

MODERNIDADE, ASSIMILAÇÃO E AMBIVALÊNCIA NO BRASIL: A construção social da ambivalência na sociedade brasileira contemporânea¹

Mariana Côrtes²

Resumo: Propõe-se um estudo sobre a construção social da estranheza de certos sujeitos que não se ajustam às condições de existência impostas pela condição social contemporânea, denominada pelo sociólogo Zygmunt Bauman de “modernidade líquida”. Constituem objeto de estudo três grupos precariamente inseridos no mercado, nas políticas de Estado e nas instituições modernas da sociedade brasileira atual: pregadores itinerantes do pentecostalismo, remanescentes do campesinato e sujeitos envolvidos em práticas criminosas. A questão dos estranhos na Modernidade sempre inquietou os Estados em seus projetos de criação de sociedades formadas por indivíduos e grupos unificados. Nos projetos de construção da ordem social moderna, os estranhos tiveram suas diferenças identitárias combatidas por duas estratégias diferentes: 1) a da assimilação; e 2) a da exclusão/destruição. Com a emergência da “modernidade líquida” e com a falência da pretensão universalista do Estado de formar uma sociedade homogênea, os estranhos deixaram de ser assimilados ou destruídos e passaram a se confrontar com sua condição de estranheza irremediável. Pretende-se investigar como os sujeitos com perspectivas limitadas de assimilação social buscam saídas para sua condição de estranheza e passam a empreender a construção social de sua condição de ambivalência radical.

1. Introdução: O sonho da ordem e a guerra contra a ambivalência

Propõe-se neste artigo³ abordar a temática da modernidade, da ambivalência e dos estranhos no contexto da sociedade brasileira atual, sem perder de vista sua configuração em uma perspectiva histórica. Os estranhos aqui referidos são certos sujeitos que se defrontam com uma condição de ambivalência irremediável, com chances reduzidas de assimilação social, seja pelo mercado, seja pelas políticas do Estado e/ou, enfim, pelas instituições modernas de maneira permanente e socialmente consolidada. A proposta de pesquisa, ainda em curso, tem em foco três grupos particulares: 1) sujeitos convertidos a igrejas pentecostais e que passaram por experiências sociais como a criminalidade violenta, a prostituição, a vitimização por doenças crônicas, a mendicância, a adesão a crenças esotéricas, entre outras experiências desqualificadas por esses próprios sujeitos; 2) devotos do catolicismo tradicional oriundos do campesinato empobrecido, não envolvidos nas políticas de modernização do Estado e nos movimentos sociais do campo; 3) sujeitos envolvidos em práticas da criminalidade violenta e que não guardam qualquer expectativa

¹ Trabalho a ser apresentado, em formato de apresentação oral, no IX Congresso Internacional da Brazilian Studies Association (BRASA), a ser realizado na Tulane University, em New Orleans, EUA, nos dias 27 a 29 de março de 2008.

² Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo e Pós-graduanda do Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas.

³ Este artigo apresenta uma pesquisa em andamento.

de inserção social dentro da ordem politicamente reconhecida. O objetivo geral é investigar e analisar como esses sujeitos, impossibilitados de se verem assimilados, empreendem um processo de construção social da ambivalência constitutiva de suas identidades precárias, vivenciadas como condição crônica e permanente.

Na perspectiva teórica deste estudo, a noção de ambivalência revela-se central para a fundamentação da pesquisa, a partir das formulações que recebe em algumas obras do sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1998, 1999, 2001). Para esse autor, ambivalente é toda experiência que escapa ao esforço de classificação objetiva, que não ocupa lugares pré-definidos e fixados pelo empreendimento segregador da linguagem. A ambivalência afronta o poder classificatório de separar os objetos e os eventos em classes distintas e mutuamente exclusivas, desafia a capacidade da linguagem de ordenar o mundo e acabar com a sensação inquietante advinda da experiência do acaso e da contingência. Por isso, ao longo de toda a história, em todos os tempos e lugares, as sociedades humanas se empenharam em combater a ambivalência. No entanto, nunca essa guerra foi tão “implacável” e “dolorosa” como no surgimento e constituição dos tempos modernos.

Na emergência da modernidade, essa guerra foi definida como luta da ordem contra o caos e o encargo de seu controle foi atribuído ao Estado, que passou a qualificar essa tarefa como projeto de “construção da ordem”. O espírito moderno se colocou o seguinte imperativo: era preciso ordenar a sociedade, nada poderia ser deixado ao acaso, nada poderia seguir seu fluxo espontâneo e não-governável. No entanto, os tempos modernos apresentavam uma novidade central em relação às outras experiências históricas: o impulso de ordenar e classificar o mundo não se voltava apenas à natureza, aos seres, às experiências e aos eventos, mas fundamentalmente aos homens. O Estado nacional, com o advento do tumulto moderno, se viu diante de um problema novo. A dissolução das antigas formas de apropriação da produção social, bem como das identidades coletivas forjadas nas sociedades pré-modernas criou, de forma desordenada, um espetáculo dramático de desigualdades e de diversidade cultural, deslocando e expondo “gentes” de origens étnicas, culturais e religiosas muito variadas, cujas fronteiras identitárias não podiam mais ser delimitadas com precisão. A diversidade cultural aparece, então, tanto quanto a “questão social” das desigualdades (Arendt, 1999), como um problema a ser resolvido, pois trazia os sentidos perigosos da ambivalência.

Tomando a diversidade como fonte geradora de confusão e caos, os Estados-Nações passaram a conceber um sonho de pureza e homogeneidade social em que a construção da ordem deveria eliminar as diferenças. Nesse projeto de formação de uma sociedade étnica e culturalmente homogênea, só haveria espaço para sujeitos iguais e mutuamente previsíveis. Todos aqueles que não se encaixassem ou teimassem em confundir as categorias classificatórias

dominantes seriam automaticamente definidos como “estranhos”. Da obsessão em separar a ordem do caos nasceu, então, a separação entre os “normais” e os “estranhos”. Nesta nova classificação dos sujeitos, os “estranhos” seriam, por definição, dotados de uma ambivalência imanente. O horror a essa ambivalência própria dos estranhos, a dificuldade de situá-los em algum sistema classificatório, sua mobilidade enervante, aquém e além das categorias divisórias, fez com que os Estados modernos empreendessem uma guerra contra as diferenças.

Nessa guerra, duas estratégias foram desenvolvidas, de forma combinada ou não. Utilizando a terminologia emprestada de Lévi-Strauss, Bauman (1998; 1999) denomina a primeira de “antropofágica” e a segunda de “antropoêmica”. Na estratégia antropofágica, os estranhos deveriam ser convertidos em iguais e a saída seria devorar sua particularidade radical a tal ponto que não lhes sobrassem alternativa a não ser se assimilar e ser assimilado pela sociedade e pela cultura nacional em construção. A isso se chamou liberalismo. Na estratégia antropoêmica, os estranhos estavam fadados biologicamente a serem sempre estranhos, pois estavam naturalmente impossibilitados de se converter em alguma coisa que não eles mesmos. Portanto, a única saída possível era excluí-los da sociedade e da cultura nacional em construção, bani-los da vida pública e cívica e, no limite, destruí-los fisicamente. A isso se chamou racismo. Na primeira estratégia eliminava-se *a diferença*; na segunda, *o diferente*. Na primeira, utilizava-se o argumento da plasticidade da cultura e acreditava-se que os indivíduos podiam ser moldáveis; na segunda, utilizava-se o argumento da natureza atávica das identidades e acreditava-se que os indivíduos estavam irremediavelmente presos ao seu destino biológico e suas danças constitutivas.

Em seu livro “Modernidade e Ambivalência”, Bauman (1999) estudou as duas estratégias na formação dos Estados nacionais europeus. Analisando a segunda estratégia, a “racista-nacionalista” (1998), o autor mostra como o empreendimento de engenharia social que radicalizou o processo de “homogeneização” e “higienização” da sociedade, culminando em fenômenos genocidas de grandes proporções e no extermínio físico dos indivíduos considerados estranhos, não representava a ressurgência da barbárie de uma pré-modernidade ainda não totalmente vencida – representava, pelo contrário, o sonho de pureza do projeto moderno levado às últimas conseqüências. Nessa estratégia, os “outros” da ordem, os criminosos, estupradores, bêbados, débeis mentais, imbecis, idiotas, lunáticos, drogados, epiléticos, sífilíticos, pervertidos, doentes, degenerados, os de outra raça, outra cor, outra religião; todos aqueles “inadaptáveis”, “incontroláveis”, “incongruentes” e “ambivalentes” foram jogados para fora da cultura, transformados em natureza, na qualidade imutável e irrevogável da raça, “culturalmente não manipulável” e “resistente a todo tratamento” (1999: 56). Naturalizados e despojados de sua humanidade, os “outros” da ordem deixaram de ser objeto de avaliação ética, liberando o caminho

para a intervenção estritamente científica, burocrática e, por definição, a-moral⁴.

A estratégia liberal não propunha uma solução tão drástica para o problema da diferença. No entanto, suas conseqüências não foram menos dolorosas. Sua solução, quase sempre, representou uma armadilha aos estranhos, principalmente àqueles aspirantes à categoria de nativos da comunidade nacional em construção. O liberalismo propõe uma oferta assimilatória que, em princípio, estende-se a todos os membros ocupantes do território nacional, pois todos podem se tornar nativos e compartilhar da memória, identidade, missão e destino comum da nação, desde que abandonem suas lealdades locais e particulares e apaguem todos os traços distintivos e resistentes capazes de denunciar sua inadequação e estranheza. A solução liberal nasceu da rebelião moderna contra a imputação das identidades como fatalidade do destino e fundou o princípio de que as identidades podem ser construídas, segundo o postulado universalista da perfectibilidade humana. No entanto, a direção da perfectibilidade se encontrava determinada de antemão: o caminho para a humanidade era a adesão unilateral aos valores culturais nacionais, deslegitimando, portanto, o modo de vida do estranho como inferior e como “mancha a ser removida” (Bauman, 1999: 81). Ainda assim, a crença moderna de que todos têm condições de abraçar os mais altos valores da civilização e que, portanto, estes se encontram universalmente disponíveis, constitui, na verdade, um blefe do liberalismo, pois a aposta não-declarada é que nem todos conseguirão sucesso na empreitada, uma vez que a abrangência do êxito descredenciaria a própria superioridade que se postula. Para que a oferta assimilatória permaneça legítima em seu pressuposto universalista, a culpa pelo fracasso da não-assimilação não pode ser atribuída a contradições imanentes da oferta em si, mas tem que recair sobre o estranho com problemas de assimilação. E, no caso deste recusar admitir a culpa imputada, o liberalismo deixa cair sua máscara universalista e recorre ao recurso que, em princípio, nega todo o postulado da perfectibilidade humana: a atribuição do estigma como marca corpórea indelével e irremovível, sinal visível de uma falha moral oculta. Por trás da promessa emancipatória da ideologia liberal, reaparece a força discriminatória do racismo. Talvez esta, argumenta Bauman, seja uma das maiores contradições da modernidade. Se, de um lado, o estigma, em sua atribuição naturalizada de inferioridade, fere os princípios da liberdade individual, da igualdade de oportunidades e da

⁴ Em seu livro “Origens do Totalitarismo”. Hannah Arendt argumenta que, sob a égide dos regimes totalitários, a definição de quem são os culpados e as vítimas na história humana está além de quaisquer categorias de bem ou mal, porque sua definição transcende os juízos humanos na afirmação de uma ordem supramundana da lei da Natureza (Nazismo) ou da História (Stalinismo): “Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico, que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes”. Cf. *Origens do Totalitarismo*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989: 517. Desenvolvi esses e outros temas debatidos por Hannah Arendt em um artigo de 2003. Cf. Mariana M. P. Côrtes. *Necessidade, violência, liberdade e prosperidade: a conversão religiosa de ex-criminosos para as denominações pentecostais*. In: Plural - Revista do Curso de Pós-Graduação em Sociologia. USP, São Paulo, 10, 2º sem. 2003.

perfectibilidade humana, alicerces centrais do orgulho liberal, sendo por isso, em muitos casos, submetido a uma “existência subterrânea” (Bauman, 1999: 79); de outro, torna-se indispensável, porque é através do processo de estigmatização que a incongruência própria dos estranhos é recortada e separada do corpo social, que sua estranheza é fisicamente marcada em traços exteriores, visíveis e de fácil identificação. O estigma traça o limite da oferta universalista do liberalismo; e este, por sua vez, esconde a abrangência do primeiro sob pena de perder a fonte de sua legitimidade como projeto emancipador. Apesar da prática velada do estigma, o liberalismo ainda oferece a possibilidade de assimilação como promessa dirigida a todos, indiscriminadamente, obrigando os estranhos a se engajarem num processo de conversão e de “aculturação”, diligentemente empenhados em apagar os antigos traços e adquirir as maneiras necessárias para o recebimento da credencial de nativos. No entanto, a promessa revela-se uma armadilha ardilosa, porque o esforço e dedicação por livrar-se da condição de estranho só fazem reafirmar a estranheza; a inquietude e sofreguidão por livrar-se da ambivalência renitente só fazem confirmar uma personalidade errática, neurótica e instável, sinais inequívocos de uma estranheza incurável. Nesse sentido, o projeto liberal fracassa justamente no limite mesmo que pode fracassar – mantendo sua legitimidade inalterável. A culpa não é do projeto em si, é do estranho. A estratégia liberal acaba assim se desdobrando, de forma dissimulada, no resultado e na conclusão que a estratégia racista-nacionalista havia postulado de forma explícita: os estranhos são irremediavelmente estranhos. Ambas, segundo seus princípios classificatórios e suas categorias divisórias, inventam os estranhos. Ambas, por razões diferentes, tornam inviável o escape da condição inventada.

O combate da era moderna contra a ambivalência e os estranhos, definiu, em muitos sentidos, as contradições, impasses e equívocos das premissas supostamente emancipatórias inauguradas a partir das revoluções modernas, expressas em sua rejeição do modo de vida irracional e estagnado da sociedade feudal e em seu elogio da liberdade e auto-construção individuais. A guerra contra a ambivalência e os diferentes não acabou, mas perdeu muito de sua pretensão universalista e totalizante. Na sociedade contemporânea, como veremos, o Estado deixou de ser o protagonista central dessa guerra, mas a questão da diversidade continua sendo um problema inquietante. São os dilemas da questão dos estranhos e da estranheza na nossa condição atual que o presente trabalho pretende tratar, em suas conseqüências éticas e políticas e nos seus desdobramentos atuais nas condições históricas da sociedade brasileira, marcada por processos de assimilação dos estranhos em que as noções de hibridismo, sincretismo e outras acomodaram os princípios liberais de forma extremamente original e peculiar, tal como argumentam muitos dos principais cientistas sociais brasileiros, como se verá a seguir.

2. A questão da assimilação na configuração histórico-social da sociedade brasileira

No Brasil, a relevância do tema aqui discutido apresenta aspectos comuns com as demais sociedades nacionais do mundo ocidental, mas também particularidades histórico-sociais que suscitam várias questões relevantes. Aqui, o plano de constituição de uma sociedade formada por iguais se viu diante de um enorme desafio: como inventar uma homogeneidade étnica e cultural numa sociedade que nasceu, por definição, etnicamente híbrida e culturalmente misturada, uma sociedade que, em fins do século XIX, como revela Lilia Schwarcz (2004a), espantava os olhos europeus diante da feiúra de seu “espetáculo racial”? A autora mostra como os viajantes e cronistas europeus se surpreendiam com a extensão e a intensidade do processo de miscigenação da população brasileira, responsável, segundo eles, por criar um povo profundamente mestiço, além de doente, fisicamente deficiente e – pulando da avaliação científica para o julgamento estético – espantosamente feio. Segundo os modelos teóricos das teorias raciais vigentes, a formação de uma sociedade civilizada no Brasil seria biologicamente inviável.

A população brasileira apresentava aos olhos estrangeiros e aos olhos da elite intelectual nacional um espetáculo particularmente surpreendente de ambivalência generalizada. O horror que a miscigenação da população brasileira provocava não provinha apenas da percepção da feiúra e degeneração do povo brasileiro, mas da sensação de desconforto e desordem, advinda do fracasso da capacidade classificatória em dividir as entidades em classes distintas e irredutíveis (branco x negro, branco x índio); decorria da ambivalência resultante desse fracasso, da adulteração da pureza e da confusão identitária suscitada pelos mestiços.

Diante do horror da miscigenação e do desafio de criar um projeto de construção da nação para uma sociedade fadada ao fracasso de antemão, os intelectuais da então nascente *intelligentsia* brasileira conceberam um plano e uma solução: a teoria do branqueamento. Os teóricos brasileiros apostaram que era possível uma miscigenação com efeitos positivos, evolucionista portanto, desde que se enfatizasse o elemento branco no cruzamento (Schwarcz, 1996; 2004a). Em um século, imaginava-se, os elementos negros, índios e mestiços teriam sido eliminados e a população seria totalmente branca – e conseqüentemente, civilizada. Vista retrospectivamente, a teoria do branqueamento nos sugere o grotesco de um sonho de pureza radicalmente impossível numa sociedade como a brasileira.

No Brasil mostra-se inviável, então, desde o início, a solução racista-nacionalista para o problema dos estranhos. Se fosse levada a cabo, seria necessário, no limite, exterminar a maior parte da população – aqui, num certo sentido, somos quase todos “estranhos”. Diante disso, o projeto de construção da nação e a afirmação de uma unidade nacional permaneciam problemas

não resolvidos. A resposta irá aparecer nos anos 30 do século XX, na época do Estado Novo e do governo Getúlio Vargas, quando se percebeu que não adiantava acabar com *os diferentes* nem com *as diferenças* – elas eram por demais abrangentes. Nesse contexto, a sociedade brasileira vinha intensificando seu processo de urbanização e novos personagens entravam em cena, novos estranhos vinham se somar aos estranhos remanescentes da época colonial e imperial, estranhos agora urbanos: pobres, mendigos, migrantes, desordeiros, arruaceiros, prostitutas, militantes, socialistas, anarquistas, entre outros. Diante de uma diversidade que vinha só se alargando, a solução encontrada foi a construção de uma identidade coletiva a partir da heterogeneidade, inventar um “Um” a partir do diverso; dizer que nossa história e herança comuns eram justamente termos sido diversos desde o início, não de forma conflituosa e tensa, mas de forma harmoniosa e sintética. Os costumes, tradições, técnicas, religiosidades e práticas européias, africanas e indígenas haviam se “amalgamado” numa síntese cultural em que todos poderiam se reconhecer e afirmar sua identidade – o mestiço tinha virado nacional. Estava gestado o “mito da democracia racial”, construído de forma exemplar na obra de Gilberto Freyre como interpenetração cultural entre a casa grande e a senzala, entre senhores e escravos, como troca e síntese simbólica que supera e ultrapassa a desigualdade social. Nossa identidade nacional, de agora em diante, era “cruzada no sangue, sincrética na cultura” (Schwarcz, 2004b: 178).

Neste ponto, pode-se argumentar que no Brasil a promessa de assimilação não teve como focos centrais os ideais liberais da auto-construção individual, da perfectibilidade humana, do desenvolvimento irrefreável da civilização e da cultura e da incorporação dos mais altos valores da identidade nacional. Aqui, a promessa de assimilação parecia resumir-se na seguinte fórmula: assumo seu hibridismo, torne-se brasileiro. Em princípio, tal “conversão” não requeria muito esforço e diligência, estava dada de antemão, estava no “sangue”, estava na “cultura”: era “primordial”. Os estranhos da sociedade brasileira, dentre eles os negros, índios, mulatos, mamelucos, mestiços, foram se tornando automaticamente nacionais – ninguém os avisou! – na medida em que elementos étnicos e culturais particulares, segundo uma política deliberada de Estado, foram se des-particularizando e des-historicizando como símbolos nacionais, imanentes e primordiais. E *voilà*, num passe de mágica, todos estavam assimilados!

Mas tal qual a oferta assimilatória do liberalismo, a oferta assimilatória do hibridismo, expressa na sedução do “mito da democracia racial”, constituía ela também uma armadilha. Como a oferta liberal, oferecia-se a todos, universalmente, sem distinções de classe, gênero ou raça, supostamente superadas na afirmação de uma identidade comum que transcendia as hierarquizações e conflitos. Aliás, a sociedade brasileira, como mostra Roberto Da Matta (1981), construiu sua identidade como sociedade, “por natureza”, avessa ao conflito, como sociedade

“cordial”, “tolerante”, “espontânea”. No entanto, na impunidade da violência física e simbólica da vida cotidiana, de forma velada e subterrânea, no território não-formalizado da intimidade, outras práticas se firmaram, permanecendo escondidas da nossa auto-imagem como povo cordial, práticas que denunciavam disposições que rejeitamos na composição idílica da nossa identidade. Em situações sociais em que uma hierarquia incontestada, dada como algo natural, onde “cada um deve saber seu lugar”, é de alguma forma descredenciada e “desrespeitada”, a vociferante e orgulhosa frase “Você sabe com quem está falando?” é pronunciada, quase sempre acompanhada de uma sensação de despeito e ultraje (Da Matta, 1981). Assim, a oferta assimilatória do hibridismo esbarra no limite em que as hierarquizações da sociedade brasileira são afrontadas – nessas circunstâncias sociais a promessa de assimilação deixa cair seu véu universalista e democrático e revela a imposição autoritária da hierarquia, na qual os “estranhos” devem reconhecer seu “devido lugar”. Do mesmo modo que por trás da promessa liberal de assimilação, escondia-se a prática dissimulada do estigma, por trás da oferta de assimilação do hibridismo esconde-se a prática igualmente dissimulada dos rituais de autoridade *à la* brasileira.

Como se vê, várias questões se colocam para investigação quando se problematiza a questão difícil da assimilação na história da formação da sociedade brasileira. Quando nos voltamos para a contemporaneidade, novas questões, ainda mais difíceis, são também suscitadas, como veremos no próximo tópico.

3. O fracasso do projeto de assimilação social e o problema da ambivalência na contemporaneidade

No contexto histórico atual, denominado por alguns de “pós-modernidade”, “sociedade de risco” (Beck, 1997), “modernidade reflexiva” (Giddens, 1991), “lógica cultural do capitalismo tardio” (Jameson, 2002) ou, como prefere Bauman, “modernidade líquida” (2001), pode-se admitir que o Estado tornou-se praticamente impossibilitado de cumprir a atribuição de construir uma nação étnica e culturalmente homogênea e o combate à diferença e aos sujeitos diferentes tornou-se uma tarefa despropositada. Isso significou, dentre outras coisas, a ausência de ofertas assimilatórias nas modalidades do liberalismo clássico. Por mais que estas estivessem permeadas de ambigüidades e armadilhas, nelas havia a promessa de pertencer a uma comunidade nacional e filiar-se a uma identidade coletivamente compartilhada. Com a ausência ou precariedade das ofertas de assimilação, a despeito das políticas públicas ofertadas aos “diferentes”, segundo critérios de classe, gênero, étnicos e outros, que são politicamente mobilizados e organizados, muitos estranhos poderão permanecer exatamente como são: estranhos.

Aqui cambem algumas considerações importantes sobre como a condição social “pós-moderna” vem sendo tematizada nos debates sociológicos contemporâneos. Autores como Anthony Giddens (1991), Stuart Hall (2000) e Zygmunt Bauman (2001), ao refletirem sobre a sociedade contemporânea, antes investigam os processos sociais de individualização e formação de identidades inaugurados com o surgimento da modernidade. Segundo eles, a partir do desencaixe brutal das identidades coletivas da sociedade pré-moderna, promovidas pela emergência do turbilhão moderno, as identidades herdadas seriam substituídas por identidades agora auto-construídas, como responsabilidade do indivíduo. No entanto, as referências da auto-construção seriam oferecidas de forma coletiva, segundo novas categorias modernas de pertencimento social, como a classe, o trabalho, o bairro, a vizinhança, a família. A tarefa individual de construção da biografia era apoiada por referenciais claros de identidade, de modo que o projeto de vida individual se ligava ao projeto coletivo de construção da ordem, e ganhava seu sentido como colaborador ativo na realização do último. O Estado, como o grande protagonista dos planos de fundação da ordem, oferecia possibilidades estáveis de reencaixe aos desencaixados (Bauman, 2001; Giddens, 1991).

Contudo, a partir da emergência da chamada “modernidade líquida” (Bauman, 2001), o Estado perdeu muitas de suas atribuições, deixando os indivíduos coletivamente desamparados e abandonados à própria sorte, dependendo apenas de si próprios para decidir os rumos a tomar e pagando sozinhos a pena das escolhas erradas e dos empreendimentos fracassados. Nessa nova configuração “volátil” da modernidade, argumenta Bauman, os indivíduos se confrontam com a constatação difícil, anunciada pelas políticas neoliberais, de que não existe mais “salvação pela sociedade” e de que está aberta a temporada de caça do “salve-se quem puder”. Isso se torna ainda mais dramático em sociedades como a brasileira, em que as desigualdades sociais e a denegação dos direitos é um problema histórico de longa duração. Autores como Lúcio Kovarick (2002), Vera da Silva Telles (2001), Chico de Oliveira (1999), Teresa Caldeira (2000), Alba Zaluar (1998), entre outros, têm demonstrado a “vulnerabilidade econômico-social e civil” da sociedade brasileira atual, em que mal se forjou a constituição de um Estado do Bem Estar e este se tornou ruína, sob a égide da implantação de políticas neoliberais, que provocam uma fragilização da cidadania e uma precarização dos serviços coletivos que garantiriam um mínimo de proteção pública. Nesse processo, as iniciativas de formação de espaços coletivos de luta por direitos são desmanteladas e generaliza-se uma situação de “apartação social”, em que os ricos se isolam em “enclaves fortificados” (Caldeira, 2000), apoiados numa retórica do medo do outro e dos estranhos, e os pobres vivem uma condição de extrema impotência e vulnerabilidade, disponíveis a engajarem-se em expedientes criminosos, nos quais se mata e se morre por pouco.

Os lugares estáveis de acomodação social oferecidos na modernidade em sua configuração “sólida” foram desmantelados, como outrora haviam sido os da sociedade pré-moderna. No entanto, a destruição empreendida pela “modernidade líquida” não propõe uma reacomodação social que venha a substituir a anterior, e a condição de desacomodação passa a ser vivenciada como condição permanente. A construção da identidade, com isso, torna-se uma tarefa sempre inacabada, um problema sem solução definitiva e quaisquer lugares sociais buscados na expectativa de encontrar novos “reencaixes” oferecem acomodações precárias e provisórias, estações temporárias para indivíduos que agora se encontram fundamentalmente “à deriva” (Bauman, 1998). Essa ausência de referências sólidas de formação das identidades e constituição das biografias é sentida de forma particularmente dramática pelos pobres e, num sentido inteiramente novo, como veremos, pelos estranhos.

Assim, a partir do momento em que os Estados-Nações baixaram suas armas na guerra contra a diferença e os diferentes, o problema da ambivalência, tal qual aconteceu com o problema da definição das identidades, individualizou-se e privatizou-se. Contudo, o horror causado pela ambivalência não se tornou menor do que antes, ela provoca a mesma repugnância que causava na época dos megalomânicos planos estatais de fundação da ordem, com a diferença que essa repugnância se dirige à própria condição individual, agora vivenciada, sob a configuração líquida da modernidade, como condição permanentemente incerta e insegura, demandando soluções que informem clareza de propósito e sentidos confiáveis de agir no mundo. Perante esse problema, os indivíduos procuram “suportes artificiais” capazes de oferecer soluções para sua condição cronicamente desacomodada, com a diferença fundamental que estas não são mais oferecidas pelo Estado, e sim pelo mercado e seus vários serviços supra-individuais de competência especializada, que Giddens (1991) chama de “sistemas-peritos”. No entanto, esses serviços não são oferecidos a todos; há uma desigualdade na distribuição das soluções, determinada, em última instância, pelo poder de compra e pela possibilidade ou não de se tornar um consumidor contumaz desses serviços. Estar fora da sociedade de consumo implica, então, em estar fora da possibilidade de comprar, no mercado, as soluções privatizadas para o problema da ambivalência individual. Isso significa dizer que alguns vão permanecer irremediavelmente ambivalentes. Estes são, em certo sentido, os novos estranhos, sua impureza determinada por sua incapacidade de assumir a única identidade realmente relevante na sociedade de hoje: a identidade volátil e cambiante de consumidor. Na “modernidade sólida”, os estranhos eram os subprodutos do impulso classificatório de separar, dividir e compartimentar as categorias, o refúgio do processo de construção da ordem. Na “modernidade líquida”, os estranhos são os jogadores incompetentes do

jogo do consumo, os “consumidores falhos” dotados de uma inaptidão imanente para livrar-se de sua odiosa ambivalência constitutiva (Bauman, 1998).

O único escape para a condição ambivalente, diz a nova profecia “pós-moderna”, é a inserção na sociedade de consumo – o único horizonte de assimilação possível na sociedade contemporânea. Os novos estranhos, os “consumidores falhos”, sentem então na pele sua condição irremediável de não-assimilação, vivenciam uma sensação de impotência permanente frente a um mundo cujo controle parece escapar-lhes das mãos, experimentam o mundo como uma armadilha sempre pronta a lhe pregar peças, mas nunca terão clareza exatamente do quê estão privados, exatamente em relação ao quê não estão sendo assimilados – não existem mais programas estatais convidando-os a participar do orgulhoso projeto de construção da nação, convidando-os a contribuir, de forma honrosa e digna, com o projeto de desenvolvimento nacional e expansão do progresso. Na ausência dessa promessa, a única coisa que parecem ver, com a vista meio nublada e confusa, estampados em *out-doors* coloridos e multiformes, são as inúmeras ofertas publicitárias anunciando novos produtos, sensações, estilos e identidades, diante das quais os novos estranhos só podem olhar de fora, e quando os dilemas de sua própria condição se lhes apresentam, de forma brutal e sem avisos prévios, não há agências sociais a recorrer, definitivamente não há mais salvação pelo Estado-Nação, e o mercado, bem, o mercado tem suas próprias regras rígidas de inclusão e exclusão.

A condição humana na contemporaneidade apresenta então um novo e inédito drama social. Impossibilitados de se verem assimilados, os novos estranhos não se vêem com outra saída senão se defrontarem com sua própria estranheza, percebida agora como uma condição permanente e irreduzível. Perante esse drama social, várias questões se colocam para investigação. O presente trabalho tem, então, como principal problema de pesquisa abordar como os novos estranhos procuram soluções biográficas ou grupais para a sua estranheza não-assimilada e não-assimilável. Situando a problemática no contexto da sociedade brasileira contemporânea, a pesquisa pretende identificar como se constituem hoje os estranhos dessa sociedade e investigar como se defrontam com sua estranheza irremediável.

Aqui cabem algumas observações importantes. Em seu livro “Ciladas da diferença”, Flávio Pierucci mostra que com a dissolução do “projeto universalista-igualitarista da modernidade”, e com o conseqüente abandono dos planos de “assimilação das minorias”, “subsunção dos particularismos” (1999: 109), a arena política foi invadida por discursos diferencialistas que pretendem afirmar identidades coletivas particulares e irreduzíveis, diferenças inscritas no corpo, dados da natureza, como o sexo, a etnia, a raça, a idade, a pele, a região, pertencimentos primários e supostamente “naturais”. Esses diferentes, sejam eles negros,

mulheres, pentecostais, gays, transexuais, entre outros, são sujeitos que afirmam sua diferença e se engajam em movimentos sociais que lutam pelo “direito à diferença”. Ao contrário destes, os estranhos focados neste estudo se encontram fora das possibilidades objetivas de se engajarem em movimentos identitários e de incorporarem um regime discursivo de elogio e valorização de sua diferença supostamente imanente. Ao invés disso, rejeitam sua diferença e a apreendem como algo incômodo e “viscoso”. Viscosidade é uma noção que Bauman (1998) toma do filósofo Jean-Paul Sartre, situando-a numa perspectiva sociológica e usando-a como metáfora da condição atual dos estranhos. Ao contrário das substâncias líquidas, sob as quais temos controle e podemos, quando decidirmos, livrar-nos delas, as substâncias viscosas têm a propriedade de grudar, colar, possuir e impedir os movimentos, roubando-nos a autonomia e limitando nossa liberdade. Se no líquido, somos senhores de nós mesmos e da nossa vontade, podendo entrar nele e sair dele quando quiser, no viscoso perdemos essa capacidade decisória. Não somos nós que o tomamos, é ele que nos toma. Assim, usando essa metáfora, podemos dizer que a condição humana sob a configuração da modernidade em sua versão atual, é experimentada de forma profundamente diferente e antagônica pelos diversos sujeitos sociais: para uns, os ricos e privilegiados, pode ser fácil e prazeroso como nadar em substâncias líquidas, para outros, os pobres e desprivilegiados, pode ser extremamente difícil e penoso como atolar em substâncias viscosas. É dessa última maneira que os novos estranhos apreendem sua condição, experimentando o mundo como pura viscosidade, como algo “envolvente”, “sufocante” e “absorvente”, que não apresenta perspectivas de saída e planos de futuro.

São muitos e diversos os estranhos na sociedade brasileira contemporânea. Para os fins do presente estudo, serão observados grupos sociais particulares cujos dramas sociais, por sua densidade sociológica, constituem objetos privilegiados para a análise proposta. Estão delimitados como objetos de estudo três grupos:

1) Sujeitos sociais que se converteram para as religiões evangélicas, principalmente para as denominações pentecostais e neopentecostais⁵, e vivem hoje do expediente de dar seu testemunho de mudança radical de vida, narrando sua história de vida pregressa e anunciando, de forma dramática, a ambivalência de sua identidade atual.

2) Sujeitos sociais pertencentes a grupos remanescentes da sociedade agrária brasileira, em condições de vida ainda próximas daquelas do campesinato brasileiro tradicional, como se vê em algumas regiões do estado de Minas Gerais, especialmente em municípios próximos da Serra da Canastra, aqui destacados pelo interesse despertado em estudo preliminar que suscitou parte da discussão do problema de pesquisa proposto. Esses sujeitos apresentam uma existência estranha

⁵ As características do movimento pentecostal e o lugar nele ocupado pelo neopentecostalismo estão em Ricardo Mariano. Cf. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

perante a sociedade urbanizada, submetida a padrões de consumo intensos e acelerados, notadamente antagônicos ao modo de vida que experimentaram historicamente.

3) Sujeitos sociais que se encontram envolvidos com as práticas, perspectivas e carreiras da criminalidade violenta, engajados em expedientes criminosos variados, como roubos, assaltos, seqüestros, tráfico de drogas, homicídios, dentre outros. Os sentidos dessas práticas criminosas, como vêm mostrando diversos autores (Adorno & Cardia, 1999; Alvito, 2001; Soares & Mv Bill & Athayde, 2005; Zaluar, 1998), estão cada vez mais associados às seduções simbólicas relacionadas ao convite ao dinheiro fácil, às gratificações da sociedade de consumo, ao estabelecimento de uma identidade masculina, viril e poderosa e à oportunidade politicamente perversa de sair da obscuridade pessoal e adquirir um passaporte para a visibilidade social, muitas vezes expressa no desejo de “ganhar fama” e exposição midiática.

Como o presente estudo ainda está em andamento, discutirei na parte final deste artigo as soluções biográficas e de grupo possivelmente apresentadas pelos três grupos referidos acima, destacando, contudo, o primeiro, uma vez que a investigação empírica deste grupo está mais adiantada e algumas observações e conclusões podem ser apresentadas.

4. “Pregar a palavra”, “entristecer-se”, “pegar em armas”: estudo de caso sobre a construção social da ambivalência na sociedade brasileira contemporânea

1) O primeiro grupo compõe-se de sujeitos sociais que se converteram para as igrejas evangélicas pentecostais, e vivem hoje da ocupação de dar seu testemunho de transformação de vida, narrando seu passado mundano e expondo sua identidade ambivalente⁶. Neste grupo social, há uma grande variedade de sujeitos que podem ser classificados na categoria sociológica dos “ex-tudo”: “ex-bandidos”, “ex-traficantes”, “ex-assaltantes”, “ex-mendigos”, “ex-policiais justiceiros”, “ex-cangaceiros”, “ex-deficientes físicos”, “ex-bruxos”, “ex-macumbeiros”, “ex-homossexuais”, “ex-travestis”, “ex-“prostitutas”, ex-“garotas de programas”, entre outros, que se definem como “ex-alguma-coisa” numa tentativa desesperada de se inserir no mercado religioso, aventurando-se na carreira de pregadores e fazendo uso de sua biografia “extravagante”. Como figuras liminares, apresentam uma carreira religiosa singular, pois diferente dos pregadores clássicos das igrejas evangélicas, não são responsáveis por um templo fixo nem pela fundação de uma nova igreja em outra região. Como “pastores-itinerantes”, vivem do expediente de narrar seus testemunhos em igrejas e eventos, divulgando seus nomes e suas histórias e tentando, na

⁶ Aqui pretende-se dar continuidade a questões suscitadas durante a pesquisa de mestrado, que originou um livro, em que estudei o processo de conversão religiosa de “bandidos” para o pentecostalismo e suas carreiras como pregadores. Cf. Mariana Côrtes. *O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Anpocs, 2007.

medida do possível, vender a fita-cassete, cd, vídeo ou dvd em que se encontra condensada a narrativa de conversão, prova viva de que ainda há solução mesmo para os mais renegados, os mais “desvirtuados”, os mais “sem jeito”.

A adesão religiosa ao pentecostalismo e o investimento no campo religioso evangélico expressam a busca desesperada por pertencimento coletivo desses sujeitos, denuncia o desejo por livrar-se da condição de ambivalência e pobreza sem horizontes, percebidas como algo socialmente insuportável e simbolicamente intolerável. No entanto, é pouco provável que a conversão e o engajamento no mercado pentecostal de bens materiais e simbólicos respondam a essa demanda por assimilação social, uma vez que esses sujeitos sociais operam nas margens do campo, numa carreira que exige o trânsito permanente. Diante da impossibilidade de assimilação social, seja na sociedade mais ampla, seja na inserção nas carreiras institucionais de pregação, estes sujeitos sociais vislumbram como saída a possibilidade de “vender sua estranheza”, isto é, transformar sua história de vida, repleta de dramas sociais variados e marcas de identidade estigmatizadas, em mercadoria simbólica a ser comercializada no mercado religioso, seja nas performances de pregação, seja nas fitas-cassete, cd’s e dvd’s, em que se encontram condensada uma suposta particularidade radical e irreduzível. Tem-se como problema então desvelar em que medida o investimento na nova carreira e a espetacularização da narrativa de vida, em seus registros grotescos e estapafúrdios, ao representar uma tentativa aflita de inserir-se no mundo social e escapar da ambivalência, não acaba por produzir justamente o oposto: a radicalização da ambivalência, intimamente percebida – embora publicamente não confessada – como condição cronicamente definitiva.

A escuta dos testemunhos de vida e as entrevistas realizadas com sujeitos sociais que apresentam essas trajetórias biográficas nos sugerem que longe de superar sua condição de ambivalência, estes sujeitos se mantêm numa situação liminar, que parece auto-reprodutiva e insistente. A pretensa particularidade radical e irreduzível dos seus testemunhos deve-se justamente a espetacularização de seu passado mundano e a pertença a uma identidade permanentemente liminar, em que não estão nem ali nem lá, não são nem bem inteiramente bandidos nem bem inteiramente crentes, nem bem bruxos nem bem evangélicos, nem bem prostitutas nem bem missionárias. São figuras liminares, mal situadas ou situadas a meio caminho entre o que foram, marca indelével de seu desajuste social, e o que pretendem se tornar ao apostarem na nova carreira de pastor-itinerante. Sua liminaridade se apresenta de diversas maneiras. Entre os que têm como drama central algum acidente, doença ou deficiência física, a liminaridade pode aparecer no milagre mal-realizado ou realizado de forma incompleta, como na história do sujeito que teve o braço mutilado num acidente de trânsito, perdendo os movimentos.

Quando recebe a bênção de Deus e, por milagre, recupera os movimentos do braço, não consegue, contudo, a restauração completa, continuando sem “ossos” e sem “nervos”. A exacerbação visual de um braço defeituoso e a encenação de sua estranheza escancaram o paradoxo de um Deus poderoso que, mediado pelos dons do Espírito Santo, promove bênçãos, curas e transformações fantásticas, mas que, no entanto, deixa no rastro da realização do milagre, alguma imperfeição, sinal de uma bênção que não se completou ou se completou de forma mal feita, como na mulher que sobreviveu a uma enfermidade desconhecida mas ficou sem a metade das duas pernas e sem as duas mãos ou, em outra história, na mulher que se curou do câncer e da paraplegia mas tem “um braço que não levanta” ou, ainda, no ex-bruxo que hoje consegue falar mas não tem “veias na garganta”, tem “sondas de borracha”. As mutilações, deficiências e próteses são marcas definitivas que podem funcionar como atestados comprobatórios do milagre realizado. Mas por trás dessa exterioridade mais óbvia, as seqüelas físicas fixam no corpo a liminaridade da condição de sujeitos que precisam testemunhar o milagre divino, mas não podem, em contrapartida, se apresentarem absolutamente perfeitos, porque dependem da ambigüidade de um estado liminar onde o passado, fonte de seu testemunho impactante, tem que ser constantemente “presentificado” na permanência de seus dramas primordiais. Estes se atualizam nas pernas mecânicas, na ausência de membros, nas próteses improvisadas, nos parafusos na cabeça, nas balas alojadas, nas cicatrizes espalhadas, nos pontos costurados e outras marcas. Se a liminaridade aparece no corpo “abençoado-mutilado”, aparece também naqueles que tem como drama central algum “desvio de conduta”, seja perversão sexual, envolvimento em crimes, adesão a “macumbaria”, entre outros. Desse modo, do mesmo jeito que as marcas no corpo atualizam o passado dos sujeitos que dão o testemunho de seu milagre incompleto, as extravagâncias dos “ex-homossexuais”, “ex-bruxos” e “ex-bandidos” são também constantemente atualizadas nas *performances* da carreira de pastor-itinerante. Vivem, portanto, numa posição liminar, pois o que foram nunca lhes abandona por completo e o que pretendem se tornar é sempre alguma coisa que ainda lhes escapa. Desse modo, ex-deficientes, ex-prostitutas, ex-homossexuais, ex-bruxos e ex-bandidos nunca deixam inteiramente essas identidades liminares. Estas, no entanto, não são negadas como tais, mas espetacularizadas nas *performances* de pregação.

Essa liminaridade permanente dos pastores-itinerantes é produto da sua condição de estranheza social. Quando o Estado moderno abandonou o projeto da construção da ordem e dos planos de assimilação social dos estranhos sociais, estes tiveram que se confrontar com sua própria estranheza. Eles têm em suas histórias de vida o condensamento de dramas sociais tão limites e a internalização de um sentimento de impotência tão permanente que passaram a se utilizar disso, de sua estranheza horrorosa e inquietante, como última tentativa de pertencer ao

mundo e à existência de alguma forma, como última aposta desesperada de existir para si e para os outros, ainda que para isso fosse necessário agarrar com unhas e dentes a um passado real e imaginário, estapafúrdio e grotesco, que, no entanto, não podem abandonar sob pena de perderem a si mesmos. Diante da impossibilidade de verem sua estranheza assimilada pelos sonhos dos Estados nacionais de construção de uma sociedade étnica e culturalmente homogênea, os pastores-itinerantes a transformaram em mercadoria simbólica, vendendo-a em narrativas de vida fantásticas e impactantes.

2) No caso dos grupos rurais remanescentes, a impossibilidade de assimilação não seria respondida, como no primeiro grupo, com uma tentativa deliberada de venda do “exótico”, numa disposição aguerrida de entrada a qualquer custo, ainda que de forma invertida e precária, na sociedade inclusiva, nos sentidos e significados da fluída sociedade contemporânea. Pretende-se sugerir como hipótese, ainda a ser confirmada ou não em futuras investigações empíricas, se a inviabilidade da assimilação seria nesse grupo experimentada como tristeza. Com esse intuito, no estudo desses sujeitos, será interessante fazer uma análise sobre as estratégias de recusa da implantação dos processos de modernização na história da formação da sociedade brasileira. No Brasil, a recusa do moderno se deu muito mais como recusa lúdica e deboche, principalmente entre as populações rurais ou pouco urbanizadas, do que como engajamento político nos programas de revolução e reformas sociais. Como argumenta José de Souza Martins (2000), diante do estranhamento da implantação “anômala” de uma modernidade “estrangeira” e “postiça”, usava-se o riso, a gozação e a paródia como forma de consciência crítica e, num sentido limitado e inconcluso, de resistência política. No entanto, na condição social contemporânea, o recurso ao riso como forma de resistência política parece estar perdendo seu potencial de construção da autonomia, ainda que apenas simbólica, das populações precariamente inseridas no processo de modernização, especialmente os grupos camponeses remanescentes. A estratégia do deboche parecia implicar numa distinção entre espaços urbanos “modernos” e espaços rurais “não-modernizados”. Contudo, sob as condições do capitalismo atual, em que “o planeta tornou-se cheio” (Bauman, 2005) e todos os cantos do mundo foram violenta e forçosamente modernizados, as formas de vida “tradicionais” deixaram de servir de contraponto à implantação “alienígena” da modernidade, perdendo a marca de alteridade que permitia os “caipiras brasileiros” olharem para as “estranhas catedrais”⁷ do processo de modernização com estranhamento e riso⁸. Diante disso, no caso desses grupos, muito empobrecidos, não incluídos em políticas públicas de modernização, não envolvidos em movimentos sociais do campo, dois

⁷ Referência à letra da música de Chico Buarque “Vai passar”.

⁸ Diz Martins: “a modernidade foi recebida entre nós às gargalhadas”. Cf. *As hesitações do moderno*. In: *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 30.

dramas sociais parecem se combinar: 1) a precariedade das possibilidades de assimilação na sociedade inclusiva; 2) o desengajamento das estratégias do deboche e também das estratégias de resistência política atuais, presentes nos sindicatos e/ou nos movimentos mais recentes de luta pela terra. Como desdobramento disso, pretende-se investigar em que medida a tristeza, como conteúdo central de um conjunto de categorias que nomeiam, expressam e narram um tipo de experiência de estar-no-mundo, passou por um processo de ressignificação nas representações difundidas entre esses grupos. Isto é, se as categorias costumeiras que significavam o estado de espírito associado à dor, ao infortúnio, à solidão, como “ensimesmado”, “amuado”, “borocochô”, “muxoxo”, vêm se reelaborando ou ganhando um acréscimo de sentido quando passam a ser patologizadas como depressão e/ou outros distúrbios psico-patológicos. Se isso acontece, a chamada “tristeza do Jeca” passa a ser objeto de intervenção médica, reclassificada como patologia psíquica e tratada com remédios. Teríamos então a figura ambivalente do “caipira deprimido”. Pretende-se pesquisar então se, diante da dificuldade de assimilação e do enfraquecimento da resistência lúdica, os conteúdos da tristeza passaram a ser qualificadas como depressão, isto é, como estado de espírito previamente diagnosticado pelos princípios classificatórios dos saberes psiquiátricos, difundidos pelos agentes do “mundo moderno”, seja os médicos, seja as informações recebidas dos veículos midiáticos (jornais, revistas, rádio). Aqui, teríamos a estranheza como *tristeza-depressão*.

3) Em relação ao terceiro grupo social, o dos criminosos, tem-se como hipótese, ainda a ser confrontada com os resultados da pesquisa de campo, que o fechamento dos horizontes para a assimilação social e a internalização de uma condição de ambivalência sem soluções à vista são percebidos por esses sujeitos em toda sua radicalidade – aqui a estranheza poderá ser percebida em toda sua “viscosidade”. Como vimos, o viscoso tem a propriedade de roubar a autonomia e limitar a liberdade, tornando impotentes aqueles que se vêm submetidos ao seu poder “sufocante” e “absorvente”. Tomando a experiência de mundo de meninos, jovens e adultos envolvidos no “mundo do crime”, matando e morrendo por pouco, pretende-se pesquisar em que medida o recurso à violência desmedida aparece como uma tentativa desesperada de reagir “de maneira selvagem, furiosa, alucinada e aturdida” ao “inutilizante poder do viscoso, que arrasta e desagrega” (Bauman, 1998: 42). Alba Zaluar (1998), em seus estudos sobre o enigma da violência no Brasil, vem argumentando que, descontando as mortes ocorridas nas guerras de quadrilhas do narcotráfico ou confrontos com a polícia, grande parte das mortes ocorridas entre jovens pobres que definem sua identidade como “bandidos” são desencadeadas por motivos banais – palavras mal-colocadas, olhares atravessados, afrontas à virilidade masculina são suficientes para detonar uma investida violenta contra o outro, em vários casos, parceiros, amigos ou até mesmo parentes.

Diante disso, é interessante investigar se num mundo “viscoso”, os outros estranhos, os iguais imediatos, são também odiosamente “viscosos”, porque representam a encarnação e a exteriorização de uma viscosidade que os próprios sujeitos não querem enxergar em si mesmos. Isto é, se nas periferias e bairros pobres das cidades brasileiras, os pobres matam pobres, os fracos enfrentam fracos, porque cada um aparece “viscoso” para o outro, e cada um combate a viscosidade do outro como se, no limite, estivesse combatendo a sua própria. Aqui, teríamos a estranheza como *violência*.

Assim, o estudo pretende desvelar em que medida os estranhos, diante da fatalidade de que não existem mais agências sociais ofertando possibilidades sólidas de assimilação, acabam, em certo sentido, por contribuírem na construção da própria ambivalência imputada. No caso dos grupos sociais escolhidos como objeto de estudo, isso apareceria nessas três formas de auto-construção da estranheza, acima sugeridas como hipóteses: a estranheza como *mercadoria simbólica*, a estranheza como *tristeza-depressão*, a estranheza como *violência*.

5. Bibliografia

ADORNO, Sérgio & CARDIA, Nancy. Dilemas do controle democrático da violência: execuções sumárias e grupos de extermínio. São Paulo (Brasil), 1980-1981. In: *Violência em Tempo de Globalização*. São Paulo: Hucitec, 1999.

ALVITO, Marcos. *As Cores de Acari*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Da Revolução*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECK, Ulrich. A Reinvenção da Política. In: Giddens, A & Beck, U. & Lash, S. (orgs.). *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34/Edusp, 2000.

CÔRTEZ, Mariana M. P. *Necessidade, violência, liberdade e prosperidade: a conversão religiosa de ex-criminosos para as denominações pentecostais*. In: Plural - Revista do Curso de Pós-Graduação em Sociologia. USP, São Paulo, 10, 2º sem. 2003.

- _____. *O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Anpocs, 2007.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo: lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2002.
- KOVARICK, Lúcio. Viver em risco: sobre a vulnerabilidade no Brasil urbano. In: *Novos Estudos Cebrap*, no. 63, julho de 2002. São Paulo: Cebrap, 2002.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- OLIVEIRA, Francisco de. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: Oliveira, Francisco de & Paoli, Maria Célia (orgs.). *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- PIERUCCI, Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo/Ed. 34, 1999.
- SCHWARCZ, Lilia M.. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- _____. Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: Schwarcz, L. M. (org.). *História da Vida Privada no Brasil*, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.
- SOARES, Luiz Eduardo. Uma Interpretação do Brasil para contextualizar a violência. In: *Linguagens da Violência*. Rio de Janeiro, 1999.
- TELLES, Vera da Silva. *Pobreza e cidadania*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- ZALUAR, Alba. Para não dizer que eu não falei de samba: os enigmas da violência no Brasil. In: Schwarcz, Lillian M. (org.). *História da Vida Privada no Brasil*, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.