

Éticas, violências e direitos humanos

Capítulo 7 - Juventude, política e religião: um pretexto para discutir ética, violência e direitos humanos na sociedade contemporânea

Luiz Alberto Oliveira Gonçalves

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

GONÇALVES, LAO. Juventude, política e religião: um pretexto para discutir ética, violência e direitos humanos na sociedade contemporânea. In JACÓ-VILELA, AM., and SATO, L., orgs. *Diálogos em psicologia social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 103-122. ISBN: 978-85-7982-060-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

**JUVENTUDE, POLÍTICA E RELIGIÃO:
UM PRETEXTO PARA DISCUTIR ÉTICA, VIOLÊNCIA E
DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

*Luiz Alberto Oliveira Gonçalves**

Universidade Federal de Minas Gerais

Introdução

Nas últimas décadas, parte significativa de nossa produção voltou-se quase que exclusivamente para o estudo das formas urbanas de violência que atingiam, sobretudo, a população juvenil em contextos escolares. A partir desse estudo, podíamos verificar que, além da tão propalada violência simbólica já amplamente estudada nos anos de 1960 por Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, outros estudiosos, de diferentes matizes, detectavam, no final do século passado e início do século XXI, a existência de formas mais explícitas de violência que adentravam os estabelecimentos de ensino e se combinavam com as relações intra e extraescolares. A escola deixava de ser o santuário das boas maneiras e dos bons costumes. Tal como a família, a escola passava por questionamentos profundos. Sua condição de centro de controle social e de socialização do mundo moderno, como a definiam os sociólogos da cultura, se enfraquecia a olho nu. Não foi por acaso que parte da bibliografia sobre o tema retomou ao antigo debate acerca da relação entre cultura e natureza, levando-nos a refletir sobre os sentidos que teriam nos dias atuais o que Freud chamou, em sua época, de mal estar na civilização. O fato de a escola ter se transformado, em várias situações, em cenário de violência, de manifestação clara de desacordo com as normas sociais, e de adoção de comportamentos que nada tinham a

* Doutor em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Professor Associado do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.

ver com os princípios do processo civilizador amplamente descrito por Norbert Elias, tudo isso nos fazia ver que algo turbulento se passava em nossas sociedades, que alguns, como veremos mais à frente, denominavam de “crise”, já outros, de “mutação”.

Diante desse quadro, que não refletia apenas a situação brasileira, mas de várias outras nações, governos em diferentes partes do mundo desencadearam uma série de políticas voltadas para combater e prevenir manifestações de violência ou mesmo seus efeitos em meio escolar, consequentemente, no meio juvenil.

De lá para cá, assistiu-se a uma enxurrada de programas públicos estatais ou não, destinados aos jovens, sobretudo, aos oriundos de famílias de baixa renda, cujo objetivo era, e continua sendo, envolvê-los o máximo possível em ações denominadas de socioeducativas, por acreditarem que estas, por si sós, coibiriam a entrada desses jovens no mundo do crime, das drogas e da “morte anunciada”. Cultura da Paz, Pró-Jovem, Protagonismo Juvenil, Capoeira na escola, Hip Hop e Afro-Reggae; essas (e outras) são tarjas com as quais, hoje no Brasil, rotula-se a juventude pobre, alvo privilegiado das políticas de inclusão (ARAÚJO, 2007, SPOSITO, SILVA e SOUZA, 2006).

Qualquer observador atento às iniciativas públicas, principalmente no campo social, não terá nenhuma dificuldade para perceber que, nos últimos cinco anos, há um grande volume de ações do poder público, seja esse municipal, estadual ou federal, competindo, no cotidiano, por parcelas de jovens de classes desfavorecidas, em torno de projetos que respondem, ou tentam responder, as necessidades imediatas, em geral vinculadas a questões de sobrevivência; respostas essas que aliviam, sem dúvida, os sofrimentos de ordem material, mas não avançam um só milímetro na emancipação desses sujeitos (ARAÚJO, *op. cit.*).

Coincidência ou não, o fato é que tais iniciativas são explicitamente disputadas, no cotidiano, por organizações não governamentais que se

profissionalizaram na prestação de serviços assistenciais e, hoje, funcionam como executoras dessas políticas de inclusão juvenil (ARAÚJO, *op. cit.*).

Visto de um ângulo otimista, pode-se dizer que tudo isso que acabamos de relatar acima prova que a “ação concreta” suplantou discursos vazios, reflexões infundas e sem resultados palpáveis. O fazer é o que conta. O sujeito da vez é aquele que se identifica como “gente que faz”. Aliás, no atual estágio em que se encontram as ditas políticas de inclusão dos jovens de famílias de baixa renda, tem-se a sensação de que o lema a ser seguido é “fazer, fazer e fazer”. E assim tem sido. Resta saber se esse fazer que pouco ou nada compreende do que está acontecendo tem atingido o âmago do problema que acredita estar resolvendo.

Na sequência propomos analisar, com base nas observações acima, os três eixos que orientam o tema que nos foi proposto para essa mesa redonda, a saber: ética, violência e direitos humanos. O exemplo das políticas de inclusão dos jovens de famílias pobres foi, por nós, evocado apenas para fortalecer nosso argumento de que algo de turbulento está se passando nas sociedades contemporâneas que é preciso, antes de mais nada, compreender. O que está acontecendo com os jovens ocorre também, a nosso ver, com outros segmentos sociais que, em passado bem recente, ampliaram direitos duramente conquistados por seus movimentos sociais; que foram grandes defensores da universalização dos direitos humanos lutando para fortalecer a democracia no Brasil. Esses segmentos permanecem, mas seus movimentos estão cada vez mais escassos, alguns até desapareceram. A relação de conflito entre ação coletiva e instâncias de poder dominante vem dando espaço a políticas públicas que instauram novos mecanismos de controle e dominação; políticas essas que aparecem com a promessa de estarem dando aos jovens “oportunidades nunca tidas”, embora se constituam, na maioria das vezes, em repasses irrisórios de recursos públicos para grupos focalizados (SPÓSITO e CORROCHANO, 2005).

Alguns estudos sobre essas políticas têm demonstrado que a característica básica desses programas governamentais ancorados por ONG

(s) tem sido a sua focalização. Dito de outra forma, no lugar de se ampliarem políticas universais que fortaleçam o sentido republicano e de cidadania plena, ou então, políticas que propiciem, aos jovens, experiências em torno das quais possam desenvolver-se enquanto sujeitos éticos, as ações governamentais têm sido fragmentadas, no âmbito do atendimento à juventude. As consequências dessa fragmentação passam por novas formas de violência, ou mais precisamente, por novos estigmas (ARAÚJO, 2007, SPÓSITO e CORROCHANO, 2005).

Sem negar a relevância das políticas de inclusão em vigor em nossa sociedade, gostaríamos de trazer para o nosso debate as seguintes questões: é possível, com esse tipo de política, construir um sujeito ético? Estaríamos, de fato por meio delas, combatendo a violência ou estaríamos produzindo uma nova forma de violência? Cabe ainda perguntar, em que medida tais políticas contribuem na difusão e compreensão dos direitos humanos?

Contextos em mutação

Responder as questões acima exige, de nossa parte, um trabalho reflexivo acerca das atuais condições históricas nas quais ética, violência e direitos humanos se entrelaçam, se confirmam, se excluem mutuamente e se reinventam em múltiplas dimensões.

Pensando o atual contexto brasileiro, deparamo-nos com situações que nos deixam perplexos e que requerem muita reflexão. Diante de inúmeros eventos envolvendo corrupção e negligência com os cuidados relativos à vida humana e do planeta, demanda-se um “retorno à ética”. Em razão de ações coletivas contra formas explícitas de dominação, evoca-se o caráter conciliador e cordial da sociedade brasileira, reconstituindo-se, cem anos depois, o mito de um Brasil nãoviolento, de um Brasil não racista. Face ao aumento das liberdades individuais, questionam-se duramente as conquistas advindas dos direitos humanos. A nosso ver, essas ações e contrarreações se imbricam e, por isso se explicam pelos mesmos condicionantes.

Alguns autores argumentam que as situações acima citadas resultam de uma percepção de que estamos diante de uma “crise de valores”. Outros, porém, reconhecem nessas situações, não uma crise e, sim, a existência de mutações que precisam ser compreendidas (WIEVIORKA, 2007). Como diferenciam crise da mutação, resta saber o que faz com que as duas interpretações coexistam para designar os mesmos problemas, em dado contexto comum. Começamos, assim, falando do sentimento de crise que se expressa em muitos textos e debates públicos, evocando o “retorno à ética”.

A esse respeito, nos diz Marilena de Souza Chauí, fala-se em “retorno ética” *como se esta estivesse sempre pronta e disponível em algum lugar e como se nós a perdêssemos periodicamente, devendo, periodicamente, encontrá-la* (p.2). Para a autora, nessa fala, a ética é vista como algo externo ao sujeito e não *como uma ação intersubjetiva consciente e livre que se faz à medida que agimos e que existe somente por nossas ações e nelas* (*idem*).

Na base desse apelo ao “retorno à ética”, existem, para Chauí, poderosos fatores que o impulsionam. Na realidade, são fatores que afetam o mundo em sua globalidade e tiveram sua origem na modernidade capitalista ocidental, mas que se expandiram e envolveram as nações contemporâneas, suas economias e culturas, como um todo (CASTELLS, 1999).

Vale, contudo, destacar que esse sentimento de que valores básicos da vida humana estão em crise, pode ser encontrado em outros momentos da produção intelectual do mundo ocidental. Não se trata, assim, de uma nova percepção, embora, em outros momentos, essa crise tenha sido explicada por outros fatores que não os de agora, assim como o apelo ao “retorno à ética” tenha tido, também, significados muito diferentes dos que circulam, hoje, em nossos meios de comunicação. Para efeito de nossa apresentação, fixaremos dois momentos cruciais do mundo ocidental, nos quais, a nosso ver, configura-se uma situação de “crise”.

O primeiro deles, refere-se à passagem do século XIX para o século XX. Ali, construtores da sociologia registravam sinais dessa crise em

termos dramáticos. Um exemplo deles é Georg Simmel ([1911] 1988). Vejamos algumas passagens de seu pensamento, pois, a nosso ver, ele ofereceu uma das reflexões mais fascinantes acerca da crise de valores no mundo ocidental em um período de profundas mutações. Nessas passagens, Simmel descreve o processo que faz com que sintamos que produtos culturais, embora produzidos pelos próprios sujeitos sejam por esses percebidos como algo acima deles, que lhes oprime. Dentre esses, está a ética conforme assinalada por Chauí, na passagem supracitada.

Para Simmel, a crise era resultante de uma tragédia que, segundo ele, era intrínseca à própria vida em sua expressão mais íntima. No dizer desse autor, o que havia de profundamente trágico na cultura era que a vida, para poder existir, devia converter-se, antes de qualquer outra coisa, em não vida. O que queria ele dizer com isso?

Em consonância com o espírito de sua época, Simmel defendia a ideia de que, com a inserção do indivíduo humano nos legados da natureza, instaurava-se o primeiro grande dualismo em torno do qual se desenvolveu a relação entre sujeito e objeto (SIMMEL, *op. cit.*, p. 177). Já o segundo grande dualismo, diz ele, nasceu no íntimo de cada indivíduo humano. Sua gênese ocorre da seguinte maneira: tendo desenvolvido o pensamento, este engendra inúmeras produções (arte, agricultura, religião, direito, técnica, ciência, moral, normas sociais, família...). Estas, uma vez criadas, *continuam a existir em sua autonomia específica, independentemente do pensamento que as criou, bem como de quem as acolhe ou de quem as rejeita (idem, p. 177).*

Não se pode esquecer que Simmel formula seu pensamento no período em que proliferam os germes do industrialismo europeu. Na lógica da acumulação do capitalismo industrial, predominante naquela época, as produções do espírito e do trabalho humano, as quais o autor se referia, enquadravam-se, perfeitamente, nas imagens do “fetiche da mercadoria” denunciado por Karl Marx, ao analisar o processo de alienação dos reais produtores (os trabalhadores) em relação ao produto de seu trabalho (as

mercadorias). Estas circulavam no mercado, como se fossem coisas autônomas, completamente divorciadas de seus reais produtores, como se elas tivessem vida própria.

Simmel estende esse processo de alienação aos produtos culturais. Estes, para nosso autor, nada mais eram do que o pensamento transformado em objeto e até mesmo em mercadoria. Assim, tendo assumido uma forma concreta e cristalizada, esses produtos culturais se opunham *ao fluxo da vida e às diversas tensões do psiquismo subjetivo*. É nesse formato que o pensamento, diz Simmel, conhece *inúmeras tragédias nascidas dessa profunda contradição formal, entre a vida subjetiva e seus conteúdos* (SIMMEL, *idem*). A vida subjetiva, no dizer de Simmel, não tem repouso, é inquieta, mas é limitada no tempo. Já os seus conteúdos, uma vez criados, adquirindo formas definidas, existem como se fossem imutáveis e intemporais. Nesse sentido, a cultura não era ameaçada, segundo nosso autor, do exterior, mas do íntimo de cada indivíduo, pelo fato de que este tem necessidade de que as formas culturais se tornem independentes para que ele possa orientar-se por elas. Forma-se, assim, um dualismo, no seio do qual, para esse construtor da sociologia, reside à ideia de civilização. As obras da cultura, como, por exemplo, a ética e as normas sociais, uma vez criadas pelos sujeitos, assumem, no contexto do capitalismo industrial, uma autonomia sem precedentes. Mas, mesmo reconhecendo esse caráter objetivo da produção cultural, Simmel (*op. cit.*, p. 181) vai insistir que a referida produção só afeta o indivíduo porque aquilo que ela evoca ou manifesta já existe dentro dele, em seu íntimo.

Assim, ao falar da cultura, o autor explora a ideia original do próprio termo, a saber: para que se diga que um ser tem cultura é preciso que este ser seja cultivado. Entretanto, só se cultiva algo que já existe em germe na coisa ou no ser que será submetido ao cultivo. É assim que, para ele, a cultura não é outra coisa senão *a evolução em direção a um fenômeno que existe na personalidade em germe, nela esboçada a título de projeto ideal* (*idem*). Simmel antecipa de alguma forma, as comprovações experimentais que as neurociências vão trazer no final do século XX. Por exemplo, o bem

estar que um indivíduo experimenta ao ser exposto a uma música ou uma obra de arte qualquer, esse bem estar só existe porque, ao sofrer a exposição, neurotransmissores foram liberados por seu cérebro. Essa condição subjetiva tem de existir a priori, caso contrário, a música não teria o efeito citado. Na perspectiva simmeliana, um ser humano só é considerado culto quando os conteúdos externos a ele (conhecimentos, virtuosidades, refinamentos possíveis) *vierem desenvolver apenas aquilo que já existe em sua subjetividade enquanto sua mais profunda pulsão, enquanto prefiguração íntima de sua realização pessoal* (SIMMEL, *op. cit.* p.181).

Visto dessa forma, o conceito de cultura em Simmel representa uma solução para a equação sujeito e objeto. Ele reconhece que existem objetivos supraindividuais, ou seja, ideais culturais, exteriores ao centro psíquico individual que o orientam de acordo com as exigências desses ideais. Dentre estes, figuram as instituições, os valores morais, a arte, a ética, as normas sociais, em suma, os princípios que orientam a vida coletiva. Ainda que tudo isso seja uma criação do próprio espírito humano, não é possível identificar, no conjunto da produção humana, quem seria o seu produtor específico. Por exemplo, não há como dizer quem foi o produtor da ética, da moral e das normas sociais. É, nessa separação entre o sujeito produtor e o objeto de sua produção, que Simmel descrevia, como vimos acima, a tragédia da cultura sendo o produto que adquire forma objetivada e independente, e muitas vezes se volta contra o seu próprio criador, contra a vida subjetiva dos indivíduos, oprimindo-o.

Voltando à questão inicial suscitada por Chauí acerca de uma dada percepção na qual a ética é vista como algo externo que se perdeu e é preciso que a ela se retorne para solucionar uma crise de valores, pode-se dizer, seguindo as reflexões de Simmel, que essa percepção teve sua raiz no pensamento ocidental que refletia o mal estar da civilização em uma das fases da acumulação capitalista, a saber: a sociedade industrial.

É daí, a nosso ver, que vem o tal sentimento referido acima por Chauí, de que a ética é algo externo ao qual temos de nos submeter. E esse

sentimento, por maior crítica que já tenha recebido, permanece em nosso cotidiano quase que inabalável. Não raro ouvimos pessoas próximas de nós, e até nós mesmos, reclamando da “tirania” de normas, de leis. E quando alguém nos pergunta, mas quem fez essas normas? Dificilmente nos reconhecemos como seus produtores. Na maioria ou totalidade das vezes não fomos, de fato, nós quem as produziu, mas nossos antepassados, ou contemporâneos que ocupam uma posição social que lhes outorga autoridade ou poder para fazê-lo. Mas é claro que aquela pergunta não é feita para identificar um indivíduo particular e, sim, para ressaltar que esses produtos não são obras de seres inumanos, deuses ou extraterrestres, mas de seres como nós, humanos.

Como se pode ver, o dualismo de Simmel não separa dois mundos —o interno do externo, ao contrário, estabelece uma relação intrínseca entre os dois. O mundo externo, o das formas, é mais durável, transcende, enquanto o de dentro, o da vida subjetiva, é fluxo contínuo. Por isso, conflitam.

Em modo contínuo, a vida, para Simmel, é o valor supremo. É dela que deriva tanto o critério de verdade e do erro, quanto o critério do bem e do mal. Bergson e Nietzsche¹ estão, sem dúvida, na base desse pensamento. Na obra de Simmel, a vida é representada em toda sua exigência fisiológica, ou seja, naquela em que a vida aspira mais e mais vida. Mas é representada também em suas exigências espirituais, isto é, naquela em que a vida almeja mais do que o simples viver. Nos seres humanos, essas duas exigências são intensificadas pela consciência. É esta que faz das exigências da vida um dever (moral). E como nos lembra Evaristo de Moraes Filho (1983), um grande estudioso da obra de Simmel, o dever moral na perspectiva vitalista simmeliana, *reveste-se do caráter de uma “lei individual”* (p. 26). Ainda que individual, ressalta Moares Filho, a lei da qual deriva o critério de verdade e de erro, de bem e de mal, não é, para Simmel, subjetiva. Isto ocorre porque ela *é imposta pela própria vida*. Assim, o a realizar-se a si

¹ Sobre a influência desses autores na obra de Simmel cf. FREUND, J. Introduction In: SIMMEL, G. *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981, p7-18.

mesmo passa a ser um dever moral de cada indivíduo, e é apenas realizando tal dever que o indivíduo irá conseguir superar o conflito acima mencionado entre a vida e cultura.

Com essas observações, cremos que indicamos os principais aspectos que caracterizaram um dos momentos do mundo ocidental, final do século XIX e início do século XX, que se configurou como sendo crise de valores. Passemos, assim, para uma breve caracterização de um segundo momento, final do século passado e início do nosso milênio, para ver o que tem sido apontado como crise, em linhas gerais.

Podemos identificá-lo com as mudanças que tem origem na segunda metade do século XX, momento em que avança um modelo societário descrito como sociedade em rede na era informacional (CASTELLS, 1999).

A característica fundamental dessa era é dada, como nos diz Castells, pelos efeitos da revolução tecnológica, baseada na informática que conecta o mundo e os indivíduos em redes cada vez mais extensas, introduzindo uma nova subjetividade, na qual evoca a construção de si, o cuidado de si como os valores supremos da vida (MOLENAT, 2006)

Na era informacional, as ciências humanas se veem obrigadas a mudar o foco de análise que, no século XIX, sempre esteve ligado às questões da ordem, ou seja, da sociedade, na qual o indivíduo era subordinado e pela qual era moldada sua personalidade.

Com as transformações proporcionadas pela nova revolução tecnológica, há uma brusca inversão de foco. Da sociedade se passa ao indivíduo e este se torna o foco de muitas produções teóricas sob suas diferentes designações: sujeito, ator social, Eu, agente social, e assim por diante.

Em sua obra, o *Retorno do Ator* (1984), Alain Touraine analisa os problemas dessas polarizações que ora centra o indivíduo, ora, a sociedade, deixando de observar que ambos os polos se relacionam em conflito constante, e que é esse conflito que funda a modernidade em seu esplendor.

Lembramos que Simmel, já em sua obra acima analisada, assinalava essa combinação. Para ele, o conceito da sociedade era fundado no relacional. A sociedade era, segundo ele, resultado de uma síntese mental que se realizava pela própria atividade de seus componentes. Em suma, ela era o resultado das ações e reações dos indivíduos entre si, isto é, por suas relações. Assim a sociedade resultava, no dizer de Simmel, de processos psíquicos, intermentais cujos suportes são os indivíduos, suas consciências, a totalidade de sua vida psíquica (SIMMEL, *op. cit.*).

Surge, assim, nesse contexto uma outra percepção dos produtos culturais. Esses continuam sendo percebidos como externos aos sujeitos, e autônomos, mas as ciências humanas começam a produzir uma outra imagem, na qual eles são descritos como resultado da intersubjetividade, das interações humanas.

Pensamos que é com essas duas configurações que teremos que ler os eixos propostos para essa mesa redonda. E assim o faremos.

A difícil construção do sujeito ético

Desde o momento que decidimos estudar as experiências religiosas e místicas na cultura urbana juvenil, tínhamos certeza de que tudo o que não queríamos era cair na armadilha da sociabilidade. Embora Simmel aponte esta como o objeto central da sociologia, alegando que os conteúdos da mesma seria objeto de outras áreas de estudo, decidimos enveredar por essas outras áreas.

Diante do aumento de jovens nas estatísticas populacionais integrando novas modalidades religiosas, estudos alertavam para: a) a importância dessas adesões apresentando-as como uma espécie de reação dos jovens em face de um mundo fragmentado que nada lhes oferecia, b) para os riscos em uma sociedade cujas mortes de jovens se constituíram em uma verdadeira tragédia. Outros estudos descreviam esse momento como resultado de um processo de secularização no qual as adesões religiosas se

subordinavam muito mais à escolha autônoma e racional dos jovens do que à velha tradição que inclina os jovens à religião de seus pais.

Estaria havendo, de fato, alguma mudança? Estaria ali se desenhando um novo tipo de “sujeito ético”? Este, segundo Chauí, quando pensado dentro de uma ética que procura não a inculcação de padrões de conduta, mas sim, investigar as ações e as paixões em vista da felicidade, se define como *um ser racional e consciente que sabe o que faz*. Sobre essa definição diz a autora: *a ação ética é balizada pelas ideias de bom e mal, justo e injusto, virtude e vício, isto é, por valores que podem variar de uma sociedade para a outra ou na história de uma mesma sociedade, mas que propõe sempre uma diferença intrínseca entre condutas, segundo o bem, o justo e o virtuoso... a ação ética só é virtuosa se for livre e só será livre se for autônoma, isto é, se resultar de uma decisão interior ao próprio agente e não vier da obediência a uma ordem, a um comando ou a uma pressão externa*.

De certa forma, Chauí propõe que pensemos a ética, no atual contexto, não como uma “reforma dos costumes” ou como uma restituição de valores, mas como uma análise das condições de uma ação ética.

Mas que condições seriam essas?

Como vimos anteriormente, desde a última década do século 20, não falamos mais no centralismo da sociedade industrial. Identificamos, ali, o momento em que a acumulação ampliada do capital se define pela “acumulação flexível” que enfraquece a ação coletiva pautada nas lutas sindicais. Instaure-se, assim, o reino da ação individual com base na ideologia da competência profissional. O resultado mais direto desse enfraquecimento foi a fragmentação e a dispersão na construção das identidades (CASTELLS, 1999a).

O enfraquecimento desse processo, na segunda metade do século XX, trouxe outra consequência também observável nesse início de milênio. Há um *refluxo dos movimentos e das políticas de emancipação do gênero humano* (CHAUÍ, *op. cit.*). Basta lembrar que a ideia que mais mobilizou o debate político e intelectual no Brasil, principalmente no final da década de 70 e 80,

girava em torno dos movimentos sociais tanto na consolidação da democracia, decretando o fim do regime militar, quanto no avanço de direitos de segmentos até aquele momento marginalizados dos processos políticos. Aos poucos, a face desses movimentos foi esmaecendo. Houve conquistas e mudanças. Mas por outro lado, houve um claro enfraquecimento desses movimentos. Muitas de suas reivindicações que, na época da efervescência democrática, eram tidas como utopias, foram se constituindo, como diria Simmel, em formas políticas bastante concretas. Exemplos disso, foi a criação da Secretaria Especial das Mulheres e da Secretaria Especial de Políticas de Igualdade Racial, ambas, com status de Ministério, ligadas à Presidência da República. Esse é o exemplo típico de uma demanda viva que se converte em *establishment*. À medida que seus conteúdos foram cristalizando-se em estruturas políticas oficiais, criou-se um vazio. Pelo menos, não se tem mais o eco dos movimentos que sustentaram as reivindicações dos segmentos femininos e negros da sociedade brasileira. Se as observações de Simmel ainda se aplicam podemos esperar que o mundo da vida, representado por aqueles movimentos, estejam (quem sabe?) engendrando novas formas, que, ainda não conseguimos perceber.

Por fim situamos o aspecto que, talvez, mais tenha afetado a vida juvenil nesse início de milênio que é, também, resultado dessa fase da “acumulação flexível do capital”, representado pelo consumo. Este aumentou, de forma significativa, na sociedade dominada por uma mídia que, como bem assinala Chauí, engendra *uma subjetividade de tipo novo: sujeito narcisista (idem)*. E ainda, promete tudo o que, dificilmente, a maioria dos nossos jovens conseguiram ter, a saber: satisfação imediata de seus desejos, juventude eterna, sucesso rápido e sem esforço.

De um lado, as ditas promessas acabam em frustrações e tragédias. Muitas acreditando nas possibilidades aventadas se lançam até no mundo do crime. Por outro lado, essas promessas e suas frustrações configuram um estado em que não é mais possível falar de ética no sentido universal. Esta se fragmenta, como nos diz Chauí, em particularismos. Hoje fala-se em ética na política, ética profissional, ética da pesquisa, ética familiar e assim

por diante. No fundo, essa fragmentação acaba transformando a ética em *competências específicas do especialista (as comissões de ética) que detêm o sentido das regras, normas, valores e julgam as ações dos demais segundo esses pequenos padrões localizados (idem).*

É assim, por exemplo, que a noção de ética está funcionando no nível de várias instâncias. Basta lembrar a quantidade de julgamentos que temos, hoje, na esfera do Congresso Nacional, ambas as casas —Senado e Câmara dos Deputados têm suas respectivas comissões de ética e, por vezes, julgam ações semelhantes com resultados completamente diferentes e contraditórios. O sistema judiciário, as corporações policiais, a pesquisa nas universidades, todos criam suas comissões de ética.

É um erro imaginar que a proliferação de comitês de ética localizados signifique um maior grau de democracia, ou de controle social. Ao contrário, essa proliferação revela, pelo menos, duas condições; A primeira, como atesta alguns estudos sobre o estágio das sociedades contemporâneas, revela que está cada vez mais difícil de se sustentar uma imagem unitária da sociedade (WIEVIORKA, 2007), tal como se tinha no final do século XIX e início do século XX. Cada vez mais, os indivíduos estão voltados para uma construção de si como resultado de sua ação social (TOURAINÉ, 1984). A segunda acentua que é preciso pensar o mais urgentemente possível que mediadores poderiam ajudar a estabelecer a ponte entre esses fragmentos éticos que tornam sempre mais difícil a convivência humana.

Dito isso, passemos aos eixos da violência e dos direitos humanos para ver em que sentido eles estão vinculados ao da ética. E como reatá-los de uma outra maneira, se é que isso é possível.

Violência e direitos humanos

Como dissemos anteriormente, o nosso ponto de partida da juventude foi a violência escolar, tema que mobilizou ou vem mobilizando vários setores da sociedade brasileira.

Um dos problemas que nós, e a maioria dos pesquisadores que trataram do assunto, identificamos era a dificuldade de, no interior das escolas, definir o que cada ator entendia por violência. Em todo caso, o que assustava no cenário estudado era o fato de a escola estar sendo palco de atos de violação, de abuso físico e/ou psíquicos contra alguém, de transgressão, de tráfico de drogas e assim por diante (RIBEIRO 2002, ESPÍRITO SANTO 2002). A violência física passou a ter espaço na escola, o que exigiu reflexão dos pesquisadores da educação. Os fenômenos surpreendiam porque, como ressaltou Abramovay e Ruas (2003), ao longo de sua existência, as escolas acreditavam, assim como a sociedade da qual elas faziam parte, de que, no Brasil, a violência era uma variável isolada e controlável e não algo que fizesse parte da sua estrutura.

Como diz Chauí (*op. cit.*), no Brasil, o mito da não violência é muito poderoso. Apesar de todas as evidências e do aumento assustador de indicadores de homicídio, sobretudo, de jovens entre 14 e 17 anos, em nosso país, persiste a *imagem de um povo generoso, alegre, sensual, solidário que desconhece o racismo, o sexismo, o machismo, que respeita as diferenças étnicas, religiosas e políticas, não discrimina as pessoas por suas escolhas sexuais etc.* (CHAUÍ, *op. cit.*).

Um exemplo de como o mito da não violência sobrevive em meio à violência, pode ser visto no atual debate acerca das políticas de ação afirmativa para negros nas universidades. A crítica mais contundente vem dos próprios setores universitários, pesquisadores, com apoio, é claro, de uma mídia que sustenta, sem qualquer dificuldade, que políticas de cunho racial são aberrações porque quebram aquilo que é o “jeito de ser do brasileiro”, a saber: um povo mestiço, mistura de inúmeras etnias. De um só golpe, reescreve-se em uma outra lógica a história das relações raciais no Brasil. Embora não haja espaço no presente artigo para desenvolver esse tema, gostaríamos, apenas de ressaltar que toda nova construção de um Brasil mestiço e cordial não apaga séculos de desigualdades (PAIXÃO e GOMES, 2006), não anula a política da elite branca no século XIX, tentando “embranquecer” o país por meio de intervenções que facilitavam a

entrada maciça de imigrantes europeus no país (AZEVEDO, 1987), não sobrepõe, de forma alguma, a luta de movimentos negros que, ao longo do século XX, não fez outra coisa senão denunciar a violência racial nas entranhas da nação (GONÇALVES e SILVA, 2000). Alguns estudos mostram que essa demonstração de violência, longe de ser um ato isolado, ou uma variável controlável, faz parte das instituições. O Brasil, há muito, desenvolve um racismo institucional (PAIXÃO, 2006).

Assim como acontece com a violência racial, todas as outras formas de violência institucional desapareceram, também, do olhar imediato. Ficam imperceptíveis. Ou quando são percebidas, passam a ser vistas como ações sem consequências políticas mais amplas. Dito de outra forma, *a sociedade brasileira não é percebida como estruturalmente violenta* (CHAUÍ, *idem*). Ainda no dizer dessa autora, isso ocorre porque *a mitologia e os instrumentos ideológicos fazem com que a violência que estrutura e organiza as relações sociais brasileiras não possa ser percebida, e, por não ser percebida, é naturalizada e essa naturalização conserva a mitologia da não violência com a qual se brada pelo “retorno à ética”* (*idem*).

O mais importante a ressaltar na citação acima refere-se à persistência da matriz mítica da não violência. Segundo Chauí, ela se conserva porque *é periodicamente refeita com noções que correspondem ao presente histórico* (*op. cit.*).

Tomando o caso racial como exemplo, o mito aparece inicialmente, entre outras, na obra de Gilberto Freyre ao defender o caráter pacífico do colonizador português em contraste com os anglo-saxões que teriam levado os Estados Unidos da América do Norte a um terrível sistema de segregação racial. A Escola de Sociologia de São Paulo na figura de Florestan Fernandes e Roger Bastide desconstruiu essa imagem mostrando as terríveis condições em que os negros viviam no início do século XX na cidade de São Paulo.

Na linha defendida por Freyre, o Brasil era um país miscigenado e isto era prova de que o branco colonizador não criou barreiras para a

integração. Paralelamente à teoria da miscigenação, as elites promoviam, como bem assinalou Azevedo (*op. cit.*) um processo de entrada de imigrantes europeus que possibilitaria o embranquecimento do país.

No início dos anos de 1940, movimentos negros na cidade do Rio de Janeiro e na cidade de São Paulo, organizaram-se para denunciar a construção da identidade brasileira sob a égide do governo de Vargas (GONÇALVES e SILVA, *op. cit.*). Ocultando as desigualdades raciais, o mito da democracia racial reatualizava a ideologia da brasilidade. No atual contexto, ele reaparece sob o signo de um Brasil mestiço no qual é “impossível dizer quem é branco e quem é negro”.

Mas esse mito, alerta Chauí, só consegue sobreviver porque ele tem base material real que se traduz no autoritarismo social. Este se reproduz no núcleo familiar, nas relações escolares, nas relações de trabalho, na indistinção entre público e privado, na naturalização das desigualdades e assim por diante.

Finalizando, destacamos o eixo dos direitos humanos. Estes ganham força com os movimentos sociais. Na realidade, foram esses atores sociais que introduziram na cena política temas que sequer imaginávamos que seriam discutidos na esfera pública. Foi por meio deles que conseguimos atingir direitos de cidadania para gays, para minorias religiosas e para segmentos marginalizados que não tinham nem voz nem espaço na sociedade dominante.

O refluxo desses movimentos nos últimos anos, proporcionado por políticas que os estabilizam e os esvaziam é preocupante, e merece, em outro texto, uma reflexão mais alongada.

Conclusão

Na realidade, no mundo juvenil que temos mergulhado para estudar as experiências religiosas e suas consequências na construção de um sujeito ético, acabamos encontrando situações que orientam os jovens em direções

diferentes. As políticas de inclusão que cada vez mais fragmentam esses jovens nas suas escolhas acabam criando uma ética normativa porque acreditam que essa é a função das iniciativas do poder público, a saber: oferecer aos jovens alternativas de socialização para evitar sua entrada no mundo do crime. Aqui, a ética como algo externo e moralista aparece, como acentua Chauí, de forma clara e indiscutível. O controle sobre os jovens é reforçado por todos os lados, aliás para participar dos benefícios do programas os jovens devem se comprometer a construir seu comportamento na direção desejada pelo programa. Na realidade, tais programas são concebidos para combater a violência ou impedir que os jovens fiquem vulneráveis a ela. Entretanto, a violência é ainda construída como sendo um atributo do indivíduo e não uma consequência estrutural, como ressalta Chauí.

Como essas políticas não atingem o sujeito na sua vida subjetiva, permanecem vazios o que leva os jovens a buscar preenchê-los em suas experiências religiosas. Estas têm se orientado por éticas completamente diferentes. A novidade é a emergência dos movimentos neopentecostais que quebram bastante a antiga ética protestante centrada na salvação individual, que concebe o sujeito ético como alguém que decide racionalmente e se responsabiliza individualmente por sua salvação. Na nova leva, o aperfeiçoamento pessoal vem acompanhado com a promessa da prosperidade do sucesso, rápido e imediato, e da não subordinação dos indivíduos às estruturas. Entretanto, nessas experiências, violência e ética não são polos opostos, ao contrário, em muitas delas um justifica o outro. Esperamos poder aprofundar esses elementos em um próximo encontro. Obrigado!

Referências

- ARAÚJO, M.C. de A. *Políticas públicas para a juventude de Belo Horizonte um estudo sobre os programas e o enfrentamento da violência em áreas definidas pela territorialidade e sua vulnerabilidade*. São Paulo: Tese de Doutorado (Educação), Universidade de São Paulo, 2007.
- AZEVEDO, C.M.M. de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites—século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

- CASTELLS, M. *Sociedade em Rede*, vol. I, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- _____. *O Poder da Identidade*, vol. II, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999a.
- CHAUÍ, M. de S. Ética e violência. *Teoria e Debate*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo. Disponível em:
<http://www2.fpa.org.br/porta1/modules/news/article.php?storyid=2305>
 Acesso em 3 de setembro de 2007.
- ELIAS, N. *O Processo civilizador, uma história dos costumes*. v. I, 2ª ed, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ESPÍRITO SANTO, S.S.R. do. *O processo de constituição da violência nas relações juvenis de tensão na escola noturna..* Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.
- GONÇALVES, L.A.O. e SILVA, P.B.G e. Movimento negro e Educação Rio de Janeiro, *Revista Brasileira de Educação*, v 15, n 6, p.134–158, 2000.
- MOLENAT, X. *L'Individu contemporain*, Paris: Ed Sciences Sociales, 2006. MORAES FILHO, E.(org.) *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.
- PAIXÃO, M. O desenvolvimento econômico e o lema das relações raciais no Brasil. *Revista Virtual de Gestão de Iniciativas Sociais*. Rio de Janeiro, p.33–38, 2006.
- ____ e GOMES, F. dos S. Exclusão racial, uma questão política e moral. *Teoria e Debate*. São Paulo, ano 19, n68. p.30–36, 2006.
- RIBEIRO, R. *Droga, Juventude: os significados atribuídos ao consumo de drogas ilícitas por jovens alunos de escolas públicas*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.
- RUAS, M. das G. e ABRAMOVAY, M. *Violência nas escolas*. Brasília: UNESCO, 2003.
- SPOSITO, M e CORROCHANO, M.C. A face oculta da transferência de renda para os jovens no Brasil. *Revista Tempo Social*. São Paulo. N.2, p.141–172, 2005.

- _____, SILVA. H.H. de C. e SILVA, N.A. da. Juventude e poder local; um balanço das iniciativas públicas voltadas para jovens em municípios de regiões metropolitanas. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo. V.11, n. 32, p.248–267, 2006.
- SIMMEL, G. *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris: Editions Rivages, 1988.
- TOURAINE, A. *Le retour de l'acteur*, Paris: Fayard, 1984.
- WIEVIORKA, M (Org.) *Les Sciences Sociales en Mutations*, Paris: Ed Sciences Sociales, 2007.