas. Esses processos são mais nítidos em contextos de maior densidade ou entranhamento das relações, tais como os que se podem encontrar justamente nas vizinhanças populares e em trabalhos que pressuponham uma cooperação corporal, presencial” (Duarte & Gomes, 2008, p.200).

Outro aspecto notório nas práticas sociais das classes trabalhadoras diz respeito ao *ethos* da receptividade. Contrariando os mecanismos de individualização representativos das classes médias, com seus projetos específicos e ideais de progresso relativos a um futuro a conquistar, prevalecem, nas camadas populares, a lógica da relacionalidade e a importância das redes de socorro mútuo. A família, a vizinhança, a casa, o quintal, o bairro, todos esses entes morais são

construídos com base nesse *ethos* de receptividade que privilegia a solidariedade local aos mecanismos mais individualistas da vida moderno-contemporânea.

“Por mais que se reconheça que os vínculos estão se esvaindo na atualidade, sempre em oposição a um “passado” nostálgico no qual a família teria estado unida, essa mesma referência indica a importância que ainda se atribui ao contexto moral familiar. A rede de socorro mútuo ainda é fortemente acionada em diversas situações” (Duarte & Gomes, 2008, p.172).

Todo esse quadro pode sugerir a existência de um verdadeiro paraíso relacional (Duarte & Gomes, 2008) nessa visão de mundo típica das classes trabalhadoras, na qual prevalece um sentido de comunidade, de pertencimento a grupos de referência e de valorização dos laços humanos – tão escassos no mundo contemporâneo (Bauman, 2003). Parece que estamos diante de um último reduto de comunidade, o que pode provocar uma certa nostalgia em relação às unidades gregárias que foram destituídas em virtude dos intensos estímulos individualizadores das sociedades moderno-contemporânea. Segundo Zygmunt Bauman (2003, p.9),

“ ‘comunidade’ é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, a nosso alcance – mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir. (...) ‘Comunidade’ é nos dias de hoje outro nome de paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá.”

Há que se relativizar, entretanto, essa noção de paraíso relacional, especialmente em se tratando de classes populares no contexto social brasileiro. Ao ser indagado a respeito dos valores de sua classe social, o membro das classes trabalhadoras pode, sim, valer-se de um discurso de exaltação desse *ethos* de receptividade e de gregarismo em oposição à impessoalidade e à indiferença que tipificam o comportamento das classes médias. Por outro lado, outras questões podem vir à tona, como, por exemplo, a escassez de bens materiais de sua localidade, a precariedade na oferta de serviços públicos, o descaso dos governantes, etc. A noção de paraíso relacional seria, assim, colocada à margem, frente a questões mais emergenciais (leia-se materiais) na vida moderno-contemporânea. Uma vez mais, cabe ao pesquisador social abandonar concepções apriorísticas e partir daquilo que os nativos tornam relevante em seu discurso. Se as classes populares são comumente caracterizadas como lócus de relacionalidade

e de comunitarismo, isso se deve ao fato de seus próprios membros se apresentarem como construtores desse *ethos* particular.

Além disso, há que se considerar a penetração dos valores do individualismo moderno-contemporâneo nas trajetórias das classes trabalhadoras. Em determinados segmentos desses grupos sociais, é recorrente um *ethos* de valorização do estudo, da educação, como meio de aquisição de melhores condições de vida (conforme será melhor discutido a seguir, na seção 3.2.3). Configura-se, aí, uma ambiguidade, uma vez que estudar, nesse sentido, pressupõe um projeto individualizante de ascensão social que, como consequência, pode provocar o afastamento de alguns de seus membros de sua condição social originária. Em outras palavras, o sujeito das classes trabalhadoras, quando investido de um projeto educacional como meio de ascender socialmente, pode incorporar outros valores mais associados ao *ethos* individualista das classes médias. Valores como a solidariedade local, a família e o apego à localidade poderiam, assim, estar ameaçados. O principal desafio de vários segmentos das classes trabalhadoras na atualidade reside justamente no investimento na melhoria de sua vida, sem com isso alterar os valores positivos da vida comunitária. Esse desafio pode ser sintetizado nas palavras de Duarte & Gomes (2008, p.267),

“‘subir na vida’ sem alterar os aspectos considerados positivos de sua experiência local. (...) o desejo de estabilizar suas condições de existência, expresso em locuções do tipo ‘ficar melhor de vida’, ‘subir na vida’, ‘vencer na vida’, pode ser considerado como sinal de um processo de auto-afirmação, mas não como a expressão linear e literal de um desejo de ‘ascensão social’ (...) com as múltiplas implicações de mudança de identidade e de pertencimento social que tem essa expressão.”

A seção a seguir focalizará, em especial, o *ethos* de valorização da educação como meio de ascensão social no seio das classes populares. Tomarei como ponto de partida um diálogo com a obra de Gilberto Freyre (1936), enfatizando como esse *ethos* constrói-se em um processo sócio-histórico de auto-afirmação e de “civilização” das classes populares, segundo moldes burgueses e modernizantes.

3.2.3.

Escolarização e trajetórias de ascensão social nas classes populares

A pesquisa social tem apontado para um certo fascínio que exerce o *ethos* do estudo, da escolarização, sobre boa parte das classes trabalhadoras (Duarte, 1986). Muitas vezes, percebendo-se abandonados à própria sorte, os membros desses grupos sociais buscam mecanismos que os façam melhorar de vida e sobreviver aos signos da escassez e à crescente pauperização de muitas localidades de origem popular. O acesso aos estudos é encarado, em geral, como uma possibilidade de se vislumbrar outros futuros possíveis de uma forma digna e honrosa. Por vezes, lança-se um olhar mais instrumental e utilitarista ao valor do estudo, tido como meio de inserção mais imediata no mercado de trabalho para lidar melhor com os enfrentamentos do cotidiano (Duarte, 1986). Enfim, esse valor atribuído à escolarização nas classes trabalhadoras é permeado por significados múltiplos e por um percurso de ambiguidades e contradições. Se, por um lado, o sujeito das classes populares busca melhorar de vida pelo caminho da educação, por outro esse investimento em sua ascensão social pode desestabilizar a ordem relacional de seu grupo social de origem. A educação é, de alguma forma, um projeto individualizante e civilizatório, sendo, assim, circunscrito numa óptica modernizadora das camadas médias. Assim, para as classes trabalhadoras, “subir na vida” por meio da educação pode dignificar o indivíduo, mas pode ser interpretado, também, como uma traição ao seu grupo social originário.

O *ethos* de valorização do estudo como via de ascensão social não é um fenômeno recente na sociedade brasileira. Nesse ínterim, creio ser relevante fazer menção às pesquisas realizadas por Gilberto Freyre (1936), no âmbito das Ciências Sociais. Em sua obra *Sobrados e Mucambos*, o autor faz um estudo cuidadoso das relações sociais na transição do Brasil patriarcal/rural para um Brasil moderno/urbano e, por meio de intensiva observação participante no seu próprio meio social, faz uma análise microscópica (nos termos de Geertz, 1989) dos mecanismos individualizadores e de aquisição de *status* nesse período de transição. Entre outros eixos temáticos, o autor debruça-se sobre a questão da ascensão social do bacharel e do mulato, vistos como “elementos de diferenciação” (Freyre, 1936, p.711) nesse período de mudanças na estrutura sócio-econômica brasileira. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, em decorrência de

uma forte valorização em torno de elementos de origem europeia, pouco a pouco os estilos patriarcais da sociedade brasileira foram perdendo lugar. Famílias enviavam seus filhos para importantes centros acadêmicos europeus (como Coimbra e Marseille) e, quando estes jovens retornavam ao Brasil, “valorizados pela educação europeia, voltavam socialmente iguais aos filhos das mais velhas e poderosas famílias de senhores de terras” (Freyre, 1936, p.712). Emerge, assim, um novo valor social atribuído não mais à herança dos engenhos, mas a esse sujeito que ascende na escala social pela sua formação acadêmica. É a era dos bacharéis moços, esses rapazes prestigiados pelo título de “doutor” cuja influência altera sensivelmente a formação social e o caráter moral da sociedade brasileira.

Nesse processo, Freyre (1936) discute, também, a ascensão social de mulatos pobres que se aristocratizaram e, de alguma forma, se “embranqueceram”¹¹ em virtude de sua formação bacharelesca. Filhos de relações extraconjugais de senhores brancos ou mesmo de famílias humildes que se esforçavam (a duras penas) para custear a formação acadêmica da prole, jovens mulatos assumem prestígio social graças ao título de bacharel adquirido. Esse prestígio passa, também, por uma espécie de ajustamento social, que incluía um investimento de caráter civilizatório no modo de falar e vestir-se, por exemplo. A negritude ou a mulatice “atenuavam-se”, “invisibilizavam-se” nesse contexto social fortemente racista, o que pode ser apontado como fator condicionante para ascensão desses “homens de cor” (Freyre, 1936, p.719). Esse processo, entretanto, não foi de todo harmonioso. O autor aponta que, embora o mulato bacharel gozasse das mesmas vantagens que os brancos, frequentemente percebia-se sensível ao preconceito em virtude de sua origem racial e social. Assim, é possível notar que essa ascensão social do mulato (que envolvia o investimento na educação bacharelesca e a “civilização” de seu corpo e linguagem) deu-se de forma ambígua e não resolveu questões referentes à hierarquização racial na sociedade brasileira.

¹¹ A questão do embranquecimento de mulatos pobres no Brasil dos séculos XVIII e XIX, mencionada na obra de Gilberto Freyre, é cercada de controvérsia e o termo pode soar um desserviço aos esforços contemporâneos de grupos que lutam contra o racismo e pela promoção de condições mais justas de inserção na vida social por parte de grupos historicamente excluídos, como é o caso da população afrodescendente. De qualquer forma, considero que a expressão aponta para o modo como a educação formal “igualava” o mulato pobre aos aristocratas de berço, tendo em vista o projeto modernizador e urbanizador da sociedade brasileira, até então tecida com base nos moldes rurais e patriarcais. Essa suposta igualdade entre bacharéis (fossem eles mulatos ou não) não eliminava, entretanto, o racismo estruturante da sociedade brasileira.

“Mulatos que tendo se bacharelado em Coimbra ou nas Academias do Império foram indivíduos que nunca se sentiram perfeitamente ajustados à sociedade da época: aos seus preconceitos de branquidade, mais suaves¹² que noutros países, porém não de todo inofensivos” (Freyre, 1936, p.728).

Em tempos mais contemporâneos, outros “mulatos” procuram orientar-se por esse mesmo *ethos* de valorização do estudo como via de ascensão social. O trabalho de Duarte & Gomes (2008), analisando as trajetórias entre gerações em três famílias de classes populares, discute o modo como esse valor norteia boa parte das ações e projetos de certos núcleos familiares oriundos dessas classes. Na família Campos, por exemplo, estabelecida no município de São João de Meriti, na Baixada Fluminense, o estudo era construído como uma possibilidade de se conquistar um futuro melhor, de subir na vida, de auto-afirmar-se, de alcançar uma estabilidade na esfera sócio-econômica. Em outras palavras, estudar é sinônimo de ascender na escala social. Por outro lado, o acesso à educação formal de qualidade é bastante dificultado pela falta de uma rede pública de ensino consolidada na localidade. Além disso, o precário sistema de transportes dificulta o deslocamento a outras cidades para aquelas pessoas que, ainda assim, procuram perseguir esse ideal de ascensão social pelos estudos. Nesse contexto, é notória a valorização desse projeto educacional em certas unidades familiares nas classes trabalhadoras, independente de que seus membros, efetivamente, frequentem escolas ou faculdades para melhorarem de vida.

“Nesses núcleos [mais estabilizados] emergiu um nítido projeto educacional para os filhos, homens ou mulheres. A ideia norteadora era que a conquista de melhores condições de vida dependia da carreira educacional. Mesmo havendo incentivo à entrada no mundo do trabalho, o projeto educacional preponderava como meio de ascensão social” (Duarte & Gomes, 2008, p.140).

Como já apontado na seção anterior (3.2.2), a ocorrência desse *ethos* de valorização da educação escolarizada pode se dar em um contexto de tensões e

¹² Apesar de manter a citação original de Gilberto Freyre, discordo da noção defendida pelo autor (e fortemente difundida no Brasil contemporâneo, seja no senso comum ou mesmo na academia) de que o racismo no Brasil é mais suave que em outros países. Creio que o racismo no Brasil assume contornos bastante sérios justamente por maquiarse do discurso da democracia racial, gerando o enfraquecimento da discussão sobre as relações etnicorraciais, além de impactos devastadores na sociedade brasileira (haja vista o ainda muito reduzido número de afrodescendentes matriculados no Ensino Superior e a forte relação existente entre pobreza e negritude).

ambiguidades, uma vez que a própria unidade agregadora típica das classes trabalhadoras estaria ameaçada. Muitos segmentos dessas classes investem em projetos de escolarização a fim de que possam alcançar posições mais prestigiosas na sociedade. O resultado desse processo pode incidir sobre a migração de uma classe social para outra (mais especificamente, para as camadas médias) e todas as implicações decorrentes dessa trajetória de mobilidade. Ao ascender às camadas médias, o sujeito oriundo das classes populares teria se metamorfoseado (Velho, 1994) e se convertido a uma ética mais individualista, típica dos discursos modernizadores de ordem burguesa. Por outro lado, nesse processo de metamorfose, é possível que se resguardem marcas identitárias do seu grupo social de origem. Instaura-se, assim, uma espécie de paradoxo: o sujeito das classes populares que ascende socialmente pela via da escolarização percebe-se como um indivíduo diferente de sua comunidade de origem, porém não se torna, necessariamente, um “igual” entre os membros das camadas médias já estabelecidas. Trata-se de um sujeito *in media res*¹³: híbrido, mestiço, em processo de mobilidade, com “um pé lá e outro cá”. Interpreto esse fenômeno como uma situação muito semelhante à do mulato de Gilberto Freyre (1936): mesmo tendo estudado na Europa e vestindo-se com roupas de seda, o bacharel mulato continua sendo mulato. Nesse sentido, assim como apontam Duarte & Gomes (2008), creio que essa trajetória de ascensão social e auto-afirmação se dê em um nível de pertencimento relativo e que “jamais pode consistir num afastamento absoluto da relacionalidade” (Duarte & Gomes, 2008, p.263).

Acredito que essas reflexões acerca dos valores e visões de mundo das classes populares, mormente no que concerne ao *ethos* de valorização dos estudos como meio de melhoria de vida, serão bastante elucidativas para a análise dos dados de entrevistas orais com alunos da UnED de Nova Iguaçu. Nesse contexto, investigo em que medida, nas narrativas desses alunos, elementos no nível do discurso constroem esse *ethos* de ascensão social via escolarização, permeado pela coexistência de valores individualistas e de relacionalidade local.

¹³ Expressão latina que significa “no meio das coisas”. Trata-se de uma técnica literária por meio da qual a narrativa tem início “no meio da história”, com os acontecimentos já em sequência. No presente trabalho, utilizo a expressão como metáfora para referir-me a esse sujeito em processo e cuja identidade é híbrida, móvel e contraditória.

3.2.4.

A(s) moralidade(s) das classes trabalhadoras: fronteiras entre “nós” e “eles”

Antes de passar ao próximo capítulo do presente trabalho, creio que valha a pena ainda uma última palavra acerca dos estudos sobre classes trabalhadoras no âmbito das Ciências Sociais. Trago à baila, assim, o trabalho de Lamont (2000), cujo enfoque incidiu sobre os esquemas de avaliação utilizados por membros das classes trabalhadoras no estabelecimento de comunidades morais e modelos culturais de pertencimento. A autora realizou sua pesquisa com base em entrevistas feitas com trabalhadores (todos eles, homens) nos Estados Unidos e na França e observou aspectos que, em certa medida, se aproximam dos resultados encontrados nos estudos sobre classes populares no contexto brasileiro, como apontam os trabalhos até aqui arrolados (Duarte, 1986; Duarte & Gomes, 2008). Alguns valores relacionados à importância dada à dignidade, à família e ao trabalho figuram na fala dos trabalhadores entrevistados por Lamont. Entretanto, há diferenças sensíveis em relação ao contexto brasileiro. A pesquisa de Lamont, por exemplo, aponta que o estabelecimento desses valores morais é atravessado, principalmente, por questões identitárias ligadas à raça e, nesse sentido, são construídas fronteiras morais que definem limites entre os trabalhadores brancos e negros, no contexto estadunidense, e os franceses e imigrantes norte-africanos, no contexto francês. Além disso, a educação formal e a escolarização, vistas por boa parte das classes populares brasileiras como caminhos dignos e legítimos de ascensão social, não assumem posição estelar no universo dos entrevistados de Lamont, como veremos a seguir.

Lamont (2000) interessa-se pelo mundo das classes trabalhadoras segundo o olhar lançado pelos seus próprios membros sobre esse universo. Assim é que busca investigar os mapas mentais empregados pelos entrevistados, ou seja, “a gramática de avaliação que eles [os trabalhadores] usam” (Lamont, 2000, p.4), a fim de localizar que moralidade(s) é(são) construída(s) por esses sujeitos. Primeiramente, destaca-se o valor atribuído à auto-disciplina e à integridade pessoal como noções definidoras do próprio conceito de felicidade para esses grupos. Segundo Lamont (2000, p.3),

“A moralidade está geralmente no centro dos mundos desses trabalhadores. Eles localizam seu mérito na sua habilidade de auto-disciplina e de condução de uma vida responsável e humanitária, garantindo ordem para si mesmos e para os outros. Esses padrões morais funcionam como uma alternativa às definições econômicas de sucesso.”

A noção de *self* disciplinado é central na tessitura de outros atributos morais fortemente valorizados por essa cultura. Para esses trabalhadores, por exemplo, a felicidade reside no estabelecimento de relações sociais agradáveis e harmoniosas com os indivíduos que transitam por seu cotidiano, especialmente amigos e familiares. Essas relações sociais amigáveis só se fazem possíveis, segundo esses trabalhadores, na dependência de o sujeito ser íntegro, digno, fiel aos seus princípios mesmo diante das situações mais adversas. “A desonestidade é vista como um estigma uma vez que ‘rebaixa as pessoas’” (Lamont, 2000, p.44). O *self* disciplinado é o que garantirá aos homens desses grupos sociais a superação de obstáculos em momentos de dificuldade e de incertezas. Emerge, dessa noção, outro valor importante para esses trabalhadores: a luta, a firmeza, a capacidade de não se render diante dos percalços do cotidiano. Nas palavras de Lamont (2000, p.23), “eles não se rendem, não desistem, e é principalmente pelo trabalho e pela responsabilidade que eles impõem o controle sobre a incerteza”.

O valor atribuído à luta é compreendido, inclusive, como integrante de uma coletividade, mesmo porque as dificuldades vivenciadas pelos membros dessas classes trabalhadoras também são construídas como algo comum a todos. Se os obstáculos são os mesmos para todos, logo a luta empreendida deve ser vista também como a mesma. Segundo Lamont (2000, p.23), “a identidade coletiva (...) é articulada em torno de sua luta para “superar” e manter seu mundo firme diante da incerteza econômica, dos perigos físicos e da imprevisibilidade da vida”. A autora destaca, inclusive, que alguns participantes de sua pesquisa atribuem as dificuldades vivenciadas em termos econômicos ao fato de não terem podido cursar uma faculdade (o que poderia, em tese, ter-lhes garantido uma vida mais tranquila).

“Nas entrevistas, os trabalhadores em geral destacavam seu poder limitado no mercado ou de oportunidades na vida devido à ausência de uma formação universitária. Uma experiência partilhada de ‘luta’ está no centro da identidade coletiva e da comunidade simbólica desses trabalhadores: parece ser o que os unifica. Eles dizem que tiveram que lutar com unhas e dentes para chegar onde estão, principalmente porque não foram para a faculdade.” (Lamont, 2000, p.10)

Boa parte dessa luta é empreendida em nome de uma entidade nuclear na moralidade das classes trabalhadoras: a família. Assim como no contexto brasileiro (Duarte, 1986; Duarte & Gomes, 2008), a família é apresentada como ente estreitamente ligado às redes de sociabilidade e à localidade. A essas noções, porém, os entrevistados de Lamont somam outro valor moral: a visão de que todo sacrifício investido em nome da família é sinônimo de status. Os trabalhadores se veem como provedores naturais no sustento e proteção da família. Cumprir à risca essa responsabilidade enobrece a integridade pessoal desses sujeitos e reforça o valor atribuído à luta e à não-rendição do *self* disciplinado. Nas palavras de Lamont (2000, p.30), “a família é o domínio da vida pelo qual esses trabalhadores se responsabilizam e ganham status por isso”. É por ela que o trabalhador se esforça, se sacrifica e trabalha.

Outro atributo fortemente valorizado por esse grupo social diz respeito à ética do trabalho, “construída como uma questão de honra e um recurso essencial de mérito pessoal” (Lamont, 2000, p.24). Além disso, “o trabalho torna-se uma ocasião para mostrar competência e uma fonte de orgulho” (Lamont, 2000, p.26). A autora localiza a importância desse *ethos* particular nas origens do Protestantismo, do liberalismo e da democracia, para os quais o trabalho árduo é tido como base fundamental para a consolidação da cidadania e de uma economia útil e produtiva. Trata-se de uma perspectiva que atribui ao trabalho um valor dignificante, pois é através dele que o trabalhador mostra como quer ser visto pela sociedade que o cerca: como alguém competente e orgulhoso do que faz. Dentro dessa concepção, o trabalho é construído como único caminho que garantirá aos trabalhadores a mobilidade social ascendente, entendida pelos sujeitos da pesquisa de Lamont como a aquisição de bens materiais. Nesse sentido, é possível observar certo contraponto em relação às pesquisas de Duarte (1986) e Duarte & Gomes (2008) sobre as classes populares no contexto brasileiro, para as quais a educação formal é que oportunizaria aos filhos desses segmentos a possibilidade de afastamento da condição social original e de melhoria de vida. Para as camadas populares brasileiras, a noção de ascensão social é valorizada bem mais pelo seu aspecto simbólico que material. Para os entrevistados de Lamont, entretanto, a aquisição material e o conhecimento aprendido no cotidiano (o *know-how*)

figuram numa posição hierarquicamente superior à educação formal escolarizada/universitária.

“Esses homens também ranqueiam a educação formal em um nível inferior à competência, ao *know-how* e até mesmo ao senso comum (...). Esses atributos são também mais importantes que o conhecimento formal no que tange ao fornecimento de vantagens e respeito no local de trabalho, visto que os trabalhadores são, de fato, excluídos de posições que requeiram uma educação universitária.” (Lamont, 2000, p.104)

Na pesquisa de Lamont, portanto, o “subir na vida” se faz pelo acúmulo de capital e o trabalho é apresentado como o meio dignificante de se atingir tal fim. Ainda que, por vezes, esses trabalhadores atribuam à formação universitária alguma importância, esta parece ser uma construção mais valorizada pela chamada classe média alta estadunidense e francesa. Como sugere a autora, para os homens do universo por ela pesquisado, a vida parece já estar pré-concebida e seus rumos seguem uma lógica unívoca e estável, ao contrário do que proclama a chamada pós-modernidade.

Estes não são homens pós-modernos que se recriam a cada manhã: suas vidas seguem dentro de parâmetros claramente definidos, em redes que eles conhecem a partir de um ângulo interno e que são definidas como notavelmente estáveis.” (Lamont, 2000, p.11)

Lamont sintetiza os resultados de sua pesquisa apontando que, no universo das classes trabalhadoras, quatro elementos-chave são notórios:

“(1) ser trabalhador e responsável como meio de assegurar um ambiente previsível para si próprio e para os outros; (2) sustentar e proteger a família; (3) ser franco, direto, e ter integridade pessoal; e (4) respeitar a religião e outras formas tradicionais de moralidade.” (Lamont, 2000, p.20)

Há que se ressaltar, entretanto, que a construção desses sistemas de moralidade(s) envolve tensões, contradições e o estabelecimento de fronteiras identitárias entre grupos sociais que, a um primeiro olhar, poderiam até ser vistos como uma cultura única. O trabalho de Lamont aponta que os trabalhadores entrevistados delineiam uma cisão entre o “nós” e o “eles”, entre as “pessoas iguais a mim” e os “outros”. Essa separação, mais que mero estabelecimento de semelhanças e diferenças entre grupos dentro desse amplo universo denominado

“classes trabalhadoras”, constitui uma fronteira moral que aloca os ditos “dignos” de um lado e os ditos “indignos”, do outro. Nesse sentido, a pesquisa de Lamont aponta para o modo como as noções de mérito e dignidade podem ser construídas de formas distintas, em função das relações de semelhanças e diferenças tecidas pelos membros de um grupo sobre si próprios e sobre seus respectivos “outros”. No contexto estadunidense, por exemplo, os trabalhadores brancos constroem sua moralidade em oposição aos valores dos trabalhadores negros. Já na França, “os verdadeiros “outros” [para os trabalhadores franceses] não são os negros ou os pobres, mas os imigrantes do Norte da África, que são percebidos como pessoas culturalmente incompatíveis com os valores franceses” (Lamont, 2000, p.6). Boa parte dos valores associados às noções de mérito, responsabilidade e auto-disciplina é construída e avaliada com base em relações racistas, o que implica dizer que chegar às comunidades morais do mundo das classes trabalhadoras envolve a observação das tensões e contradições envolvidas no estabelecimento dessas fronteiras.

Considero que o estudo empreendido por Lamont assume relevância por dar visibilidade ao modo como as identidades de classe social ainda ocupam um lugar bastante significativo na sociedade, contrariando uma vertente contemporânea de que estaríamos vivendo um declínio da importância da consciência de classe. Concluo citando a própria autora, que chama atenção para o perigo de incorrerem em uma *miopia social* ao negligenciarmos as construções sociais, esquemas de avaliação e redes de pertencimento das classes trabalhadoras no mundo atual.

“...é crucial que se ouçam suas vozes, especialmente em um momento no qual a classe média alta torna-se cada vez mais isolada social e geograficamente de outros grupos. Esse isolamento pode promover uma miopia social, fazendo com que seja crescentemente difícil que os acadêmicos e os definidores de políticas vejam como são diferentes os seus [das classes trabalhadoras] entendimentos particulares sobre o mundo.” (Lamont, 2000, p.2)

Passo, agora, à descrição do contexto em que os dados etnográficos e de entrevistas orais foram gerados, bem como à caracterização do tipo de metodologia investigativa que orienta o presente trabalho.