



**Pablo Ramos Camilo**

**Qual é a sua praia?**  
**Histórias de vida, memórias e consumos de**  
**três juventudes cariocas dos anos 1980**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Cláudia da Silva Pereira

Rio de Janeiro  
Setembro de 2023



**Pablo Ramos Camilo**

**Qual é a sua praia?**  
**Histórias de vida, memórias e consumos de**  
**três juventudes cariocas dos anos 1980**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof<sup>a</sup>. Cláudia da Silva Pereira**

Orientador

Departamento de Comunicação Social – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Bruna Sant Ana Aucar**

Departamento de Comunicação Social – PUC-Rio

**Prof. Ricardo Ferreira Freitas**

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2023

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

## **Pablo Ramos Camilo**

Graduou-se em Fonoaudiologia pela Universidade Estácio de Sá em 2005. Pós-Graduado em Gestão Cultural pelo Instituto Singularidades e Itaú Cultural em 2019. Ator, Comunicador e consultor de conteúdos artísticos e culturais.

### Ficha Catalográfica

Camilo, Pablo Ramos

Qual é a sua praia? : histórias de vida, memórias e consumos de três juventudes cariocas dos anos 1980 / Pablo Ramos Camilo ; orientadora: Cláudia da Silva Pereira. – 2023.  
127 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Comunicação Social, 2023.  
Inclui bibliografia

1. Comunicação Social – Teses. 2. Juventudes. 3. Comunicação. 4. Museu. 5. Consumo. I. Pereira, Cláudia da Silva. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Comunicação Social. III. Título.

CDD: 302.23

## Agradecimentos

Ao meu Deus por permitir essa realização, por toda força e inspiração e ao São Miguel Arcanjo, do qual eu sou devoto e que me protege e ilumina.

Aos meus pais, Argemiro e Elma, pelo alicerce que me forneceram e que fez com que eu chegasse até aqui; aos meus irmãos Camilla e Victor Hugo, por todo amor e torcida por tudo que eu faço. Agradeço a todos os meus amigos de verdade, todos, da vida e do trabalho, indissociáveis, pelo incentivo, pela compreensão em minhas ausências sociais, especialmente à Solimar e ao Renato. Agradeço à Ana e ao Ralph, parceiros de vida e trabalho, na convivência e ajuda mútua diária e próxima; e à Bety, Ludmila, Roberto, Camila, Nathália, Renata, Francisco, David, Ilka, Iza, Gabi, Gisela, Tatiana e à equipe do Expedição Rio-TV Globo, do Ilumina Zona Oeste e Instituto Santa Cruz Sustentável pelo apoio de sempre.

Agradeço à Maria Elza por cuidar de mim durante este processo árduo e imersivo de escrita e à Lia pela dedicação e toda ajuda em casa, seria impossível concluir este trabalho sem vocês.

Agradeço a todos os meus familiares, especialmente a minha prima Luciana.

Agradeço à Banca, aos professores, todos os que passaram pela minha trajetória de vida, especialmente, à minha orientadora Cláudia Pereira, pela confiança, carinho, compreensão e amizade e aos demais professores do Departamento de Comunicação da PUC-Rio.

Agradeço à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da - PUC-Rio por me conceder uma bolsa financeira, fundamental para eu conseguir realizar a pesquisa.

E também aos professores muitas vezes não-letrados, informais, detentores dos fundamentais saberes populares, da rua, da escola da vida, das periferias e favelas em suas amplas capacidades de produção simbólica diversa.

Aos colegas e amigos da comunidade discente.

Meus agradecimentos aos funcionários do Departamento, especialmente à Marise e à Juliana. Aos estagiários de graduação no LabJuX, especialmente à Bia, parceira de todas as horas.

Aos amigos do JuX, grupo de pesquisa ao qual eu tenho a honra de integrar.

E por fim, meus agradecimentos às informantes-objetos, porém não objetificadas nessa pesquisa. Um brinde ao humanismo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Camilo; Pablo Ramos; Pereira; Cláudia Da Silva. **Qual é a sua praia?: histórias de vida, memórias e consumos de três juventudes cariocas dos anos 1980**. Rio de Janeiro, 2023. 127p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação de Mestrado tem como questão central diferentes representações sociais das juventudes dos anos 1980 na cidade do Rio de Janeiro. A pesquisa se insere na experiência do *MuJuCa - Museu das Juventudes Cariocas*, projeto vinculado ao Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio. Foram selecionadas três informantes, mulheres cariocas, que completaram 20 anos de vida nos anos 1980 e que pertencem às três camadas sociais e bairros distintos: Santa Cruz, Ipanema e Urca.

Metodologicamente, além da revisão bibliográfica em diálogo com autores como Serge Moscovici, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e José Machado Pais, entre outros, a presente pesquisa tomou como método a perspectiva qualitativa com entrevistas em profundidade, a partir das quais foram analisados três relatos extraídos das histórias de vida, das memórias e dos consumos, tanto de produtos midiáticos como de estilos de vida, de experiências distintas de juventudes cariocas. Ainda, foi realizada a observação participante na implementação de um museu virtual.

Como resultado, foi possível construir uma diversidade de “cidades-experiências” de Rio de Janeiro, evocada nos relatos das informantes, constituindo-se em três cenas sociais. É possível inferir que não existe apenas um imaginário de juventude carioca dos anos 1980, adotado no senso comum como uma “marca” ligada ao rock, às questões políticas da época e à praia. A experiência cotidiana e os repertórios acumulados na circulação pelas diferentes cidades representadas apontam para continuidades, mas também para rupturas marcadas por contextos atravessados por uma só geração, mas por muitos campos sociais.

## Palavras-chave

Juventudes, Comunicação, Museu, Consumo.

## **Abstract**

Camilo; Pablo Ramos; Pereira; Claudia Da Silva (Advisor). **What is your beach?: life stories, memories and consumption of three youths from Rio de Janeiro in the 1980.** Rio de Janeiro, 2023. 127p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The main question of this Master's thesis is the different social representations of youth in the 1980s in the city of Rio de Janeiro. The research is part of the experience of MuJuCa- Museu das Juventudes Cariocas, a project linked to the Department of Social Communication at PUC-Rio. There were selected three female informants from Rio de Janeiro, who completed 20 years old in the 1980s and who belong to three social strata and different neighborhoods: Santa Cruz, Ipanema and Urca.

Methodologically, in addition to the bibliographical review in dialogue with authors such as Serge Moscovici, Michel Foucault, Pierre Bourdieu and José Machado Pais, among others, this research took as its method the qualitative perspective with in-depth interviews, based on three reports extracted from life stories, memories and consumption, both from media products and lifestyles, from specific experiences of Rio's youth. Even so, a participant observation was carried out in the implementation of a virtual museum. As a result, it was possible to construct a diversity of “experience cities” in Rio de Janeiro, evoked in the informants’ reports, constituting three social scenes. It is to infer that there is not only a possible imaginary of Rio youth from the 1980s, adopted in common sense as a “brand” linked to rock, the political issues of the time and the beach. The daily experience and the repertoires accumulated in circulation through the different cities represented point to continuities, but also to ruptures marked by contexts crossed by a single generation, but by many social fields.

## **Keywords**

Youths, Communication, Museum, Consumption.

## Sumário

1 - Introdução .....	10
2 - CAPÍTULO 1 - A memória é uma ilha de edição: tempo, memória e suas relações com as representações sociais .....	14
2.1- A memória e as representações sociais: o que eu escolho contar? .....	17
2.1- A memória social e o conceito de geração .....	23
2.2 - A relação entre Memória e Museologia .....	25
3 - CAPÍTULO 2- Museu das juventudes cariocas, a história que eu conto: narrativas orais de três juventudes cariocas nos anos 1980 .....	35
3.1- Juventudes dos anos 1980: os filhos da irrupção .....	36
3.2- Juventudes: o relato de três mulheres que completaram 20 anos de idade biológica nos anos 1980.....	49
3.2.1- Bia, 57 anos .....	49
3.2.2– Vera, 56 anos.....	52
3.2.3- Graça, 55 anos .....	55
4 - CAPÍTULO 3 – As narrativas de três juventudes femininas dos anos 1980 no Rio de Janeiro .....	59
4.1 – Narrativas, juventudes, memória: os anos 1980 em três versões cariocas.....	69
4.1.1 – Bia.....	69
4.1.2 – Vera .....	78
4.1.3 – Graça .....	83
5 – Considerações finais .....	104
6 – Referências bibliográficas .....	120



## Lista de figuras

Figura 1: Manchete do Jornal Notícias Populares em 1983.....	47
Figura 2: Cartaz da peça Rock Horror Show, no Colégio Andrews, em 1982..	71
Figura 3: National Geographic NatGeo vintage, Edição 1981 Vol. 160, N. 1, em inglês.....	74
Figura 4: O computador Macintosh .....	76
Figura 5: Reprodução do anúncio da TV Globo de concurso e premiação para atrair telespectadores que tivessem uma filmadora Super8 em casa a enviar vídeos flagrantes para o jornalismo.....	77
Figura 6: O programa "Cassino do Chacrinha" .....	79
Figura 7: Área de cobertura do sinal televisivo por área geográfica no Brasil..	80
Figura 8: Boate Logan's Dance, frequentada pela informante nos anos 1980, em Santa Cruz. ....	84
Figura 9: Carnaval no Grêmio Procópio Ferreira, sem data.....	84

## 1 - Introdução

O objetivo principal desta pesquisa é investigar, na experiência em *locus* do *Museu das Juventudes Cariocas - MuJuCa*<sup>1</sup>, as narrativas dos depoimentos acerca das memórias, do consumo, da relação com as mídias na fala de três mulheres, de faixas sociais diferentes, que têm em comum o seguinte paradigma factual: completaram 20 anos de idade biológica na cidade do Rio de Janeiro nos anos 1980.

A metodologia de pesquisa está imbricada entre a etnografia com observação participante do pesquisador no *MuJuCa*, a revisão da bibliografia no campo da comunicação e de modo interdisciplinar nas ciências humanas, a partir das ferramentas documentais de captação audiovisual, coletadas em depoimentos gravados com as informantes pela equipe do *MuJuCa* para, *a posteriori*, serem publicados na ocasião do lançamento público dessa experiência museológica. Olhar, ver e enxergar essas mulheres, respeitando cada sílaba, cada viés ou lastro das memórias marcadas, evocadas em suas lembranças e, em seguida, analisar, com cuidado e respeito, seus traços narrativos à luz das teorias do campo da Comunicação, correlacionando essas três experiências de juventude às classes sociais distintas nas quais cada uma das informantes pertenceram nos anos 1980, compreende o nosso paradigma científico e ético em que acreditamos e perseguimos neste trabalho.

Por que evocar a juventude? O que lhe vem à cabeça ao ouvir a palavra juventude? No senso comum da sociedade contemporânea, incentivado pelas mídias e as narrativas publicitárias, a ideia de juventude está facilmente ligada ao antagonismo da ideia de velho. O frescor midiático imputado a essa palavra, leva-nos a uma idealização de beleza, de renovação, felicidade, do que inova, media novos hábitos, novas culturas e questiona comportamentos geracionais diferentes, e vem, especialmente nas últimas décadas, alavancado o consumo e a perseguição desse ideal. Todo mundo quer ser jovem? Ou deseja se manter jovem? Fato é que sob a perspectiva do marcador etário nos ciclos da

---

<sup>1</sup>O MuJuCa- Museu das Juventudes Cariocas, é um projeto idealizado pela profa. Dra. Cláudia Pereira, do Departamento de Comunicação da PUC-Rio e apoiado pela Bolsa Cientista do Nosso Estado da FAPERJ. O MuJuCa será inaugurado em 2024, ainda sem data definida, como uma plataforma digital com depoimentos de informantes sobre as suas juventudes, em diferentes décadas, na Cidade do Rio de Janeiro. A iniciativa vem sendo construída desde 2022 por alunos bolsistas do Laboratório de Culturas Midiáticas das Juventudes (LabJuX) e pelo grupo de pesquisa JuX- Juventudes cariocas, suas culturas e representações midiáticas.

vida, todos nós poderemos ser, somos ou fomos jovens em algum momento cronológico no percurso da vida. A exemplo disto tem-se a Organização Mundial de Saúde (OMS) que considera jovem aqueles sujeitos inseridos entre 15 e 24 anos de idade biológica.

Segundo os dados mais recentes, da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) Domicílios e Moradores, divulgada pelo IBGE em junho de 2023 analisando o ano de 2022, 43,3% da população brasileira são jovens do ponto de vista etário<sup>2</sup>.

Para nós, a juventude é muito mais do que uma palavra, como propõe Pierre Bourdieu (1983) ou um construto social ligado às diferentes fases da vida como: criança, adolescente, jovem, adulto e velho, assim, categorizados socialmente impostos em limites sociais invisíveis. O estatuto dessa visão das fases biológicas e biopsicológicas recai a um reducionismo ao entender a juventude com uma visão universal e natural, inata à vida humana.

A nossa pesquisa entende a juventude como um fenômeno que aparece nas sociedades ocidentais por ocasião da Primeira Guerra Mundial, no século XIX, em que jovens eram enviados aos campos de combate, provavelmente, pela força e aptidão física. (PEREIRA, ROCHA, PEREIRA, 2009, p.5-6). A juventude nem sempre existiu e não é universal e está sujeita às transformações sociais ao longo do tempo-espço, no entanto, a juventude é um fenômeno histórico-social em construção (DAYRELL, 2003). Para José Machado Pais (1990, p. 146) “a juventude é, por conseguinte, produto de um complexo processo de construção social”. Pais (1990) corrobora com esta pesquisa ao entender a juventude como um processo de socialização contínua.

No entanto, a juventude é considerada uma passagem, um estado transitório, não necessariamente vinculada à faixa etária e é vivida de modo ritualístico.

Para Pereira, Rocha e Pereira (2009, p.6)

É preciso que as mudanças aconteçam e as culturas imponham sobre elas um sistema de controle. Esse sistema é conhecido pela Antropologia como rito de passagem. A juventude, como espaço de transição entre fases da vida, é um objeto claro desse controle traduzido em rituais que marcam o acesso e a saída dessa condição.

---

<sup>2</sup> <https://oglobo.globo.com/economia/noticia/2023/06/brasil-nao-e-mais-um-pais-de-jovens-fatia-da-populacao-com-menos-de-30-anos-cai-a-menos-da-metade.ghtml> publicada em 16/06/2023 às 10h. Acesso feito em 23 de agosto de 2023 às 18 horas.

Esta pesquisa filia-se a uma abordagem de juventude no plural - *juventudeS* -, considerando as correntes geracionais (anos 1980) e os contextos das diferentes classes sociais das informantes, gostos, culturas, raça, política e também os *territórios e espaços* urbanos nos quais vivenciaram seus *ritos de passagem* juvenis. Encontramos amparo teórico-metodológico em Pais (1990, 2003) ao abordarmos, analiticamente, as narrativas das juventudes que são objeto dessa pesquisa. Segundo Pais (1990, p. 151):

Não há, de facto, um conceito único de juventude que possa abranger os campos semânticos que lhe aparecem associados. Há diferentes juventudes e a diferentes maneiras de olhar essas juventudes corresponderão, pois, necessariamente, diferentes teorias. Poderíamos mesmo agrupar essas teorias em duas principais correntes: a corrente geracional e a corrente classista.

E ainda para Pais (2003, p. 109):

Com efeito, enquanto para a corrente geracional a reprodução se restringe à análise das relações intergeracionais, isto é, à análise da conservação ou sedimentação (ou não) das formas e conteúdo das relações sociais entre gerações; para a corrente classista, a reprodução social é fundamentalmente vista em termos de reprodução de gênero, da raça, enfim de classes sociais. Pais (2003, p. 55-56)  
Em vez de teimosamente me agarrar a uma, e uma só destas correntes teóricas, o exercício a que me proponho é o de olhar as culturas juvenis a partir de diferentes ângulos de observação, de tal forma que umas vezes elas aparecerão como culturas de geração, outras como culturas de classe, outras vezes, ainda, como culturas de sexo, de rua etc.

A museologia social consiste em uma metodologia museológica que tem em sua *epistemis* central um novo olhar para os patrimônios, sejam eles naturais, materiais ou imateriais. Os museus comunitários e ecomuseus, rompem com os limites geográficos e arquitetônicos das fachadas dos museus-templos e incluem na sua coleção o seu território de origem, as pessoas, os saberes tradicionais, a diversidade de expressões culturais, todos os estratos sociais e os diferentes estilos de vida. Tudo isso importa à museologia social. É um museu vivo, de fruição patrimonial, permanentemente, em movimento. Nessa pesquisa, em observação participante como integrante da equipe do *MuJuCa- Museu das Juventudes Cariocas*, colaboramos com nossa experiência pregressa de atuação em produção cultural no Ecomuseu de Santa Cruz, considerado o primeiro ecomuseu de perfil comunitário do Brasil, ou seja, um museu que nasceu por uma necessidade comunitária de salvaguardar seus patrimônios e suas memórias sociais. No *MuJuCa*, auxiliamos ao processo de execução do projeto, participando ativamente dos encontros semanais no Laboratório de Culturas Midiáticas das Juventudes, em que pensamos em equipe as

estratégias e abordagens dessa nova experiência museológica. Definimos trabalhar com a coleta de depoimentos gravados dos sujeitos-informantes, de todas as faixas sociais, bairros, raças, gêneros e orientações sexuais, que passaram seus ritos juvenis, na cidade do Rio de Janeiro, desde os anos 1960 aos anos 2010, e analisamos essas narrativas juvenis e suas relações com as mídias e o consumo. Elaboramos um roteiro-guia de perguntas e fizemos entrevistas a partir desse escopo estratégico. Entre os anos de 2022 e 2023 entrevistamos, aproximadamente, dez informantes, representando juventudes de diferentes décadas. Essa vivência, em observação participante, o encantamento pelo projeto e o engajamento da equipe foram fundamentais para chegarmos ao objeto desse projeto de pesquisa.

Neste sentido, abrimos um diálogo entre os campos da Comunicação e das Ciências Sociais, da Filosofia, da Psicologia, da Economia e da Geografia, para buscar nuances e visões teóricas que colaborassem para a análise das narrativas que propusemos aqui.

No primeiro capítulo, convidamos o leitor a um percurso pelos diferentes enfoques teóricos dos estudos da memória e, assim, tentamos entender melhor as circunstâncias da curadoria da memória feita pelas informantes durante o depoimento. Por que lhe vieram certas histórias à cabeça e não outras quando pensaram em depor sobre as suas juventudes em 1980? O primeiro capítulo não tem exatamente uma resposta concreta e objetiva, mas, nos apresenta insumos para refletirmos sobre as representações da memória, especialmente abordada por Serge Moscovici (2007) sob o olhar da psicologia social.

No segundo capítulo, procuramos trazer ao leitor um contexto político, social e cultural e, no entanto, midiático do cenário do mundo e do Brasil naquela década, situando o Rio de Janeiro, cidade em que as informantes cumpriram seu rito de passagem juvenil. Apresentamos as informantes em seus diferentes contextos urbanos e sociais com marcações de classe e raça, expondo dados dos seus respectivos bairros do Rio de Janeiro que serviram como dispositivo para vida juvenil.

No terceiro e último capítulo, tentamos compreender, especialmente, sob os paradigmas teóricos de Pierre Bourdieu, as narrativas das informantes e as distinções de *classe*, sob a herança marxista de Bourdieu, buscando explorar os conceitos como *habitus*, *campo* e *capital* celebrados na obra deste autor.

Por fim, propusemos reflexões acerca das análises dos dados qualitativos prescritos nesta pesquisa a partir dos depoimentos coletados e as relações dessas juventudes com o consumo e o espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro.

## **2 - CAPÍTULO 1 - A memória é uma ilha de edição: tempo, memória e suas relações com as representações sociais**

A maioria dos seres humanos atua como os historiadores: só em retrospecto reconhece a natureza de sua experiência.  
(Eric Hobsbawn)

Este trabalho tem como escopo central de observação a passagem do tempo, ao propor uma análise das narrativas de três informantes do Museu das Juventudes Cariocas-MuJuCa, sobre suas juventudes e a década em que completaram 20 anos de idade cronológica. Mas afinal, o que significa a palavra tempo? Para o dicionário Aurélio (2001), o tempo significa "sm- 1- A sucessão dos anos, dias, horas e etc., que envolve a noção de presente, passado e futuro. (...)". Platão argumenta que o tempo (chrónos) "é a imagem móvel da eternidade (aión) movida segundo o número" (Timeu, 37d). Considerando essas duas definições, neste capítulo, pretendemos discutir as relações entre o tempo e a memória e suas imbricações com as representações sociais nas narrativas dos depoentes do Museu onde a pesquisa está localizada.

Nos parece que quanto mais a idade cronológica está avançada mais organização mnemônica os sujeitos precisam ter para fazer a curadoria das suas memórias ao longo do tempo, dos acontecimentos em suas trajetórias de vida, para construir as narrativas da sua exposição oral. Para Pollak (1992, p.4) "A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado".

Os depoimentos dos informantes do MuJuCa são considerados narrativas por trazerem sempre fatos passados, conforme Bauman (2021, p.5) "a dimensão constitutiva do discurso na vida social, considerando, especificamente, as relações entre a narrativa (o texto narrativo), o evento narrativo (a ocasião na qual acontece a performance narrativa) e o evento narrado (os acontecimentos anteriores aos quais a narrativa remete)". Sendo assim, o acesso às memórias e a curadoria da narrativa depende muito do contexto no qual está sendo contado, se o informante está ou não se sentindo bem, à vontade, seguro ou não. Tais fatos nos parecem ser de fundamental relevância para as performances narrativas dos sujeitos. No caso desta pesquisa, o evento narrado são as memórias das juventudes na cidade do Rio de Janeiro. As performances das narrativas orais podem sofrer flutuações e ajustes de acordo com a relação entre o narrador e o entrevistador, em suas mútuas percepções, atitudes e reações psicomotoras e/ou oromiofaciais, se o mundo

narrado está agradando ou não, o quanto a plateia presente tem informações sobre a história contada. E ainda, a narrativa pode variar de acordo com a audiência, se o evento narrativo está sendo gravado ou de acordo com a repercussão que se presume. Todas essas imbricações nos fazem pensar nas escolhas dos sujeitos para o repertório da narrativa, na seleção de que palavras usar ou não, o modo de expor a história narrada. Nesse sentido, as narrativas orais não podem ser interpretadas como um retrato fidedigno de um fato, de um tempo, e da totalidade da memória individual do sujeito que se propõe a contar uma história oral. O que este trabalho pretende é analisar e considerar as narrativas, não pressupondo-o como uma verdade e, sim, como um recorte editado da memória subjetiva de um tempo.

Podemos inferir que a memória funciona como uma ilha de edição, onde retemos e selecionamos as imagens, nossas fotografias cognitivas do tempo percorrido das trajetórias de vidas, e por conseguinte, editamos, fazemos cortes e acessamos as memórias acesas no nosso consciente, a priori, individual. No entanto, este "enquadramento da memória" não é somente individual, ele reflete as vivências herdadas pelo convívio social, em grupos, onde os sujeitos das narrativas situam-se como pertencentes. Pollak (1992, p. 5) afirma que:

(...) a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Os conceitos do Pollak acerca da memória e identidade nos direcionam para a ideia de que as memórias são construídas de modo individual e social, como numa colcha de retalhos, onde podem somar-se e remendar-se diversos enfoques das memórias de uma década, de um ano, de um século, de um dia ou mesmo de um fato específico. Não é incomum observar amigos reunidos em encontros sociais, em que se propõem, espontaneamente, a narrar histórias que todos conhecem e/ou vivenciaram, mas, cada sujeito presente se diverte como se estivesse ouvindo a história pela primeira vez e/ou se sentem livres para acrescentar fatos das suas memórias individuais que colaboram para a narrativa da memória do grupo e fortalecimento de vínculo de pertencimento.

Os conceitos acima, sobre o tempo, a memória e as narrativas dialogam com as representações sociais das quais estamos impregnados e que não nos foi repassado, mas sim, de um certo modo, imposto como convenções sociais pregressas. Nenhuma narrativa



escapa de um interesse pessoal entre o mundo narrado e um mundo narrativo. Para Moscovici (2007, p. 37):

Eu quero dizer que elas são impostas sobre nós, transmitidas e são o produto de uma seqüência completa de elaborações e mudanças que ocorrem no decurso do tempo e são o resultado de sucessivas gerações. Todos os sistemas de classificação, todas as imagens e todas as descrições que circulam dentro de uma sociedade, mesmo as descrições científicas, implicam um elo de prévios sistemas e imagens, uma estratificação na memória coletiva e uma reprodução na linguagem que, invariavelmente, reflete um conhecimento anterior e que quebra as amarras da informação presente.

As representações sociais parecem pautar a memória e moldar as narrativas e são elas que nos fazem selecionar a linguagem através da qual construímos nossas trajetórias de vida narradas. O estrato social simbólico, as realidades e fatos que são ou não socialmente aceitos, irão interferir diretamente no interesse e na habilidade do narrador. Inferimos que não há como dissociar as representações sociais das narrativas orais, visto que a própria memória e o tempo presente, na *práxis* da vida, estão profundamente imersos nas produções de significantes e significados comunicacionais, na cultura e na linguagem, ou seja, elas se retroalimentam, reproduzem e reconstroem novas representações sociais. Para Moscovici (2007, p. 41) “Pessoas e grupos criam representações no decurso da comunicação e da cooperação. Representações, obviamente, não são criadas por um indivíduo isoladamente. Uma vez criadas, contudo, elas adquirem uma vida própria, circulam, se encontram, se atraem e se repelem e dão oportunidade ao nascimento de novas representações, enquanto velhas representações morrem”.

As representações sociais não estão endurecidas e solidificadas, elas podem ser fluidas e estão aptas a passar por reconsiderações e ressignificações em concordância com o tempo presente, com o contexto social e cultural. A memória e as narrativas orais parecem colaborar ativamente nesse processo ao forjar uma ponte sobre elementos simbólicos do passado em contraponto com o tempo presente da narrativa. (Moscovici, 2007, p. 37) afirma que "Nossas experiências e ideias passadas não são experiências ou ideias mortas, mas continuam a ser ativas, a mudar e a infiltrar nossa experiência e ideias atuais”.

## 2.1- A memória e as representações sociais: o que eu escolho contar?

Nos parece evidente que a própria relação com o tempo cronológico percorrido é uma representação social que molda a construção social da realidade em que vivemos, ou seja, está inserido nas culturas. O acesso à memória consciente e a transformação dessa memória em linguagem verbal nos parece influenciada pelo arcabouço dos repertórios das representações sociais pregressas, impregnadas no inconsciente coletivo de uma sociedade e seus modos de se relacionar, viver e se expressar, suas culturas. O acesso à memória e à seleção das ideias sempre virá associado ao interesse do narrador em promover, perpetuar, comparar ou questionar modelos de representações sociais.

O que faz um sujeito lembrar disso em detrimento daquilo? Como escolher o modo de narrar essa memória? O que eu posso dizer e o que eu preciso omitir? Todas essas questões entram em diálogo entre o mundo narrativo (ato de contar) e o mundo narrado (memória-passado) de cada narrador/informante, considerando suas identidades pessoais e do(s) grupo(s) ao(s) qual(is) pertence(m). Essas ideias estão recheadas de representações sociais e podem interferir no modo como aquele narrador deseja ser visto durante o depoimento e varia também conforme a audiência da narrativa (para quem e para quantas pessoas esse depoimento?). Ou seja, a realidade de uma história é determinada pelo narrador com escolhas que promovem adesão ao que socialmente é aceito como realidade. Moscovici descreve que:

(...) cada experiência é somada a uma realidade predeterminada por convenções, que claramente define suas fronteiras, distingue mensagens significantes de mensagens não-significantes e que liga cada parte a um todo e coloca cada pessoa em uma categoria distinta. Nenhuma mente está livre dos efeitos de condicionamentos anteriores que lhe são impostos por suas representações, linguagem ou cultura. Nós pensamos através de uma linguagem; nós organizamos nossos pensamentos, de acordo com um sistema que está condicionado, tanto por nossas representações, como por nossa cultura. Nós vemos apenas o que as convenções subjacentes nos permitem ver e nós permanecemos inconscientes dessas convenções. (Moscovici, 2007, p. 35)

Neste sentido, a memória pode ser uma "representação editada" de uma história pregressa, invariavelmente, regida por interesses pessoais e enraizada nas convenções sociais e suas representações simbólicas no tempo e no espaço. Não há como escaparmos disso. Toda história narrada trará em suas narrativas este diálogo cognitivo, social e cultural. Sendo assim, uma narrativa será sempre um encadeamento do conceito de "*frame*" (Goffman, 1974), no qual experiências individuais são organizadas em

experiências socialmente significativas. A seleção desses "*frames*" de imagem e som situacional de um tempo pregresso é influenciado pelo coletivo, mas, *a priori*, não é, necessariamente, uma representação fidedigna daquela realidade vivida.

É possível que, se durante uma narrativa pedíssemos a um entrevistado para narrar o mesmo fato, e que, ao fazê-lo, ele inserisse partes da realidade que contradizem as representações sociais vigentes, poderíamos estar diante de uma outra história sobre o mesmo fato, tempo e espaço.

As representações sociais são influências enraizadas e estruturais no nosso psiquismo, visto que a própria psicanálise é um conjunto de representações sociais que "(...) quanto menos nós pensamos nelas, quanto menos conscientes somos delas, maior se torna sua influência. É o caso em que a mente coletiva transforma tudo o que toca. Nisso reside a verdade da crença primitiva que dominou nossa mentalidade por milhões de anos" (Moscovici, 2007. p.42).

As narrativas e o mundo narrado pelo entrevistado, ainda sob o escopo das representações sociais, podem revelar ou perpetuar as relações de "poder disciplinar", como tentativa de impor socialmente o que Michel Foucault (1999)<sup>3</sup> chamou de processo de "docilizar os corpos" para controlá-los. O autor utiliza o exemplo de uma prisão, o "Panóptico de Bentham", uma prisão em formato circular, com uma torre de vigilância no meio e as celas dos encarcerados ao redor. Desse modo, os vigilantes poderiam observar os presidiários sem que eles tivessem como verificar quando estão sendo vigiados e para que direção os guardas voltam o seu olhar de observação. Com isso, em determinado momento, os próprios presidiários tornam-se vigilantes de si próprios, das suas condutas e práticas, e reproduzem o comportamento social esperado e em acordo com as convenções sociais vigentes naquele contexto cultural: "O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto" (Foucault, 1999, p.225). As representações sociais são poderes exercidos sobre a vida social e nos são herdadas por meio da cultura desde que nascemos como uma tentativa de nos disciplinar e docilizar para o adequado

---

<sup>3</sup> Sobre o uso de Serge Moscovici e de Michel Foucault nesta seção, vale citar Freire (2018, p. 269): "A sociologia não figura, certamente, entre as grandes influências intelectuais do pensamento de Foucault. O autor de Vigiar e Punir não era um entusiasta da sociologia enquanto uma disciplina científico-social rigorosa e capaz de revelar, tal como se supõe que as ciências naturais são capazes de fazê-lo, leis gerais do comportamento social e do desenvolvimento da sociedade – nem isso, de fato, lhe interessava quando se tratava de estudar as relações de força e sentido que os seres humanos constroem entre si na história". Ainda assim, encontramos pontos de convergência entre o pensamento foucaultiano e Moscovici (2007), mesmo sendo este último inspirado pela Sociologia Durkheimiana, já criticado por Foucault.

convívio social. Esses paradigmas estão ativos em nossas memórias e narrativas, especialmente, nas narrativas das trajetórias de vida. Para Foucault (1999, p. 164):

A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação.

Para Foucault, somos vigilantes de nós mesmos e tendemos a perseguir uma adesão aos comportamentos aceitos socialmente, de modo que tal fato se relaciona com a nossa história pregressa, a nossa memória ao longo do tempo. Desde o nascimento, nos relacionamos com o tempo sob a ótica do poder disciplinar que molda os contornos da construção das nossas memórias - o tempo como uma representação social do mundo real, os horários em que se deve comer, beber, dormir, fazer sexo, estudar, tomar banho, etc. Ao narrar as memórias, os sujeitos tendem a acessá-las sem perder a dimensão implícita e a vigilância do ato de narrar, ou seja, o narrador pode tornar-se o seu próprio vigia social da narrativa:

Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. (Foucault, 1999, p. 226)

Podemos sugerir então que toda memória é fruto do grupo do qual pertencíamos ou nos sentimos pertencentes, e que a construção e acesso a essas atuações mnemônicas estão sendo influenciadas pelos grupos sociais, ou seja, pelas nossas relações em sociedade, pelas práticas das representações simbólicas e seus mecanismos de poder, vigilância e punição.

Nos parece que a memória não tende a se reconstituída isoladamente, não é individualizada em sua totalidade, embora, em muitas narrativas tenhamos essa sensação de acordo com a habilidade do narrador, partindo do pressuposto que

Toda a arte do orador consiste talvez em dar àqueles que o ouvem a ilusão de que as convicções e os sentimentos que ele desperta neles não lhes foram sugeridos de fora, que eles nasceram deles mesmos, que ele somente adivinhou o que se elaborava no segredo de suas

consciências e não lhes emprestou mais que sua voz (Halbwachs, 1990, p. 31).

Mesmo quando estamos diante de uma lembrança de um momento em que saibamos estarmos sós, estamos sozinhos apenas aparentemente, há em nós pensamentos, signos linguísticos, imagens que acessamos o tempo todo como resultado das inter-relações sociais, responsáveis pela construção do nosso repertório e que construíram a memória do presente.

Para Halbwachs (1990, p. 36),

A memória coletiva, por outro, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis. E se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal.

O autor nos chama a atenção para a importância da influência social no acesso à memória e na história que os sujeitos decidem contar. Halbwachs (1990, p. 36) afirma que

(...) o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio. Não é menos verdade que não nos lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, isto é, que nossa memória não se confunde com a dos outros. Ela é limitada muito estreitamente no espaço e no tempo. A memória coletiva o é também: mas esses limites não são os mesmos.

O autor parece nos demonstrar duas dimensões da memória: individual ou autobiográfica, e histórica; nossas memórias sempre estão em um contexto social, ou seja, são coletivas. Neste trabalho, cujo objeto situa-se num museu virtual com depoimentos orais, adiante analisaremos discursos narrativos de três trajetórias de vida, relatos das juventudes nos anos 1980, na cidade do Rio de Janeiro, uma autobiografia-histórica de três mulheres, pertencentes aos distintos grupos e classes sociais.

As narrativas dos depoimentos do Museu das Juventudes Cariocas demonstram, na prática, a teoria de Halbwachs (1990). As entrevistas suscitam um diálogo o tempo inteiro entre as lembranças individuais (memória autobiográfica) e a memória coletiva (histórica) dos espaços-tempos vivenciados nos grupos sociais dos informantes.

As duas dimensões estão imbricadas e se complementam na estrutura narrativa, no entanto, para alguns informantes os atos históricos se sobrepõem muitas vezes à sua

própria autobiografia, como no trauma das juventudes que testemunharam a ditadura militar entre as décadas de 1960 e 1980, por exemplo. Pudemos observar, a partir dos três depoimentos analisados, um caráter traumático histórico-coletivo numa dada juventude pertencente a uma classe social mais alta e a determinados espaços urbanos da cidade do Rio de Janeiro, como os bairros centrais e a Zona Sul. Já para a juventude suburbana e periférica analisada, o assunto “ditadura militar” não teve tanto peso de um trauma histórico. Inferimos, pelo menos no contexto das análises que serão adiante desenvolvidas, que as marcas traumáticas da memória deste tempo estão relacionadas aos movimentos sociais e estudantis, centralizados em determinadas regiões nobres da cidade, onde há uma concentração de poder, oportunidades de estudo, inclusive o acesso às universidades e ao mercado de trabalho. As juventudes pertencentes a estes universos trazem, hipoteticamente, em seu discurso, um trauma consciente da ditadura militar em detrimento da juventude analisada que não estava engajada nessa causa e tampouco foi ou sentiu-se partícipe dessa passagem do tempo. Nos parece razoável que as juventudes periféricas tendam a lidar com o tema ditadura militar com um certo afastamento histórico e autobiográfico. A construção social da realidade e da memória estariam ligadas às experiências vividas no grupo social em mais ou menos conexão ou desconexão com fatos históricos nacionais, por exemplo. Sendo assim, "Por certo, se a memória coletiva não tivesse outra matéria senão séries de datas ou listas de fatos históricos, ela não desempenharia senão um papel bem secundário na fixação de nossas lembranças". (Halbwachs, 1990, p.39).

O tempo onde a memória parece ancorar é uma representação social, o "tempo social", no qual precisamos nos adequar e nos habituar na vida em sociedade e está relacionado à nossa subjetividade e à construção da memória individual e coletiva. Há ocasiões em que achamos o tempo curto demais para algo e demorado demais para outro. Não temos nosso próprio tempo na vida em sociedade, estamos a todo momento negociando e reproduzindo convenções sociais do tempo social. Sabemos, por exemplo, que não devemos chegar atrasados para assistir ao espetáculo de teatro ou num jantar importante. E que a representação social da duração do tempo é uniforme e imposta ao não considerar, a priori, as subjetividades no lidar com o tempo, ou seja, os dias, semanas, meses, anos, séculos e milênios são divididos e fatiados em recortes temporais convencionados e tradicionais. Nessa direção,

Sou então obrigado a regular minhas atividades conforme o caminhar dos ponteiros de um relógio, ou conforme o ritmo adotado pelos outros e que não levam em conta minhas preferências, ser avaro com o meu tempo, e nunca perdê-lo, porque comprometeria assim algumas oportunidades e vantagens que me oferece a vida em sociedade. (Halbwachs, 1990, p.63).

No entanto, alguns autores criticam Halbwachs, em seu conceito de "memória coletiva", considerando que a identidade coletiva de um grupo precede a memória e é determinada pelo conteúdo desta, sendo assim, a memória seria imutável e incoerente. Para Fentress e Wickham (1992, p.7), ao impor um conceito determinista nas relações identidades coletivas e memória, Halbwachs negligencia as dimensões dialéticas entre as memórias individuais e coletivas construídas por cada indivíduo, considerando-o um "(...) autômato, passivamente obediente a uma vontade uma vontade coletiva interiorizada." Na tentativa de evitar um determinismo rígido imposto por uma única identidade do grupo ao qual o indivíduo pertence, Fentress e Wickham (1992) propuseram o conceito de "memória social", que não anula a teoria da "memória coletiva" na relação identidade coletiva-memória, mas, considera as intersubjetividades nas relações interpessoais dentro de um grupo, as emoções, as negociações do acervo mnemônico que participa da construção das identidades, aqui flexíveis e não estáticas. A memória não pode ser encarada como monolítica, espacialmente, no mundo contemporâneo, em que os indivíduos podem pertencer aos diversos grupos, identidades. A construção social da memória tende a ser cada vez mais fluída, conflitante e dialógica no espaço e no tempo.

O "tempo vivido" bergsoniano nos leva a uma reflexão sobre as subjetividades do nosso tempo interior, variável, de acordo com o nosso estado de espírito. Não é incomum que achemos que uns dias parecem curtos pela efervescência de compromissos e afazeres ou por ser um dia festivo e excitante e em outros achemos um dia longo demais. Embora ambos os dias tenham a mesma duração imposta pelas representações sociais do tempo.

Peço licença para um relato pessoal, a título de exemplo. Certa vez, fiz uma visita à aldeia Guarani, um povo originário, cuja aldeia visitada localiza-se no Pico do Jaraguá, em São Paulo, com colegas de uma turma de pós-graduação. O povo Guarani possui uma relação representacional do tempo diferente do "homem branco", relativizando as convenções sobre duração, contagem cronológica do relógio e mesmo da idade. Eles costumam contar as estações do ano a partir dos comportamentos dos pássaros e cultuam o tempo como um Deus, respeitado e não programado. Nessa visita, ao realizarmos uma trilha pela mata fechada, o cacique nos ensinava sua comunicação e diálogo com a floresta

e com os sinais que ela emite aos povos originários. Até que, em determinado momento, um dos visitantes que fazia parte do grupo no qual eu estava inserido perguntou: “quanto tempo falta para chegarmos ao nosso destino nessa trilha?” E o cacique prontamente respondeu: “Nós chegaremos no tempo de chegar, no tempo certo”. Ou seja, na cultura Guarani o tempo não é medido em frações de duração, pelo ponteiro do relógio, mas, sim, compreendido no coletivo como um tempo exterior que não comandamos, mas que nos rege e se comunica com o tempo interior. Cada um da turma, provavelmente, vai narrar as memórias deste mesmo dia e das mesmas experiências com "*frames*" diferentes que se somam no coletivo, considerando as emoções, repertórios de experiências de vida, as subjetividades daquele espaço-tempo.

Essa perspectiva enfatiza a memória social sem perder de vista a memória individual, subjetiva. A memória é social porque ela integra um sistema de compartilhamentos das experiências culturais, influenciados também por manipulações político-ideológicas. Tais manipulações podem ser exemplificadas ao observarmos fatos históricos que devem ser lembrados e outros que devem ser esquecidos no âmbito social. A memória individual também sofre essas influências, no entanto, pode resistir ao controle político-ideológico de um grupo social. As memórias compreendem um produto das mentes, pessoais, subjetivas, mas se constroem com as experiências do mundo exterior, ou seja, nas culturas, nas partilhas de elementos simbólicos políticos-ideológicos-culturais.

## **2.1- A memória social e o conceito de geração**

A construção das identidades e gerações são moldadas pelos eventos políticos e sociais compartilhados. A corrente teórica "histórico- romântica" alemã, moldada pelas análises qualitativas das experiências geracionais estão em contraponto ao enfoque teórico liberal francês "positivista", concentrado no biológico e no quantitativo. Há uma teoria que propõe uma organização de conceitos e problemas geracionais que, de certo modo, estão ligados às experiências vividas e suas evocações narrativas, construindo uma interface de sua teoria com a memória social. Para Mannheim *apud* Weller (2010, p. 208), "O problema geracional se torna, dessa forma, um problema de existência de um



tempo interior não mensurável e que só pode ser apreendido qualitativamente, ou seja, esse tempo interior só pode ser apreendido subjetivamente e não objetivamente."

O autor realiza uma divisão do conceito de gerações em "posição geracional", "conexão geracional" e "unidade geracional". A "posição geracional" para Mannheim *apud* Weller (2010 p. 214) "só detém possibilidades potenciais, que podem vir à tona, ser reprimidas ou surgir com um efeito modificado, quando sedimentadas em outras forças sociais influentes". A posição geracional, no entanto, não está relacionada ao acúmulo de experiências por um determinado grupo e, sim, as potencialidades para adquiri-las.

Em relação à "conexão geracional", Mannheim *apud* Weller (2010 p. 214) afirma que ela "se constitui através da participação dos indivíduos que pertencem à mesma posição geracional, em um destino coletivo comum, assim como da partilha de conteúdos que estão relacionados de alguma forma". Para que a conexão geracional se estabeleça, é necessário que um grupo pertencente à mesma posição geracional compartilhe experiências vividas concretas ou virtuais no estrato social, ou seja, um vínculo de participação numa prática coletiva. No entanto, as conexões geracionais podem ser diversas dentro do mesmo espaço-tempo cronológico, histórico-social. Para Mannheim *apud* Weller (2010, p. 215)

Estas [unidades geracionais] se caracterizam não só pela livre participação de diferentes indivíduos em vivências coletivas, que, no entanto, adquirem para si o caráter de acontecimentos distintos, mas pela reação homogênea; num sentido mais próximo, pela vibração e criação uniforme daqueles indivíduos que estão vinculados por uma conexão geracional específica.

As unidades geracionais às quais se referem o autor são flexíveis e dialógicas com as diversidades de estilos de vida de um determinado grupo, mesmo estes vivendo no mesmo meio social e, portanto, pertencentes à mesma "conexão geracional". As interações com fatos políticos, históricos e sociais não são unificadas pelos grupos sociais da mesma geração. Sendo assim, inferimos que as unidades geracionais estão vinculadas às memórias sociais. A seleção das narrativas das memórias das experiências associadas aos vínculos geracionais e unidades geracionais, nos parece permanecer em contínua negociação pessoal e interpessoal. Ao acessar suas memórias, o sujeito pode decidir o que deve ser evocado e o que deve ser esquecido, considerando os interesses à época da experiência vivida e no meio social contemporâneo, analisando as similaridades e conflitos entre a narrativa (memória) e o mundo narrado, ou seja, os seus estilos de vida

e possíveis outras vinculações de unidades geracionais contemporâneas, bem como a próprio contexto da cena social no ato de narrar.

Para Silva (2003, p. 215) os jovens paulistanos dos anos 1970 transitam entre pelo menos duas opções, ou seja, duas unidades geracionais:

Ela [a juventude] tinha como opções as manifestações finais e ingênuas do que foi a conhecida “jovem guarda”, movimento musical brasileiro da metade final dos anos 1960, que teve como ícones os cantores Roberto Carlos, Wanderleia, Martinha, Erasmo Carlos, Jerry Adriani, entre outros, que imitava um pouco o estilo de um rock meloso, conhecido como iê-iê-iê, e no estilo de vestir soava rebelde, sem contudo chocar as famílias de classe média ... Outra opção era a cultura hippie que se espalhava nas grandes cidades, através do vestuário natural, colorido e despojado, dos longos cabelos para homens e mulheres, das bijuterias em profusão, da música pop e rock and roll, das drogas e da contracultura que, não necessariamente fazia parte do pacote.

Para Mannheim, a construção das identidades geracionais não está ligada aos ambientes acadêmicos, embora o autor reconheça a importância dos movimentos estudantis. As unidades geracionais podem emergir em todas as faixas sociais, na cultura, considerando a diversidade de estilos de vida e das experiências individuais e coletivas no meio social cotidiano, compartilhado por um determinado grupo social. As culturas do funk e do hip hop, bem como as subculturas das juventudes, como o skate e o surf, são alguns dos exemplos de unidades geracionais.

## **2.2 - A relação entre Memória e Museologia**

Com a criação da Política Nacional de Museus e do Sistema Brasileiro de Museus, foi redigida a Lei 11.904/2009, no âmbito federal, considerada o Estatuto dos Museus no Brasil, que define os espaços museológicos como:

Art. 1º Consideram-se museus, para os efeitos desta Lei, as instituições sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural, abertas ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento. Parágrafo único. Enquadrar-se-ão nesta Lei as instituições e os processos museológicos voltados para o trabalho com o patrimônio cultural e o território visando ao desenvolvimento cultural e socioeconômico e à participação das comunidades.

Esta definição contempla a diversidade de ambientes museológicos e seus modos de lidar com os incentivos às memórias vinculadas aos patrimônios dos espaços-tempo. Este trabalho está alinhado, especialmente, à museologia social e à memória social, compreendendo as humanidades, as subjetividades dos sujeitos como partes protagonistas dos seus acervos, bem como os territórios e os espaços vividos na cidade do Rio de Janeiro. Na Museologia Social, a memória é posicionada com o imperativo dever do não esquecimento, evitando o "apagamento" simbólico dos patrimônios culturais de um determinado grupo social e dos seus espaços de convivências, geralmente, em periferias, subúrbios e favelas, onde costumam atuar os museus comunitários e ecomuseus. A sociomuseologia está ocupada em estimular o desenvolvimento local e a promover a transformação social do ambiente musealizado. Neste contexto conceitual, as memórias individuais e coletivas poderão ser partes integrantes de um movimento social de resistência e sobrevivência cultural de um grupo social frente aos posicionamentos conflitivos políticos-ideológicos vigentes, ou mesmo, as memórias podem assumir o caráter de pleitear uma visibilidade em espaços urbanos subalternos e desfavorecidos do ponto de vista econômico e de formulação histórica de políticas públicas para o acesso aos direitos sociais fundamentais. No entanto, o museólogo Mário Chagas (2002, p. 44), chama a atenção para as relações entre memória e poder:

Indicar que as memórias e os esquecimentos podem ser semeados e cultivados corrobora a importância de se trabalhar pela desnaturalização desses conceitos e pelo entendimento de que eles resultam de um processo de construção que também envolve outras forças, como por exemplo: o poder. O poder é semeador e promotor de memórias e esquecimentos.

Para Chagas, o poder é a esfera mediadora da seleção mnemônica, ou seja, da curadoria da memória *versus* esquecimento. O autor (Chagas, 2002, p. 44) afirma que

A memória - voluntária ou involuntária, individual ou coletiva - é, como se sabe, sempre seletiva. O seu caráter seletivo deveria ser suficiente para indicar as suas articulações com os dispositivos de poder. São essas articulações e a forma como elas atravessam e utilizam determinadas sobrevivências, representações ou reconstruções do passado no presente (...).

E continua afirmando também a importância do esquecimento para a vida no presente: "Um homem que não pudesse mais esquecer, perderia a própria humanidade e

em seguida o poder de agir" (Chagas, 2002, p. 46). O autor inspirou-se em Nietzsche (1999, p.273) "no limiar do instante, esquecendo todos os passados."

No entanto, entendemos que o direito à memória e ao esquecimento, mediados pelo poder, são passíveis de manipulação e podem não emergir de um movimento espontâneo ou natural.

Em se tratando de museu social em espaços subalternizados e com escassez de recursos naturais e econômicos, por exemplo, essas negociações poder-memória-esquecimento tornam-se especialmente complexas.

Chagas parece criar uma tensão e referir-se à "memória acumulada ou saturada" dos fatos históricos e as necessidades de romper com esse "acúmulo" para articular novas histórias sociais.

Por esse caminho, compreende-se que ao admitir que a memória acumulada possa ter sido o dispositivo detonador da Revolução de 1789, está aberta a vereda para a compreensão de que no seio da memória acumulada (solução saturada), uma contramemória pode operar e pode desembocar no poder de agir (Chagas, 2002, p. 46).

Ainda sob a perspectiva museológica, as nossas memórias são construídas sob o olhar eurocêntrico. Os museus-instituições-tempos europeus, através dos regimes colonialistas, impuseram ao mundo um olhar para as suas próprias culturas sob as suas óticas.

Para Chagas (2002, p.58),

Entre as instituições criadas no Brasil em decorrência direta da presença da família real, destacam-se o Horto Real de Aclimação (1808), a Biblioteca Real (1810), a Academia Real de Ciências, Artes e Ofícios (1816) e o Museu Real (1818). O aparecimento dessas instituições vem acompanhado de muitas perguntas. Por exemplo, a quem se destina o Museu Real num país onde multiplicam-se os analfabetos, cujas memórias não estão gravadas em livros ou obras de arte e sim em seus corpos e nas práticas sociais quotidianas?

Essas instituições, os ditos museus-tempos, não contemplavam no cerne de seu nascimento as memórias dos negros, indígenas, mas, sim, serviam à qualificação da Coroa Portuguesa para os outros países e aos interesses da elite luso-brasileira. Nesse sentido, essas instituições ditam o que deve ser lembrado ou esquecido, com o poder a pretexto de se autodeclararem detentores do saber e regem como as pessoas devem fazer e agir. Chagas (2002, p. 59) afirma que: "Em outros termos: museus, bibliotecas, arquivos, institutos e academias são espelhos e palcos que encenam a dramaturgia da sociedade a

que se referem e que ao articularem um determinado discurso, também condicionam o olhar e aprisionam o entendimento, a ciência e a arte”.

Os ditos museus sociais, comunitários, ecomuseus, museus virtuais, onde a coleção está centrada nas humanidades e não em objetos, como o *MuJuCa*, não são, automaticamente, isentos das influências das relações memória e poder. Para Chagas (2002, p.72) "onde há memória há poder" e o autor acrescenta ainda que:

(...) a relação entre memória e poder nos museus não é fortuita ou ocasional, ao contrário faz parte da sua própria constituição. Ainda que nos museus tradicionais essa relação alcance maior visibilidade através do edifício (tipologia arquitetônica), da coleção (pinturas e esculturas monumentais, anéis, armas, bandeiras e artefatos de povos “primitivos”), do público (vigilado, seletivo e pouco participativo) e do discurso museográfico, ela não está ausente dos projetos alternativos, sejam eles ecomuseus, museus regionais, comunitários, locais ou tribais. Contudo, é preciso reconhecer que nesses casos ela ganha algumas especificidades.

As negociações entre memória e poder tendem a ser suavizadas nos museus comunitários, que emergem de um grupo social, geralmente, de modo democrático e horizontal. A título de exemplificar o texto supracitado: atuando profissionalmente em um Ecomuseu de perfil comunitário, na cidade do Rio de Janeiro, criado nos anos 1980 por um grupo de classe média de um bairro periférico, preocupado com a preservação da história e da memória local, foi possível perceber claramente as relações entre memória e poder. Segundo a história deste movimento e instituição, no âmbito de sua criação, os integrantes deste grupo idealizador só admitiam a adesão de pessoas com sobrenomes tradicionais no bairro, de famílias conhecidas e pertencentes às faixas sociais mais favorecidas economicamente. Com o passar do tempo, com 25 anos de instituição, de modo gradativo, foi-se admitindo a integração de pessoas de faixas sociais mais baixas, a título de pesquisa destes territórios ou por vinculação à educação formal. Nos parece que, nos museus clássicos ou tradicionais, assim como nos museus sociais ou alternativos, o poder aparece como pressuposto relacionado ao consumo e organiza quem está chancelado e legitimado a acessar determinadas memórias ou não. Neste sentido, Hugues de Varine (1996, p.12) classifica as atividades museológicas em três distinções:

Penso, pessoalmente, não como museólogo, mas como actor de desenvolvimento local e militante da acção comunitárias que o museu pode e deve escolher entre três formas principais: - o museu-espectáculo, destinado a públicos cativos: turistas, meios cultos, escolares em grupos organizados e guiados. Esses museus serão

cada vez maiores, cada vez mais dispendiosos, cada vez mais visitados, quer dizer “consumidos”. Serão supermercados da cultura oficial. Ao final, serão todos parecidos. - o museu-colecção, destinado às pesquisas avançadas, às produções complexas, a públicos mais ou menos especializados, para os quais a colecção é a primeira justificativa. Esses museus atrairão cada vez mais públicos “inteligentes”, utilizarão métodos de comunicação sofisticados, abrir-se-ão tanto quanto possível às comunidades de geometrias diferentes. Serão todos únicos e criarão entre eles redes de cooperação análogas às redes universitárias actuais. - o museu-comunitário, saído da sua comunidade e cobrindo o conjunto do seu território, com vocação global ou “integral”, processo vivo que implica a população e não se preocupa com um público, que é ao mesmo tempo o centro e a periferia. A vida desses museus será curta ou longa, alguns nem se chamarão museus, mas todos seguirão os princípios da nova museologia (Santiago, Quebec, Caracas, etc.) no seu espírito ou na sua escrita (teoria).

A memória pode ser uma representação de um passado, fato, objeto, situações ou pessoas, e compreende uma representação de uma realidade vivida pelos sujeitos. A memória também está ligada ao consumo e às mídias e dialoga, no campo da Comunicação, especialmente com os Estudos de Recepção. Não há cultura sem memória. As memórias sociais e os modos como nos relacionamos com ela são historicamente determinados. Na era da Antiguidade, as memórias eram exclusivamente orais e, então, tínhamos o narrador ou *griot*, no continente Africano, como protagonistas do processo de transmissão de conhecimentos, saberes e fazeres entre as gerações, ou seja, transmissão de culturas. Desde a Idade Média até a Revolução Industrial, a memória passa a ser também escrita com a criação da prensa. A partir do século XIX, com a criação da imprensa escrita e editorial, a memória social se avolumou e difundiu de modo que seja impossível que a memória subjetiva “receba o conteúdo das bibliotecas” (Le Goff, 2000, p. 391). Para Le Goff, não existe uma ruptura da memória da Antiguidade até hoje e sim uma contínua transição dialética, no entanto, com a criação e difusão da imprensa escrita, houve um acúmulo de memória coletiva sem precedentes na história da humanidade, “a conclusão culminante da acumulação da memória desde a Antiguidade” (Le Goff, 2000, p. 391). Este panorama histórico nos faz pensar, no mundo contemporâneo, as imbricações entre a construção social da memória, as mídias e o consumo. Não é incomum que façamos uma retenção, tanto em nossas memórias pessoais como sociais, de filmes publicitários, músicas, objetos consumidos na década de nossa infância ou na juventude, por exemplo. A publicidade nas mídias, especialmente, na televisão, utilizando-se do recurso audiovisual, possui centenas de peças com *jingles* que, por produzirem um potencial padrão de repetição mental, podem ser parte do conteúdo

mnemônico de uma geração. Essas memórias, sejam elas do passado distante ou do passado recente, são acumuladas em nossas memórias e poderão influenciar a decisão de consumo de um objeto ou experiência. Com a ascensão das mídias e da publicidade nas sociedades ocidentais contemporâneas capitalistas, nos parece haver uma transformação no *modus operandi* em lidar com as memórias ligadas ao consumo. Se, no passado, as tradições orais e os objetos eram transferidos por gerações como modo de manutenção e conservação das memórias sociais, hoje, os objetos tendem a ser vistos como obsoletos em detrimento do lançamento frequente de novos objetos e tecnologias. Baudrillard (2007) *apud* Mello e Mastrocola (2019, p. 159), afirma que:

(...) nossa sociedade de consumo como marcada pela dinâmica da abundância de objetos e produtos. Com efeito, o filósofo francês (2007, p. 15) argumenta que na sociedade de consumo os indivíduos são rodeados por uma multidão de objetos, de serviços e de bens materiais, num fenômeno que implica uma “mutação fundamental na ecologia da espécie humana”. Na compreensão do autor (2007, p. 15-16), as pessoas, na sociedade de consumo, vivem o tempo dos objetos. Quer dizer, existem de acordo e em conformidade com o ritmo e a sucessão permanente dos objetos: na era contemporânea, ao contrário de outras civilizações, nas quais os objetos (instrumentos ou monumentos) sobreviviam às sucessivas gerações humanas, são os indivíduos que presenciam o nascimento, produção e morte dos objetos.

Ao analisarmos as memórias de uma geração de brasileiros, numa determinada década, especialmente a partir da difusão da televisão, podemos inferir os padrões de consumo à época, dentre os relatos dos *jingles* publicitários que vierem às suas lembranças, ou seja, da memória social midiática compartilhada. A memória parece ser uma ferramenta cara às mídias, especialmente à publicidade, e possui uma relação estreita com a cultura dos consumos na sociedade capitalista contemporânea. É importante ressaltarmos que tais consumos estão ligados à moda, aos objetos e às experiências vivenciadas por todos nós e possui um potencial de vinculação com a sociedade da imagem, com a construção da memória (do passado e do presente) da nossa própria autoimagem e suas relações com os estilos de vida, subculturas em todas as esferas relacionais dos estratos sociais.

Dito isto, seria um erro crasso encerrarmos este capítulo sem uma abordagem histórica-étnica, cuja necessidade se impõe às manifestações das narrativas que pretendemos analisar nesta pesquisa. Desde a Grécia antiga, as sociedades cristãs

ocidentais foram construídas sob a égide do corpo/mente, numa perspectiva relacional hierarquizada. (Platão, 1972). Sendo assim, as mulheres eram impostas à inferiorização e dependência dos homens, seja do pai ou do marido em diferentes contextos históricos sociais na história da humanidade, com a exclusão de direitos políticos no cotidiano.

A negação da mulher como sujeito do discurso que exerce função de representação é uma prática da ideologia patriarcal ao longo dos séculos, até o tempo presente, na tentativa de desqualificar as narrativas femininas. O motivo basilar da exclusão das mulheres pela ideologia patriarcal tem no centro do pensamento o empoderamento do homem branco, eurocêntrico. As mulheres negras, além da exclusão pela identidade de gênero têm seus discursos excluídos enquanto sujeitos sociais pela sua identidade étnica-racial. Se as mulheres foram consideradas, historicamente, como sendo apenas um corpo sob uma perspectiva sexual, inferior à mente-aqueles que pensam e são dignos de representação, as mulheres negras quando não invisibilizadas, são representadas como um corpo femininos sexualizado com o enfoque no trabalho. Baseados na crença que nem todos os indivíduos são sujeitos "racionais" e, por conseguinte, são sujeitos inferiores, surgiram as relações de dominação e exploração, ligadas aos recortes raciais. Esse domínio étnico-racial masculino e branco, exerceu-se, ao longo dos séculos, sobre a mulher branca, consideradas dotadas apenas de corpo, equiparando-se aos tratamentos oferecidos aos grupos étnicos não-europeus como aos homens e mulheres negros, indígenas, asiáticas, por exemplo. Em *Afrografias da Memória*, Leda Maria Martins (1997, p. 24-25)<sup>4</sup> faz uma análise das estruturas de dominação basilares da sociedade ocidental:

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora negra, tiveram seu corpo e seu corpus desterritorializados. Arrancados de seu domus familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos lingüísticos, filosóficos religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata, tornados, estrangeiros, coisificados, os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu. Esse olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente ágrafas, menosprezou sua rica textualidade oral [...] a África aparecia no imaginário europeu como o

---

<sup>4</sup> Leda Maria Martins é uma mulher negra, afro-brasileira, poeta, ensaísta, acadêmica e dramaturga brasileira. Atualmente mora em Belo Horizonte onde leciona na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais UFMG. Foi também professora convidada da New York University.



território do primitivo e do selvagem que se contrapunha as idéias de razão e de civilização, definidoras da pretensa "supremacia" racial e intelectual [dos europeus].

Se "A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, [...]" (LE GOFF, 1996, p.477). A citação supracitada posiciona o direito à memória e as configurações da imagem e da autoimagem como instrumentos de poder, de dominação étnica-eurocêntrica, na medida em que pretende o controle do passado, manipulando a memória coletiva com mecanismos de imposição dos silêncios e esquecimentos históricos. A construção da identidade afro-brasileira foi e é interpelada pelos sofríveis atos de apagamento e negação da memória coletiva, invisibilizadas pela história social oficial brasileira.

Em África, os processos de reconfiguração e preservação das experiências vividas e suas tradições são passadas de pais para filhos, potencialmente, pela oralidade. Esse aflorar do passado, combinado entre processo corporal e presente da percepção, misturando-se dados imediatos com lembranças constitui-se na memória. A memória está e é o próprio corpo em experiência vivida, numa dialética presente e passado e ao mesmo tempo interpelando e atualizando referências de representação social. Ecléa Bosi (1994).

A complexa textualidade oral africana e o que Martins (1997, p. 25) nomeia como *oralitura da memória* são manifestações "ágrafas" africanas cheias de "*corpus* simbólico" que fecundaram as Américas nas diásporas escravagistas das imigrações forçadas entre os continentes africanos e americanos e nas implementações das colônias europeias em África. As culturas negras africanas não foram apagadas segundo os preceitos da "civilização" europeia, como pretendiam os dominados. Nas Américas elas sofreram um processo de "interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações" (Martins, 1997, p. 25). Os africanos trouxeram com eles às Américas, nos execráveis navios negreiros, seus modos singulares e diversos de ver o mundo, línguas, manifestações artísticas, culturais, religiosas, técnicas, seus diferentes modos de organização social e de simbolizar o real. Esse repertório rico, diverso e vasto, correspondente aos diferentes países e etnias do continente africano, foram interpelados pelos europeus em suas origens constitutivas. Nessas imbricações entre as tradições das memórias orais africanas e um sistema de códigos simbólicos eurocêntricos que foi tecida a identidade afro-brasileira nas quais falas, gestos na memória oral africana em interação

com outros, transformam-se e reatualizam-se, de modo vivo, contínuo, buscando a afirmação das alteridades negras.

"A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas" (Martins, 1997, p. 26). Podemos inferir que sejam estes os paradigmas da produção das suas memórias. Em 1940, o etnógrafo e ensaísta cubano, Fernando Ortiz (1983), escreveu o livro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, conceituando estes movimentos de imbricações simbólicas por migrações como *transculturação* que resulta numa configuração de uma identidade cultural nova a partir destes pontos de contatos entre convergências e divergências culturais em toda sua complexidade.

Os estudos pós-coloniais, colaboram com o anúncio denunciativo da dominação e opressão sobre os povos que tiveram ou que ainda permaneciam sob o jugo da colonização, com teóricos como Stuart Hall, Aimé Césaire e Frantz Fanon, por exemplo. A partir dos anos 1990, aparecem os estudos decoloniais que tem em seu cerne a superação das relações dominados/dominantes e vinculam-se às experiências vividas pelos negros e indígenas nas Américas como ferramenta teórica e epistemológica de ruptura com as tradições europeias.

Ao dar-se conta dos protagonismos e contribuições africanas e ameríndias na construção das identidades culturais brasileiras e latinas, Lélia Gonzalez (1988a), antropóloga e pensadora feminista negra, com pai e mãe africano e indígena, respectivamente, forja o conceito de um novo paradigma epistemológico: *amerifricanidade*. "a Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos." (GONZALEZ, 1988a, p.77), em detrimento do uso dos termos latinos ou latinidades que, segundo a autora, estão recheados de um senso de subalternizados impostos na relação europeia-espanhola entre países desenvolvidos e periféricos.

A descolonização do pensamento, inferimos dizer, inaugura outros caminhos na construção mnemônica e projeta novas vozes e narrativas legitimadas. Nesta pesquisa, em que vozes femininas, negras, suas histórias de vida e suas memórias estão posicionadas como protagonistas do nosso processo, não poderíamos deixar de abordar, incluir, desejar e perseguir a descolonização das memórias.

Essa proposta de descolonização também é epistemológica. Pretendemos fazer com que a diversidade de teóricos estejam presentes em nossas referências bibliográficas, forjando assim, uma pesquisa *améfrica* juvenil brasileira, sem rejeitar ou criar embates

com os teóricos canônicos anglo-americanos e europeus, que dominam epistemologicamente os campos da Comunicação, das Ciências Sociais, da Filosofia, entre outros. O memorial teórico-bibliográfico desta pesquisa pretende provocar e expandir *as encruzilhadas*.

Neste capítulo, procuramos demonstrar um panorama do arcabouço teórico sobre as teorias do tempo e da memória, sempre numa perspectiva social. Não temos a pretensão de esgotar as discussões teóricas e suas acepções científicas, mas, sim, demonstrar, com uma revisão teórica, os pensamentos de alguns autores estudiosos dos respectivos temas. Este trabalho, localizado no Museu das Juventudes Cariocas, o MuJuCa, tem em seu enfoque central o contato com as memórias, suas representações e suas relações com a comunicação e o consumo.

### 3 - CAPÍTULO 2- Museu das juventudes cariocas, a história que eu conto: narrativas orais de três juventudes cariocas nos anos 1980

“Mas que mais poderia a memória fornecer? Ela é feita de clarões e fragmentos particulares. Um detalhe, muitos detalhes, eis o que são as lembranças.”

Michel de Certeau

Neste capítulo, buscamos descrever o processo etnográfico no *Museu das Juventudes Cariocas*, o *MuJuCa*, vinculado ao *LabJuX - Laboratório de Culturas Midiáticas das Juventudes* do Departamento de Comunicação da PUC-Rio, coordenado pela professora Cláudia Pereira. A metodologia é a observação participante nas fases de implementação e execução do projeto.

O *MuJuCa - Museu das Juventudes Cariocas* é um projeto museológico, social, vivo e virtual que tem como objetivo central a pesquisa das juventudes cariocas, seus estilos de vida, subculturas, suas relações com as mídias e com os espaços urbanos e/ou rurais da cidade do Rio de Janeiro, entre os anos das décadas de 1960 aos anos 2010. O Museu se utiliza dos recursos audiovisuais como metodologia de coleta de depoimentos gravados, de informantes que aceitaram participar da pesquisa e que se autodeclaram jovens entre uma das décadas supracitadas.

Na observação participante, contribuímos com as discussões para implementar o Museu, colaborando com a construção do formato, com a metodologia de pesquisa - entrevistas em profundidade com os informantes, organizando o roteiro das entrevistas e auxiliando nas pesquisas de fatos jornalísticos e da publicidade nas mídias em cada década. Realizamos ainda diversas entrevistas em profundidade, gravadas em depoimentos audiovisuais, com duração média de 40 minutos, editadas *a posteriori* pela equipe de colaboradores do *MuJuCa* para adiante serem publicadas na plataforma digital que vai ancorar o *Museu* à época do seu lançamento futuro.

A minha relação pessoal com a museologia social começou no final de 2008, no *Ecomuseu* de Santa Cruz - o primeiro do gênero com perfil comunitário do Brasil. A Museologia Social é uma área de pesquisa e de atuação do campo da Museologia, desde os anos 1960, cuja teoria pretende entender o museu como um espaço para ser vivido e não visitado, em que as pessoas e o espaço público compartilhado, urbano ou rural, podem ser pertencentes à "coleção" desta classificação do referido espaço. O museu social tem

em seu cerne a pesquisa para desenvolver ferramentas de transformação social a partir dos seus patrimônios (social, histórico ou natural). Sendo assim, o convite para integrar a equipe de colaboradores do *MuJuCa* foi oportuna e gratificante.

Dito isto, esta pesquisa selecionou, dentre as dezenas de informantes partícipes das entrevistas em profundidade, três informantes, do sexo feminino, que têm em comum o fato de completarem 20 anos de idade cronológica nos anos da década de 1980 na cidade do Rio de Janeiro.

### **3.1- Juventudes dos anos 1980: os filhos da irrupção**

As juventudes dos anos 1980 podem ter um papel emblemático e influente nas demais gerações de juventudes do fim do século passado. Neste trabalho, temos como informantes três mulheres que completaram 20 anos de idade cronológica nos anos 1980 e, portanto, nascidas nos anos 1960, década em que houve o traumático rompimento institucional no Brasil, o golpe de 1964. Nesta ocasião, os militares tomaram o Poder Executivo e depuseram o então presidente da República à época, João Goulart. As representações sociais deste período político militarizado, no senso comum brasileiro contemporâneo, nos remetem a uma imagética autoritária, com restrições aos acessos às liberdades de expressão e individuais. Tais comportamentos foram acentuados em 1968, com o AI-5 - Ato Institucional número cinco, o quinto dentre os dezessete decretos emitidos pela ditadura militar durante a vigência deste regime. Neste contexto, nasceram e cresceram os sujeitos que completaram seus vinte anos de idade cronológica nos anos 1980. Neste sentido, as juventudes dos anos 1980 são "filhas" de um golpe de estado e conviveram em maior ou menor intensidade diante de um ambiente político que, para diversos grupos sociais, sobretudo os de esquerda, que faziam oposição ao regime militar, se revelava arbitrário e limitador, em 20 anos de manutenção do regime ditador no país. Para Horta (2020, p. 81) a influência e a convivência com um ambiente político e social hostil estavam presentes nos estratos sociais nos anos 1980, ou seja, em toda faixa dessas juventudes:

As representações dos militares como violentos e contra o povo informam a percepção de que a agressividade e opressão implantadas em 1964, e aprofundadas em 1968, não haviam se dissipado na década de 1980. Percepção derivada da prática dos governos em

reprimir manifestações sociais em nome da ordem pública valendo-se da força e da intimidação. As canções serviram como auxílio à percepção de que os militares, além de manterem-se violentos, mantinham-se muito presentes.

As relações sociais civis-militares estendiam-se em um contínuo conflito social em todos os anos da década de 1980: de um lado as reivindicações por liberdade, uma ideologia da esquerda brasileira, dos intelectuais e artistas; e de outro um regime pautado no autoritarismo, com endossamento da direita brasileira. Em 1985, com o então dito fim do governo militar e a eleição do Tancredo Neves, falecido em seguida, assumindo o até então presidente interino José Sarney, existem relatos de proximidade deste presidente com o regime militar, acentuando episódios de repressão aos movimentos sociais e sindicais, por exemplo, com uso da força ao estilo do militarismo ditador pela polícia militar. Starling e Schwarcz (2015, p. 487) nos chamam a atenção para a expectativa de grande parte do povo brasileiro com a eleição do Tancredo Neves e, em seguida, todo esse sentimento nacional de esperança na "nova república" se transformou em frustração com a morte do Tancredo e a eleição de José Sarney. Sarney era considerado um político alinhado às ideologias e aos *modus operandi* da ditadura militar.

Durante o governo Sarney, não era incomum ver a polícia usando os chamados Urutus, carros tanques blindados, fabricados no Brasil e utilizados pelas forças militares na ditadura, em investidas contra grevistas, sindicalistas, em manifestações sociais públicas. Em 1986, durante seu governo, a Avenida Rio Branco, no Centro do Rio, fora tomada por esses veículos tanques blindados, atitude de demonstração de força tamanha como não se via desde 1968, considerado o ano mais repressor da ditadura militar no Brasil. Um episódio emblemático dos casos de repressão do governo Sarney contra trabalhadores ficou conhecido como o Massacre de Volta Redonda, operação com blindados em que “as tropas avançaram contra 3 mil operários entrincheirados na fábrica” (Horta, 2020) e resultou em três mortes de trabalhadores grevistas. O presidente Sarney alegou à época que não sabia de nada.

Apesar do aparente fim da ditadura militar e da alegria de grande parte das juventudes e dos cidadãos brasileiros à época, esperançosos por tempos mais brandos, em que suas liberdades individuais e de expressão pudessem ser legitimadas, nos parece que essa realidade não foi bem assim. Após a frustração com a não vigência do governo Tancredo Neves e a posse do governo Sarney, o Brasil passou a conviver com uma espécie de continuidade do período militar, considerando o chefe do poder Executivo, na metade

da década dos anos 1980, e sua vinculação relacional e ideológica com as Forças Militares. No entanto, Horta (2020, p. 88-89) pondera a aproximação da Nova República com o militarismo e o frágil processo democrático vigente naquele governo:

Pode-se reconhecer que Sarney olhou em direção à democracia e se preocupou em livrar o Estado do chamado “entulho autoritário”, cumprindo, desta feita, promessa de campanha da Aliança Democrática 137 de Tancredo Neves. Por exemplo, quando encaminhou ao Congresso o Emendão, em maio de 1985: um pacote de propostas, aprovado por quase unanimidade, que restabeleceu eleições diretas em todos os níveis, legalizou os partidos comunistas e deitou por terra os espectros da Lei Saraiva 138, cujo desígnio remontava ao Império de Pedro II. Sarney já havia, meses antes, autorizado a reabilitação de lideranças sindicais cassadas por motivação política. Eram medidas democratizantes, de fato. Sarney olhou em direção à democracia. Porém, olhou de esguelha. Manteve-se firme na postura de preservar os militares de punições e não se acanhou em prestigiar publicamente as Forças Armadas em ocasiões diversas. Na linguagem da ciência política, democracia no plano formal, procedimental e carência dela no gesto de concretizar o que no plano jurídico é enunciado – isto é, falta de uma democracia substantiva.

O contexto político e os intensos conflitos no tecido social brasileiro nos levam a inferir que as juventudes dos anos 1980 foram historicamente construídas sob o trauma, ou seja, juventudes que eclodiram em um panorama social violento, com estratos sociais inflamados, sobretudo dentre juventudes sob as influências das ideologias da esquerda, e que compartilharam destes fatos políticos marcantes na história recente do país. Os impactos da ditadura militar até a eleição de Tancredo e, na sequência, a posse do Sarney, e já na segunda metade dos anos 1980, o movimento das Diretas Já, construíram, obviamente, memórias marcantes em cada sujeito e em diferentes campos sociais, respeitando as experiências individuais, ideológicas, associações com grupos mais ou menos engajados nas discussões políticas à época. Para Gilberto Velho, a construção da identidade está de acordo com um “processo que decorre no tempo, é dinâmico, transforma-se e se dá em múltiplos contextos socioculturais e níveis de realidade” (Velho, 2006 *apud* Caminha, 2016, p.126).

Mas, em alguma medida, as juventudes dos anos 1980, foram construídas, transversalmente, sem a égide dos direitos sociais fundamentais e com marcantes restrições à sua liberdade individual e de expressão. Para Caminha (2016), há “elementos residuais” das juventudes dos anos 1960 em relação às juventudes dos anos 1980. A autora os descreve como

(...) elementos residuais, esboçados em alguns discursos juvenis do período analisado. Assim, quando o Grupo Legião Urbana, em 1986, canta os seguintes versos: “Desde pequenos nós comemos lixo comercial e industrial, mas agora chegou nossa vez. Vamos cuspir de volta o lixo em cima de vocês. Somos os filhos da revolução, somos burgueses sem religião, somos o futuro da nação, geração CocaCola”, o que se tem como referência é a ideia de juventude como sintoma de um projeto consolidado anteriormente.

A memória, nesse sentido, é resgatada para justificar uma ação juvenil no presente movida pela raiva, expressada na letra, mas também no tom de voz do cantor, como resposta as consequências do projeto de modernização nacional concebido no regime militar. (Caminha, 2016, p.123)

Caminha (2016) destaca ainda que, na década de 1960, em pleno regime militar no Brasil, houve uma aproximação dos empresários com os militares, inclusive, nos meios de comunicação, meios estes vistos pelos militares como ferramenta potente para valorizar e angariar seguidores para suas ideologias e discursos. A autora afirma que

(...) entre 1965 a 1969, implantou o primeiro sistema de transmissão via microondas, criou créditos, usando verbas arrecadadas pelo Fundo Nacional de Telecomunicações, facilitando a compra de receptores por parte dos empresários de telecomunicação, e inaugurando a Estação Terrena de Tanguá e a Estação Rastreadora de Itaboraí, no Rio de Janeiro, para as transmissões internacionais via satélite (Caminha, 2016, p. 123).

Começava nos anos 1960, com todos esses investimentos em novas tecnologias, a cultura do consumo que fora acentuada nos anos 1980.

Enquanto os países ocidentais desenvolvidos caminhavam com ideias progressistas entre os anos 1960 e 1980, apesar da Guerra Fria, o Brasil estava afundado em um regime opressor e conservador, que censurava a liberdade de pensamento, a cultura das artes e a produção científica, sucateando as universidades como forma de controle social. No mundo ocidental, paralelamente, a classe operária começava a chamar a atenção das classes altas e médias, como nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde as culturas operárias passaram a ser consumidas por outras classes sociais, sobretudo por meio da moda. E neste momento, as classes operárias passaram a fortalecer o senso de coletividade, de consciência de classe como uma ferramenta de articulação e representação política. Eric Hobsbawm (1995, p. 239), em *A Era dos Extremos*, afirma que

Eram unidos, por fim, pelo elemento central de suas vidas, a coletividade: o domínio do “nós” sobre o “eu”. O que dava aos partidos e movimentos operários sua força original era a justificada convicção



dos trabalhadores de que pessoas como eles não podiam melhorar sua sorte pela ação individual, mas só pela ação coletiva, de preferência através de organizações, fosse pela ajuda mútua, a greve ou o voto.

Os estilos de vida dos operários eram bem diferenciados das classes altas e médias americanas, por exemplo. E esses estilos, nos anos 1960, nos países desenvolvidos, tinham uma relação com as oportunidades de vida, a capacidade de consumo e com as mídias. As mídias, ao que nos parece, reforçavam essa divisão, uma herança da Escola Frankfurtiana, cuja teoria central dividia as culturas entre alta cultura e baixa cultura. No entanto, a vida operária era vivida em espaços públicos, com suas famílias, mulheres casadas e, em muitos casos, mães, compartilhando os espaços urbanos como espaços de expressão das suas culturas. As classes operárias nos Estados Unidos e na Europa sofriam com problemas de habitação, residindo, em sua maioria, em espaços pequenos e inadequados, fazendo com que as ruas, as praças e os parques funcionassem como uma extensão do espaço privado e “Essas pessoas têm seus próprios estilos reconhecíveis de habitação [...] suas casas são geralmente alugadas, e não próprias” (Hoggart, 1958, *apud* Hobsbawm, 1995, p. 239). No Brasil, mesmo com a chegada da televisão, em seus anos iniciais, o ato de assistir televisão era, em diferentes estados e sobretudo nas faixas sociais mais desfavorecidas economicamente, eventos compartilhados no espaço público. As pessoas costumavam se reunir para assistir à programação televisiva de modo comunitário, “(...) nos países mais pobres mesmo a televisão foi, em seus primeiros anos, vista em locais públicos. Da partida de futebol ao comício ou passeio no feriado, a vida era experimentada, naquilo que visava ao prazer, *en masse*” (Hobsbawm, 1995, p.239). A difusão das mídias de massa parece ter agido como um possível mecanismo de controle social do fortalecimento das coletividades operárias e dos empobrecidos, que desde a era do rádio e em seguida da televisão, diminuíram a frequência nos espaços de convivências urbanos, hipoteticamente, fragilizando a produção do pensamento e das culturas locais em favor da cultura massificada. Hobsbawm afirma que:

(...) a televisão tornava desnecessário ir ao jogo de futebol, do mesmo modo como TV e vídeo tornaram desnecessário ir ao cinema, ou os telefones substituíam as fofocas com amigos na praça ou na feira. Os sindicalistas ou membros de partidos que outrora iam às assembléias locais ou reuniões políticas porque, entre outras coisas, isso era também uma espécie de diversão ou entretenimento agora podiam pensar em formas mais atraentes de passar o tempo, a não ser nos casos excepcionais dos militantes. (Por outro lado, o corpo-a-corpo deixou de ser uma forma efetiva de campanha eleitoral, embora continuasse a ser feito, por tradição e para animar ativistas de partido cada vez menos típicos.) A prosperidade e a privatização destruíram o

que a pobreza e a coletividade na vida pública haviam construído. (Hobsbawm, 1995, p.240)

Em 2006, Everardo Rocha, em seu livro *Representações do Consumo: estudos sobre a narrativa publicitária*, convida-nos a discutir a publicidade e as mídias de massa, inclusive a televisão, com uma proposta teórica menos apocalíptica, ao situar o discurso publicitário em relação à produção de sentidos sociais, de valores e como umas das principais "produtoras de sistema simbólicos", apesar do consumo não se estabelecer, exclusivamente, por meio das narrativas publicitárias. O autor tem em seu enfoque o consumo e seu emblemático potencial de determinar e influenciar as culturas.

As práticas das convivências coletivas, sobretudo nas faixas sociais populares, conforme Hobsbawn (1995) e analisadas mais recentemente por Rocha (2006, p. 18), nos trouxe o enfoque de que elas foram incorporadas às narrativas publicitárias, seja como uma potente ferramenta de estímulo ao consumo, seja como uma prática de representação social nas mídias.

Um anúncio é um ótimo lugar de *encontro*. Ali as pessoas se olham, se tocam, se abraçam, se beijam, se vestem, se despem, comem, bebem, dançam, passeiam, saem juntas, namoram, reúnem-se em família, festejam aniversários e comemoram todo o tipo de coisas. Ele destaca pessoas interagindo, focaliza a vida social. Desta maneira, a publicidade representa o que poderíamos chamar de ideais de convivência e sociabilidade. Pequenos cotidianos são selecionados como espelhos da vida social, como *formas de bem viver*, como *momentos felizes* entre pessoas.

A chegada da televisão no Brasil na década de 1950, com os investimentos tecnológicos durante a ditadura militar, a tornou o meio de comunicação com maior potencial de influência cultural, num crescente dos anos 1960 aos anos 1980. A cultura de massa, produzida pela televisão, com sua capacidade de articulação e replicabilidade rápida em rede, eclodiu num mundo em processo de globalização, em que as mídias foram uma ferramenta protagonista neste processo, sobretudo como uma influenciadora nos hábitos de consumo. A televisão nos anos 1980 possuía uma capacidade tão fortalecida de influência política e cultural nas massas, em sociedades ocidentais, ao ponto que

As manifestações bem-sucedidas não são necessariamente as que mobilizam o maior número de pessoas, mas as que atraem maior interesse entre os jornalistas. Exagerando apenas um pouco, poder-se-ia dizer que cinquenta sujeitos inteligentes que conseguem obter cinco minutos na TV para um happening bem-sucedido podem produzir um efeito político comparável ao de meio milhão de manifestantes. (Bourdieu, 1994 *apud* Hobsbawm, p. 250)

As influências das novas tecnologias e das mídias nas culturas de massa e seus possíveis usos serviram como mecanismo de tentativa de controle dos estratos sociais, especialmente, no período ditatorial no Brasil (oficialmente entre 1964-1985). Paralelamente, o mundo vivenciava desde o fim da Segunda Guerra Mundial, uma grande mudança, até impressionante para a época, em princípio nas sociedades desenvolvidas, do papel das mulheres no mercado de trabalho, inclusive, de mulheres casadas e possivelmente mães. Assim como o ingresso cada vez mais expressivo das mulheres no ensino superior, num crescente desde os anos 1940 até os anos 1980 (Hobsbawm, 1995). Pensamos que seja relevante ressaltarmos que tais dados estão sob o recorte de mulheres brancas, de classes altas e médias americanas, e essa foi a mesma tendência nos anos 1960 e durante muitas décadas no Brasil.

Embora esses movimentos pertencessem, essencialmente, ao ambiente de classe média educada, é provável que na década de 1970, e sobretudo na de 1980, uma forma política e ideologicamente menos específica de consciência feminina se espalhasse entre as massas do sexo (que as ideólogas agora insistiam que devia chamar-se “gênero”), muito além de qualquer coisa alcançada pela primeira onda de feminismo. A mudança foi de fato sensacional. Em 1940, as mulheres casadas que viviam com os maridos e trabalhavam por salário somavam menos de 14% do total da população feminina dos EUA. Em 1980, eram mais da metade: a porcentagem quase duplicou entre 1950 e 1970. (Hobsbawm, 1995, p.244).

E esses efeitos foram sentidos na sociedade brasileira, em plena ditadura militar, as mulheres brancas, de classe média, que tinham acesso à universidade nos anos 1960, ingressaram também nas lutas revolucionárias, reivindicando a afirmação de suas cidadanias e direitos civis, na onda do feminismo transnacional.

Contudo, ainda segundo o historiador, em 1980, metade ou mais da metade de todos os estudantes eram mulheres nos EUA, Canadá e seis países socialistas, encabeçados pela Alemanha Oriental e a Bulgária, e em apenas quatro países europeus elas constituíam então menos de 40% (Grécia, Suíça, Turquia e Reino Unido). Numa palavra, o estudo superior era agora tão comum entre as moças quanto entre os rapazes. A entrada em massa de mulheres casadas — ou seja, em grande parte mães — no mercado de trabalho e a sensacional expansão da educação superior formaram o pano de fundo, pelo menos nos países ocidentais típicos, para o impressionante reflorescimento dos movimentos feministas a partir da década 60. Na verdade, os movimentos de mulheres são inexplicáveis sem esses acontecimentos (Hobsbawm, 1995).

No fim dos anos 1970, precisamente em 1977, um ato político importante celebrou a luta do movimento feminista brasileiro com a chamada Lei do Divórcio, oficializando o rompimento do casamento. O divórcio é o rompimento legal e definitivo do vínculo do casamento civil. Esse tipo de separação foi instituído oficialmente no Brasil com a aprovação da Emenda Constitucional nº 9, de 28 de junho de 1977. A emenda foi apresentada pelo senador Nelson Carneiro (MDB-RJ), mas causou reações fortes no país, sobretudo nas lideranças religiosas que acusavam a Lei de instituir o fim da família. A primeira mulher a pedir o divórcio no Brasil em apenas três dias depois da Lei entrar em vigor foi Arethusa Figueiredo Henrique Silva de Aguiar, aos 23 anos, casada desde 1963, incentivada pela mãe que não queria que ela ficasse solteira. Esse foi um resultado feminista que eclodiu nos anos 1980.

O divórcio no Brasil dialogava com o movimento feminista mundial, que conquistava representatividade política, chamando a atenção dos diferentes movimentos e legendas políticas em torno do mundo ocidental.

O primeiro e talvez mais impressionante exemplo dessa nova consciência de gênero foi a revolta das mulheres tradicionalmente fiéis nos países católicos romanos contra doutrinas impopulares da Igreja, como foi mostrado notadamente nos referendos italianos em favor do divórcio (1974) e de leis de aborto mais liberais (1981); e depois na eleição para a Presidência da Irlanda da beata Mary Robinson, uma advogada muito ligada à liberação do código moral católico (1990). No início da década de 1990, pesquisas de opinião registraram uma impressionante divergência de opiniões políticas entre os sexos em vários países. Não admira que os políticos comessem a cortejar essa nova consciência feminina, sobretudo na esquerda, onde o declínio da consciência operária privava os partidos de parte de seu antigo eleitorado. (Hobsbawm, 1995, p.244)

A mulher passava a ter uma voz civil pública legitimada, discutindo as questões de gênero e as lutas pelas liberdades individuais, do seu corpo e pela igualdade nos direitos civis, especialmente, os direitos políticos e ao corpo, apesar de toda a resistência das sociedades conservadoras, especialmente, as religiosas com predominância do catolicismo. Para Hobsbawm (1995, p. 252),

Na década de 1980, continuava bem mais permanente em países católicos (não comunistas). O divórcio era bem menos comum na península Ibérica e na Itália, e ainda mais raro na América Latina, mesmo em países que se orgulhavam de sua sofisticação: um divórcio por 22 casamentos no México, por 33 no Brasil (mas um por 2,5 em Cuba).

Entendermos os movimentos feministas no mundo e no Brasil, sobretudo entre os anos 1960 e 1980, nos parece útil para analisarmos a seguir as juventudes femininas informantes desta pesquisa. Neste sentido, buscamos identificar os percursos das juventudes destas décadas no Brasil e no mundo. (Tanner 1962 *apud* Hobsbawm, 1995, p. 253) trata "A juventude, [como] um grupo com consciência própria que se estende da puberdade — que nos países desenvolvidos ocorria vários anos mais cedo que gerações anteriores”.

O conceito de "juventude" cooperava, no início do século XIX, na era romântica, com representações da figura do herói, cuja vida se encerrava com o fim da fase cronológica da sua própria juventude. Esse conceito se transformara em ação e fora adotado e reproduzido no século XX, especialmente no cinema e com o surgimento do rock como representação da juventude enquanto camada social. Hobsbawm (1995, p. 253) afirma que:

A nova “autonomia” da juventude como uma camada social separada foi simbolizada por um fenômeno que, nessa escala, provavelmente não teve paralelo desde a era romântica do início do século XIX: o herói cuja vida e juventude acabavam juntas. Essa figura, antecipada na década de 1950 pelo astro de cinema James Dean, foi comum, talvez mesmo um ideal típico, no que se tornou a expressão cultural característica da juventude — o rock. Buddy Holly, Janis Joplin, Brian Jones, membro dos Rolling Stones, Bob Marley, Jimi Hendrix e várias outras divindades populares caíram vítimas de um estilo de vida fadado à morte precoce. O que tornava simbólicas essas mortes era que a juventude por eles representada era transitória por definição. Ser ator pode ser uma carreira duradoura, mas não ser um *jeune premier*.

As culturas juvenis com a globalização e a revolução tecnológica tiveram papel fundamental no consumo enquanto estilo de vida. A cultura do consumo, em duas décadas, dos anos 1960 aos anos 1980, foram vivenciadas e transmitidas de geração em geração, fortalecendo e influenciando cada vez mais as culturas e subculturas juvenis. Ainda debruçado sobre as culturas juvenis o autor anota que:

A segunda novidade da cultura juvenil provém da primeira: ela era ou tornou-se dominante nas “economias de mercado desenvolvidas”, em parte porque representava agora uma massa concentrada de poder de compra, em parte porque cada nova geração de adultos fora socializada como integrante de uma cultura juvenil autoconsciente, e trazia as marcas dessa experiência, e não menos porque a espantosa rapidez da mudança tecnológica na verdade dava à juventude uma vantagem mensurável sobre grupos etários mais conservadores, ou pelo menos inadaptáveis. Qualquer que fosse a estrutura de idade da

administração da IBM ou da Hitachi, os novos computadores eram projetados e os novos programas criados por pessoas na casa dos vinte anos. (Hobsbawm, 1995, p. 254-255)

No Brasil, os primeiros computadores chegaram em 1957, em São Paulo, especialmente, usados em corporações para cálculos complexos. Os computadores que até os anos 1940 eram denominados como "cérebros eletrônicos", desenvolvidos como ferramentas de ação na Segunda Guerra Mundial e aperfeiçoados na Guerra Fria, herdaram, neste entre guerras, uma função social predominante, *a priori*, como contribuição nas instituições científicas e nos anos 1980, com o uso comercial. O Estado de São Paulo publicou, em 1948, um artigo que informava o surgimento do *IBM Selective Sequence Electronica Calculator*. O jornal ressaltava que a máquina tinha uma alta capacidade de cálculos e que estaria à disposição dos pesquisadores científicos do mundo inteiro: "(...) idealizado para servir ao progresso do mundo, este 'cérebro electrónico' foi posto à disposição dos cientistas de todo mundo, que o poderão utilizar para solução de todos os problemas de alta matemática. (O Estado de São Paulo, 16/05/1948, p. 9).

Esse primeiro computador importado para o estado de São Paulo, tinha a função de organizar a emissão de contas da Companhia de Águas e Esgoto da época. Ao custo de 100.000 dólares e operado por engenheiros recém-formados do ITA, foi noticiado pelo *O Estado de São Paulo*, no artigo intitulado "2.400 multiplicações por minuto" (O Estado de São Paulo, 18/07/1957), em que o jornal especificava detalhes das configurações dessa grande máquina que chegava ao país: "Segundo fomos informados o governo de São Paulo adquiriu um computador eletrônico, o qual está sendo instalado no Departamento de Águas e Esgotos. O aparelho será utilizado para diversos fins, inclusive para cálculos de consumo de água". (O Estado de São Paulo, 18/07/1957).

Este fato nos parece relevante para entendermos as juventudes dos anos 1970 e sobretudo a dos anos 1980, no ambiente em que a informática, fortalecida a cada década, fazia pouco a pouco parte do imaginário brasileiro até passar a ser um desejo de consumo privado nos anos 1980. Segundo Lucas de Almeida Pereira (2014), até os anos 1970 os computadores eram de consumo e acesso restritos aos governos, empresas de grande porte e universidades e eram muito grandes, robustos. Ainda na década dos anos 1970, começou a surgir o conceito de *Personal Computer- PC*, com aparelhos mais compactos para o acesso às pessoas físicas e outras empresas. A partir dos anos 1980, os *PCs* começaram a se popularizar, com a queda nos preços e a velocidade cada vez maior no processamento

de dados, facilitando a execução das tarefas. A expansão do processamento de dados é aprimorado e cresce, vertiginosamente, dos anos 1980 até os dias atuais.

Dois dos traços marcantes das culturas juvenis nos anos 1980 é a música e a moda, sobretudo o rock, que surgiu na cultura americana nos anos 1950. O gênero ganhou o mundo e influenciou gerações, utilizando-se do cinema, e ditou tendências de moda e estilo de vida que marcaram as culturas juvenis. No Brasil, com a ditadura e as discussões inflamadas pelo fim da repressão militar e o processo de democratização, o rock tem, como gênero musical, um papel preponderante nas juventudes dos anos 1980. Segundo Hobsbawn (1995. p. 255),

Letras de rock em inglês muitas vezes nem eram traduzidas. Isso refletia a esmagadora hegemonia cultural dos EUA na cultura popular e nos estilos de vida, embora se deva notar que os próprios núcleos da cultura jovem ocidental eram o oposto do chauvinismo cultural, sobretudo em seus gostos musicais. Acolhiam estilos importados do Caribe, da América Latina e, a partir da década de 1980, cada vez mais, da África.

Embora o rock tenha sido o gênero marcante das juventudes nos anos 1980, como podemos analisar no trecho supracitado, começaram a circular pelo mundo ocidental outras expressões culturais, como dos países africanos, provavelmente, como um desdobramento da abertura das colônias africanas europeias, nos anos 1960, e a conquista desses países de um esboço de autonomia cidadã, ou seja, o preto passou a ter voz e identidade cultural. Hobsbawm (1995, p. 259) afirma ainda que:

Essa guinada para o popular nos gostos dos jovens de classe alta e média do mundo ocidental, que teve até alguns paralelos no Terceiro Mundo, como a defesa do samba pelos intelectuais brasileiros, [92] pode ou não ter tido alguma coisa a ver com a corrida dos estudantes da classe média para a política e ideologia revolucionárias poucos anos depois. A moda é muitas vezes profética, ninguém sabe como. Foi quase certamente reforçada entre a juventude masculina pelo aparecimento público, no novo clima de liberalismo, de uma subcultura homossexual com singular importância como determinadora de tendências na moda e nas artes.

Ainda sobre a “subcultura homossexual”, a década de 1980 é marcada pelo primeiro caso registrado de HIV no Brasil, no Hospital Emilio Ribas, em São Paulo, no ano de 1980, entendido e divulgado como AIDS dois anos depois.

O jornal norte-americano *The New York Times* foi o primeiro do mundo a noticiar sobre a AIDS, em 3 de julho de 1981, sob o título “Câncer raro é encontrado em 41

homossexuais”. De acordo com a reportagem, a maioria dos casos registrados apresentava apenas homens homossexuais envolvidos e que haviam tido relações sexuais em grande frequência e com muitos parceiros. Assim, o doutor James Curran, fonte de informações do texto, afirmava: “Não há perigo aparentemente para os não-homossexuais de contágio. ‘A melhor evidência contra o contágio’ disse ele, ‘Nenhum caso foi relatado até hoje fora da comunidade homossexual ou em mulheres’ (New York Times, 1981, p. 74).

A imprensa brasileira repercutia o mesmo tom à época, com poucas informações sobre a doença e alimentadas pelas agências internacionais de notícias. As primeiras manchetes no Brasil associavam a AIDS como a doença com vinculação homossexual, "peste gay", "câncer gay", “síndrome gay” ou “mal dos homossexuais”, estigmatizando para o senso comum essa vinculação e com efeitos punitivos para combater uma suposta promiscuidade que, para alguns grupos sociais, eram fatores comportamentais de risco social. Embora o primeiro caso diagnosticado no Brasil tenha sido comprovado com a etiologia de uma transfusão de sangue, todas as juventudes dos anos 1980 foram marcadas pela entrada e circulação do vírus no Brasil, especialmente, as "subculturas homossexuais" (Hobsbawm, 1995, p. 259), citadas acima. Alguns jornais chegaram a tratar a AIDS não apenas como uma doença punitiva e restritiva, mas também como uma invasão, disparando um preconceito sexual e racial (Figura 1):

Figura 1: Manchete do Jornal Notícias Populares em 1983



Fonte: Jornal Notícias Populares, 12 de junho de 1983

A AIDS, a revolução tecnológica, o panorama político brasileiro em processo de redemocratização, são alguns dos panos de fundo com os quais conviveram, em diferentes medidas, as juventudes dos anos 1980. E nos parece que o rock foi, de fato, a linguagem



que sintetizava todos esses assuntos e, inclusive, com ídolos que conviveram, publicamente, com o diagnóstico do HIV e o adoecimento pela AIDS, como o cantor Cazuza, morto em 1990, aos 31 anos. Caminha (2016, p. 127) afirma que "Para o estado a 'obrigatoriedade' do esquecimento de um processo de violência intensiva gera uma reorganização desses resíduos, a partir de uma alegoria festiva instituída pelas lógicas do consumo e intermediada por uma mídia consolidada". A autora afirma ainda que:

Diante de uma construção histórica fortemente estabelecida sobre a ideia de juventude na década de 1960, ser jovem nos anos de 1980 era lidar com uma intensa pressão na tentativa de objetivar um lugar de pertencimento, principalmente por que o cenário de atuação e legitimação desse "novo jovem" foi validado pelo consumo, universo oposto as pretensões sociais proclamadas pelo discurso esquerdista da imagem juvenil de 1960. O que significa dizer, que a "juventude 80" já nascia com seus direitos de classe etária em desvantagem perante um modelo de conduta anterior, fortalecendo ainda mais uma unidade de sentido carregada na palavra "geração 60". (Caminha, 2016, p.129)

As mídias, sobretudo a partir da revolução tecnológica, nos anos 1980, no Brasil, se consolidaram como um potente difusor da cultura do consumo. Neste contexto, é na década de 1980 que as mídias passaram a perceber a influência das crianças e também dos jovens na decisão de compras dos pais. A partir de tais percepções passaram a investir em publicidade para essas faixas etárias. Para Jean Baudrillard,

A sociedade de consumo, no seu conjunto, resulta do compromisso entre princípios democráticos igualitários, que conseguem aguentar-se com o mito da abundância e do bem-estar, e o imperativo fundamental de manutenção de uma ordem de privilégio e de domínio" (Baudrillard, 1995, p. 52).

O autor reforça a ideia de consumo-privilégio-domínio, enfatizando o consumo como uma esfera de poder e também de segregação entre faixas sociais diferentes. Com a chegada dos computadores para usos empresariais e pessoais nos anos 1980, com o fortalecimento das mídias (principalmente as redes de televisão), com a presença cada vez mais marcante da publicidade neste contexto, o consumo é um ato cada vez mais presente no cotidiano dos brasileiros. A partir dos anos 1980, a publicidade passou a ser pensada para impactar um público amplo: crianças, juventudes, adultos e velhos. Para Nestor Canclini "se o consumo tornou-se um lugar onde frequentemente é difícil pensar, é pela liberação do seu cenário ao jogo intensamente livre, ou seja, feroz, entre as forças de mercado" (Canclini, 1996, p. 65). A Agência de Notícias dos Direitos da Infância

(ANDI), afirma que, desde os anos 1980, “houve um aumento substancial de mensagens veiculadas nas mídias para e sobre as crianças” (Carvalho, 2006, p.63). Com o investimento de verbas para essa faixa de público, o sentimento de prazer e felicidade é intensamente vinculado ao consumo e "A criança ‘feliz’ é a mais utilizada nos comerciais. A alegria está associada à compra do produto". (Maria Clara Sidou Monteiro, 2013, p.03)

Sob o prisma econômico a década de 1980 pode ser dividida em duas fases: de 1981 ao ano de 1985, marcado pela crise da dívida externa e pela recessão destes primeiros anos; o segundo é o período da nova República e o fracasso econômico do Plano Cruzado, o único plano de estabilização nacional com atenção social à época e a perda da eleição de centro-esquerda que gestou um cenário político, em 1989, de paralisia governamental, estagnação da produção e hiperinflação. Do ponto de vista econômico, os anos 1980 são considerados como a década perdida e apontaram para os anos 1990 a necessidade de articular e organizar as forças sociais e políticas de centro-esquerda para pressionar outros rumos para o país, nascendo em 1994, o Plano Real, já no governo do Fernando Henrique Cardoso, moeda nacional em circulação até os dias atuais.

### **3.2- Juventudes: o relato de três mulheres que completaram 20 anos de idade biológica nos anos 1980**

Nesta seção, serão apresentadas as três mulheres informantes desta pesquisa<sup>5</sup>, que vivenciaram suas juventudes na cidade do Rio de Janeiro: Vera, Graça e Bia.

#### **3.2.1- Bia, 57 anos**

Bia nasceu em 1966, no Rio de Janeiro, completou 20 anos de idade biológica em 1986, na segunda metade dos anos 1980, é mulher cisgênero, branca, magra. Uma das quatro filhas, todas mulheres, de uma família de faixa social média-alta, passou a infância e juventude na zona sul carioca, viajando pelo mundo e estudando nos colégios tradicionais da cidade. Aos 13 anos, ainda em 1979, realizou um intercâmbio e foi estudar inglês nos Estados Unidos sozinha. Entrou nos anos 1980 com quatorze anos e saiu dele aos 24 anos de idade, década que considera determinante para consolidar sua identidade.

---

<sup>5</sup> Por questões éticas, os nomes das informantes são fictícios, com o intuito de preservar as reais identidades das três mulheres que participaram desta pesquisa.

Podemos inferir que Bia, tendo viajado e vivenciado as culturas de um país de primeiro mundo, como os Estados Unidos, trouxe para os anos 1980 a construção da sua identidade em diáspora, um produto cultural que conjuga as tradições a um processo de tradução e reinvenção de valores, considerando diferenças e similaridades, num hibridismo cultural (Hall, 2003). Bia estava em seu percurso juvenil nesta década.

A nossa informante pertence à uma família influente, econômica e politicamente, nos anos 1980. Seu pai, funcionário de Furnas, uma empresa estatal brasileira, era próximo do então deputado federal Ulysses Guimarães. "Doutor Ulysses", como era chamado, foi o presidente da Assembleia Nacional Constituinte de 1987–1988, que inaugurou a nova ordem democrática, após 21 anos sob a ditadura militar. O pai da informante estava próximo ao movimento das “Diretas Já” e esse ambiente político era parte das conversas cotidianas da sua família. Em seguida, o pai da informante chegou a assumir o cargo de ministro da república.

Enquanto Bia trazia para a sua juventude as experiências culturais da viagem internacional, que abriu sua cabeça ao mundo das artes, do teatro e do cinema, seus pais, de ideologia de esquerda, estavam ligados às lutas políticas que, possivelmente, influenciaram seus posicionamentos à época. A família tem em seu cerne o interesse pela música, seu pai era um frequentador assíduo da Escola de Samba Portela, em Madureira, e a este pretexto, circulava a cidade, ampliando seu repertório urbanístico e social ao romper as fronteiras da zona sul carioca, onde estão localizados os bairros com maior renda *per capita* do Rio.

E a informante, inspirada pelo pai e com educação formal altamente qualificada, acesso ao ensino da cultura das artes, aos cursos de inglês no Brasil e no exterior, frequentava também cursos de educação não-formal como teatro, dança e cinema, por exemplo. Bia passou a trabalhar em algumas peças teatrais e filmes durante sua juventude, estimulada pela família, buscando sua independência financeira à época. Aos 18 anos de idade, ganhou um carro da sua mãe e, com ele, circulava mais pela cidade, percorrendo-a até bairros das zonas norte e oeste, mesmo que não cotidianamente, e de maneira episódica, em virtude dos compromissos de trabalho. O acesso aos bens de consumo e às artes eram vividos de maneira orgânica e espontânea, como uma típica jovem rica carioca. A informante possuía uma liberdade pessoal sonhada pelas juventudes, em que seus pais não a impediam de sair e praticar suas escolhas de vida. Sua mãe já não teve a mesma sorte, a avó de Bia, era rigorosa e não deixava sua mãe sair sozinha com o namorado, o pai de Bia, nos anos 1950-1960, ela só podia sair acompanhada se o irmão mais velho os

fizesse companhia. Para Hobsbawm (1995, p. 259) “ ‘O pessoal é político’ tornou-se um importante slogan do novo feminismo, talvez o resultado mais duradouro dos anos de radicalização. Significava mais que simplesmente o fato de o compromisso político ter motivação e satisfações pessoais”.

Bia, herdara da mãe um novo paradigma relacional em sua família, diferentemente, do *modus operandi* da relação entre sua mãe e sua avó materna. As ideias da primeira onda feminista parecem florescer no Brasil de maneira expressiva entre os anos 1960 e 1980, inaugurando neste entre décadas, a segunda onda do feminismo. Neste tempo, as mulheres, enquanto grupo, passaram a ser uma força política importante, sem precedentes na história das culturas ocidentais, com transformações no pensamento geracional mãe-filha no caso de Bia. Logo, é possível inferir que as liberdades individuais, oferecidas por sua mãe à Bia e suas três irmãs, todas mulheres, foram uma atitude política-feminista de sua mãe e tem vinculação com a difusão dos pensamentos sobre o tema à época, sobretudo, em faixas sociais nobres, de mulheres brancas e com acesso à educação universitária, às artes e às culturas transnacionais. A própria Bia nos anos 1980 cursou a graduação em teatro, na UNIRIO- Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, na Urca, bairro onde morava.

Bia não precisava circular o Rio de Janeiro, nasceu e passou sua juventude com fácil acesso às melhores experiências que a cidade poderia lhe oferecer a partir da faixa social da sua família, preservando e mantendo uma boa qualidade de vida, privilégio para poucos cariocas e brasileiros. O bairro da Urca pertence à Área de Planejamento 2, na classificação da Prefeitura do Rio e integra a região administrativa de Botafogo. Segundo o portal de notícias G1, em matéria publicada dia 20 de abril de 2023, assinada pelo jornalista Chico Regueira, reproduzindo trecho do RJTV-2a edição, telejornal da TV Globo do mesmo dia, a região de Botafogo aparece entre as 10 melhores em qualidade de vida da cidade do Rio de Janeiro. Os dados são da Prefeitura do Rio que mensurou o IPS- Índice de Progresso Social, em 2022, dentre os 158 bairros da cidade:

O IPS combina variáveis sociais usadas em avaliações do desenvolvimento humano e bem-estar, como indicadores de saúde, acesso a serviços básicos e nível de acesso e qualidade da educação básica e superior, variáveis ambientais, acesso à comunicação, direitos humanos, liberdade de escolha e tolerância e inclusão. (G1, RJTV-2a edição, 20/04/2023- acessado em 11/08/2023).

O IPS começou a ser mensurado pela Prefeitura do Rio no ano de 2016. Os dados da pesquisa, na região administrativa de Botafogo (Urca)<sup>6</sup>, atualizados em 2018, situavam a região na posição de liderança da cidade em "Oportunidades", considerando a qualidade de vida dos moradores e levando-se em conta a análise dos: Direitos individuais, das liberdades individuais, da tolerância e inclusão e do acesso à educação superior, por exemplo.

Estes dados recentes parecem corroborar para contextualizarmos o bairro da Urca e região como endereços privilegiados da cidade do Rio, em que grande parte da sua população residente é formada por pessoas com médio e alto poder econômico, de consumo e qualidade de vida acima da média geral da cidade. O bairro também é conhecido pela imponência histórica da sua arquitetura e por ser o endereço de importantes instituições universitárias do país como a Universidade Federal do Rio de Janeiro - Campus Praia Vermelha e a UNIRIO- Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde Bia cursou sua graduação em artes cênicas.

É a partir deste contexto social, histórico e político, que analisaremos, no próximo capítulo o discurso da informante em suas memórias juvenis nos anos 1980. Atualmente, Bia é empresária, produtora cultural e cineasta. Bia foi ao Rock in Rio, em 1985, primeira edição do festival.

### **3.2.2– Vera, 56 anos**

A nossa segunda informante é Vera, 56 anos, mulher cisgênero, branca e nos concedeu a entrevista em profundidade na sala do apartamento do seu filho, no bairro de Botafogo, na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Vera completou 20 anos de idade biológica em 1987, se casou no mesmo ano, morava à época no bairro de Ipanema, também na zona sul do Rio. E foi nesta região que Vera viveu a sua juventude. Com uma família de faixa social média-média, Vera concluiu a universidade em 1988, formando-

---

<sup>6</sup> IV - R.A. BOTAFOGO – Área de abrangência: Botafogo, Catete, Cosme Velho, Flamengo, Glória, Humaitá, Laranjeiras, Urca. Site: <https://www.rio.rj.gov.br/web/cvl/ra> acessado em 13 de agosto de 2023 às 19 horas.

se em comunicação, na tradicional Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, lugar com fortes tendências de movimentos estudantis de ideologia de centro-esquerda. Diferentemente das outras informantes, Vera não é carioca e chegou ao Rio nos anos 1970, aos sete anos de idade, com sua família que migrou de Porto Alegre para Ipanema. Este espaço urbano, entre as ruas Farne de Amoedo e Vinícius de Moraes, é o *locus* central da juventude da informante.

Para o IPS-Prefeitura do Rio (2016), o bairro de Ipanema, que está dentro da região administrativa da Lagoa, estava na liderança em "Fundamentos de Bem Estar" da cidade, que mensurou temas como: acesso ao conhecimento básico, acesso à informação, saúde e bem-estar e qualidade do meio ambiente, por exemplo. Disto isto, é importante levarmos em consideração que, mesmo que a mensuração destes dados tenha iniciado em 2016, a qualidade de vida dessa região da zona sul esteve sempre à frente em relação aos bairros das regiões norte e oeste da cidade, por exemplo. Nesta mesma pesquisa, a Pavuna, bairro ao extremo norte da cidade do Rio, ocupava o último lugar de bem-estar entre os moradores residentes no Rio. Este contexto social dialoga com a juventude de Vera e aparece em seus relatos de vida, conforme analisaremos no próximo capítulo.

Nos parece que Vera fez da sua juventude uma oposição à geração dos anos 1960, ou seja, uma juventude pautada pela inegociável conquista da liberdade de ir e vir, em diálogo com uma estrutura de sentimento de abertura política de renovação, esperança, humor, uma juventude festiva, mas sem perder de vista o panorama político, embora nos pareça que a informante, em seu relato, não possuísse à época uma consciência real das consequências do regime autoritário- a ditadura militar brasileira. Vera queria ir ao mundo e experimentá-lo, como, provavelmente, seus pais não puderam fazer. A informante, típica mulher branca de faixa social média-média carioca, ingressou na universidade em 1984, às vésperas da então eleição indireta de Tancredo Neves (1910-1985) à presidência da República, ato que trazia uma mobilização nacional e, sobretudo, universitária de centro-esquerda, tomadas pelo sentimento de esperança em dias melhores na transição ditadura-democracia. Fato este que não ocorreu devido ao falecimento de Tancredo Neves, inscrevendo, em uma grande parcela progressista da população, um sentimento de frustração com a posse de José Sarney. Foi no ambiente acadêmico que Vera foi maturando seu estado de consciência e engajamento político, vivendo intensamente sua juventude como uma espécie de ritual político-festivo. Vera é a típica jovem solar, carioca da zona sul, que vai à praia e à uma passeata densa no mesmo dia, com uma pausa para tomar um *chopp* gelado e, em seguida, descansar para ir à balada noturna, em ambientes

mais bem frequentados desta região, como o "Noites Cariocas", que oferecia shows de bandas de rock e artistas famosos, no Morro da Urca, bairro onde viveu a informante Bia na mesma época, conforme acima. A imbricação política-consumo nos parece moldar o "*ethos*" da juventude de Vera, lhe conferindo *status* social. "A questão das forças motivadoras da expansão do capitalismo não é, em primeira instância, uma questão de origem das somas de capitais disponíveis para uso capitalístico, mas, principalmente, do desenvolvimento do espírito do capitalismo" (WEBER, 1996, p. 44; 1a ed. 1905). Para Weber (1996) para que um "modo de vida" vigorasse no capitalismo ele não poderia ter sua origem em indivíduos isolados e sim ser construído como "modos de vida" comuns a grupos, ou seja, o modo de vida está vinculado à cultura. Para isso, um "espírito" deveria envolver os sujeitos sociais e influenciá-los a agir de uma certa maneira, segundo o sociólogo, sempre em favor de uma ordem social capitalista. Em definição mais recente, o sociólogo britânico renomado pela Teoria da Estruturação, Anthony Giddens (2002, p.79), refletiu acerca da definição de estilo de vida: "Um estilo de vida pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade".

A identidade juvenil de Vera aparece no estilo de vida do seu relato dos anos 1980, mas ele não é determinista e nem conclusivo em si, pelo contrário, o estilo de vida pode ser uma escolha diária em práticas na rotina individual que se reflete no grupo, ao selecionar o que vestir, os lugares onde frequentar, a comida, a cor do esmalte para pintar as unhas, entre outros (Giddens, 2002).

Em seus "ritos de passagem" (Van Gennep, 1977) pela juventude, vivenciou, de modo intenso, uma espécie de "puberdade social" libertária, com uma tal força norteadora para descobertas experienciais de toda natureza, tais como: lugares, tendências, músicas, bebidas e o que mais viesse. Caminha (2016, p. 121) propõe ainda que:

(...) analisar o embate identitário que se deu nos idos de 1980 em torno de duas imagens sobre juventude. A primeira, um resíduo dos anos de 1960, vislumbrada pela relação juventude oposição-resistência e a segunda, conformada sob o olhar de uma herança, organizada em torno do tripé juventude-consumo-mídia.

Inferimos que a informante estaria no entremeio desse embate identitário. Vera viveu uma juventude com apelo ao consumo, porém, mobilizada pelas militâncias

políticas da época, estimuladas pelos circuitos das convivências na sua rede de amigos na universidade. Ao que nos parece, estamos diante de um exemplo da complexidade da palavra juventude e tudo que ela pode representar, transcendendo às ideias de rebeldia, inconsequência, música, política, mas como um "fenômeno social" em toda sua complexidade humana (DA SILVA, 2010). A autora ao relativizar o determinismo de "juventude", segundo a abordagem do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1983), em seu artigo *A "Juventude" é apenas uma palavra*, propõe um alargamento teórico, inscrevendo a juventude como

(...) um fenômeno social que é reflexo e produto de um imaginário coletivo, e que se constitui a partir de um conjunto de valores – modernidade, felicidade, sociabilidade, amizade e liberdade –, influenciando a maneira com que indivíduos de todas as idades consomem produtos e ideias. (DA SILVA, 2010, p.42)

Este sentido teórico-reflexivo, sem desprezar os princípios teóricos de Bourdieu (1983), nos parece adequado às juventudes aqui representadas pelas informantes e, neste sentido, essa pesquisa filia-se a esta abordagem fenomenológica.

Atualmente, Vera é jornalista, astróloga, mestre em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ<sup>7</sup>.

Vera foi com os amigos ao Rock in Rio, em 1985, um dia depois de completar o simbólico 18 anos de idade.

### 3.2.3- Graça, 55 anos

Nossa última informante a ser apresentada aqui é a Graça, nascida em 1968, completou seus 20 anos de idade biológica em 1988, ano da promulgação da Constituição<sup>8</sup> cidadã. A Constituição, resultado de uma articulação política e social, foi recebida pela sociedade brasileira, depois de 21 anos de ditadura, seguida por eleições indiretas, inaugurando, assim, um novo tempo democrático. O novo código civil e jurídico assegura os direitos sociais fundamentais e a liberdade de expressão a todos os brasileiros de forma igualitária, usando os mecanismos jurídicos para reger direitos e

<sup>7</sup> <https://revistadr.com.br> perfil publicado por este site e acesso dia 12 de agosto de 2023 às 21 horas.

<sup>8</sup> <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html> acesso em 12 de agosto de 2023 às 22 horas.



deveres dos cidadãos e evitar os abusos de poder pelo Estado. Neste tempo, Graça, mulher cisgênero, preta, periférica, vivenciava sua juventude no bairro de Santa Cruz, localizado ao extremo oeste da cidade do Rio de Janeiro, inscrita em uma família de origem operária, de classe média-baixa e constituída por ela, uma irmã e um irmão, seu pai e sua mãe. A Região Administrativa de Santa Cruz, atualmente, abrange os bairros de: Santa Cruz, Sepetiba e Paciência. Esta região possui um dos menores escores do Índice de Progresso Social da Prefeitura do Rio e, segundo o IPS-2016, aparece bem abaixo da média da cidade. No quesito "Necessidades Humanas Básicas", que mensura o acesso à nutrição e cuidados médicos básicos, água e saneamento, moradia e segurança pessoal, por exemplo, Santa Cruz figura entre as cinco piores regiões do Rio para se viver, perdendo apenas para o Complexo do Alemão, Rio Comprido, Rocinha e Guaratiba, este último bairro vizinho a Santa Cruz. São nestes cenários individuais e coletivos que retratam as desigualdades sociais cariocas, convivendo entre as dificuldades econômicas cotidianas e os bolsões coletivos de pobreza do seu bairro, que se deu o estado de juventude da Graça.

Ao analisar as camadas sociais pelo viés de amostragem das PNADs<sup>9</sup> entre os anos 1981 e 2001, o economista Waldir José de Quadros (2003, p. 30), no artigo *A evolução recente das classes sociais no Brasil*, demonstrou que

a camada superior é aquela que apresenta a *performance* mais favorável, como uma tendência ascendente tanto na população quanto na renda, ou seja, ela vai ocupando um espaço cada vez maior na sociedade e detendo uma maior porção da renda total;  
a camada intermediária revela uma certa estabilidade em relação às demais;  
a massa urbana é comprimida pelo avanço da população, acompanhado de recuo (ou estabilização) da renda;  
Por fim, o comportamento da massa agrícola é singular, sendo a única camada com retração na população e também na renda.

A corrente conceitual-metodológica nesta abordagem do autor tem em seu referencial as condições socio-ocupacionais dos sujeitos e de seus grupos familiares, levando em consideração a geração de renda em cada núcleo privado e, com isso, chega-se a renda média de um bairro, cidade, estado, região, entre outros. Quadros (2003) refletiu acerca das desigualdades entre as quatro camadas sociais, em 20 anos de análise,

---

<sup>9</sup> Censo demográfico e Pesquisas Nacional por Amostra de Domicílios-PNADs). IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Ver mais em <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=72tgt3vxfB4C&oi=fnd&pg=PA15&dq=Defini%C3%A7%C3%A3o+classes+sociais+IBGE&ots=bZNinkA88y&sig=Un9hxG93yTAhSg9FfIHGDp6b5o#v=onepage&q=Defini%C3%A7%C3%A3o+20classes%20sociais%20IBGE&f=false>

incluindo os anos 1980, às quais podemos situar as três informantes desta pesquisa, conforme apresentadas neste capítulo. Graça pertence às duas últimas camadas descritas pelo autor acima, considerando o forte apelo rural e agrícola, sobretudo no cultivo do aipim, em Santa Cruz. Tais dados nos parecem importantes para compreendermos as distintas realidades e os abismos entre, de um lado, Graça e, de outro, Vera e Bia, que embora sejam de faixas sociais diferentes circulam nos mesmos espaços urbanos e compartilham bons índices no escore do IPS-Rio. Procuraremos, nesta pesquisa, olhar para as desigualdades na sociedade brasileira e suas imbricações com as construções simbólicas na cultura e no consumo, especificamente, nas subculturas juvenis e seus distintos estilos de vida nos anos 1980 no Rio de Janeiro.

Embora Graça pertencesse à família muito humilde e com dificuldades de renda, ela sempre foi muito próxima aos seus padrinhos, também moradores de Santa Cruz, e de classe média-média. Os seus padrinhos possuíam, desde 1984, uma academia de ginástica tradicional do bairro, um dos poucos espaços de promoção ao bem-estar físico nos anos 1980. Graça, então, circulava, na juventude, entre campos sociais diferentes, dentro do mesmo bairro, ou seja, suas referências culturais e simbólicas juvenis foram construídas nesses entremeios de faixas sociais, frutos dessas convivências cotidianas. Aos treze anos de idade, Graça morava no Centro de Santa Cruz em uma casa alugada, sua mãe não trabalhava e seu pai era operário e, inclusive, trabalhou nas imediações que fizeram parte das obras para erguer a primeira edição do Rock in Rio, em 1985. Nessa época, entrando na adolescência, Graça, que sempre foi uma pessoa extrovertida, carismática e comunicativa, foi convidada pela dona da casa em que morava para ir ao aniversário da sua neta, de idade semelhante, em Ipanema, na zona sul do Rio. Foi a primeira vez que deixou Santa Cruz e atravessou a cidade, tendo o seu primeiro contato com pessoas de faixa social e espaços territoriais bem diferente da sua origem. Graça, com treze anos, ficou deslumbrada com o elevador que saía direto na sala do apartamento onde aconteceu a festa e com os símbolos culturais ali demonstrados, sobretudo, pela capacidade de consumo, prática cada vez mais estimulada pelas mídias à época.

Graça passou então a ter um fetiche pelo consumo de bens simbólicos que não condizem com os padrões de consumo da sua faixa social e, por sua popularidade carismática, sua posição de liderança nos grupos sociais dos quais pertencia ou circulava, com seu humor peculiar, intrínseco em sua personalidade expansiva, passou a atrair e conviver com pessoas de diferentes faixas sociais do bairro e, arriscamos dizer, em certa medida, a se reconhecer como sendo pertencente a outra faixa social superior.

A juventude da Graça foi vivida, sob o paradigma geográfico, de modo isolado do restante da cidade do Rio de Janeiro, pela falta de recursos financeiros e as dificuldades de mobilidade urbana que, até os dias atuais, fazem parte do cotidiano dos moradores de Santa Cruz. No entanto, ela não estava isolada em convivências restritas com pessoas da mesma faixa social que a sua. Seus ritos de passagem juvenis vividos a céu aberto, na rua, sem deslocamentos por outras regiões, exceto em eventos episódicos, não foi por escolha conceitual ou "estilo de vida", mas, provavelmente, pelas inadequações dos espaços urbanos em que reside a classe operária, a massa urbana, da qual essa informante faz parte (Hobsbawm, 1995). A juventude de origem popular é vivenciada a céu aberto, em espaços de convivência compartilhados, é uma juventude sustentada em rede de vínculos socio-emocionais presenciais, com moradores do seu entorno.

Atualmente, Graça é pensionista do INSS, sua renda é de um salário mínimo mensal, pagos por ela ser portadora de doença crônica, lúpus, e realiza trabalhos com artesanato, *crochet* e doces para festas como modo de complementar sua renda. Graça não foi à estreia do Rock in Rio como as outras duas informantes desta pesquisa, moradoras da zona sul. Seu pai trabalhou no canteiro de obras que cercava o festival e ganhou convite para ir ao evento, mas não permitiu que Graça, fã do Queen, assistisse aos shows do Rock in Rio, por ser mulher.

Neste capítulo, procuramos descrever e entender o panorama político, social, econômico, tecnológico e midiático no mundo ocidental e no Brasil entre os anos 1960, década em que nasceram as informantes desta pesquisa, aos anos 1980, década em que tais informantes completaram vinte anos de idade biológica. A nossa proposta é justificar a seleção desta década dentre outras possíveis e também pela opção ao gênero feminino. É possível observarmos que a geração de juventudes dos anos 1980 foi construída e vivenciada em ambientes sociais pautados por importantes transformações em todos os estratos sociais.

A geração 1980 está inscrita, transversalmente, como uma amostragem das juventudes, migrantes, transnacionais e da cultura pop.

## 4 - CAPÍTULO 3 – As narrativas de três juventudes femininas dos anos 1980 no Rio de Janeiro

Esta pesquisa, em *locus* no Museu das Juventudes Cariocas, o MuJuCa, tem em sua estrutura metodológica a entrevista em profundidade e a análise interpretativa dos dados coletados nas narrativas das três informantes. Segundo William Soares dos Santos (2013, p. 23):

Na área dos Estudos da Linguagem, os trabalhos de Labov e Waletzky (1967) e Labov (1972) foram marcos importantes para a compreensão da estrutura narrativa. Nesses trabalhos, encontramos uma formulação cuja influência ainda se faz presente nos estudos atuais. Segundo esses autores, a narrativa é um método de recapitular as experiências passadas e se caracteriza por sua estrutura organizada em uma sequência temporal, por ter um ponto e por ser contável.

Os Estudos da Linguagem nos levam a refletir acerca das experiências entre o mundo narrativo (a história que está sendo contada) e o mundo narrado (o contexto no qual está sendo narrado). Em toda entrevista é preciso considerar o(s) objetivo(s) da entrevista, a situação ou cena social estabelecida e a relação entrevistado-entrevistador, e destes dois com a plateia, caso haja. Tais fatores podem influenciar a construção da narrativa, tendo como uma das premissas o senso de audiência, por exemplo, no ato da ação de conceder a entrevista e de entrevistar, ou seja, diante do mundo narrado. "O antropólogo e folclorista Richard Bauman discute a dimensão constitutiva do discurso na vida social, considerando, especificamente, as relações entre a narrativa (o texto narrativo), o evento narrativo (a ocasião na qual acontece a performance narrativa) e o evento narrado (os acontecimentos anteriores aos quais a narrativa remete)". (BIAR E OLIVEIRA, 2021, P. 1)

Estamos diante de uma "sociedade das entrevistas", utilizadas em diversos contextos nas relações sociais, da pesquisa de opinião e mercado às entrevistas nas mídias e entrevistas de pesquisas pelas comunidades acadêmicas no mundo. Bastos e Santos (2013, p. 10) afirmam que:

Na academia, também proliferam pesquisas com base em entrevistas. Nesse contexto, pesquisadores, ao longo do tempo, vêm lidando de formas diferentes com a entrevista. Tradicionalmente, é utilizada como um instrumento para coletar dados e informações, os quais seriam extraídos de recipientes, os entrevistados. No presente volume, a ótica

é bem diversa: a entrevista é compreendida como um evento social, em que o discurso é cooperativamente construído. Assim, o entrevistado não é mais visto como a fonte de informações a serem objetivamente coletadas e analisadas, mas, antes, como alguém que constrói, com o entrevistador, o discurso produzido na situação de entrevista; situação essa que, como mencionado, se faz cada vez mais presente na vida social contemporânea.

O nosso objetivo nesta pesquisa é focar nos conteúdos das narrativas, na tentativa de uma análise a fim de capturar as subjetividades dos três *estilos de vida* das juventudes em questão, dessas três mulheres, de faixas sociais distintas, que vivenciaram a passagem dos seus vinte anos de idade biológica em diferentes bairros e campos sociais da cidade. Neste sentido, não é nossa pretensão realizar uma análise do discurso vinculado aos Estudos da Linguagem propriamente dito, mas, seguiremos aqui, sempre que possível, este olhar analítico assinalado por Bastos e Santos (2013, p. 11-12):

(...) muito dessa percepção interacional da entrevista se origina no trabalho de Elliot Mishler (1984, 1986, 1999), pesquisador da área de psicologia social, pioneiro na utilização da análise de narrativas em entrevistas para examinar a complexidade, a multiplicidade e os conflitos presentes nas performances identitárias de seus entrevistados. Mishler (1986) parte da crítica modo como diversas metodologias de pesquisa (qualitativas e quantitativas) se utilizavam da entrevista: o foco estava na formulação de perguntas e respostas, vistas de forma comportamental, como estímulo e reação. Nesse contexto, uma questão fundamental para os pesquisadores era como padronizar os estímulos de modo a provocar respostas também padronizadas e comparáveis. Deixava-se de considerar o contexto social das entrevistas e, muitas vezes, as complexidades identitárias dos entrevistados.

Mishler propõe uma nova abordagem da entrevista, ou seja, a de entendê-la como um tipo de discurso, um evento de fala, algo produzido em conjunto, e não unilateralmente. Ele localiza a entrevista em contextos sociais macros e micros e analisa os diferentes efeitos que as diferentes atitudes dos entrevistadores despertam nos entrevistados.

Filiando-nos à teoria de Mishler (1986 *apud* Bastos e Santos, 2013), pensamos que seja oportuno e necessário esclarecermos os contextos nos quais aconteceram as entrevistas das três informantes participantes do *MuJuCa*: (1) Graça foi entrevistada na sala do *Labjux, -Laboratório de Estudos de Mídias da PUC-Rio*, na Gávea, zona sul do Rio, sendo entrevistada por mim, Pablo Ramoz, com a presença da equipe técnica do *MuJuCa*, com câmera e microfone, em depoimentos captados no modo audiovisual, para serem reproduzidos *a posteriori* na plataforma digital do respectivo museu. Graça compareceu numa tarde de terça-feira, depois de percorrer a cidade de Santa Cruz à Gávea e nos pareceu bem à vontade em compartilhar as memórias da sua juventude com a equipe

de pesquisa, até porque já conhecia o entrevistador-pesquisador de longa data; (2) Vera nos concedeu a entrevista no apartamento do seu filho, no bairro de Botafogo, zona sul do Rio, com a mesma equipe técnica e entrevistador-pesquisador, em depoimento gravado no modo audiovisual. A informante estava sozinha e nos pareceu entusiasmada durante a entrevista, relatando suas memórias com tom nostálgico e se identificando na cumplicidade contemporânea da coordenadora do *MuJuCa* e orientadora desta dissertação, Cláudia Pereira, que conhece Vera de longa data e vivenciara com ela muitas das memórias relatadas ali dos seus tempos de juventude nos anos 1980. Do meio para o final, chegou o seu marido, cumprimentou a todos e não ficou na sala de estar, onde a entrevista acontecia naquele instante. Vera não conhecia pessoalmente o entrevistador-pesquisador e a equipe de captação; (3) e, por fim, a entrevista de Bia foi realizada com a mesma equipe técnica, entrevistador-pesquisador e mantendo o plano metodológico audiovisual, ocorreu no espaço cedido pelo Planetário da Gávea, instituição vizinha à PUC-Rio, na Gávea, zona sul do Rio. Neste dia da entrevista, a informante estava bem apressada com compromissos e horários apertados na agenda e preocupada em deixar-nos ao local da entrevista o quanto antes. Bia, conhece o entrevistador-pesquisador de longa data.

Todas as entrevistas foram realizadas no ano de 2022 e seus depoimentos serão indexados à plataforma do *MuJuCa - Museu das Juventudes Cariocas* na ocasião do seu futuro lançamento.

A metodologia "histórias de vida", segundo a história das Ciências Sociais, iniciou-se no campo da Sociologia nos anos 1920, na "Escola de Chicago" e tem em seus primeiros artigos as investigações dos processos migratórios à época. Nesta fase, as entrevistas eram todas de caráter biográfico e permitiram aos cientistas formularem problemas que levassem à investigação científica de mudanças sociais decorrentes dos processos migratórios. O artigo *The Polish Peasant in Europe and America*, de Thomas e Znanieck, é considerado o primeiro trabalho a utilizar narrativas autobiográficas como material de pesquisa. Após um grande número de pesquisa na *Escola de Chicago*, entre os anos 1920 e 1940, esse método caiu em forte e progressivo declínio no campo das Ciências Sociais por 40 anos. Segundo Howard Becker, as teorias mais abstratas que “insistiam mais sobre as variáveis ‘estruturais’ e análises sincrônicas funcionais do que sobre fatores que se manifestavam na vida e experiência do indivíduo” teriam sido o motivo para o afastamento deste método, que “parecia inadequado no quadro de estudos

que insistiam sobre as propriedades dos grupos sociais e suas conexões” (BECKER, 1986. p.109).

A metodologia das "histórias de vida" foi retomada enquanto discussão teórica no final dos anos 1970, na França, no âmbito de discutir a objetificação deste método. O aparecimento de um relatório do estudioso Daniel Bertaux, apesar de não publicado à época, exerceu uma “influência inegável sobre uma geração de pesquisadores recrutados nos anos setenta” (PENEFF, 1994. p.26). As principais ideias de Bertaux, foram publicadas em seguida, nos anos 1980, no artigo considerado fundamental para o campo intitulado “*L’approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités*”. Neste artigo, o autor inaugura um outro paradigma teórico-metodológico, defendendo o "enfoque biográfico" nos relatos de vida, inserindo a palavra inglesa *story*, categorizando os relatos em que “a história de uma vida tal como a conta a pessoa que a viveu” (BERTAUX, 1999 *apud* Guérios, 2011). O autor, em sua teoria, abria mão da análise das fontes externas do discurso dos sujeitos que contavam suas próprias histórias. Para Paulo Renato Guérios (2011, p. 11).

É possível que a defesa feita por Bertaux de um método que abrisse mão de referentes externos às histórias de vida dos entrevistados esteja ligada ao fato de que, especialmente em seu campo de pesquisa (a sociologia do trabalho) e na época da escrita de seu artigo (quando o paradigma marxista era dominante), a proposta de um “novo processo sociológico, um novo enfoque”, que buscava se anunciar desde o princípio como “portador de futuro”, pudesse se dar apenas a partir de um confronto direto ao paradigma então vigente”.

Bertaux preocupou-se em defender em seu artigo a "cientificidade" e "objetividade" do seu "enfoque". Para o autor, os "relatos de vida", enquanto método científico, deveriam ser obtidos de informantes "conscientemente diversificados", como no caso desta pesquisa, com três informantes de três faixas sociais diferentes. O autor cita ainda a importância de atingir um "ponto de saturação", com um número significativo de casos, que garantisse uma representatividade da amostra. O autor passou a ser o referencial teórico no campo dos estudos de "relatos de vida", mas, sua teoria foi criticada por Bourdieu (1986), num embate polarizado nas Ciências Sociais, o autor denuncia que “a história de vida é uma dessas noções de senso comum que entraram de contrabando no universo acadêmico” (BOURDIEU, 1986. p. 69). E categorizou as ideias de Bertaux como uma "ilusão biográfica" e desqualifica tanto o método como seu objeto, considerando-os "indiscerníveis". A crítica de Bourdieu ao "enfoque biográfico" se deu

pelo que considerava uma falta de objetificação de dados, sendo assim, o autor propunha o avanço do então "enfoque biográfico" para "os estudos de trajetória", conforme descreve abaixo, utilizando uma metáfora urbana:

(...) a análise crítica [destes] processos sociais (...) conduz à construção da noção de trajetória como série de posições ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) em um espaço ele mesmo em devir e submetido a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única e suficiente em si mesma de eventos sucessivos sem outra ligação que a associação a um "sujeito" cuja constância é apenas aquela de um nome próprio é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, ou seja, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (Bourdieu, 1986, p.71)

O autor defende ser de extrema importância analisar as condições concretas da existência na qual está inserida a trajetória de vida analisada, ou seja, levando em consideração os documentos externos ao discurso dos sujeitos e seus relatos como objetos de estudo no campo científico. Mais tarde, em 2010, Nathalie Heinich, criticou o que chamou de excessos no texto de Bourdieu:

Em uma perspectiva explicativa e objetivista, o relato biográfico é apenas uma ferramenta, em falta de uma melhor, para atingir a realidade à qual ele se refere, mesmo que a deformando; enquanto em uma perspectiva compreensiva (que apenas seria subjetivista com a condição de se abster de toda a comparação entre diferentes experiências e de toda tentativa de perceber a estruturação do espaço de possíveis tal como ele se oferece aos atores) este relato faz parte da matéria mesma da investigação: não apenas o que permite compreender, mas também o que deve ser compreendido. (Heinich, 2010, p. 426).

Para Guérios (2011, p.12),

Em contraposição a um esforço "explicativo", Heinich defende a adoção de um esforço "compreensivo"; ao invés de remeter os relatos de vida às condições concretas de existência, propõe remetê-lo aos outros relatos e à compreensão que o sujeito tem do espaço de possibilidades em que suas vivências estão inscritas. Deste modo, tudo indica que os textos de Bertaux, ao propor uma leitura das histórias de vida que não recorre à explicação sociológica, e de Bourdieu, ao propor uma leitura das histórias de vida que não recorre à compreensão sociológica, marcaram o campo de discussões acerca do uso deste método nas Ciências Sociais na França. Ainda hoje, o debate aparece radicalmente ligado a uma outra postura teórica.

O nosso objetivo aqui não consiste em acentuar as discussões dessa polarização metodológica que ainda nos parece vigorar no campo das Ciências Sociais e, sim,



demonstrar as reflexões teóricas que nos ajudarão a analisar as trajetórias de vida neste trabalho. Em meio a este debate, Jean Peneff (1994), investiga como o cientista social pode ter o melhor "controle" sobre os relatos biográficos, sem manipulá-los, vinculando uma confiabilidade satisfatória e a validade dos dados coletados. Para Peneff

(...) melhor controle" seria obtido pela "manifestação, pelo sociólogo (em suas reações, questões, colocações) de um bom conhecimento da época e do meio evocados na entrevista (...), o conhecimento histórico, econômico, demográfico, político das situações" (PENEFF, 1994, p.29)

Sob o paradigma epistemológico, a posição de Peneff ao defender elementos externos ao discurso se aproxima de Bourdieu (1986) e nos parece mais adequada, metodologicamente, aos objetivos desta pesquisa que pretende imbricar as trajetórias de vida, considerando os contextos nos quais as experiências das juventudes ocorreram, as manifestações políticas, as culturas, os modos de comunicação e consumo, e os hábitos praticados nos diferentes bairros onde as três informantes, objetos desta pesquisa, vivenciaram os seus *ritos de passagem* juvenis.

Há também uma outra vertente da retomada dos estudos de "histórias de vida" nos Estados Unidos, que foi desenvolvido com o viés hermenêutico. Esta escola estadunidense reuniu estudos em torno do conceito de "narrativa", e tem, entre os seus autores fundamentais como referência para os pesquisadores, o filósofo Paul Ricoeur (1994), que na obra "Tempo e Narrativa", afirma que:

(...) a profunda afinidade entre a exigência de verdade de cada um dos modos narrativos(...) a de que a problemática(...) da identidade estrutural da função narrativa como da exigência da verdade de toda obra narrativa é o caráter temporal da experiência humana. O mundo exposto por toda obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como repetiremos várias vezes no curso desta obra: o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que se desenha as características da experiência humana temporal (RICOEUR, 1994, p.9)

Adiante, analisaremos as narrativas dos dados coletados nas entrevistas em profundidade das informantes, conforme supracitado, cumprindo o objetivo de verificar essas diferentes juventudes, os contextos sociais vivenciados, suas relações com o consumo e as mídias em cada trajetória de vida. Para isso, utilizaremos como referencial teórico principal os conceitos de "*habitus*" e "campo" de Pierre Bourdieu (1930-2002),

em diálogo com outros pensadores multidisciplinares e de interesse do campo da comunicação e dos estudos de juventudes.

Bourdieu, sociólogo francês, foi fortemente influenciado no início de sua carreira pelo estruturalismo de Lévi-Strauss (1908-2009) ao qual foi abandonando paulatinamente até fundar seu arcabouço conceitual e metodológico próprio, com as definições de *habitus*<sup>10</sup> e *campo*, lançando-se como pós-estruturalista. Bourdieu fez parte do movimento de "síntese teórica" que se intensificou e marcou a sociologia nos anos 1970 do século passado, caracterizado por teorias com o desejo de romper com as polarizações, do tipo da ação e da estrutura ou dos sistemas e a fragmentação. Ainda assim, ao pensarmos as relações entre ação e estrutura nas obras de Bourdieu, há ainda, um protagonismo da estrutura sobre a ação, no entanto, ação é um passo importante porque informa o comportamento dos atores sociais (DOMINGUES, 2001). Bourdieu debruçou-se sobre a problemática entre a sociedade e o agente social, rompendo, assim, com a separação entre dois conhecimentos polares e antagônicos: o objetivismo e a fenomenologia. O objetivismo constrói relações objetivas que estruturam as práticas individuais ao passo que a fenomenologia se direciona à experiência primária dos indivíduos. O autor propôs, em sua obra, um novo tipo de conhecimento que se diferenciava dos outros até então e denominou esse novo paradigma epistemológico como "conhecimento praxiológico", articulando de modo dialético o ator social e a estrutura social. Neste sentido, Bourdieu recuperou a ideia escolástica de *habitus* ao sublinhar a dimensão de um aprendizado vivenciado no passado. No sentido escolástico, o hábito era um *modus operandi*, estável e indicava uma direção através da repetição, tornando-se uma espécie de segunda dimensão do homem. Bourdieu realizou uma outra interpretação diante do embate objetivismo *versus* fenomenologia, definindo *habitus* como "sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes" (ORTIZ, 1994, p.15). Para Bourdieu, o *habitus* é ao mesmo tempo social, ou seja, vinculado ao grupo ou uma classe, e individual e, neste sentido, se caracteriza como um elemento mediador entre a sociedade e o indivíduo. Ao se opor criticamente às ideias polarizadas entre objetivismo e fenomenologia, o autor propõe a "teoria da prática" em que o agente social está sempre em função das relações objetivas das estruturas sociais no mundo ocidental globalizado. A "prática" para o autor é sempre o resultado dialético

---

<sup>10</sup> O conceito de *habitus* é desenvolvido pela primeira vez por Bourdieu & Passeron, 1975. BOURDIEU, R; PASSERON, J. C. A reprodução. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

entre uma situação social e um *habitus*. Toda situação experienciada por um ator social específico, encontra-se objetivamente estruturada e a adequação entre tal situação e o *habitus*, são os elementos fundantes da teoria da prática, levando em consideração as necessidades dos atores sociais e a objetividade da sociedade. Neste momento, surge a noção do conceito de *campo*, como um espaço em que, *a priori*, as posições dos agentes são fixadas e onde se estabelece a concorrência entre os atores sociais, pautadas pelos seus respectivos interesses específicos que caracterizam o *campo* social ao qual fazem parte. Logo, todo ator social tem uma ação dentro de um campo social específico e, para Bourdieu, dessa maneira resolve-se a problemática da adequação entre ação subjetiva e objetividade da sociedade. Para Bourdieu (1989, p. 61)

(...) tal noção permitia-me romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu homo economicus que regressa hoje com o nome de individualismo metodológico.

O autor nos propõe ainda a enfatizar a capacidade criativa, inventiva do *habitus*, pensando-o como um conhecimento adquirido, um capital social e simbólico. Seu objetivo teórico "era a de sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções do objecto"(BOURDIEU, 1989, p.62).

O *habitus* é uma estrutura que está no corpo e não na consciência dos atores sociais e rege as regras práticas das suas ações, reproduzindo estruturas sociais, neste sentido, o *habitus* é o responsável pela manutenção da memória individual e social e também o canal de inventividade na prática de uma ação. O *habitus* é o fundamento integrador de grupo ou classes e, sendo assim, um *habitus* em comum confere às classes o *status* de coletividade. Os indivíduos sociais que integram e constituem grupos ou classes agem em virtude de uma posição presente e passada na estrutura social à qual pertencem, *a priori*, com o *habitus* que lhes foi ensinado no interior da sua família, normalmente, o primeiro grupo social pertencente e, portanto, o nosso *habitus* primário e estrutural. Em seguida, abrem-se os caminhos para a construção de outros *habitus* como os aprendidos na escola e em outros grupos sociais, considerando a socialização um processo ao longo da vida em que há a produção de vários *habitus* diferentes. (Bourdieu, 1989).

As noções de *campo* em Bourdieu são inspiradas em Max Weber (1864-1920), especialmente, na "sua tese sobre a diferenciação das esferas sociais e de especialistas com o advento da modernidade, o que seria um dos elementos do processo de

racionalização que se apresentava como crucial para o desenvolvimento do Ocidente" (DOMINGUES, 2001, p.59-60). O conceito de *campo* em Bourdieu (1989) diz respeito aos sistemas sociais em que cada ator social tem, *a priori*, relações fixadas. O *campo* é definido ainda como um *locus* de disputa entre estes atores que, ao satisfazer seus interesses específicos, vinculam-se às características do campo em disputa. Ao criticar o interacionismo de Weber em seus escritos da sociologia das religiões, Bourdieu (1989) propõe a construção do campo religioso como uma estrutura de relações objetivas

Nada mais restava fazer do que pôr a funcionar o instrumento de pensamento assim elaborado para descobrir, aplicando a domínios diferentes, não só as propriedades específicas de cada campo — alta costura, literatura, filosofia, política, etc. - mas também às invariantes reveladas pela comparação dos diferentes universos tratados como 'casos particulares do possível'. (BOURDIEU, 1989, p.66)

Sendo assim, para o autor, o conceito de *campo* tem aplicabilidade em todos os campos da vida social porque há homologias estruturais e funcionais entre todos estes campos sociais. Essas homologias se manifestam em relação ao poder, à composição e ao volume de capital, que podem ser transferidos de um *locus* ao outro, numa sociologia relacional, ou seja, nas relações de um *campo* com o outro, considerando as estruturas de poder nas diferentes faces do social.

De acordo com Bourdieu (1989, p. 27):

A noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar - ou orientar - todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Por meio dela, torna-se presente o primeiro preceito do método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social de maneira realista (...): é preciso pensar relacionalmente.

A criação dos campos e as relações em seu interior é efetivada por indivíduos; numa perspectiva heterodoxa do mundo, eles são capazes de oferecer novos conteúdos e relações de poder entre os atores de um determinado campo social, seja ele qual for: econômico, jurídico, científico, artístico, etc. Portanto, o campo é sempre o espaço onde as manifestações de poder são explicitadas entre os atores, regidos pela particularidade estrutural do campo e são nessas estruturas das quais os campos são constituídos, a origem

da reprodução das hierarquias que definem um determinado campo. O campo é estruturado pela distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição de cada ator social dentro de um campo específico (hierarquias) e, segundo Bourdieu (1989), esse *quantum* pode ser nomeado como capital social<sup>11</sup>. Este capital social torna a estrutura dos campos divididas em dois polos: dominados e dominantes. Os dominados são definidos pela ausência ou pequena porção do capital social específico que determina aquele espaço, enquanto que os dominantes são preenchidos pelos atores sociais que detém o máximo de capital social. Essa dicotomia entre dominados e dominantes divide o campo social, objeto das disputas internas, é pensado como a distinção entre heterodoxia e ortodoxia<sup>12</sup>, respectivamente. Aos dominados, suas práticas heterodoxas visam desacreditar os detentores reais de um capital legítimo e costumam manifestar seus inconformismos através de ações subversivas em confronto permanente com a ortodoxia. Já os dominantes têm como objetivo central em sua ortodoxia em manter intactos os capitais sociais acumulados para conservar sua posição no campo, criando, inclusive, uma série de ferramentas e instituições que assegurem sua condição de dominante. No entanto, segundo Bourdieu (1989) esse embate entre dominados e dominantes é simbólico, ritualístico e não oferece ameaças aos poderes estruturados no campo e, embora antagônicos, fazem parte dos mesmos *habitus* que regem o funcionamento de um determinado campo.

Dito isto, o campo é o espaço social das **relações objetivas** em que cada ator social está inclinado a formular estratégias de acordo com a função que ocupa em determinado **campo e suas ações** estão orientadas no sentido de maximizar os lucros. Os atores sociais procuram sempre um modo de acumular o capital social o mais rápido possível. Não há, segundo o autor, uma neutralidade relacional no interior dos campos sociais e sempre há, sim, interesses como num jogo. Neste sentido, a convivência entre dominados e dominantes determina a produção de consensos e combinações do que deve ser levado em consideração ou não numa situação social, suavizando os mecanismos dominantes no campo, evitando-se o espaço de conflitos. As ideias de ortodoxia, heterodoxia, conservação de capital e subversão enfatizam as reproduções no campo social e essas relações de poder no interior do campo tendem a reproduzir-se em outras relações

---

<sup>11</sup> O termo capital está fazendo analogia com o capital de Marx, contudo há que fazer a diferença entre os dois. Enquanto Marx define o capital como o conjunto das relações sociais, portanto algo abstrato, Bourdieu pensa o capital social como algo concreto e que define as relações de poder.

<sup>12</sup> Influência da sociologia da religião de Max Weber sobre o pensamento de Bourdieu.

externas a um determinado campo, compreendendo, assim, as relações entre um determinado campo e a estratificação da sociedade em classes.

Os principais conceitos de Bourdieu aqui apresentados que se aplicam aos objetivos de análise das narrativas das informantes-objetos desta pesquisa, conforme informamos no capítulo anterior. Estamos diante das narrativas representacionais de três juventudes, femininas, que têm em comum o fato de completarem vinte anos de idade biológica nos anos 1980, na cidade do Rio de Janeiro, no entanto, pertencentes aos distintos campos sociais que habitam essa cidade grande e metropolitana brasileira.

#### **4.1 – Narrativas, juventudes, memória: os anos 1980 em três versões cariocas**

##### **4.1.1 – Bia**

Bia, oriunda de uma faixa social média-alta, sempre frequentou ambientes urbanos elitizados, desde o seu nascimento, herança cultural dos seus avós e por conseguinte dos seus pais. Iniciou a década dos anos 1980 aos quatorze anos de idade, recém-chegada de um intercâmbio para estudar inglês nos Estados Unidos, aos treze anos de idade, incentivada por sua família: "tanto minha mãe quanto meu pai têm um nível universitário" (Bia, 2022). Estudou num dos colégios mais tradicionais do Rio, o Andrews, fundado em 1918, e que funcionava, à época, num casarão na praia de Botafogo, próximo ao bairro da Urca, onde morava com a família na juventude. Como resultado do acesso ao ensino médio de qualidade, Bia foi aprovada para graduação em artes na UNIRIO e em Biologia, na Universidade Santa Úrsula, também em Botafogo. Coursou as duas graduações, simultaneamente, e ainda estava matriculada no curso técnico de teatro, tendo se aproximado do campo das artes na escola. Ao completar seus 18 anos de idade, em 1984, ganhou um carro da sua mãe, mas Bia parece se constranger durante a entrevista com o fato de ter tido acesso tão jovem ao bem de consumo nessa época e pondera: "Com 18 anos, minha mãe me deu um carro, emprestou o carro dela, **que era um carro mais velho**, foi o que eu podia usar" (Bia, 2022, Grifo nosso). Inferimos que, ao inflexionar em sua fala que ela ganhou um carro, porém "velho", teria sido uma justificativa para omitir ou

negar as características e o capital social presentes no campo social ao qual pertence. Esse fato pode, hipoteticamente, se dar pelo fato de avaliar que em seu mundo narrado, ou seja, na cena social onde concedeu a entrevista, compartilha a história de sua juventude com atores sociais de outros campos sociais, de faixas de renda diversificadas em relação à sua. E, utilizando do mesmo artifício, tenta negar mais uma vez a situação privilegiada, do ponto de vista econômico e social, de morar na Urca, sublinhando, assim, as supostas dificuldades que os moradores desta região vivem em seu dia a dia:

A Urca é um bairro muito família, eu morava ali no quadrado da Urca, no começo da Urca, mas é um bairro que é difícil de você se deslocar também (...) tem duas linhas só de ônibus, então... a gente sempre tentava conseguir alguma carona pra sair de noite, né? O dia a dia era essa vida de ir pro colégio, pra aula de dança e pra aula de canto, curso de inglês, um pouco essa vida de circular (Bia, 2022).

Ainda no Andrews, Bia conheceu o teatro, atividade oferecida pela escola, com o seu professor à época, o conhecido ator Miguel Falabella, e que segundo ela tem um papel fundamental na construção da sua identidade e compara o teatro aos quinze anos (Figura 3), mencionando a peça *Rocky Horror Show*, e o intercâmbio nos Estados Unidos aos treze anos de idade, afirmando que:

O Miguel tava muito à frente, com adolescentes de 15 anos, falando de drogas, sexo, rock and roll e transsexualidade, ninguém falava disso. E o colégio, tipo, tudo bem, tudo certo, não tem nenhum problema em falar disso. E o Miguel estava voltando da Inglaterra, tinha feito, acho que tinha passado dois ou três anos, fazendo intercâmbio para a Inglaterra. Ele tem uma cultura imensa, né, de literatura, então traduzia autores ingleses, era uma conversa assim, tipo foi um outro universo. Apesar de eu ter tido a oportunidade de fazer esse intercâmbio nos Estados Unidos, o meu intercâmbio para os Estados Unidos foi pra uma cidade de mil habitantes em Illinois, assim, periferia da periferia de Chicago. Então, não abriu muito a cabeça, só fui pra uma cidade menor ainda, no interior dos Estados Unidos, aprendi a falar inglês. Foi ótimo. Mas não foi uma experiência libertadora pra mim. Minha experiência libertadora foi esse momento do colégio, que é um colégio tradicional, mas que teve a sua particularidade. (Bia., 2022)

Figura 2: Cartaz da peça Rock Horror Show, no Colégio Andrews, em 1982.



Fonte: Youtube, publicado em 16 de fevereiro de 2009

Bia nos parece ter até aqui um acúmulo de capital social, com contatos e pertencimentos aos grupos sociais elitizados cariocas que se somam aos outros tipos de capitais correlacionados, imputando poder na posição em seu campo social, como capital econômico, capital cultural ou informacional e o capital simbólico que é a combinação de diferentes formas de capital quando percebidos e reconhecidos como legítimos pelo campo social. O capital cultural está ligado, minuciosamente, a uma cultura de classe e revela também o papel das instituições escolares na valorização da cultura dominante (BOURDIEU, 1987). Bia nos conta que a liberdade era uma premissa no seio de sua família, onde as discussões políticas e econômicas estavam presentes no cotidiano da sua casa durante a sua juventude, estimulando a ela e suas irmãs ao trabalho e a independência financeira, trazendo à tona um outro paradigma relacional de juventude no seu campo social familiar primário, isso se comparado às relações das gerações que a precederam, como seus avós e seus pais. Segundo Bia (2022), os primeiros contatos com atores sociais de campos distintos do seu de origem foi ainda criança, com os trabalhadores domésticos



que prestavam serviços à sua família, o que a fez selecionar em sua memória e narrar uma passagem específica

A consciência da diversidade social, acho que eu tive com sete (anos). A primeira vez que eu fui na casa da minha avó em Cabo Frio e a gente tinha bicicleta e o filho do caseiro não tinha bicicleta. Então, tipo, já era um estresse, que era nosso amigo, e aí, um dia que eu não quis emprestar a bicicleta foi um drama, tipo... a gente tinha bicicleta e ele não tinha (Bia, 2022).

E emendou com outros episódios no início da sua juventude:

Com quatorze eu fiz a voluntária da Obra do Berço, que é um projeto, uma creche, que ficava na Lagoa. Então, essa é a realidade de... de ver de dentro as dificuldades de mães, que não tinha ninguém que deixasse os filhos. Aí era uma creche, basicamente, para empregadas domésticas, que deixava os filhos de segunda a sexta, e no fim de semana eu vinham buscar as crianças, por vezes elas não vinham no final de semana. (Bia, 2022)

A informante transitava em outros campos sociais em ações de voluntariado e solidariedade, o que em alguma medida não a afasta da posição hierárquica entre o seu campo social primário, com acúmulo de capitais (econômico e cultural) frente à massa urbana de trabalhadores domésticos que eram atendidas nessas experiências narradas. O pai de Bia foi funcionário público estatutário na Petrobras e de Furnas-Eletróbrás e deixou o cargo de engenheiro para atuar no governo de José Sarney e, segundo a informante, tendo participado do processo de redemocratização, como político e amigo próximo ao Deputado Federal Ulysses Guimarães, relator do processo da Constituinte de 1989, com inclinação à ideologia de centro-esquerda.

Disto isto, a nossa informante nos comunica que também acumula um capital social político em suas convivências cotidianas, inscrevendo sua família como parte da elite política que, em alguma medida, participava ativamente dos possíveis destinos do país e dos brasileiros na segunda metade da década de 1980, na transição entre o fim da ditadura militar e o tão esperado processo de redemocratização, especialmente, para alguns campos sociais juvenis.

Então era mais difícil, eu acho que... Por mais que fosse... que eu venha de uma... que tinha essa consciência política e social, acho que tinha muito ou pouca informação e muita insegurança em relação ao futuro, porque a gente não sabia o que ia ser o país. Eu vivi o movimento Diretas Já, tinha 17 anos. (Bia, 2022)

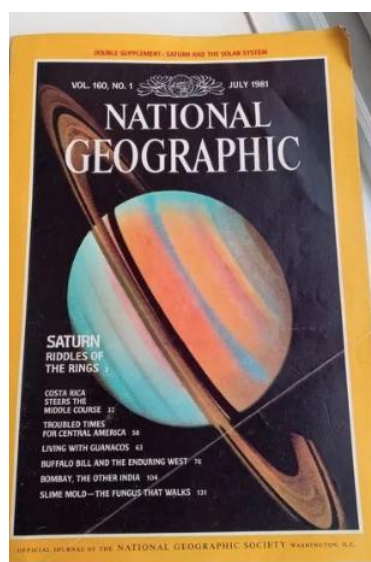
Bia imputa ao fato de ter tido oportunidades de acesso às artes, desde muito nova, na escola, nos cursos de dança e teatro que se matriculou, ou seja, no acúmulo do capital cultural, por seu olhar social e o contato com outros campos sociais da cidade. Omitindo, *a priori*, a participação fundamental que nos parece ter o seu capital de origem (com ênfase econômica), em campo social primário e de família tradicional. Seu pai é descendente de uma das famílias italianas mais antigas radicadas no Rio de Janeiro. O gosto pelas artes ela atribui à herança paterna e também aos avós. Seu pai tinha uma estreita relação com o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, desde os anos 1970 e, sendo assim, frequentava o subúrbio de Madureira, bairro da zona norte do Rio de Janeiro, onde a agremiação do carnaval carioca está sediada. O samba e a música em geral influenciaram a família de Bia e fez parte da sua formação e, indireta ou diretamente, a levou a ter um contato com atores sociais externos ao seu campo social originário. Mais tarde, na juventude, por causa do teatro e do cinema, atividades que consumia intensivamente neste período, foi trabalhar como uma espécie de aprendiz em produções profissionais do mercado e, em muitos casos, exigiram uma circulação geográfica pela cidade maior do que o seu *habitus* natural e, por conseguinte, a fez experimentar novos cenários no trajeto entre sua casa na Urca e os bairros periféricos do Rio, como Jacarepaguá, na zona oeste do Rio de Janeiro, por exemplo. Bia negou consumir produtos midiáticos, como por exemplo, a televisão, e nos disse que "gostava mais de teatro e cinema" na sua juventude. Filha de pais e avós que viajavam muito o Brasil e o mundo, a informante tinha acesso às informações culturais transnacionais e consumia produtos tecnológicos considerados modernos e até inéditos para a massa urbana brasileira.

Perguntada sobre qual é o seu olhar para a juventude dos anos 1980 no Rio de Janeiro, ela respondeu:

Era um momento onde uma parcela da juventude, pelo menos, com quem eu convivia, buscava que o Rio de Janeiro, desejava que o Rio de Janeiro fosse uma cidade mais cosmopolita e antenada com o mundo, do que estava acontecendo no resto do mundo. Apesar de a gente não ter a mesma quantidade, facilidade de informação que a juventude tem hoje de conexão com o resto do mundo, a minha galera era conectada, justamente porque eu já falava inglês, já tinha feito um intercâmbio com 13 anos. Meu avô assinava a **National Geographic** e a minha avó... A gente não tinha acesso a tantas revistas, e o que hoje seria a internet internacional, as revistas internacionais chegavam na casa dos meus avós. Então a gente lia o que estava acontecendo um pouco nesse universo de aventura. (Bia, 2022, Grifo Nosso)

O suposto acesso às revistas publicadas pela *National Geographic* nos anos 1980 (Figura 4) pela informante é testemunha da situação de privilégio do seu campo social, sob o paradigma do acesso e do acúmulo de capital cultural transnacional. Para estabelecermos uma comparação, a revista em questão foi publicada pela primeira vez, em 1888, nos Estados Unidos e só começou a ser publicada no Brasil em maio 2000, tendo sua publicação encerrada em novembro de 2019 (edição 236).<sup>13</sup>

Figura 3: National Geographic NatGeo vintage, Edição 1981 Vol. 160, N. 1, em inglês.



Fonte: Anúncio no site OLX em 23/8/2023

Na capa da edição da Figura 4, "Saturno e o enigma dos anéis", os leitores poderiam ter acesso às recentes pesquisas científicas do campo da Astronomia como, por exemplo, o conhecimento do mundo do planeta Terra em relação com outros planetas, cometas, entre outros. Bia (2022) nos conta que o

(...) avô assinava a *National Geographic* e a minha avó... A gente não tinha acesso a tantas revistas, e o que hoje seria a internet internacional, as revistas internacionais chegavam na casa dos meus avós. Então a gente lia o que estava acontecendo um pouco nesse universo de aventura. (Eles) Moravam no Flamengo. Mas tinha esse

<sup>13</sup> Dados obtidos segundo nota da *Revista National Geographic* no site <https://www.nationalgeographicbrasil.com/comunicado-da-revista-national-geographic-brasil> acessado em 18 de agosto de 2023 às 15 horas.

universo de, pelo menos a gente desejava conhecer a Oceania, sabe? (Bia, 2022).

O mundo, em processo de globalização, nos parece ser mais presente em sua juventude do que os diversos campos sociais que coabitam a mesma cidade onde Bia viveu a sua juventude. Ao ser perguntada se ela considerava ter tido alguma amiga em sua juventude que fosse pertencente a uma faixa social diferente da sua, nos disse que:

É uma amiga assim eu não sei se...Um pouco depois, nos anos 90, quando eu volto, eu fiquei amiga de uma galera de dança que vinha de todos os lugares do Rio. Morava em conjuntos habitacionais, em Bonsucesso e tal. Que frequentavam, eu frequentava também, mas, não... não. Eu acho que estava restrita um pouco aquele mundo ali dos amigos do colégio ainda, depois dos amigos do teatro... que eu nunca fui do Tablado, por exemplo, mas era um pouco... misturava um pouco com essa turma. Não, acho que sim. Acho que era amiga de uma galera...Mas era assim, classe média da Tijuca. Isso não era... **Não era Santa Cruz, sabe? Não era Zona Oeste Profunda. Não era isso. Acho que... Acho que era um corte um pouco menor** (Bia, 2022, Grifo nosso).

Bia, nesse momento, faz uma alusão a Santa Cruz, bairro ao extremo oeste do Rio, onde sabe que reside o entrevistador-pesquisador e faz uma comparação entre sua juventude e a fase atual, ou seja, mundo narrativo e mundo narrado, num tom de redenção ao sugerir, em sua inflexão que hoje ela teria e estaria diante de um amigo de Santa Cruz. Santa Cruz que também é o bairro de uma das informantes, a Graça.

Bia tinha, desde criança, acesso ao consumo, muito ligado aos acúmulos de capital social, cultural e simbólico, influenciados pelo seu avô, ligado às novas tecnologias, como computador, por exemplo. Ela ganhou seu primeiro Macintosh (Figura 5) em 1990, quando estava passando uma temporada residindo em Nova York. Mas, em sua casa "nunca faltou comida" e inovação tecnológica como podemos perceber em discurso durante a nossa entrevista

O meu primeiro computador foi em Nova Iorque. Ganhei um **macintosh velho**, que era uma coisa quadrada, assim, né? Não era nem dos bonitinhos, que era basicamente uma máquina de escrever eletrônica. Mas esse meu avô era muito nerd, meu avô era muito ligado a tecnologia. **Então, por exemplo, sempre teve câmera de Super 8.** Meu avô tinha um projetor de 16mm em casa e tinha uma oficina onde ele montava e consertava as coisas. Esse meu avô teve uma empresa de aviação no Rio nos anos 30. (Bia, 2022, Grifo nosso)

Figura 4: O computador Macintosh



Lançado em 24 de janeiro de 1984, com um preço de US\$ 2495. Ele vinha equipado com 128 KB de memória (o mesmo que uma calculadora científica) e rodava o sistema operacional System 1.

Fonte: Revista Galileu, publicado em 24 de janeiro de 2014. Acesso dia 18 de agosto de 2013. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Tecnologia/noticia/2014/01/apple-comemora-30-anos-do-primeiro-macintosh.html>

Segundo a matéria do jornalista Thell de Castro, no site de notícias UOL, publicado em 01 de julho de 2018, com a manchete *"Nos anos 1970, Globo pedia para público enviar vídeos em sistema rudimentar"*, a TV Globo (Figura 6) promoveu um concurso para incentivar os telespectadores "amadores da Super 8" a registrar flagrantes jornalísticos pelas cidades. A matéria traz exemplos de flagrantes nos bairros do Flamengo, onde moravam os avós de Bia, em Copacabana e em São Paulo, bairros do Rio de faixas sociais média-média e média-alta, que poderiam consumir este tipo de aparato tecnológico à época.

Figura 5: Reprodução do anúncio da TV Globo de concurso e premiação para atrair telespectadores que tivessem uma filmadora Super8 em casa a enviar vídeos flagrantes para o jornalismo.

**Atenção amador de Super 8:  
dê uma zoom neste anúncio.  
Seu filme pode virar notícia  
de televisão.**

Nos últimos meses de 76, os telejornais da Rede Globo exibiram três excelentes flagrantes de notícia. A queda de um helicóptero em Copacabana, o desabamento de um edifício no Flamengo e o rompimento de uma barragem em São Paulo. Os três foram filmados por amadores de Super 8. Esta experiência levou a Rede Globo a criar o concurso "Notícia em Super 8", para premiar os melhores flagrantes jornalísticos feitos por amadores e exibidos pela Rede Globo.



**Regulamento**

1. Os filmes devem ser apresentados em Super 8.
2. Os filmes devem enfatizar, necessariamente, flagrantes da atualidade com marcante interesse jornalístico.
3. Os filmes serão exibidos segundo critérios de julgamento da direção do Central Globo de Jornalismo e passando a fazer parte dos arquivos da Rede Globo.
4. Ao final do ano serão distribuídas sete prêmios em dinheiro, entre os filmes lidos ao ar, nas seguintes tabelas:
 

a) Prêmio Repórter Costa Mota	.....	R\$ 30.000,00
b) um prêmio	.....	de R\$ 20.000,00
c) cinco prêmios	.....	de R\$ 10.000,00
5. Os prêmios serão concedidos por um júri que será oportunamente divulgado.

**CENTRAL GLOBO  
DE JORNALISMO**  
Praça Marechal Doodaro, 140 - 2º andar

Fonte: UOL, publicado em 01/08/2023 acessado em 18/08/2023. Disponível em:

<https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/televisao/nos-anos-1970-globo-pedia-para-publico-enviar-videos-em-sistema-rudimentar--21197?cpid=txt>

E Bia lembrou de apenas um episódio ligado à televisão, em sua infância:

Então, tudo que aparecia de novidade, assim, walkman..., a grande tecnologia da música, lá em casa eu chegava em dois meses, era isso. Os meus avós viajavam, eram antenados com esses amigos, eles tinham amigos fora do Brasil, liam revistas internacionais e estavam antenados com tudo que estava acontecendo no planeta, viagens espaciais, foguetes, por exemplo, a primeira lembrança que eu tenho, Pablo, da minha vida, foi minha mãe me acordando, eu tinha três anos, para ver o homem chegar à Lua. E a gente foi, e ela falou, você tem que se lembrar disso, não pode esquecer. Eu tinha três, dois pra três (anos). Tinha telescópio, entendeu? (Bia, 2022).

Bia compartilhou a sua juventude e as oportunidades de acesso às culturas transnacionais, em países da América Latina e em sociedades desenvolvidas economicamente. Segundo a informante, seus avós liam muitas revistas, viajam o

mundo, tinham uma atitude aventureira e compartilhavam suas experiências pelo mundo como os filhos e as netas, no caso Bia e suas irmãs, seja exibindo fotos em slides, seja levando as netas para transitar no mundo, nunca na cidade do Rio de Janeiro. Um típico *habitus* de representação de uma elite política, econômica, cultural e simbólica carioca. A informante, que tinha carro aos dezoito anos, informou que levava e buscava as suas "amigas" da dança e do teatro em casa e que acha que o fato de ter carro a fez "circular um pouco para mais longe" do que o do senso comum dos membros do seu campo social. Sobre a inspiração em seus avós, que eram, segundo ela, prioritariamente, ligados ao consumo intelectual e tecnológico com forte referência das culturas norte-americanas e eurocêtricas, Bia relativiza dizendo que

Eles foram um dos primeiros brasileiros que foram à China quando a China abriu, então eles tinham realmente uma... eles eram tipo aventureiros, tipo, as viagens que eles faziam com a gente assim... vamos para a... como é que é? A terra do fogo, Ushuaia. Vamos para... eram umas viagens malucas assim... A gente foi à Disney também, mas eles propunham umas viagens meio diferentes, então... (Bia, 2022)

#### 4.1.2 – Vera

Em contraponto a Bia, Vera, a nossa outra informante desta pesquisa, completou 20 anos de idade biológica em 1987 e considera que viveu o auge da sua juventude nos primeiros anos da década dos anos 1980, sobretudo quando ingressou na Escola de Comunicação, na UFRJ, na Urca, zona sul do Rio de Janeiro, mesma região onde vivenciou essa fase da vida, entre as ruas Vinícius de Moraes e Farne de Amoedo, no bairro de Ipanema. Embora morassem na mesma região do Rio, Bia e Vera possuíam *estilos de vida* e pertenciam aos *campos* sociais bem diferentes. Vera, à época, pertencia a uma faixa social média-média. Enquanto Bia viajava o mundo e tinha acesso ao consumo tecnológico e às informações culturais internacionais, Vera considera que sua juventude foi entre as quadras da sua casa, a praia e a UFRJ, salvo raras exceções, como uma ida à boate na Tijuca, por exemplo. Perguntada sobre como era a sua rotina cotidiana juvenil, Vera lembra com sorriso no rosto e uma alegria nostálgica:

Ah, praia, de manhã, né, praia com as amigas, né, com a turma da faculdade, eram sempre as mesmas pessoas, então era praia. E eu adorava ver Chacrinha de tarde. Nossa, sábado de tarde eu não perdia. Sábado de tarde eu assistia Chacrinha para ódio do meu irmão, que até hoje me acusa de ter imposto essa tortura a ele (risos), mas eu assistia Chacrinha e fazia unha, né? Mas era muito divertido assistir Chacrinha, ver todo mundo que eu gostava de ouvir, né? Música, rock Brasil, basicamente, que eu adorava. E aí às vezes, eu vi um grupo tocando que eu sabia que eu ia ver de noite em alguma danceteria, em algum palco, né? (Vera, 2022)

Ao que nos parece, Vera, possuía um grupo social muito bem definido, com seus pares de faixa social média, em sua maioria mulheres e todos amigos da faculdade. O tom nas lembranças de Vera se filiava ao clima do programa do Chacrinha (Figura 7), arriscamos até dizer que foi uma influente inspiração, inclusive, pelas atrações musicais, especialmente o rock nacional, que marcou a juventude de Vera e animava as suas noites nas boates da zona sul da cidade e da Tijuca, na zona norte do Rio. Em tom festivo, a informante narra:

Então, a gente passava a vida juntas, né? Porque de dia e durante a semana era faculdade, fim de semana era praia, era alguma coisa de tarde, às vezes uma na casa da outra, e à noite, sair pra dançar, né? E pra ouvir música. Então, éramos, assim, bem coladas mesmo, era uma turma de mais cinco mulheres, cinco meninas, né? Que a gente estava sempre juntas e às vezes uma vinha mais, mas tinha três ali que a gente não se desgrudava, né?", enfatizando e vinculando o papel do grupo social ao sucesso do seu estado juvenil. (Vera, 2022)

Figura 6: O programa "Cassino do Chacrinha"



Estreou em 06 de março de 1982, na Rede Globo, e elegeu num concurso a criança mais bonita daquele ano.

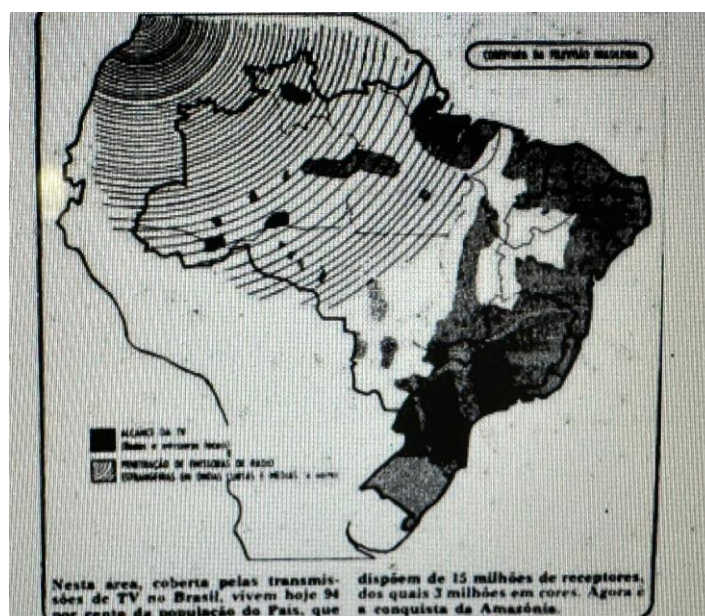
Fonte: Memória Globo, publicado em 29 de Outubro de 2021, acessado em 18 de agosto de 2023.

Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/auditorio-e-variedades/cassino-do-chacrinha/noticia/cassino-do-chacrinha.ghtml>



Ainda sobre a suposta influência televisiva na juventude de Vera, no gosto musical e no consumo cultural, a televisão à época era a maior preocupação da imprensa e das autoridades, especialmente no período de abertura política, na transição entre ditadura e democracia, pelo seu poder de consumo pelas massas. O jornalista Ethevaldo Siqueira, em seu artigo *Televisão invade até aldeias amazônicas*, publicado em 1978, no Estado de S. Paulo mostra, em gráficos, como a televisão já ocupava quase todo o território nacional no final dos anos 1970 (Figura 8).

Figura 7: Área de cobertura do sinal televisivo por área geográfica no Brasil



Fonte: O Estado de S. Paulo, 24 ago. 1978, p. 26

A informante disse que não tinha muita consciência política naquele momento, sobre o passado recente e o que ainda estava acontecendo no país: "Na época da faculdade, ainda era uma coisa mais assim... curiosa e meio... era incipiente o meu envolvimento ou a minha consciência política. Eu sabia que tinha alguma coisa... que tinha que acontecer o que estava acontecendo, né? (Vera, 2022). Para Bourdieu (1997, p.20) "a televisão é um instrumento de censura e autocensura para a manutenção de uma "ordem simbólica", ou seja, pelo consumo dos programas de televisão a população não teria acesso às realidades factuais impostas pela então ditadura militar no Brasil. E em seguida, Vera disse que estava em aula na faculdade e estava ocorrendo um evento no campus da Praia Vermelha-UFRJ, com vacinação e a presença de militares. Um desses militares foi visto por sua professora, transitando, de modo corriqueiro, pelos corredores

da universidade, quando a professora interrompeu a aula, desestabilizada emocionalmente:

quando viu aqueles dois passando uniformizados com aquela roupa de soldado, pirou total, saiu da sala. “O que vocês estão fazendo aqui? Vocês não pertencem, sai daqui, vão embora.” Ela ficou tão mobilizada com aquilo, ali me caiu uma ficha, eu digo: “Caraca!!, Eu não sei por que essa mulher, o que que ela passou pra reagir dessa maneira”, mas aí eu entendi tudo que vinha junto com as pessoas que estavam ali tentando nos formar, tentando nos ensinar. Então isso vinha, isso aparecia nos detalhes (Pablo: Muito aceso ainda, né?) **Aceso neles e ainda não vocalizado, também tinha isso.** (Vera, 2022, Grifo nosso)

Vera nos diz que parece haver um silenciamento geracional entre as juventudes dos anos 1960/1970/1980, no que tange aos aspectos políticos. Inferimos que por ser fatos e traumas do período de repressão muito recentes do ponto de vista histórico e subjetivo, uma sensação de que ainda estava acontecendo e, de certo modo, como podemos ver em Hobsbawm(1995), estava acontecendo em alguma medida.

Mais adiante, mesmo sem o domínio e profundidade da gravidade dos fatos do período de repressão no Brasil e de sua continuidade no governo Sarney, Vera sentiu na pele, como dizem, o peso da repressão e da censura dentro da universidade em uma passagem emblemática que corrobora com os achados históricos e de vinculação militar e ditatorial do governo de José Sarney a partir de 1985 (Hobsbawm, 1995)

Por exemplo, teve uma situação que foi muito curiosa, porque o Sarney era presidente e ele censurou um filme do Godard, *Je vous salue, Marie*. E alguém lá na ECO-UFRJ conseguiu uma fita cassete com o filme que tinha sido censurado. E aí teve uma organização lá da turma, vamos exibir *Je vous salue, Marie* aqui na ECO, tá? Uma televisão deste tamanho, 80 pessoas para olhar uma telinha deste tamanho, a fita era o *u-óh*, ninguém conseguia ver nada, mas todo mundo fazia de conta que estava entendendo tudo, né? O negócio (som de chiado) era horrível, horrível, alguém deve ter filmado, não sei como, no cinema, enfim, qualidade péssima, uma televisãozinha, ninguém ouvia direito nada, mas todo mundo estava ali para assistir *Je vous salue, Marie*, num tom de resistência e de desobediência civil. Nisso, chega a Polícia Federal. Denunciaram que estavam assistindo a fita proibida do filme, proibido pelo Sarney, né? E aí chega a Polícia Federal, fecha a porta da sala, era uma sala de aula, fecha tudo, bota as cadeiras na frente da porta, era aquelas portas enormes, aquele prédio centenário, bota as cadeiras na frente da porta, vão começar a chamar a gente pra fazer... vão começar a... como é que chama, fazer inquérito, né? Falar com as pessoas e investigar quem trouxe a fita, quem fez, quem estava, né? E todo mundo ali, ninguém entra, ninguém sai. Mas ninguém queria perder a tal da fita, porque era uma coisa única, rara, ainda que fosse preciosa, ainda que tivesse má qualidade. E aí, como é que a gente vai fazer para tirar esse negócio daqui? Vamos botar alguém que ninguém suspeite, né? E aí, botaram na minha mochila. Eu tinha uma mochila *jeans* cheia de *bottons*, né? E assim, é... sei lá... Eu acho que eu tinha a cara de muito novinha, né? Ou se eu parecia

meio doidinha, né? Acho que eu parecia meio doidinha. Então o pessoal achou que ele não ia me levar a sério, né? Realmente não tinha motivo pra me levar a sério, de fato não levaram. Então começaram a conversar com uma pessoa com outra e tal, e a gente saiu. Eu saí com a fita na bolsa, né? (Vera, 2022)

Nos parece que Vera migrou, em 1990, de década e de campo social, quando considerou por encerrada sua juventude, ainda que possivelmente, de modo precoce. A informante estava inserida neste grupo social de faixa média, que saía muito à noite e era ligado ao consumo, no entanto, tinha restrições econômicas, valendo-se do seu campo social de origem, "o meu consumo era assim, eu guardava todo o dinheiro que eu podia para comprar na *Yes, Brazil*"<sup>14</sup> (Vera, 2022).

Em seu relato, durante a entrevista, Vera exemplificou um consumo de experiências mais do que de produto, como Bia, ela, ao que podemos inferir, não obteve muito acesso à informação e aos produtos tecnológicos em sua juventude. Tais percepções se manifestam na cultura, no consumo, na quebra de um sentimento supostamente utópico. Segundo Pierre Bourdieu (1997, p. 243),

(...) na estruturação do campo de saber, são importantes três elementos que sustentam as relações de poder em disputa entre produtores culturais: a análise da posição do campo literário e suas transformação ao longo do tempo; as estruturas internas do campo como universo que obedece às leis de funcionamento entre as posições que ocupam os indivíduos ou grupos em situação de concorrência pela legitimidade; depois, o *habitus* dos sujeitos nessas posições, situando a construção do campo como lógica prévia para a construção da trajetória social.

Vera entende que a sua juventude acabou no início da década dos anos 1990, quando já terminou a faculdade e com o suposto enfraquecimento do grupo social juvenil e festivo da qual pertencia, com o casamento em 1987 e mais tarde, aos 26 anos, quando se tornou mãe. Nos parece interessante a pouca percepção da globalização e da sociedade do consumo nos anos 1980, em pleno liberalismo econômico, e nos perguntamos: quais são as possíveis relações entre festa-apagamento histórico e sócio-político, Chacrinha e a televisão? Podemos inferir que a informante estava ocupada com outras prioridades e olhava de soslaio para o panorama político da época? Era distração ou um olhar sem

---

<sup>14</sup> A marca "Yes, Brasil" era um símbolo do consumo da moda, especialmente, entre as juventudes de classe média-média nos anos 1980 no Rio de Janeiro. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/bairros/filhos-de-fundadores-planejam-livro-filme-para-eternizar-historia-da-company-da-yes-brazil-14850807> publicado em 18/12/2014. Acessado em 05/9/2023.

(querer) ver como espécie de defesa psicológica? Teria a classe média-média carioca essa mesma tendência? Não é nosso objetivo esclarecer tais questionamentos aqui, identificamo-nos como um intuito informacional e reflexivo com os quais convivemos nesta fase da pesquisa. Ainda sobre o rito juvenil, a informante concluiu, numa analogia entre sua vida e, no tempo presente, olhando o passado, as transformações pelas quais passaram o Brasil

Toda a minha juventude. Eu acho que eu fui jovem na década de 80. Depois ali nada mais foi igual. Nos anos 90 eu virei uma pessoa chata. Mas nos anos 80 era muito divertido, né? Acho que o mundo ficou chato nos anos 90 em diante, sabe? Acho que a gente começou a encaretar na década de 90, quando veio, assim, não sei... Tanta coisa aconteceu, né, mas essa ordem neoliberal acho que de verdade se instalou, começou a se instalar com toda a força nessa década seguinte. Então, aqueles anos 80... foram um respiro, assim, era ainda um tempo de... eu não diria de utopia, mas assim, de muita criatividade, de muita possibilidade, sabe, sobre o futuro, para o Brasil, para a juventude que a gente era, né, para a minha geração, né. E aí depois a gente ficou adulto e viu as coisas mudarem muito rápido, né. (Vera, 2022)

#### 4.1.3 – Graça

As percepções de Vera referentes à sua identidade juvenil nos anos 1980, como sendo os melhores anos da sua vida, encontram vinculação em Graça, nossa última informante desta pesquisa. "Estou presa nos anos 1980", disse Graça, em tom bem-humorado como um bordão de programa de humor televisivo. Graça, de faixa social média-baixa, completou 20 anos de idade biológica em 1988, e passou sua juventude na periferia do Rio, em Santa Cruz, bairro mais distante do Centro da cidade, ao oeste.

Diferentemente de Vera e muito afastada de Bia, sob o paradigma de campo social, Graça nos trouxe em exposição das suas memórias, lembranças das noites cariocas periféricas mas flexionando o aspecto econômico da sua juventude. Perguntada sobre o que lhe vem à cabeça quando pensa em sua juventude nos anos 1980, a informante respondeu

Ah, me vem à cabeça quando eu saía pra ir pro baile com as amigas e tinha uma coisa que "Damas grátis até meia-noite." Então, todo mundo ia cedo pra porta do baile, antes de dar meia-noite, se não a gente ia ter que pagar. Aí a gente chegava cedo pra não ter que pagar. E as memórias de todo mundo conversando, brincando dentro do baile, era uma coisa diferente do que é de hoje em dia. As pessoas se divertiam muito mais naquela época. Pagar show naquela época ninguém pagava, não. Tinha uma danceteria que a gente ia muito, mudou o nome, não sei se era Logans [Figura 9], uma coisa assim o nome. (Graça, 2022)

Figura 8: Boate Logan's Dance, frequentada pela informante nos anos 1980, em Santa Cruz.



Fonte: Portal Antigo Santa Cruz no Facebook, acessado em 05 de agosto de 2023.

A juventude de Graça foi vivida na rua, em divertimentos públicos, em que não fosse preciso pagar ingresso para tal. Seu baixo poder de consumo, devido às suas condições econômicas, pertencente ao campo social das massas urbanas operárias e da classe trabalhadora das cidades metropolitanas, não permitiriam o acesso às boates, shows e eventos pagos. Graça, amante da subcultura carnavalesca carioca, nos contou que passou seus carnavais em blocos de rua, com o máximo de divertimento e só aos 19 anos, em 1987, começou a frequentar o então clube Grêmio Procópio Ferreira (Figura 9), onde aconteciam os tradicionais bailes de carnaval pagos em Santa Cruz.

Figura 9: Carnaval no Grêmio Procópio Ferreira, sem data.



Fonte: Acervo Núcleo de Orientação e Pesquisa Histórica - Página Antigo Santa Cruz no facebook, acessada em 05 de agosto de 2023. Disponível em:

[https://www.facebook.com/AntigoSantaCruz/posts/2028023023920699/?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/AntigoSantaCruz/posts/2028023023920699/?locale=pt_BR)

Se Graça não tinha acesso aos ambientes em seu próprio bairro, podemos inferir as suas restrições em relação à circulação na cidade e o seu acesso às informações políticas e culturais do Rio de Janeiro, do país e do mundo. Uma realidade que se faz muito distante da juventude de Bia e Vera, por exemplo, ambas com acesso à universidade, um privilégio concedido às mulheres brancas, bem-educadas e faixa média e média-alta nos anos 1980 (Hobsbawm, 1995). Perguntada se chegou a conhecer outras regiões da cidade ou frequentar algum espaço urbano fora dos limites geográficos do bairro, a informante relatou que somente aos 20 anos de idade foi pela primeira vez ao Grêmio Recreativo Escola de Samba Mocidade Independente de Padre Miguel, localizada em Padre Miguel, bairro da zona oeste do Rio, mesma região em que morava. Relatou que foi ao aniversário de uma parente da dona da casa onde morava de aluguel com sua família, em Ipanema, zona sul do Rio, e ao show musical, gratuito, na Quinta da Boa Vista, em São Cristóvão, zona norte do Rio, de trem com um grupo de amigos.

Para Bourdieu (1979, p.549) “o que vai determinar o *habitus* são as especificidades das experiências que caracterizam cada classe social. A classe trabalhadora e mesmo alguns emergentes das classes média-média tendem a um comportamento vinculado à humildade, ao sentimento de incompetência e a aceitação, em muitos casos incontestáveis, das suas dominações e, enquanto dominados, são empossados de um "conformismo lógico", um "sentimento do seu lugar". Esses sentimentos influenciam na construção das suas identidades e nas práticas das suas representações, ou seja, se expressam nas culturas, e estão vinculadas às condições objetivas, inclusive no campo econômico, e às chances reais desses grupos sociais subalternizados.

Perguntada se, sob o aspecto econômico, a vida era difícil nos anos 1980, Graça disse que:

Pelo menos na minha casa era. Era, era porque minha mãe não trabalhava na época. E meu pai, assim, era muita despesa. Só depois que eu comecei a trabalhar, começou a melhorar. Eu comecei a... Eu tinha que depender do meu pai e da minha mãe. E não podia, com três filhos, como é que ela ia, entendeu? Para andar direitinho. Mesmo assim eu saía. Tinha os riquinhos e eu me dava com todo mundo. Com a parte A, a parte B, a parte C, eu circulava ali com todo mundo. (Graça, 2022)

Embora para Bourdieu (1979) o gosto e as opções estéticas estão ligados às classes sociais, suas culturas e estilos de vida, Graça nos parece derrubar essas fronteiras na juventude, muito em virtude da sua capacidade comunicativa engajadora e seu humor pessoal. Inferimos que tais características identitárias a fizeram conquistar um espaço de circulação entre diferentes grupos e faixas sociais, ou subclasses dentro da classe média-baixa. O autor afirma que, normalmente, as classes operárias possuem uma espécie de anti-esteticismo, devido às urgências e soluções imediatas na vida cotidiana, em muitos casos para resolver questões básicas como trabalhar para ter acesso à comida, por exemplo. Já a alta burguesia, como a informante Bia, não possuem essa preocupação e tendem, de modo geral a estar mais libertas para apreciação das artes. Como de fato, está presente na trajetória juvenil da Bia. No entanto, Bourdieu (1979), enfatiza que as escolhas estéticas acontecem em todas as faixas sociais e assim, segundo o autor, são determinados os seus padrões estéticos. Mas, sugerimos relativizar as influências das mídias de massa nas possíveis imbricações estéticas entre as faixas sociais, dos seus gostos estéticos e promovendo a circulação da diversidade de linguagens artísticas. Para o autor não há nada mais hierarquizado do que o gosto musical: "não há nada tão poderoso quanto o gosto musical para classificar os indivíduos e por onde somos infalivelmente classificados". (BOURDIEU, P. 1979. p.17).

No entanto, Graça encontrou nos gostos e estilos musicais o trânsito entre grupos sociais diferentes e, pelo rock nacional, as discussões sobre as letras das músicas, juntava pessoas de diferentes faixas sociais em torno de um artista ou disco.

A gente só falava de música, de Kid Abelha, a gente sentava ali no... Quando a gente estudava no SIMFA, no caso, ali na estação, não tem aquela estação antiga? Não sei se ainda tem, tem uma estação ali antiga. A gente sentava ali, a gente ficava tentando descobrir o que que Ritchie estava tentando dizer em Menina Veneno, lembro disso. Entendeu? (Graça, 2022)

Graça acompanhava os artistas que faziam sucesso na música pela televisão, assistindo ao "Cassino do Chacrinha", na TV Globo, assim como Vera, embora Vera tivesse acesso ao teatro e ao cinema na zona sul, onde morava; e Santa Cruz não possuía teatro e cinema, ou seja, não há, até a data presente, a construção desse *habitus* estético. A televisão, nos anos 1980, era para Graça a principal fonte de informação, acesso às artes (música) e ao entretenimento. Na casa da informante, onde morava com os pais e

seus outros irmãos, havia apenas um aparelho televisor, sempre em disputa, como pudemos perceber:

E lá em casa era assim, era só uma televisão. Eu, minha irmã, meu irmão. Quem encostasse a mão tinha que levantar: “Ó, quem manda na televisão hoje sou eu.” “Ó, ó, acorda, acorda. Eu que vou mandar hoje.” Aí eu podia ver, ninguém podia falar nada. Tinha isso. Tem uma história engraçada que lá em casa não tinha televisão a cores. Quando passou a primeira vez, Ti-ti-ti, eu estava vendo a novela, aí eu falei assim: nossa, aquela menina arrasou naquele vestido cinza. Só que ninguém sabia que lá em casa não tinha televisão preto e branca, é... a cores. Aí minha colega: “ué, mas é vermelho!” e eu “é isso, vermelho!” Fiquei morrendo de vergonha. Porque a televisão lá em casa era preto e branco. (Graça, 2022)

A informante relatou dificuldades na convivência em casa com seu pai, que era muito rígido e controlador e condicionava as saídas à noite à limpeza da casa feita por Graça durante o dia, por exemplo. Um típico comportamento de identificação militarista, coincidindo com a vigência da ditadura militar no Brasil. Graça se autodeclarou muito bagunceira na escola, infringindo regras e com atitudes subversivas que a levaram diversas vezes à secretaria da escola com caráter punitivo. Em Hobsbawm (1995), podemos vincular, hipoteticamente, comportamentos transgressores a um sentimento de revolta com os sistemas capitalistas, excludentes e desiguais. Não podemos afirmar que este era o caso de Graça, mas também não podemos descartar tal hipótese. Bourdieu (1977) em seus escritos, sinaliza que as escolas operam de modo hierarquizante, com uma valorização dos dons, habilidades ou méritos e é o campo social onde o *habitus* de classe é adquirido sob o paradigma da indústria cultural, diferenciando-se ou complementando-se ao *habitus* original familiar. No caso de Graça, a memória do televisor em preto e branco, escondida dos amigos da escola que já possuíam tv em cores à época, demonstra o choque cultural e a noção de faixa social para Graça ao dizer "Fiquei morrendo de vergonha. Porque a televisão lá em casa era pretoe branco. Só que ninguém sabia. A maioria tinha tv em cores"(Graça, 2022). Bourdieu afirma que as classes menos favorecidas tendem a se autodeclarar ao fracasso devido à distância das oportunidades de sucesso, à baixa expectativa em relação às atividades profissionais e, até mesmo, uma baixa autoestima, pela força que determina o *habitus* de classe. Vale ressaltar aqui que Graça estudava em uma escola municipal e que, mesmo nesse campo social, há uma convivência com várias subclasses pertencentes à mesma classe ou faixa social, distinguindo-se, por exemplo, operários de funcionários públicos estatutários, por exemplo.



Graça divide a juventude dos anos 1980 em quem foi e quem não foi ao "megaevento" Rock in Rio de 1985, edição de estreia do festival. E ela não foi. A única a não ir ao Rock in Rio 85 dentre as três informantes desta pesquisa. Seu pai, operário da construção civil, trabalhou nas imediações da construção do evento à época, em Jacarepaguá, na zona oeste do Rio. E, segundo a informante, conseguiu um ingresso mas não a deixou ir e realizar o seu sonho de participar, ver de perto um show do *Queen*, banda da qual era fã. Para Freitas, Lins, Santos (2014), conceitualmente, os megaeventos têm

(...) como principal característica dos megaeventos contemporâneos, o impacto massivo na mídia, ou seja, um megaevento não se restringe ao tempo de sua duração. Começa muito antes de seu início e termina muito após seu encerramento. Por conta de suas reverberações, um megaevento se espalha por toda a sociedade, sugestionando a coletividade, o que nos remete ao conceito de fato social. (p.2-3)

O Rock in Rio de 1985 foi um megaevento emblemático no Rio de Janeiro, especialmente para as juventudes e mexeu e ainda mexe, com essa geração, tendo sido uma "marca cultural" impregnada no imaginário coletivo de diferentes classes sociais.

Em se tratando de três mulheres, propusemos uma breve análise das condições femininas em relação às diferentes classes sociais das informantes. Como era ser jovem e mulher nos diferentes "Rio de Janeiro" apresentados a partir das diversas trajetórias de vida relatadas nesta pesquisa?

Enquanto Bia sofria em sua juventude com a insegurança do Rio de Janeiro, uma preocupação que aparece enfatizada em seus relatos como uma orientação do seu *habitus* original altamente burguês, Vera e Graça, embora sejam de faixas sociais e bairros distantes, não se mostraram preocupadas com o fato de serem mulheres e jovens nos anos 1980. Não era, *a priori*, uma questão social para os seus campos de origem. Inferimos que tais constatações estejam vinculadas ao acúmulo de capital econômico da família de Bia e, sendo assim, a preocupação com a sua segurança, mais pelo econômico do que pelo gênero feminino, arriscamos dizer. Sob o paradigma do gênero, podemos relativizar o conceito de *classe* de modo que as três informantes pertencem ao mesmo grupo social. No entanto, há diferenças de capital cultural que favorecem e perpetuam a desigualdade entre os mesmos grupos de gênero semelhantes e, paralelamente, criam campos culturais específicos como o feminismo. As questões de gênero exercem um efeito perturbador ao conceito de classe em Bourdieu, o autor não desenvolveu muitos escritos neste tema se

atendo mais às questões da presença das mulheres no mercado de trabalho e as profissões, até então, feminizadas. Suas análises, com o avanço dos movimentos feministas, podem ser relativizadas e até ultrapassadas.

As informantes têm visões diferentes sobre a condição feminina das suas juventudes nos anos 1980

Mas assim, acho que sendo mulher, em qualquer geração no Rio de Janeiro, sempre tem uma, uma certa fragilidade. Então, sempre saía junto com outras amigas, em geral, na noite, mesmo às seis da manhã, pra ir pro colégio, assim, sempre tinha um... um certo risco, assim. O Rio de Janeiro nunca foi uma cidade segura, apesar de a gente achar que hoje é muito menos segura. (Bia, 2022)

Nunca aconteceu nada. Mas a gente ia pra tudo que era lugar sem se preocupar, até fazer umas bobagens mesmo, né? Assim, às vezes era inconsequente, né? Vinha andando do Morro da Urca pra casa, a pé, vinha por toda, passava aquele túnel, Copacabana, vinha pela praia. Vinham só as meninas sozinhas, o carro enguiçava nos lugares estranhos, acabava a gasolina, sei lá, acontecia alguma coisa. (Vera, 2022)

Ninguém tinha compromisso com nada. Naquela época eu era feliz e não sabia. Todo mundo se conhecia. Não tinha perigo. Todo mundo se conhecia. Até quando tinha perigo, não tinha perigo pra gente. Todo mundo conhecia todo mundo. A gente podia... Eu andava de madrugada na rua sem medo nenhum. Se tivesse que ir pra casa a pé, eu voltaria sem medo nenhum. Naquela época não tinha... Todo mundo se conhecia. (Graça, 2022).

Para dialogarmos com as questões do gênero feminino, retomamos aqui o conceito de capital cultural, não somente sob o paradigma do acesso às informações e às experiências artísticas, determinadas e organizadas nos diferentes campos sociais aqui representados pelas informantes. Mas, sim, o capital cultural utilizado como estratégia de mobilidade e reivindicações sociais e suas "trajetórias sociais de grupo" ou " trajetórias individuais". As lutas, esforços ocorrem em diferentes ramos da cultura. O investimento em educação pela burguesia e o crescimento das profissões ligadas à difusão e ao domínio do capital cultural, como o jornalismo e profissões correlatas da comunicação de massa são estratégias das classes sociais dominantes para se manterem em sua posição, ou seja, para tal precisam salvaguardar o capital cultural acumulado. O uso do capital cultural como estratégia também pode ser utilizado pelos indivíduos para circular entre os campos sociais, como é o caso da Graça, nossa informante que transitava, na juventude, entre as diferentes classes ou subclasses em Santa Cruz. É neste sentido, como um mecanismo de mobilidade social que a cultura adquire uma certa independência em relação às outras

dimensões de classe. Mas é neste ponto que podemos observar também um paradoxo teórico de Bourdieu, ao colocarmos em relação o conceito de *habitus*, como uma inércia social de um determinado campo, e a dimensão estratégica do capital cultural, definido pelo autor como uma luta entre grupos que gera uma situação de instabilidade social. Para Olinto (1995)

O paradoxo de Bourdieu parece ter inspirado o trabalho de Dimaggio. Este autor considera que a participação em culturas de prestígio poderia decorrer de esforços de mobilidade social característicos de uma sociedade moderna em que os grupos sociais estão relativamente abertos, constituindo-se em redes extensas e não círculos fechados. Nessas circunstâncias, dominar determinadas informações próprias da cultura legítima e acionar certos contatos seriam mecanismos de mobilidade social (DIMAGGIO, P. 1980. p.85). p. 28

O movimento feminista, mesmo que não conceituado, do ponto de vista epistemológico, remonta à Grécia Antiga, com o registro do livro *Lisístrata*<sup>15</sup>, uma comédia de Aristófanes, escrita e encenada na Atena clássica em 411 a.C. No texto, *Lisístrata* é a personagem protagonista entre um grupo social de mulheres gregas que, cansadas com as atrocidades da guerra entre Atenas e Esparta, decidem se trancar num templo e por votação deflagram uma greve de sexo para forçar negociação de paz, gerando um conflito entre homens e mulheres numa sociedade machista.

Mais tarde, no final do século XIX e início do século XX, um amplo movimento de mulheres na Europa irrompeu à cena pública com reivindicações pela isonomia e pelo direito ao voto. As amplas transformações políticas, jurídicas e trabalhistas daquele contexto, no início da modernidade, estabeleceram sociedades chamadas de democráticas, mas que beneficiam grupos de homens brancos e empresários em detrimento de todas as outras parcelas da população. Do ponto de vista global, este movimento foi considerado a primeira onda feminista. A metáfora da "onda" se consolidou como forma de nomear momentos históricos de grande mobilização feminista a partir do artigo "A segunda onda feminista", publicado em 1968, pela feminista Martha Weinman Lear, no *New York Times* (Ilze Zirbel, 2021, p.10), em que relacionava o movimento sufragista do final do século XIX e início do século XX com a então segunda onda feminista que ganhou força nos anos 1970. A dita primeira onda já havia iniciado

---

<sup>15</sup> *Lisístrata* (em grego ático: Λυσιστράτη "que dissolve o exército") é uma comédia famosa de Aristófanes. Escrita e encenada na Atenas clássica em 411 a.C., provavelmente nas Lenéias, um dos festivais anuais atenienses sagrados em homenagem ao deus Dionísio.

seu movimento em meados do século XIX, tendo aparecido no entre séculos. Nos parece, que não foi diferente com a segunda onda. Neste percurso do início do século XX aos anos 1970, uma obra figura como fundamental aspecto engajador e encorajador do movimento feminista: a publicação emblemática na França do livro *Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir foi uma mudança de paradigma para pensar a “questão da mulher, numa perspectiva existencialista, nas sociedades ocidentais. O livro, um clássico para os movimentos feministas até hoje, foi publicado em 1949, como resultado de um trabalho de pesquisa bibliográfica da autora, nos primeiros anos do pós-guerra, com o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Beauvoir teria construído a obra entre os anos de 1946 e 1948, no contexto de um França em reconstrução em que as questões de gênero não perfazem uma preocupação política e social. Publicado em dois volumes, a obra faz uma crítica ao determinismo biológico, posicionando a *mulher* como uma construção social e pensada nas sociedades ocidentais como um outro ser. A famosa frase “não se nasce mulher, torna-se mulher”, inaugura o segundo volume do livro que analisa como se dá esse “tornar-se” na França do pós-guerra, ou seja, como se manifestava a subordinação da mulher nesse contexto. Simone não poupou críticas à feminista da época e se declarou feminista radical nos anos 1970, assinando manifestos em favor do aborto. Em *Segundo Sexo*, a mulher passa a ser pensada enquanto sujeito social e não como um ser determinado e reduzido à reprodução da espécie. A *mulher* passa a existir socialmente. Heleieth Saffioti (2000, p. 17) na *Conferência O Segundo Sexo à Luz das Teorias Feministas Contemporâneas* reflete sobre os conceitos de classe social e etnicidade presentes nos textos de Beauvoir:

No caso das mulheres, as circunstâncias históricas determinam um destino feminino, mas não é um destino para a mulher universal, como muita gente pensa, porque ela vai circunstanciando toda sua análise. Por exemplo, vamos tomar a questão do aborto. Ela mostra como as mulheres ricas, francesas, que tinham dinheiro para viajar e para pagar o aborto, iam à Suíça fazer aborto ou, posteriormente, à Inglaterra, e as mulheres pobres não podiam praticar o mesmo tipo de decisão, na medida em que não tinham recursos para custear nem a viagem, nem o próprio aborto. Portanto, Simone toma as nuances quer de classe, quer de etnia. A etnicidade foi um fenômeno que sempre preocupou.

No mesmo contexto histórico do *Segundo Sexo* (1949), foi publicada a *Declaração dos Direitos Humanos*<sup>16</sup>, em 1948, em que versam artigos que expressam de modo explícito:

Artigo 1

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 16

1. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.

2. O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.

E o *Dogma da Assunção de Maria do Céu*<sup>17</sup>, proclamado pelo Papa Pio XII, em 1950. Todos esses movimentos colaboraram para fortalecer a construção social da mulher enquanto sujeito na cena social. No pós-Segunda Guerra Mundial, em 1945, um tempo tenebroso em que povos foram dizimados, por questões religiosas, étnicas, inclusive, por questões de gênero, em que milhares de corpos femininos foram vítimas de tortura e genocídio.

Neste período, entre guerras, nos idos dos anos 1960, em países da África, Caribe e sudoeste asiático, reivindicações e muitas lutas por emancipação do regime colonialistas e por direitos civis tiveram o engajamento de uma grande parcela da população, inclusive mulheres e negros, o que sacudiu a classe política estadunidenses e europeus, em sua maioria racista e sexista, tendo muitos países conquistado seus objetivos emancipatórios. Enquanto as ditaduras militares irrompiam na América Latina, inclusive no Brasil, com opressão e censura. Na segunda onda, as mulheres reivindicavam melhores condições de vida e questionavam o patriarcado e o papel do homem na estratificação social. Todos esses movimentos fizeram com que a Organização das Nações Unidas, decretasse no ano de 1975, o *Ano Internacional da Mulher* tendo a Cidade do México como sede da

---

<sup>16</sup> Declaração Universal dos Direitos Humanos-Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro de 1948.

Fonte: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> acessado em 18 de agosto de 2023 às 14 horas.

<sup>17</sup> Ver mais: LANDGRAF, Robert. O Dogma da Assunção de Maria: um paradigma para a antropologia e a escatologia cristã. Um estudo histórico-teológico. 2022. 180f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

*Primeira Conferência Mundial sobre as Mulheres*. No ano seguinte, estabeleceu-se a *Década da Mulher (1976-1985)* como uma ferramenta no enfrentamento às desigualdades entre os sexos nos campos da educação, direitos civis, acesso ao trabalho e ao trabalho doméstico. Esse movimento mundial repercutiu no Brasil apesar da consolidação do regime militar vigente.

As nossas informantes são, no entanto, juventudes femininas cariocas que performaram este período ou parte dele na *Década da Mulher* e sob essas discussões internacionais. Vale ressaltarmos que as ondas feministas, têm em seus protagonismos europeus e estadunidenses, são pensamentos que emergem ou foram visualizados a partir do paradigma da mulher branca, educada e de classe média/média-alta. Embora haja um apagamento narrativo das mulheres pretas, de países em desenvolvimento, uma "onda" enquanto efeito do movimento massivo das mulheres, conforme as noções conceituais, não poderia tornar-se de fato uma "onda" deixando de fora uma diversidade de paradigmas, as mulheres pretas dos países empobrecidos, que se vincularam em alguns pontos de contato político-ideológico transversais ou criticaram o pensamento feminino burguês. Uma luta de muitas feministas negras e latinas da segunda onda. Para Zirbel (2021), “O Coletivo Combahee River<sup>18</sup> (1974, p. 20), para dar apenas um exemplo, argumentava que a libertação das mulheres negras implicaria a libertação de todas as pessoas, uma vez que se exigia o fim do racismo, do sexismo e da opressão de classe”.

Feministas negras, latinas, lésbicas, proletárias, antipornografia, pró-sexo, dentre outros subgrupos sociais, fomentaram o debate sobre as questões da mulher no século XX. Essa diversidade se manifesta nas pautas, estratégias e grupos em todas as partes do mundo. Com o avanço da globalização, das novas tecnologias e, mais recentemente, com o uso da internet e das redes sociais, esses grupos da diversidade feminista têm conquistado, gradativamente, cada vez mais espaços nas mídias, no crescente entre as décadas dos anos 1980 e 2000 no Brasil e no mundo. Configurando uma terceira onda.

Mais recentemente, surgiu em pesquisas acadêmicas e no cenário da literatura brasileira ou afro-brasileira o *Bildungsroman*<sup>19</sup> na "escrivência" de Conceição Evaristo, mulher negra, de origem favelada. Evaristo traz em suas pesquisas científicas e obras

<sup>18</sup> O Coletivo Combahee River foi uma organização feminista negra e lésbica ativa em Boston, entre 1974 e 1980 (N.T.). Ver mais em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/159864/154434>

<sup>19</sup> (...) o *Bildungsroman* é um conceito constituído discursivamente, isto é, sustentado por uma atitude histórico-discursiva do que por suas características históricas imanentes (MASS, 2000, p. 240). MASS, W. P. M. D. O cânone mínimo: O *Bildungsroman* na história da literatura. São Paulo: Editora Unesp. 2000.

literárias a sua trajetória de vida imbricada com seu texto, afirmando que, embora seja um tema polêmico entre as correntes dos intelectuais do campo da Letras, que há, sim, um modo de narrar específico, oriundo da força histórica, social, ancestral e traumática: a literatura afro-brasileira da qual vem se tornando uma voz feminina negra proeminente. Para Evaristo (2009, p. 18)

Tenho concordado com os pesquisadores que afirmam que o “ponto de vista” do texto é o aspecto preponderante na conformação da escrita afro-brasileira. Estou de pleno acordo, mas insisto na constatação óbvia de que o texto, com o seu ponto de vista, não é fruto de uma geração espontânea. Ele tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma “subjetividade” própria vai construindo a sua escrita, vai “inventando, criando” o ponto de vista do texto. Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um “corpo-mulher-negra em vivência” e que por ser esse “o meu corpo, e não outro”, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta. As experiências dos homens negros se assemelham muitíssimo às minhas, em muitas situações estão par a par, porém há um instante profundo, perceptível só para nós, negras e mulheres, para o qual nossos companheiros não atinam. Do mesmo modo, penso a nossa condição de mulheres negras em relação às mulheres brancas. Sim, há uma condição que nos une, a de gênero. Há, entretanto, uma outra condição para ambas, o pertencimento racial, que coloca as mulheres brancas em um lugar de superioridade – às vezes, só simbolicamente, reconheço – frente às outras mulheres, não brancas. E desse lugar, muitas vezes, a mulher branca pode e pode se transformar em opressora, tanto quanto o homem branco. Historicamente, no Brasil, as experiências das mulheres negras se assemelham muito mais às experiências de mulheres indígenas. E então, volto a insistir: a sociedade que me cerca, com as perversidades do racismo e do sexismo que enfrento desde criança, somada ao pertencimento a uma determinada classe social, na qual nasci e cresci, e na qual ainda hoje vivem os meus familiares e a grande maioria negra, certamente influenciou e influencia em minha subjetividade. E pergunto: será que o ponto de vista veiculado pelo texto se desvincula totalmente da subjetividade de seu criador ou criadora?

A autora insere em seus trabalhos a condição de mulher negra como o cerne norteador dos seus escritos literários e acadêmicos, sempre pelo viés da raça como uma construção social e não como categoria biológica. Vale ressaltar que Graça, informante desta pesquisa, tem uma vinculação com Evaristo e também é mulher preta e periférica da massa urbana de uma grande cidade brasileira. No entanto, Evaristo conseguiu ter acesso à universidade e Graça, não. Podemos inferir que Evaristo, com sua aptidão pela escrita e por contar histórias, construiu um capital cultural e o utilizou de modo estratégico para “vencer” as barreiras do acesso à universidade, majoritariamente branco, nos anos 1970. Evaristo conquistou o acesso à universidade em idade mais avançada que a classe média

e média-alta, aos 27 anos de idade biológica. Concluiu o mestrado em Letras, no ano de 1996, na PUC-Rio; e o doutorado na Letras da UFF-RJ, em 2011. Ao contrário de Graça, a única mulher preta dentre as nossas informantes e, por conseguinte, a única dentre as três sem acesso ao ensino superior, pode-se dizer que Evaristo é considerado uma exceção à regra, mesmo com oportunidade de mobilidade social quase que com o dobro de tempo biológico decorrido se comparado às mulheres brancas da sua geração e pertencentes aos campos sociais privilegiados, envoltos ao acúmulo substancial e médio dos capitais econômicos, culturais, simbólicos dentre outros. Para Tatiana Siciliano (2006, p.50), "A modernidade brasileira, no entanto, apesar de 'teoricamente' alinhada com algumas das 'premissas mais modernas', é bem particular, sendo acompanhada por uma enorme desigualdade social e um comportamento 'dual' em relação ao indivíduo como valor".

Heloísa Teixeira (ex-Buarque de Hollanda)<sup>20</sup>, mulher branca, de faixa social média-alta, se considera uma feminista da terceira onda e faz uma comparação entre a contemporaneidade do século XXI com os anos 1980. A autora se vincula à Conceição Evaristo e à diversidade de vozes feministas que surgiram na terceira onda pelo mundo. Em *Explosão feminista: Arte, cultura, política e universidade*, a autora forja o surgimento da quarta onda do feminismo e propõe *Um panorama múltiplo da quarta onda feminista no Brasil de 2013 até hoje* (Grifo nosso). Na introdução *O grifo é meu*, Teixeira (2018, s/p) explode

Como vou falar por, ou mesmo sobre, essa geração que me tomou de assalto? O feminismo hoje não é o mesmo da década de 1980. Se naquela época eu ainda estava descobrindo as diferenças entre as mulheres, a interseccionalidade, a multiplicidade de sua opressão, de suas demandas, agora os feminismos da diferença assumiram, vitoriosos, seus lugares de fala, como uma das mais legítimas disputas que têm pela frente.

Por fim, não temos a intenção nesta pesquisa de esgotar a diversidade de perspectivas e paradigmas em torno dos movimentos feministas e suas diferentes vozes, vieses e recortes em diferentes contextos do mundo. De Bia a Graça, em polos extremos, retratos das desigualdades sociais brasileiras que distinguiram ambas juventudes, de Heloísa Teixeira à Conceição Evaristo, que também compartilham a mesma unidade

---

<sup>20</sup> Em 28 de julho de 2023, durante a Cerimônia de Posse como imortal da Academia Brasileira de Letras, na qual estive presente, Heloísa Buarque de Hollanda, assumiu-se publicamente como Heloísa Teixeira e por este nome foi empossada. A acadêmica pediu ainda que todos passem a partir de então a referir-se a ela nestes termos, em favor de homenagear sua dinastia materna.



geracional e de gênero (ambas são mulheres cis), temos sua diferenciação na formulação das lutas feministas adaptadas aos interesses específicos e diferenciados por recortes raciais. Vale ressaltar o papel da terceira onda feminista e da suposta quarta onda na incorporação e visibilidade das mulheres negras, sobretudo das massas sociais urbanas e de países em desenvolvimento, como uma tentativa de reparação histórica, inclusive, nas mídias. Na América Latina, uma voz proeminente tem se destacado nas pesquisas feministas decoloniais, a filósofa afro-caribenha Yuderlys Espinosa Miñoso. Miñoso *apud* Suzana de Castro (2020, p.92) "segue a tese de Patricia Hill Collins segundo a qual a matriz de dominação das mulheres negras ocorre em três dimensões interdependentes, a econômica, a política e a ideológica. Dessa maneira, Collins mostra a matriz que faz da mulher negra a mais explorada politicamente, a que possui menos direitos e privilégios na sociedade, e aquela sobre a qual incide o maior número de estereótipos (MIÑOSO, 2019, p. 285-286)".

No final da Década da Mulher-ONU, em 1985, o Brasil sediou o III Encontro Feminista da América Latina e Caribe realizado no Brasil em 1985, desde então, o feminismo latino-americano vem desenvolvendo pensamentos críticos e políticos, considerando as desigualdades sociais de classe e raça, nas quais encontram-se a maioria das mulheres dessa macrorregião, embora as desigualdades se apresentem no cotidiano de modo heterogêneo. Essa abordagem a partir de uma perspectiva de inclusão emerge em 1985 e vem fortalecendo a necessidade do feminismo incorporar a "mulher negra" e suas representações (Miñoso, 2009).

Analisar as *juventudes* nessa pesquisa compreende entender a pluralidade dessa categoria e suas correlações com “as múltiplas modalidades que levam a processar socialmente a condição de idade, levando em conta as diferenças sociais, no acesso à família, a outras instituições, o gênero, o bairro e a micro cultura grupal”. (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 3-4)<sup>21</sup>. Para o autor as imbricações entre juventudes, gênero, família, bairro, as culturas nas quais esses ritos de passagem estão inseridos e arriscamos acrescentar o território e os espaços urbanos originais, influenciam nas identidades juvenis, conforme podemos observar nas narrativas das informantes dessa pesquisa que compartilham entre si a mesma passagem geracional.

---

<sup>21</sup> Tradução nossa: “las multiples que llevan a processar socialmente la condición de edad, tomando en cuenta la diferenciación social, la inserción en la familia y en otras instituciones, el género, el barrio o la micro cultura grupal”.

Para (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 7)<sup>22</sup>.

Ser Integrante de uma geração implica ter nascido e crescido em um determinado período histórico, com suas particulares sensibilidades, configurações políticas e conflitos. (...) Ela define características do processo de socialização e incorpora à mesma os códigos culturais que imperam em uma determinada época: político, econômico, artístico, etc.

Ao analisarmos as narrativas de Bia, Vera e Graça (2022), postulamos que não há uma única geração de juventude anos 1980, homogênea, e sim, ao que nos parece, uma multiplicidade de juventudes que compartilham entre si o mesmo *locus* temporal de idade biológica, no entanto, compreendendo uma “multiculturalidade temporal” oriunda das diferentes classes sociais e condições de vida às quais essas juventudes foram submetidas em seus ritos. (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 4)<sup>23</sup>.

Observamos que, por exemplo, Bia e Vera (2022), tiveram acesso ao consumo e à universidade enquanto Graça (2022) não tivera e que, embora as três sejam, continuamente, pertencentes à mesma geração não houve mobilidade social de Graça (2022) que permanece na classe média-baixa, morando no mesmo bairro desde a sua juventude. Supostamente, há uma maior probabilidade de mobilidade social nas classes média/média-alta. “Mas podemos observar que as diferenças sociais operam fortemente neste aspecto, restringindo as mulheres de classe popular de novas possibilidades de realização.” (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 12)<sup>24</sup>.

Os autores apontam que um dos pressupostos para essa restrição são o tempo livre, para dedicar-se aos estudos, tipicamente, um traço cultural das famílias das juventudes de classe média/média-alta, em detrimento das juventudes populares que têm esse tempo, geralmente, comprometido e diminuído por assumirem, em muitos casos, precocemente, atribuições com o trabalho para com o objetivo principal de gerar renda e auxiliar a família. Esse “tempo” que, segundo os autores, está cada vez mais prolongado é o que a literatura anterior já denominara de “moratória social” e como um traço de estilo de vida juvenil das classes média/média-alta que postergam as responsabilidades com a inserção

---

<sup>22</sup> Tradução nossa: “Ser integrante de una generación implica haber nacido e crecido en um determinado período histórico, con su particular configuración política, sensibilidad y conflictos. (...) Ello define características del proceso de socialización, e incorpora a la misma los códigos culturales que imperan en una época dada e con ellos el plano político, tecnológico, artístico, etc.”

<sup>23</sup> Tradução nossa: “multiculturalidad temporal”

<sup>24</sup> Tradução nossa: “Pero puede observarse que la diferenciación social opera fuertemente en este aspecto restringiendo, para las mujeres de clase popular, las nuevas posibilidades de realización”

no mercado de trabalho, a maternidade, a independência econômica, gerenciando seu tempo com um enfoque nos estudos e na esperança de um futuro melhor. Margulis e Urresti, 1998, p. 6), assinalam que “A moratória social propõe um tempo livre socialmente legitimado, um estilo de vida em que se postergam as demandas, um estado agraciado durante o qual a sociedade não o exige”<sup>25</sup>.

No entanto, os autores nos alertam que esse estado moratório legitimado socialmente não deve ser confundido com o tempo livre das juventudes e dos adultos das classes populares, motivados pelo desemprego e restrições do acesso à educação formal e não-formal, por exemplo. Nos parece interessante que a informante Bia (classe média-alta), traz à sua narrativa menções ao trabalho, mas o uso deste termo não nos parece, necessariamente, ter uma vinculação com a geração de renda. Bia realizou um intercâmbio aos treze anos de idade para estudar inglês nos Estados Unidos para onde retornou, em 1989, para dar continuidade aos estudos, gozando, assim, de sua moratória social.

Então, eu circulava muito no Rio de Janeiro, até porque eu comecei a fazer teatro com 15 anos, num programa que tinha no Andrews, que era o Teatro Amador do Colégio Andrews, com o Miguel Falabella. E eu fui emendando um trabalho no outro e o teatro acaba com você circulando muito na cidade, né? (...) E com 19 anos, ou seja, em 1985, eu comecei a trabalhar em cinema. Então, eu fiz um filme, eu fiz a Ópera do Malandro, e as filmagens eram São Cristóvão e o estúdio. A gente tinha um outro estúdio, um QG, que era em Jacarepaguá. Então eu acho que... E também eu tinha a vantagem de ter carro. (Bia, 2022).

A “moratória social” e a “moratória vital”, associadas ao “capital temporal” disponível, faz com que os ritos de passagem juvenis transcorram de modos desiguais, numa mesma geração, observando-se as diferentes classes sociais e, por conseguinte, definem corpos juvenis que podem viver e viver bem em detrimento dos corpos juvenis populares, geralmente, pretos, descapitalizados de tempo e socialmente vulneráveis, as juventudes que podem morrer.: “Moratória vital e capital temporal, apontam que esses jovens sejam, provavelmente, os últimos a chegar ao amadurecimento corporal. Isto é, sabemos que a juventude não é somente uma palavra, é uma estética, uma moratória social, mais que uma faixa etária” (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 11)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Tradução nossa: “La moratoria social propone tiempo libre socialmente legitimado, un estadio de la vida en que se postergan las demandas, un estado de gracia durante el cual la sociedad no exige.”

<sup>26</sup> Tradução nossa: “moratoria vital y capital temporal apunta a la objetiva probabilidad de ser joven por parte de los últimos en llegar a la madurez corporal. Esto es lo que hace que la juventude no sea solamente una palabra, una estetica, o una moratoria social, sino un posicionamiento cronologico ”

Para os autores, o recorte de gênero é importante para pensarmos as juventudes e seus corpos biológicos e socialmente construídos. As mulheres tendem a ter um capital temporal mais restrito em relação aos homens pela sua aptidão à maternidade que opera com a urgência dos seus “relógios biológicos”, ou seja, o limite de idade cronológica que uma mulher é indicada pela medicina a tornar-se mãe. Para os autores, a maternidade cada vez mais postergada pelas mulheres de classes sociais média/média-alta “para as mulheres de classe popular, opera um imaginário em que a maternidade aparece quase como um mandato natural, o único modo de realização: a medida em que se tem filhos, ascende positivamente seu status na família e na comunidade, ganha-se uma posição de respeito” (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 13)<sup>27</sup>. Neste sentido, as variáveis de gênero, geração e classes imbricam-se nas condições de manifestação e expressão das juventudes, observando os aspectos históricos, sociais, culturais e econômicos.

A ideia de juventude como produto nas narrativas publicitárias, que difundem nas mídias de massa uma imagética de beleza do rosto, do corpo, ligadas à uma idealização de saúde e estereotipando os corpos juvenis, especialmente, das mulheres, são marcas identitárias impostas pelas classes dominantes. Esse “jovem oficial” das narrativas publicitárias vende imagens nas mídias vinculados ao ideal de prosperidade, riqueza, poder e prestígio que exclui as juventudes populares. A *juventude* idealizada pelas narrativas publicitárias constroi movimentos de resistência nas juventudes populares que não se veem representadas nas indústrias de imagens veiculadas nas mídias de massa.

Contra tudo isso, de maneira consciente ou não, surgem como oposição propostas cada vez mais extremas, combinações transgressoras, códigos secretos, no intuito de escapar do mundo adulto (cultura dominante), entendida como um mundo de uma classe, que vai se apropriando, pouco a pouco, das pequenas distinções que foram construindo e que funcionam como um território defensivo frente à uma sociedade percebida como ameaçadora e invasiva (MARGULIS e URRESTI, 1998, p. 19).<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup>Tradução nossa: “Para las mujeres de clase popular, opera un imaginario por el cual la maternidad aparece casi como um mandato natural, el único modo de realización: em la medida que tiene hijos evoluciona positivamente el estatus de la mujer dentro de la familia y la comunidad barrial, gana em posición y em respeto.”

<sup>28</sup> Tradução nossa: “Contra todo esto y de manera consciente ou no, surgen como oposición propuestas cada vez más extremas, combinaciones transgressoras, códigos más arcanos, en un intento de escapar de un mundo adulto (o cultura dominante) que vislumbra como un mundo de classe, que se va apropiando, poco a poco, de las pequeñas distinciones que fueran construyendo y que funcionan como enclaves defensivos frente a una sociedad que perciben como amenazante e invasiva.”

Como podemos observar na narrativa de Graça (classe social média-baixa) em sua inadequação disciplinar às regras sociais impostas pela instituição escolar

É, quando eu estudava... era SIMFA, que era Centro Interescolar Municipal Fernando de Azevedo, virou ENFA. Porque quando eu estudei lá, tu entrava sete horas da manhã, saia seis horas da tarde. Era o dia todo. E ela era diretora. Eu era expulsa. Me mandavam pra... pra... pra... mas eu era expulsa porque eu fazia... Eu era muito bagunceira. Aí eu ia pra coordenação, aí chegava todo mundo, cantando samba do Acadêmico de 88. Aí eu cantava o samba todinho. (Graça, 2022)

Para Pais (1996), segundo a corrente geracional, a juventude pode ser aproblemática, que consiste em uma convivência harmoniosa e pacífica entre duas gerações: jovens e adultos; ou problemática que pode representar uma ameaça aos adultos que tendem a se mostrar irritados com essa cultura juvenil de confronto, conforme a narrativa supracitada; o que Bourdieu (1983, p. 114) nomeia como “universo adolescente” marcado por uma “irresponsabilidade provisória” sob o paradigma de valoração das gerações anteriores, os adultos. Sob a égide da corrente classista Pais (1996, p. 49), assinala que as juventudes se agrupam de acordo com as suas respectivas classes sociais. As diferenças e pluralidade das culturas juvenis emergem das distinções “interclassistas” do que “intraclassistas”. Conforme Pais (1996, p.54), trata-se do “(...) sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomado como conjunto referido a uma fase de vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais”.

Para o autor, a cultura juvenil emerge do cotidiano, é no dia a dia que os jovens constroem a base da sua compreensão social e seu entendimento de classe. Essas convivências e as suas complexidades de produção e difusão simbólicas são negociadas e legitimadas pelo grupo social frequente ao qual cada juventude pode sentir-se pertencente e sob uma perspectiva dialética pautada nas influências dos jovens que transitam entre grupos ou faixas sociais diferentes do seu grupo originário (PAIS, 1996).

Para o autor, é importante pensarmos os estilos de vida juvenis e suas culturas sob um paradigma que transcende a oposição à cultura das classes dominantes e, sim, buscando compreender as juventudes em seus contextos vivenciais. Como observamos nessa pesquisa, mesmo as juventudes que compartilham a mesma origem geracional “que se articulam com as formas específicas de consciência, de pensamento, de percepção e

---

acção” (PAIS, 1990, p. 164), não vivenciaram de forma igualitária seus ritos de passagem juvenis. São dos processos de transculturações cotidianas que emergem a diversidade e a pluralidade das *juventudes* em sua ampla complexidade social. Segundo Pais (2003, p. 109): “Em vez de teimosamente me agarrar a uma, e uma só destas correntes teóricas, o exercício a que me proponho é o de olhar as culturas juvenis a partir de diferentes ângulos de observação, de tal forma que umas vezes elas aparecerão como culturas de geração, outras como culturas de classe, outras vezes, ainda, como culturas de sexo, de rua etc.” É este sentido que perseguimos em relação às narrativas nesta pesquisa.

Neste capítulo, procuramos expor as análises sociais, suas interfaces com a condição da mulher, em diálogo com as teorias feministas sob uma perspectiva histórica, a partir dos relatos das três informantes acerca das suas juventudes nos anos 1980, no Rio de Janeiro, filiando-nos às teorias de *habitus* e *campo social* de Bourdieu.

A análise dessas três trajetórias juvenis, femininas, de diferentes classes sociais cariocas, evidenciou as desigualdades dos acessos e dos acúmulos de capital social, cultural e econômico dentre as diferentes classes representadas nesta pesquisa. Tais diferenças podem ser apreendidas pelo cotidiano das suas juventudes, o *habitus* específico do seu campo social e geográfico, seu bairro ou região e o que esses espaços que são sociais e geográficos representam no imaginário cultural de uma cidade ou de um país. Podemos observar essa disparidade entre as informantes que moram na zona sul e na zona oeste carioca, duas regiões de uma mesma cidade, mas distantes sob a perspectiva geográfica e do acúmulo de capital social e cultural e que, por isso, possuem vidas cotidianas diferentes e específicas. A vida cotidiana apresenta um caráter "intersubjetivo", ou seja, está sendo vivido sempre em partilha com "o outro". Em *A Construção Social da Realidade*, os sociólogos Peter L. Berger e Thomas Luckmann (2008, p. 40) assinalam que:

Esta intersubjetividade diferencia nitidamente a vida cotidiana de outras realidades das quais tenho consciência. Estou sozinho no mundo de meus sonhos, mas sei que o mundo da vida cotidiana é tão real para os outros quanto para mim mesmo. De fato, não posso existir na vida cotidiana sem estar continuamente em interação e comunicação com os outros.

Para José Machado Pais (2013, p.109) "a experiência é a base fundamental do conhecimento cotidiano" e o "conhecimento sociológico não pode também deixar de se mover no mundo das experiências cotidianas". E são essas experiências cotidianas que

buscamos apreender e analisar neste capítulo. Os relatos das três informantes nos dão uma pista, embora não generalista, das juventudes dos anos 1980, em diferentes contextos sociais da cidade do Rio de Janeiro e nos leva a refletir acerca dessas diferentes faixas sociais e o espaço urbano da cidade, as suas relações com o consumo e como se desenvolvem seus *habitus* e seus *campos culturais*. O que nos levou a constatar as enormes desigualdades sociais, impregnadas no espaço urbano, das diferentes regiões da cidade, reveladas nesta pesquisa nos relatos comparativos entre Bia e Graça, por exemplo, e mesmo entre Vera e Graça. E não há como não racializar essa análise, por isso, pressupomos a importância de dialogar nesta pesquisa com autores negros, latino-americanos, em detrimento do pensamento hegemônico branco e eurocêntrico que encontra seus pares no campo canônico da Comunicação com imponência histórica. Procuramos nesta pesquisa descolonizar a bibliografia e a análise da narrativa, embora tenhamos utilizado, majoritariamente, as teorias do sociólogo francês Bourdieu, sem confronto, mas, registramos a nossa busca em incluir outras vozes.

Frantz Fanon nos convoca a pensar a violência embutida em muito daquilo que nos é vendido como cânone, progresso, desenvolvimento e civilidade. Sempre numa perspectiva criativa eurocêntrica e/ou anglo-americana, garantindo a manutenção de suas supremacias culturais e científicas. Há uma imposição colonialista sempre do ponto de vista do heterossexual, do branco, de ascendência europeia, cisgênero, cristão, proprietário, etc, tudo no masculino. Por fim, encerramos este capítulo, em última análise, refletindo sobre os escritos de Frantz Fanon, filósofo marxista, natural da Martinica, colônia francesa, em seu livro *Os condenados da Terra*, em que faz uma dissociação entre zonas e regiões do mundo globalizado. Forjamos uma analogia com os dados coletados em entrevistas com as informantes desta pesquisa, entre a "cidade habitada pelos colonos" brancos e de faixa social média e média-alta, como as residências das entrevistadas da zona sul do Rio para Fanon (2022, p. 34) "zona do ser" e a "cidade habitada pelos colonizados", como é o caso da Graça, moradora da periferia da zona oeste do Rio - "zona do não ser".

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma ótica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos está sobrando. A cidade do colono é uma cidade de material resistente, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sonhados. Os pés

dos colonos não estão à mostra, exceto talvez dentro do mar, mas ninguém chega perto deles. São pés protegidos por calçados sólidos, enquanto as ruas da cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedras. A cidade do colono é uma cidade farta, indolente, sua barriga está permanentemente repleta de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a médina, a reserva, é um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas com as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão. É uma cidade de pretos.

Concordamos com Fanon e seguimos em busca de estudos das juventudes que sejam atravessados por tudo que as tornam plurais e irredutíveis.



## 5 – Considerações finais

O passado está sempre em conflito e nele concorrem a memória e a história em uma perspectiva dialética e, em muitos casos, anacrônica. A memória e a história travam o embate por desconfiança mútua, nem sempre a história acredita na memória e a memória, por sua vez, questiona uma reconstituição da história que não esteja centrada nos direitos à lembrança, ou seja, na amplitude das expressões das subjetividades. Embora o retorno ao passado não seja sempre um momento libertador da lembrança, posto que este retorno pode ser também uma forma de capturar o tempo presente. A lembrança pode irromper ao pensamento mesmo sem ser convocada e nunca está completa, no entanto, pode-se dizer que através dela "o passado se faz presente" (SARLO, 2007, p.10). A lembrança precisa do tempo presente. Para Henri Bergson (1999, p.10-11)

A matéria, para nós, é um conjunto de imagens. Eis-me, portanto, em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho. Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares.

Gilles Deleuze (2018) assinala sobre Bergson que há uma identidade entre *"imagem-movimento e a matéria fluente"*, que são conceitualmente sinônimos. Para Deleuze (2018), ao percebermos uma coisa, fazemos dela a mesma imagem como de fato esta coisa é, mas, no entanto, descartamos o que não nos interessa nesta percepção, ou seja, retemos uma ação parcial da percepção de acordo com os nossos interesses ou necessidades subjetivas. Para o autor, isso justifica o aspecto subtrativo das nossas percepções e do que decidimos reter na memória e essa seleção é o que de fato se caracteriza como percepção ou a imagem-percepção, ou seja, o enquadramento da memória.

Nesta pesquisa, os dados coletados nas entrevistas em profundidade falam dos passados, das juventudes femininas, dos anos 1980, em três trajetórias de vida e estilos de juventudes diferentes. Propomos que os dados analisados encontrem um alargamento das discussões dessas diferenças de classes e campos sociais nos estudos culturais tradicionais e contemporâneos, sobretudo com os autores latino-americanos, mais próximos aos rituais juvenis do objeto desta pesquisa.

Para Sarlo (2007, p.12) essas "visões do passado" são construções sociais organizadas pelos "procedimentos da narrativa" contendo no discurso um caráter ideológico em favor de um "continuum significativo e interpretável do tempo". O ato de contar as lembranças das suas juventudes, a seleção dessas experiências tende a figurar numa posição dialética de negociação entre o passado, as circunstâncias do presente e o futuro (audiência) da narrativa, neste caso, as informantes sabem que seus depoimentos gravados, por exemplo, estarão em exibição futura na plataforma digital do *Museu das Juventudes Cariocas*. Há décadas, as ciências sociais demonstram interesse pelas histórias de vida de sujeitos ditos normais, cotidianos, em detrimento dos grandes movimentos coletivos ou quaisquer expressões exóticas e diferenciadas dos seus contextos sociais. Michel de Certeau (1994), observa as inventividades culturais subalternas, que até então, era de desinteresse de observação dos teóricos das ciências sociais. O autor propõe que as artimanhas dos operários das fábricas em pegar emprestado as ferramentas dos patrões e/ou levar parte da produção para casa, agindo em proveito próprio, por exemplo, é um traço da inventividade cultural. Essa transgressão cotidiana faz parte da afirmação da identidade cultural e aparece em Graça, nossa informante, nos seus relatos de comportamento na escola:

Eu era expulsa. Me mandavam pra... pra... pra... Mas eu era expulsa porque eu fazia... Eu era muito bagunceira. Aí eu ia pra coordenação, aí chegava todo mundo, cantando samba do Acadêmico de 88. Aí eu cantava o samba todinho. Aí eles morriam de ir e mandava eu voltar pra sala de aula. (Graça, 2022)

Para Sarlo (2007, p.16)

(...) os *novos* sujeitos do *novo* passado são esses "caçadores furtivos" que podem fazer da necessidade virtude, que modificam sem espalhafato e com astúcia suas condições de vida, cujas práticas são mais independentes do que pensaram as teorias da ideologia, da hegemonia e das condições materiais, inspiradas nos distintos marxismos. No campo desses sujeitos há princípios de rebeldia e princípios de conservação da identidade, dois traços que as "políticas da identidade", valorizam como auto constituintes".

As histórias da vida cotidiana são uma espécie de reorganização do passado do ponto de vista ideológico e metodológico em seu aspecto inovador na sociologia da cultura e nos estudos culturais contemporâneos. Nos costumes da vida cotidiana dessas

três juventudes, procuramos valorizar a originalidade, as possíveis exceções às regras, as curiosidades que já não vigoram no tempo presente, em busca de apreender um panorama juvenil carioca dos anos 1980 sob a ótica do gênero feminino. A *mulher*, enquanto sujeito social marginalizado ao longo dos séculos e ignorada nas narrativas do passado, exige, no tempo presente, o protagonismo das narrativas de si, das suas memórias. Richard Hoggart trabalhou nos anos 1950, na Inglaterra, com lembranças da infância e adolescência, inclusive das mulheres, nas classes operárias inglesas da primeira metade do século XX, sem uma preocupação em teorizar essas subjetividades, um enfoque quase subversivo do ponto de vista epistemológico e metodológico à época. Filiando-se a este olhar analítico, procuramos demonstrar nesta pesquisa as diferentes classes sociais que dialogam com as identidades culturais e rompem com uma unicidade do imaginário de juventude carioca dos anos 1980.

As disparidades entre os capitais econômicos e culturais, resultado da profunda desigualdade social de uma cidade como o Rio de Janeiro na qual as condições de acesso à educação, à cultura, à renda, à organização urbanística podem se apresentar extremamente diferente entre um bairro e outro: procuramos este enfoque ao analisar os desdobramentos dos discursos das informantes. Para isso, nos preocupamos em não hierarquizar as narrativas, considerando-os de forma equiparada no sentido de valores e aspectos do *habitus*, de cada classe social, bairro ou região, representados nos dados coletados nas entrevistas. Mas, hipoteticamente, se pensarmos enquanto oportunidades de ser escutada enquanto sujeito social, expondo suas memórias ou mesmo em conceder uma entrevista para uma pesquisa acadêmica ou midiática, dentro da nossa sociedade das entrevistas, Graça, periférica e preta, sem acesso à graduação, teria menos acesso a este tipo de convocação *a priori*. Disto isto, é como uma tentativa de reparação histórica que assumimos aqui a análise da desigualdade que há dentre as desigualdades e apagamento histórico das mulheres numa sociedade majoritariamente patriarcal como a brasileira. Ou seja, dentre as mulheres, a mulher preta, favelada e periférica tende a estar em posição de desvantagem e apagamento em relação às mulheres brancas de classe média e bem educadas do ponto de vista do capital cultural estratégico institucional, como confere aos diplomas universitários, por exemplo, obtidos por Bia (faixa social média-alta) e Vera (faixa social média-média) e negado à Graça (faixa social média-baixa).

Ao pensarmos as culturas operárias e subalternizadas como o contexto de Graça, encontramos em Hoggart (1973, v.1, p. 40) que "A vida no proletariado é parte de uma cultura muito marcada, a qual, nalguns aspectos, pode ser considerada tão formal e

estilizada como aquela que é atribuída às classes superiores". As concepções de família e de bairro, segundo Hoggart, são ideias essenciais para as classes operárias. E isso nos parece claro no discurso de Graça, que vivenciou uma juventude em plena interação social no espaço urbano e rural do seu bairro, Santa Cruz. Os cheiros, a comida, as receitas da mãe e da avó (destaque feminino), o "salpicão" dito por Graça como uma lembrança gastronômica dos anos 1980, trazendo-nos uma sensação de plenitude da vida cotidiana e identidade cultural do seu universo proletário. Os sujeitos da classe operária

Não veem as próprias vidas em termos de ascensão social ou de enriquecimento. Interessam-se muitíssimo pelas pessoas; tal como o romancista, sentem-se fascinados pelos comportamentos individuais, pelas relações que as pessoas mantêm entre si – se bem que não procurem ordená-las segundo determinados padrões, como o romancista o pretende fazer; interessam-se pelos comportamentos e relações interpessoais, sem segundas intenções (HOGGARTY, 1973, v. 1, p. 127).

Embora haja aqui uma colisão com o marxismo à época por uma visão determinista da dimensão da classe social em análise, Hoggart, estava preocupado com a cultura comum vivida e produzida no cotidiano, nos lares, nas ruas, no portão, nas praças, na vizinhança. Neste sentido, encontramos um pressuposto teórico para compararmos as juventudes das informantes que tem em Bia, uma juventude sob risco social, com preocupação acerca da violência, resultado, dentre outros fatores, de uma possível não convivência com a vizinhança. Uma juventude enclausurada física ou simbolicamente, em muros, grades e vigiados por seguranças, numa cidade que, pela ótica do seu bairro e da zona sul, somado ao acúmulo do seu capital econômico original (familiar), "sempre foi uma cidade perigosa" (Bia, 2022). Bia só podia sair com amigos e precisava avisar aos pais ao chegar e sair do seu destino por telefone fixo. Vale ressaltar que o telefone residencial à época era um recurso tecnológico caro e inacessível à todas as faixas sociais como nos dias de hoje. Enquanto Vera, de faixa social média-média, compartilha em seu depoimento as memórias de uma juventude organizada em torno do grupo social da universidade e entre esta e a praia, com pares da mesma faixa social, mas, sem assinalar uma proximidade de vizinhança ou uma afetividade em relação à sua rua, ao seu prédio à época. Embora Vera (2022) cite que viveu a sua juventude entre "as ruas Vinícius de Moraes e Farne de Amoedo" em Ipanema, essas ruas ao que nos parece, segundo o seu relato, possuem vinculação como mera transeunte no seu percurso físico para ir do seu prédio à praia, geralmente aos fins de semana, com o seu grupo social dos amigos da

universidade. Para Hoggart (1973, v.1, p. 99) "Os membros do proletariado sentem a necessidade de formar um grupo, porque a vida é dura e "a eles sempre lhes cai em sorte tudo o que é mau". E esse fortalecimento de vínculo da vizinhança aparece como a tônica da juventude proletária de Graça. Apesar do seu trabalho não ter um enfoque em gênero, o autor anuncia suas percepções das culturas proletárias e nos denuncia a baixa adesão ou arriscamos dizer uma alienação de parte das mulheres periféricas daquele momento em relação às lutas feministas (primeira e construção da segunda onda do feminismo). Hoggart (1973, p. 67) reporta sobre a análise dos seus dados coletados:

Não faz parte das atribuições do marido ajudar na lida da casa. Quando se digna a fazê-lo, a mulher agradece; mas não se aborrece quando ele se abstém de fazer. Ao fim e ao cabo, a lida da casa é trabalho de mulher. "Não são coisas de homem", dizem as mulheres, que não apreciam que o marido trabalhe muito em casa, pois os vizinhos podem pensar que é maricas. Ou então, quando a mulher aceita esse tipo de ajuda, diz "ajuda-me tanto em casa, é jeitoso como uma mulher"; quando ajuda, está a desempenhar tarefas que competem realmente à mulher; a lida da casa está a cargo dela.

Essa constatação, no tempo presente, em plena quarta onda do feminismo, nos parece ultrapassada e escandalosa, mas podemos perceber a manutenção do pensamento machista nas classes inferiorizadas economicamente e ausentes ou excluídas dos discursos culturais hegemônicos e científicos-acadêmicos. Não é incomum encontrarmos situações criminais de feminicídio, em sua maioria, em bairros subalternizados e favelas, assim como o preconceito com as subculturas homossexuais, como Hoggart referenciou acima, pejorativamente, o termo "maricas". Graça que tem uma filha jovem, estudante de Educação Física na UFRJ, a primeira da sua dinastia familiar a estar em fase de conclusão da graduação, verbaliza uma crise geracional entre ela e sua filha em respeito às discussões de classe, feminismo e raça, por exemplo, embora sua filha não seja preta retinta como Graça. Graça (2022) não "está ligada nessas coisas" e chama a filha de "militantezinha" na tentativa de desqualificar a consciência social dela em detrimento da trajetória da juventude de Graça, sem oportunidades do Estado de acesso à educação formal qualificada em nível superior, comportamento típico do seu campo social em profunda desigualdade social em relação aos outros campos aqui representados por Bia e Vera. A obra de Hoggart (Mattelart, Neveu, 2004, p. 72) assinala que "As atividades culturais das classes populares são analisadas para interrogar as funções que elas assumem perante a dominação social". E é neste sentido que procuramos nos guiar em

frente. Direcionado para uma cultura proletária específica, o legado do trabalho de Hoggart propõe uma transposição das fronteiras dos estudos culturais até hoje (REGUILLO, 2004). E ao que nos parece, inspira sob o ponto de vista epistemológico e metodológico, as relações entre as culturas proletárias e a comunicação de massa, os modos de fazer e empreender as análises produtiva e criativa das diferenças entre sujeitos e classes, desprezando verdades universais, enfocando às emergências, às mudanças, às continuidades, procurando manter um rigor metodológico, mas, com uma diversidade de instrumentos de escuta e registro, numa perspectiva multidimensional.

Os dados qualitativos coletados nos depoimentos nos levaram às seguintes reflexões, certamente, a outras formulações de perguntas e menos de respostas ou verdades. Um dos fatores de percepção entre as três juventudes é o fato de que em Santa Cruz, onde mora Graça, não existia *shopping center* nos anos 1980. O primeiro *shopping center* inaugurado no Rio de Janeiro foi o Rio Sul<sup>29</sup>, com suas obras de construção iniciadas 1976, abriu as portas ao público carioca no bairro de Botafogo, zona sul do Rio, em abril de 1980, no terreno onde funcionava um antigo pensionato. Um ano e seis meses depois em outubro de 1981, passou a funcionar no Rio de Janeiro, o Barra Shopping<sup>30</sup>, na Barra da Tijuca, zona oeste da cidade. Em Santa Cruz, onde Graça passou sua juventude, não existia *shopping*<sup>31</sup>, sendo o Barra Shopping, o mais próximo, aproximadamente, a 42 quilômetros de distância da realidade física de Graça e, podemos inferir, uma distância ainda maior em relação às diferenças de campo social e acesso aos espaços como este. Graça não chegou a conhecer o Barra Shopping em sua juventude e o seu acesso restrito ao consumo dava-se entre o comércio local e, no máximo, em bairros vizinhos, como Campo Grande, também na zona oeste, com comércio de lojas de rua- hoje conhecido como "Calçadão de Campo Grande". Graça herdava roupas das suas primas e irmã, o consumo em espaços organizados e higienizados como os *shoppings* não faziam parte do universo dela e do seu campo social, do *habitus* originário. Em Bia e Vera, calculamos que a distância<sup>32</sup> entre o bairro da Urca, onde Bia morou na juventude e Vera frequentava a universidade, e o então festejado Shopping Rio Sul é de, aproximadamente, um

---

<sup>29</sup> Ver mais: <https://www.riosul.com.br/shopping/>

<sup>30</sup> Ver mais: <https://www.barrashopping.com.br/o-complexo>

<sup>31</sup> O primeiro shopping inaugurado em Santa Cruz data de 2021-o Santa Cruz Shopping, onde até os dias de hoje não há teatro ou cinema. Ver mais: <https://www.santacruzshopping-rio.com.br/o-shopping>

<sup>32</sup> As distâncias calculadas entre os bairros e os shoppings centers mais próximos à época foram feitas a partir do Google Maps, no endereço: <https://www.google.com.br/maps/dir///@-22.9148482,-43.6854842,15z?entry=ttu> e simuladas no dia 22 de agosto de 2023 às 14h45 minutos.

quilômetro e meio. Mesmo ao considerarmos Ipanema, bairro em que Vera morou na juventude, a distância entre este bairro e o Rio Sul é de, no máximo, cinco quilômetros. Disto isto, fica evidenciada a disparidade não somente de capital econômico, mas também a distância física do acesso ao consumo nesses espaços com ofertas organizadas de bens e serviços, os *shoppings*, se compararmos as distintas realidades entre as informantes entrevistadas. Diante destas percepções, propusemos como desdobramento reflexivo os seguintes questionamentos: Em territórios em que não há a existência de *shoppings*, há nos *ritos de passagem* juvenis, uma maior articulação social, com fortalecimento do senso comunitário e relacional com a vizinhança? As juventudes de origem popular que não possuem fácil acesso ao consumo, sob o paradigma do capital econômico, cultural e simbólico e territorial, tendem a demonstrar uma capacidade de "enquadramento" das suas memórias sociais inclinadas para os relatos dos espaços urbanos? No momento presente, na dita pós-modernidade, com a ascensão do acesso às novas tecnologias e a internet, faz sentido pensarmos os estilos de vida juvenis fora ou restrita ao consumo? Há uma "juventude ao céu aberto" que preconiza e prioriza as inter-relações humanas em seu meio, no espaço urbano e/ou rural, rejeitando ou contrapondo-se aos assédios da *sociedade do consumo* e da comunicação de massa? Onde estão essas juventudes, em sua maioria, pretas e subalternizadas? Que ferramentas epistemológicas e metodológicas estamos utilizando no campo da comunicação para vociferar suas práticas, suas culturas, cotidianos, seus possíveis "berros" no apagamento histórico-cultural brasileiro?

Para aprofundarmos essas discussões recorreremos ao geógrafo Milton Santos (1978), em sua obra *Por uma Geografia Nova*, o autor conceitua as noções de território e espaço que nos parece útil para nossa análise comparativa dos sujeitos-territórios-juventudes que propusemos nesta pesquisa. Para Santos (1978), o *território* é um conceito subjacente que representa um dado fixo, delimitado, uma área e tem em seu aspecto visível, exterior a vários objetos criados ou naturais, e sua estrutura-social-natural é definida historicamente com suas formas e funções instituídas. Essas formas e funções variam com o tempo de acordo com cada grupo social. Assim, *território* é um conceito do campo da Geografia concebido pela ação histórica e relacional entre a geografia (área delimitada) e o *espaço*. O território precede ao *espaço* e é delimitado e regulado. O *território* vincula-se ao tempo e a mudança. E ainda para (SAQUET e SILVA, 2008, p.10) o território "Apresenta elementos fixos, resultantes da ação homem e seu trabalho bem como relações sociais e diferentes formas de ocupação e produção; corresponde ao recorte do espaço pelo processo de formação de um Estado-nação".

Estes processos de mudança ocorrem no campo social e econômico e em suas contradições capitalistas. Ao considerarmos todo esse conjunto podemos ter uma análise espacial em sua totalidade. Totalidade e tempo são, para Santos (1978), fatores essenciais para estudarmos o *espaço*. Ao analisar os conceitos de Milton Santos, Saquet e Silva (2008, p.9), apontam que

totalidade possui caráter global e tecnológico; apresenta-se pelo modo de produção, pelo intermédio da FES (Formação Econômica e Social) e da história; é inseparável da noção de estrutura. Portanto, a totalidade espacial é estrutural. O espaço deve ser considerado como uma totalidade, a exemplo da própria sociedade que lhe dá vida.

Milton Santos (1978, p. 122) assinala que

(...) o espaço deve ser considerado como um conjunto de funções e formas que se apresentam por processos do passado e do presente  
(...) o espaço se define como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente e por uma estrutura representada por relações sociais que se manifestam através de processos e funções.

Para o autor, a utilização do *território* pelo povo cria o *espaço* e os sujeitos são o centro dessa criação. O espaço é compreendido como o lugar da sua morada, da vida, em constante processo de reorganização ao longo tempo. Para Santos (1979) a organização social e os seus arranjos estão direcionados aos interesses de cada grupo social o que nos leva a inferir a construção dos grandes empreendimentos de consumo em bairros de classes média ou emergentes. Em Santos (1979, p. 10)

O espaço reproduz a totalidade através das transformações determinadas pela sociedade, modos de produção, distribuição da população, entre outras necessidades, desempenham funções evolutivas na formação econômica e social, influencia na sua construção e também é influenciado nas demais estruturas de modo que torna um componente fundamental da totalidade social e de seus movimentos.

O território, na prática, é um recorte espacial que está dentro do espaço assim como o espaço está dentro do território, de modo indissociável e dialético. O território não possui uma forma definitiva no espaço, fixa, organizada, no entanto, há sinais que nos permitem acreditar que o território seja o *locus* das ações criativas a partir das premissas dos grupos sociais que nele ocupam. O território em si é também uma parte de um espaço local articulado ao espaço global. Na era da modernidade e pós-modernidade, das novas



tecnologias, pode-se inferir que, em alguma medida, os territórios ocidentais, respeitando-se as tradições e as culturas locais, tendem a ligar-se entre em si prol da cultura do consumo. Para Santos (1996, p. 51)

A configuração territorial é dada pelo conjunto formado pelos sistemas naturais existentes em um dado país ou numa dada área e pelos acréscimos que os homens super impuseram a esses sistemas naturais. A configuração territorial não é o espaço, já que sua realidade vem de sua materialidade, enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima.

Neste sentido, os *shoppings*, seriam o antinatural dentre as paisagens externas e nas formas espaciais dos territórios. O espaço é o território configurado pelo homem, em seus aspectos naturais, mas também relativo às construções da engenharia civil, as obras, estradas, fábricas, casas, cidades e os *shoppings*. Essas intervenções humanas, historicamente, foram construídas como uma negação da natureza, no sentido do que é natural do território. Arriscamos dizer que os *shoppings* são o que Santos (1996, p. 271) nomeia como "*territórios locais normativos*" em que objetos organizados para o consumo reúnem em sua gênese e conteúdo técnica e social, a influência direta no uso destes territórios templos do consumo. As "normas" deste território-templo do consumo podem ser técnicas, políticas, ideológicas e sociais, normatizando e selecionando, por exemplo, sujeitos cancelados a frequentar esse espaço em detrimento de outros. Os *shoppings* têm a sua função principal de existir o consumo e, neste sentido, produz uma comunicação que incentiva o individualismo narcísico, inaugurando uma expansão das maneiras de se relacionar com o outro e com os próprios objetos que se deseja consumir, facilmente descartáveis, vinculando os sujeitos ao consumo com as ideias de prazer, felicidade e autonomia decisória. Para Lipovetsky (2006, p.156) nas discussões sobre o consumo, a "sociedade frívola "entra em seu momento flexível e comunicacional; não sai da ordem democrática, realiza-a na febre do espetacular, na inconstância das opiniões e das mobilizações sociais".

A relação entre o cotidiano nas cidades e o consumo já tinha sido observado por Walter Benjamin (1989) em que o *flânerie*, um personagem andarilho nas cidades, está mais habituado às ruas assim como a burguesia está mais habituada às casas. Podemos encontrar um ponto de contato com Hobsbawm (1995) na *Era dos Extremos*, em que o autor, em seus escritos, revela a precariedade habitacional das classes populares, comumente, em residências inadequadas e apertadas, fazendo com que haja um forte

apelo para o convívio social externo, para viver a vida lá fora, nas ruas. Essas reflexões encontram apoio se comprarmos os relatos das informantes em que identificamos em Graça uma memória social e cultural nos espaços sociais do bairro, na escola, nas situações das manifestações artísticas na rua, como os blocos de carnaval, marcados em seu depoimento do passado juvenil. Benjamin (1989) nos remete às origens do *shopping*, que seriam as galerias, espaços de mediação entre a rua e as casas. "Imerso na multidão das ruas, buscando nas grandes lojas um último refúgio, o flâneur se equipara à mercadoria". (Benjamin, 1989, p. 50-53).

Os *shoppings* são os principais modelos para organizar e estruturar o convívio e o consumo de uma cidade nas sociedades contemporâneas. Estes empreendimentos urbanos do consumo produzem para Sarlo (1997), uma condensação de identidades, padronizando, assim, estilos e gostos. A autora afirma que os *shoppings* não devem ser classificados como centros, como existe o centro de uma cidade, mas, sim, são "cápsulas" dispostas, fixadas e acondicionadas na paisagem, no *território*, respeitando os interesses estéticos do mercado. Ao servir, exclusivamente, aos interesses mercadológicos, os *shoppings* "anulam a cidade" e apagam sua historicidade, suas memórias, suas tensões sociais e, principalmente, as diferenças entre os *territórios-espaços-tempos*. Disto isto, vê-se nas cidades do mundo ocidental globalizado que todos os *shoppings* são iguais e neles "constam a presença de grandes marcas e redes de varejo internacionais em um espaço uniforme e sem qualidades" (Sarlo, 1997, p.15). Essa tentativa de ser uma cidade em miniatura encapsulada, organizada e premeditada sob o lema do conforto, segurança e praticidade, faz com que ao andar por um shopping, seja mais difícil ou mesmo impossível ficar perdido como o *flâneur* de Benjamin (1989) se perde na cidade. O *shopping* seria, à luz da teoria de Santos (1996), um *território* dissipado do *espaço*, despido dos problemas sociais. O *shopping* pretende ser e é oferecido na publicidade, como um substituto à cidade. Para Sarlo (1997) mesmo quando essas "cápsulas" são impostas em um lugar histórico, a história estará contida ali como figura-fundo, como uma parte acessória ao empreendimento. O shopping se estabelece no "vazio da memória urbana" e apoiado pelas mídias, buscam a representação de novos costumes, novos *habitus*, sem que seja preciso se valer da memória e das tradições de um *território-espaço*. Nesta visão, os *shoppings* são o pleno estado de realização das sociedades capitalistas e do novo código de civismo a partir das lógicas do mercado. Os sujeitos, ao entrarem no *shopping*, estão limitados a apenas duas ações: comprar ou olhar as vitrines. A imposição desse novo civismo proposto por Sarlo (1997) reforça e enfatiza a individualidade pelo

consumo, cuja experiência é subjetiva e não pode ser compartilhada. Inferimos que essa teoria pode ser útil para analisarmos a juventude coletiva de Graça em detrimento das outras informantes, vizinhas aos grandes empreendimentos de consumo do Rio de Janeiro. Para Zygmunt Bauman (2001, p.114)

O templo do consumo bem supervisionado, apropriadamente vigiado e guardado é uma ilha de ordem, livre de mendigos, desocupados, assaltantes e traficantes –pelo menos é o que se espera e supõe. As pessoas não vão para esses templos para conversar ou socializar. Levam com aquelas qualquer companhia de que queiram gozar (ou tolerem), como os caracóis levam suas casas.

Em sua crítica ao consumo, Bauman (2001) se aproxima de Santos (1996) e de Sarlo (1997) ao entender que os *shoppings* podem estar dentro do limite da cidade, mas não pertencem à cidade, é um mundo à parte, erguido principalmente no século XX, com a globalização dos mercados, das culturas e também das identidades. A problemática da fragmentação dos sujeitos no contexto do mundo ocidental globalizado é um fator que dispara a possibilidade de novas articulações a partir das inter-relações espaço-tempo-local-global, incidindo na construção das identidades sob o paradigma político, na disputa e nas contradições sociais. Para Stuart Hall (2005, p. 21):

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença

A identidade é construída num processo contínuo e esse processo de "identificação" em Hall (2005) é justificado pelo entendimento de que a identidade é concebida não com a identidade que já temos dentro de nós, mas pelo que falta em nosso *self*<sup>33</sup>. Como somos todos, hipoteticamente, *sujeitos da falta*, esses espaços são preenchidos, continuamente, no processo de construção da identidade a partir das experiências no mundo exterior, pelas formas com as quais nós imaginamos ser vistos pelos outros. "Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente

---

<sup>33</sup> Heinz Kohut foi um psicanalista americano nascido na Áustria mais conhecido por seu desenvolvimento da psicologia do self, uma influente escola de pensamento dentro da teoria psicodinâmica/psicanalítica que ajudou a transformar a prática moderna de abordagens de tratamento analítico e dinâmico. Ver mais: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbp/v52n2/v52n2a09.pdf>

interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”.(Hall, 2005, p. 75).

Desde o início, as cidades surgiram da concentração social e geográfica do produto excedente, logo, a urbanização é um fenômeno de classe, posto que o excedente é extraído de algum lugar e de alguém e o controle da sua distribuição está em poucas mãos. Esse cenário persiste sob o regime capitalista e como a urbanização depende do excedente, emerge uma vinculação próxima entre capitalismo e urbanização das cidades. Está no cerne do capitalismo produzir excedentes para obtenção da mais-valia e reinvestir a fim de ampliá-la e o resultado desse reinvestimento contínuo é a expansão do produto excedente a uma taxa composta sob a lógica de interligação entre o dinheiro, produto e a população- e a acumulação do capital e, por conseguinte, o crescimento da urbanização. Historicamente, as primeiras revoluções urbanas datam do Segundo Império, na Paris de 1848. Uma das primeiras crises da Europa de capital excedente ocioso e o desemprego que resultou numa fracassada revolução de trabalhadores desempregados e de uma pequena burguesia utópica que lutava contra a ganância e a desigualdade da Monarquia de Júlio. O resultado foi a ascensão de Napoleão Bonaparte, que com um golpe de estado se autoproclamou imperador em 1851 e dois anos depois declarou Georges-Eugène Haussmann encarregado das obras públicas urbanas. Haussmann remodelou a estética parisiense e criou os subúrbios, numa espécie de limpeza das regiões centrais organizadas para o consumo. “Paris se tornou “a cidade das luzes”, o grande centro de consumo, turismo e prazer, os cafés, as lojas de departamento, a indústria da moda e as grandes exposições mudaram o modo de vida para que pudesse absorver vastos excedentes através do consumismo". (David Harvey, 2012, p.76).

Avançando para os anos 1940, nos Estados Unidos, houve um processo crescente de suburbanização da população, seguindo os mesmos preceitos do Império em Paris, mudando radicalmente os estilos de vida e estimulando o financiamento da casa própria pela classe média americana e eletrodomésticos e a pretexto de uma aparente estabilização social visto que os trabalhadores endividados eram menos propensos a entrar em greve. Mas esse sistema gerou intranquilidade urbana entre aqueles a quem era negado o acesso à essa nova prosperidade, sobretudo os afro-americanos.

No Brasil, o *Estatuto da Cidade*<sup>34</sup>, se incorporou à legislação do país após pressão dos movimentos sociais, que não possuem acesso aos direitos sociais fundamentais, pelo direito coletivo à cidade na *práxis*<sup>35</sup> da vida. "Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza" (Karl Marx, 2013, p.255). Embora esse direito não seja propriamente estabelecido na prática como podemos observar desde os relatos da juventude de Graça nos anos 1980 aos dias de hoje, esses movimentos sociais trazem ao menos à consciência da classe trabalhadora subalternizada seu potencial de reivindicar e legislar.

As cidades estão se dividindo cada vez mais em partes separadas, como se fossem microestados, geralmente, com vizinhanças riquíssimas (Bia e Vera), atendidas por todo o tipo de serviços, escolas exclusivas, campos de golfe, quadra de tênis, patrulhamentos de segurança privados, na *lógica do condomínio*<sup>36</sup> que apareceram no Brasil nos anos 1970, que se assemelha aos *shoppings*; enquanto nas periferias e favelas (Graça) as ruas se tornam um lamaçal quando chove e as casas apertadas e compartilhadas são a norma. Para Harvey (2012, p. 82)

Sob estas condições, ideais de identidade urbana, cidadania e pertencimento – já ameaçados pela propagação do mal-estar da ética neoliberal – tornam-se mais difíceis de se sustentar. A redistribuição privada através da atividade criminal ameaça a segurança individual a cada momento, induzindo demandas populares por repressão policial. Mesmo a ideia de que a cidade poderia funcionar como um corpo político coletivo, um lugar no interior do qual e a partir dele movimentos sociais progressistas poderiam surgir, parece implausível. Há, entretanto, movimentos sociais urbanos procurando superar o isolamento e remodelar a cidade segundo uma imagem diferente da que apresentam os empreendedores, que são apoiados pelas finanças, pelo capital corporativo e um aparato local do Estado progressivamente preocupado com o empresariamento.

Mas se a urbanização está ligada ao consumo, podemos então dizer que observamos em Graça um modelo de "juventudes não-urbanizadas"? Sem que isso seja uma vinculação direta com a atividade urbano-rural, mas pela suposta desorganização do ordenamento

---

<sup>34</sup> Lei n.º 10.257. (N.T.)

<sup>35</sup> Ver mais sobre o conceito de *práxis* em Marx, Karl. O Capital. São Paulo. SP: Boitempo, 2013.

<sup>36</sup> Em A lógica do condomínio, Christian Dunker aborda o fenômeno imobiliário "condomínio" na qualidade de uma proposta de positivização de uma utopia urbana que, por sua vez, implica consequências da ordem de uma intensificação do mal-estar que se manifesta no laço social encaminhado em tais espaços supostamente idílicos. Ver mais: <https://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/7623/5578>

urbano e acesso ao consumo? Os estilos de vida dessas juventudes periféricas e faveladas, oriundas e viventes nos aglomerados suburbanos das grandes cidades, predis põem a configuração de juventudes ocupadas, *a priori*, pelas convivências sociais e laços de vizinhanças, nos encontros e relações sociais em ruas, praças, becos e vielas? É uma juventude que, embora tendo ou não acesso às tecnologias, às redes sociais, à internet, preconizam a conversa na calçada, reunindo-se coletivamente em seus portões e garagens na vida cotidiana? Para Henri Lefebvre (2008, p. 61-62) "O espaço é político e ideológico. É uma representação literalmente povoada de ideologia. Existe uma ideologia do espaço. Por quê? Porque esse espaço, que parece homogêneo, que parece dado de uma vez na sua objetividade, na sua forma pura, tal como o constatamos, é um produto social (...)". O estilo de juventude representado por Graça, se comparado a Vera e Bia, é preponderante sob o paradigma da densidade demográfica (41% da população carioca reside na periferia da zona oeste da cidade)? A maior região em densidade demográfica da cidade. É correto arriscar dizer que Graça representa uma juventude majoritariamente carioca?

A partir de todos esses pressupostos teóricos, uma verdadeira encruzilhada epistemológica, esta pesquisa opta pela inconclusão de quaisquer certezas ou possíveis verdades e produz e idolatra a dúvida que persiste no retrato das juventudes, suas representações midiáticas, estilos de vida, consumos desde dos anos 1980 até o tempo presente. Nossa intenção é forjar aqui, sem a pretensão de supor a inauguração de uma teoria, a proposição do encontro do campo da comunicação com juventudes que estão restritas ou renegadas ao consumo, seja por uma imposição hierárquica, política, econômica, cultural, territorial ou espacial, seja por uma opção estética juvenil. Nos parece que essas "juventudes não-urbanas" como escolhemos nomear possuem uma tendência ao estreitamento de vínculos afetivos-sociais-políticos-culturais-econômicos na vizinhança. Os espaços de vizinhanças e do convívio comum cotidiano são espaços sociais e ideológicos que exigem uma reorganização da sociedade do consumo. Esses espaços, possuem um potencial de favorecimento, sob as estratégias dos seus capitais culturais, da divisão e partilha dos bens de consumo. As "juventudes não-urbanizadas" dar-se-ão sob o paradigma da coletividade em detrimento das juventudes do consumo, construídas sob o individualismo urbanizado, coisificado e encapsulado pelos *shoppings*. Nos espaços sub-urbanizados, essas divisões permeiam também a busca pela horizontalidade da distribuição dos saberes, em que o morador que consegue ingressar na vida acadêmica e receber títulos possui o mesmo respeito em que a vizinhança tem por

uma senhora rezadeira, por exemplo. E isso é mais um exemplo do capital cultural utilizado como estratégia na estratificação social.

Por fim, “para alargar o possível é preciso pensar, proclamar e querer o impossível. A ação e a estratégia consistem em tornar possível amanhã o impossível hoje” (Lefebvre, 1973, p.39). Pensar as “juventudes não-urbanizadas” e suas relações com o consumo ou não consumo, no contexto globalizado do neoliberalismo capitalista, na sociedade brasileira, no imaginário social midiático de um Rio de Janeiro idealizado nos parece urgente. Parece haver nas juventudes cariocas dos anos 1980 uma denúncia de extrema desigualdade social e, conforme observamos ao compararmos os discursos de Bia e Graça, pertencentes à época aos campos sociais antagônicos, no tempo presente, inferimos que essa desigualdade persiste e se aprofunda. O estilo de vida da juventude carioca nas mídias e no senso comum ligados à praia, à beleza e à uma hipotética felicidade não compreende, dos anos 1980 até hoje, as juventudes como a de Graça que, vivendo em bairros periféricos e favelados, suburbanos, podem até não terem tido a oportunidade de conhecer a praia. Isso não faz dessas juventudes, vale dizer, auto inferiorizadas e, muito pelo contrário, as “juventudes não-urbanizadas” são produtoras culturais e desenvolvem sistemas de tecnologias sociais que permitem atravessar os desafios, coletivamente, desde os buracos na rua, à segurança da vizinhança e também vivenciar plenamente seus capitais culturais produzidos nestes espaços, sejam eles: artísticos ou religiosos, afirmando ideologicamente e politicamente os modos de vida, os gostos e a diversidade de estilos que desejam ser e ter na concepção do *eu*<sup>37</sup> ao céu aberto, fora do *shopping*.

---

<sup>37</sup> Ver mais: A representação do Eu na vida cotidiana. Goffman, Erving (2011)

## 6 – Referências bibliográficas

BASTOS, Liliana Cabral. SANTOS, William Soares dos (orgs.). **A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação.**

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo.** Lisboa: Edições 70, 1995, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Editora Zahar, 2000.

BECKER, H.S. “**Biographie et mosaïque scientifique**”. In Actes de la recherche en sciences sociales 62-63, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Charles Baudelaire: Um lirico no auge do capitalismo.** Tradução: Jose Carlos Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. 1989.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** Petrópolis: Vozes, 2008. 230p.

BERGSON, Henri, 1859-1941. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito / Henri Bergson; tradução Paulo Neves. - 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999. - (Coleção tópicos)**

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio da relação do corpo com o espírito.** (Neves, Paulo, tradução). 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERTAUX, Daniel. **Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica.** Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

BIAR, Liana de Andrade. OLIVEIRA, Talita. **Darei mais detalhes agora, com certeza”: variação narrativa e alteração de contexto na contação de histórias tradicionais,** 2021. Traduzido do original em inglês: "I go into more detail now, to be sure." Narrative variation and the shifting contexts of traditional storytelling, publicado no livro Story, performance and event. Contextual studies of oral narrative (BAUMAN, Richard, 1986). BOSI, E. (1994). **Memória e sociedade: lembranças de velhos.** São Paulo: Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento.** São Paulo: Edusp, 2007.



BOURDIEU, Pierre. **Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste**, 1979, 1984.

BOURDIEU, Pierre. **Los tres estados del capital cultural**. sociológica, v. 2, n. 5, p. 11-17, 1987

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 8. ed., Campinas, SP: Papirus, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Tradução: Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **Symbolic power**. Critique of anthropology, v. 4, n. 13-14, p. 77-85, 1979.

BRAGUE, R. O Tempo em Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2006.

CAMINHA, Marina. **Geração Juvenil 80: Alguém Me Dê Um Toque, O Que quer Dizer?**. Comunicação Midiática, v. 11, n. 3, p. 118-132, 2016.

CANCLINI, Nestor. **Consumidores e cidadãos – conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

CARVALHO, Luiza. **As representações infantis no programa de rádio Paulo Oliveira**. In: SAMPAIO, Inês, CAVALCANTE, Andréa, ALCÂNTARA, Alessandra (Orgs.). *Mídia de chocolate: estudos sobre a relação infância, adolescência e comunicação*. Rio de Janeiro: E – papers, 2006.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. (Alves, Ephraim Ferreira, tradução). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAGAS, M. **Memória e poder: dois movimentos**. Cadernos de Sociomuseologia, v. 19, n. 19, 11. Edição v. 19 n. 19 (2002): Museu e políticas de Memória

CHAGAS, Mário de Souza; VARINE, Hugues de. **Respostas de Hugues de Varine às perguntas de Mário Chagas**. 1996.

DA SILVA PEREIRA, Cláudia da. **Juventude como conceito estratégico para a publicidade**. Comunicação Mídia e Consumo, v. 7, n. 18, p. 37-54, 2010.

DAYRELL, Juarez. **O jovem como sujeito social**. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, n. 24, p. 40-52, set./dez. 20 03

DE CASTRO, Susana. **"Aposta Epistêmica", O Feminismo Descolonial De Yuderkys Espinosa Miñoso**. Revista Ideação, v. 1, n. 42, p. 86-93, 2020.

DE HOLLANDA, Heloisa Buarque. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. Editora Companhia das Letras, 2018.

DE QUADROS, Waldir José. **A evolução recente das classes sociais no Brasil**. Trabalho, mercado e sociedade: o Brasil nos anos 90, p. 15, 2003.

DELEUZE, G. Cinéma 1- **A imagem-movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DOMINGUES, J. M. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DOMINGUES, J.M. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ESPINOSA, Yuderkys Minoso. **Etnocentrismo e colonialidade nos feminismos latino-americanos: cumplicidades e consolidação das hegemonias feministas no espaço transnacional**. Revista Venezuelana de Estudos da Mulher, Caracas, v. 14, não. 33, pág. 37-54, dez. 2009.

Disponível em <[http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-37012009000200003&lng=es&nrm=iso](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012009000200003&lng=es&nrm=iso)>. acessado em 20 de agosto de 2023.

Estatuto dos museus no Brasil. BRASIL. Lei Federal nº 11.904 de 14 de janeiro de 2009.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Social memory: new perspectives on the past.** Cambridge: Blackwell, 1992.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio século XXI escolar.** 4. ed., rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FREIRE, Alyson Thiago Fernandes. **Afinidades eletivas: Foucault, a sociologia e os sociólogos/Elective affinities: Foucault, sociology and the sociologists.** Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar, v. 8, n. 1, p. 265-265, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramalhete.** Petrópolis, Vozes, 1987- 27ª edição, 1999.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem.** ed. vozes, petrópolis, 1977.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GOFFMAN, Erving. **Frame analysis: an essay on the organization of experience** Nova York, Harper Colophon Books, 1974.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural da amefricanidade.** In: Tempo Brasileiro.

GUÉRIOS, Paulo Renato. **O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas.** Campos-Revista de Antropologia, v. 12, n. 1, p. 9-29, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A MEMÓRIA COLETIVA.** (2.ª ed., 1990). Traduzido do original francês. LA MÉMOIRE COLLECTIVE Presses Universitaires de France. Paris, França, 1968.

HALL, Stuart; DA SILVA, Tomaz Tadeu; LOURO, Guacira Lopes. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 2005

HALL, Stuart. **Da diáspora.** Belo horizonte: UFMG, p. 36, 2003.

HARVEY, David. **O direito à cidade.** Lutas sociais, n. 29, p. 73-89, 2012.

HEINICH, N. “**Pour en finir avec l' "illusion biographique"**”. In L'Homme 195-196: 421-430, 2010.

HOBBSBAWM, Eric J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991** / Eric Hobsbawm; tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Título original: Age of extremes: the short twentieth century: 1914/1991.

HOGGART, Richard. **As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora**. Lisboa: Presença, 1973. v. 1 e 2.

HORTA, Rodrigo César Ribeiro et al. **O imaginário político da nova república nos acordes do rock nacional (1982-1992)**. 2020.

LAMAISSON, Pierre; BOURDIEU, Pierre. **From rules to strategies: An interview with Pierre Bourdieu**. Cultural anthropology, v. 1, n. 1, p. 110-120, 1986.

LE GOFF, J. **História e Memória**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996, 2000. [original dos ensaios: 1987-1982] [original do livro: 1982].

LEFEBVRE, Henri. **A re- produção das relações de produção**. 1973. Porto, Publicações Escorpião, 1973

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e Política**. Belo Horizonte, Editoria UFMG, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. Companhia das Letras, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **La Condition postmoderne**. Paris: Minuit, 1979.

MARGULIS, M.; URRESTI, M. “La construcción social de la condición de juventud”. En: Cubides, H., Laverde, MC, Valderrama, CE Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Bogotá: Fundación Universidad Central; Siglo del Hombre Editores. 1998.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memórias: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo. SP: Boitempo, 2013.

MATTELART, Armand. NEVEU, Érik. **Introdução aos Estudos Culturais**. São Paulo: Parábola, 2004.

MELLO, Felipe Correa de; MASTROCOLA, Vicente Martin. **Subjetividade e memória afetiva no consumo de videogames retrô1**.

MONTEIRO, Maria Claudia Sidou. **Relatos de consumo: relações da memória da infância dos anos 1980 e 1990 com a publicidade televisiva**. 2013.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social** / Serge Moscovici: editado em inglês por Gerard Duveen: traduzido do inglês por Pedrinho A. Guareschi. -5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d. Obras incompletas. São Paulo: Nova cultural, 1999.

**O COMPUTADOR eletrônico colabora no desenvolvimento da indústria paulista**. O Estado de S.Paulo, São Paulo, 04 mai. 1958. Caderno Geral, p. 22.

ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco. **La Habana**: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

ORTIZ, R. Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1994.

ORTIZ, Renato (org.). Pierre Bourdieu. Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

PAIS, José Machado. As correntes teóricas da sociologia da juventude. In: **Culturas Juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996.

PAIS, José Machado. **Construção sociológica da juventude**: alguns contributos. *Análise Social*, v. XXV, n. 105-106, 1990, p. 139-165.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003. Parábola Editorial, 2004.

PENEFF, J. “Les grandes tendances de l’usage des biographies dans la sociologie française”. In **Politix**7(27): 25-31, 1994.

PEREIRA, Cláudia. ROCHA, Everardo. PEREIRA, Miguel. **Tempos de juventude: ontem e hoje, as representações do jovem na publicidade e no cinema.** ALCEU - v. 10 - n.19 - p. 5 a 15 - jul./dez. 2009.

PEREIRA, Lucas de Almeida. **Os primórdios da informatização no Brasil: o "período paulista" visto pela ótica da imprensa.** História (São Paulo), v. 33, p. 408-422, 2014.

POLLAK, Michael. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

RICOEUR, Paul et al. **Tempo e narrativa.** Campinas: Papirus, 1994.

SAFFIOTI, Heleieth. **O segundo sexo à luz das teorias feministas contemporâneas.** Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas, v. 5, p. 15-38, 2000.

SANTOS, M. A natureza do espaço – **Técnica e tempo. Razão e emoção.** São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, M. **Espaço e método.** São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, M. **Espaço e Sociedade.** Petrópolis: Vozes, 1979.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova.** São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

SAQUET, Marcos Aurelio; DA SILVA, Sueli Santos. **Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território.** Geo Uerj, v. 2, n. 18, p. 24-42, 2008.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva.** 2007.

SERÁ instalado em São Paulo o primeiro ‘Cérebro Eletrônico’ do Brasil. O Estado de S. Paulo, São, Paulo, 18 jul. 1957, p. 13.

SICILIANO, Tatiana Oliveira. **Reinventando a si mesmo no fio da carreira: uma reflexão sobre as metamorfoses nas segundas escolhas profissionais.** 2006. Tese de Doutorado.

SILVA, Elisabeth M. **A violência diletante:** Um estudo sobre as brigas juvenis no contexto do lazer. Tese de doutorado em ciências sociais, São Paulo: PUC, 2003.

SILVA, Gilda Olinto do Valle. **Capital cultural, classe e gênero em Bourdieu.** ECO/UFRJ – IBICT/CNPq. INFORMARE - Cad Prog Pós-Grado CioInf., v.1, n.2, p.24-36, jul./dez. 1995.

STARLING, Heloísa. SCHWARCZ, Lilia. **Brasil:** uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem.** Petrópolis: Vozes, 1977.

WEBER, Max. **A ética protestante, o espírito do capitalismo.** São Paulo, Companhia das, 1996.

WELLER, Wivian. **A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim.** Sociedade e Estado, v. 25, p. 205-224, 2010.