
UMA PEDAGOGIA DA EXEMPLARIDADE: A DÁDIVA CRISTÃ COMO GRATUIDADE

Eduardo Dullo

O extraordinário não deixou a política moderna, por mais que a banalidade nela tenha entrado.
(Geertz 1997:215)

[*Euaggelion*] significa, ao mesmo tempo, o ato da anunciação e o conteúdo do anúncio.
(Agamben 2005:89)

Localizado na zona leste de São Paulo, em um distrito considerado pobre e ‘carente’¹ pelos agentes de promoção social, o Centro Social Marista (Cesomar) é uma instituição secular coordenada por religiosos católicos. Suas instalações visam garantir uma ‘igualdade de oportunidade’ para crianças e jovens daquela localidade (em relação aos oriundos de famílias de camadas médias) por meio do oferecimento de acesso a suas quadras poliesportivas, biblioteca, teatro, refeitório (como uma fonte de alimentação constante e balanceada) e oficinas temáticas (tais como: artes plásticas, redação, informática, filosofia e ação comunitária, entre outras como saúde e capoeira), compreendidas como uma ‘educação complementar’ aos estudos nas escolas públicas da região.

Após o início de seu funcionamento, em 1993, mais projetos foram incorporados e parcerias desenvolvidas. Dentre todas essas atividades, minha intenção é focar um momento ritual específico que presenciei em 2008: a celebração de 5 anos da parceria com o Banco do Brasil em uma política pública. Os projetos existentes no Cesomar são três², sendo o Jovem Aprendiz o mais valorizado pelos jovens e por suas famílias. Ser selecionado para integrá-lo correspondia a passar por critérios considerados altos para os padrões locais: envolvia uma prova de conhecimentos gerais (notadamente de português e de matemática) aplicada pelos educadores e uma entrevista com uma assistente social (a responsável pela parceria e coordenadora do projeto). Os períodos posteriores ao processo seletivo (semestral) eram sempre acompanhados de muita tensão e expectativa, com insistentes perguntas sobre o resultado. Ser um ‘jovem aprendiz’ era motivo de orgulho pela sua condição diferenciada frente a uma situação de ‘pobreza’ e ‘exclusão social’.

A alteração de status desse jovem, decorrente de uma ‘inclusão social’, não era descrita nem pelos jovens nem pelos agentes sociais como oriunda de uma motivação e agência solitária – como o termo ‘protagonista’, presente no material das políticas sociais, levaria a pensar. No decorrer da pesquisa de campo, deparei-me com diversas manifestações de auxílio, colaboração ou, em termos cristãos, de solidariedade. A literatura sobre camadas populares (Sarti 2003; Fonseca 2002) utiliza um termo nativo bastante recorrente para estas práticas: a de ‘ajuda’. Acredito ser possível ampliar a discussão sobre os acontecimentos observados em campo – e descrevê-los com maior capacidade heurística – se atentarmos para a dimensão da gratuidade presente (a Graça divina) nesse sistema de trocas, em vez de observarmos somente as dívidas e necessárias retribuições. Além disso, a alteração do status pela consideração (dos agentes sociais e religiosos) de que o jovem se tornou bem sucedido no projeto de ‘inclusão social’ visa à produção de um indivíduo exemplar³, de cuja pedagogia eu traço a face ritual ao longo do artigo. Esse indivíduo entra, então, em uma *relação de exemplaridade* que, por sua vez e fechando o circuito, é central para o estabelecimento do sistema de trocas como uma relação de gratuidade e consolidação de uma comunidade moral de semelhantes.

A minha proposta é colocar em ação a etimologia apresentada por Agamben para a palavra “Evangelho”, pela qual não existe uma distinção original entre o conteúdo da anunciação e o ato de anunciar. Na mesma direção, percebo o argumento de Peter Brown (1983) para a exemplaridade cristã na Antiguidade: o cristão era exemplar justamente por suas palavras e ações serem a presentificação de Deus para aquelas pessoas⁴. A descrição que ofereço é, portanto, preocupada tanto com a forma quanto com o conteúdo da evangelização realizada pelos agentes religiosos no local – e tornando explícito o caráter cristão com que eles se apropriam do ‘sucesso’ dos jovens ‘incluídos socialmente’. Nesse sentido, a etimologia de “Euaggelion” de Agamben nos direciona a uma compreensão etnográfica da teologia política nativa, presente nessa interação das camadas populares brasileiras, e do seu catolicismo difuso, com um novo dispositivo salvífico pela ‘inclusão social’.

O texto tangencia um tema clássico na discussão sobre camadas populares, catolicismo e políticas sociais: a comunidade. A instigante revisão de Ana Maria Doimo (1992), sobre Igreja e movimentos sociais após os anos 1970 no Brasil, relata como, por meio da Teologia da Libertação, as comunidades eclesiais de base “definem-se pela aglutinação em torno do item reivindicado” (1992:282), fazendo da organização de uma população oprimida um borramento da fronteira do código ético-religioso e do ético-político. A ‘comunidade’ é o povo em luta e a Bíblia é lida tendo o Êxodo como epicentro teológico (Löwy 1989; Doimo 1992:286). Essa problemática será retomada nas conclusões, em que a constituição da ‘comunidade’ como “ecclesia” será vista sob a ótica da transformação histórica na passagem⁵ de um dispositivo salvífico da ‘libertação’ a outro, da ‘inclusão’. Se o primeiro estava atrelado à uma preocupação com os ‘oprimidos’, definidos como ‘pobres’, o segundo está focado nos ‘excluídos’. A teologia política da libertação pretendia uma ‘conscientização’ da ‘opressão’ para transformar a sociedade; a teologia política nativa da ‘inclusão’ ainda afirma essa transformação, mas a esperança é de que isso ocorra por meio de ações de indivíduos capazes de impulsionar outros: a evangelização pelo indivíduo exemplar.

Para consolidar sua condição de exemplar, o jovem deve se oferecer como um caminho a ser seguido, apresentando a sua experiência pessoal e renovando as ‘ajudas’ para os outros. Nesse sentido, minhas reflexões estão orientadas pelas premissas de Mauss (2003:405-407) de que a transformação do comportamento – inclusive o corporal – é, com frequência, derivada do reconhecimento da eficácia de uma técnica, carregando seu executor de prestígio e autoridade. É o aprendizado dessa técnica que permite ao jovem ser bem sucedido, condição necessária para assumir a posição de exemplaridade. O ‘sucesso’ existe à medida que o jovem puder oferecer provas para os demais jovens, que aspiram a essa condição. A exemplaridade aparece, portanto, do ponto de vista dos jovens aspirantes em processo de aprendizado, como a qualidade pessoal de um líder carismático: é ele que, por meio de sua liderança e de provas de seu sucesso, oferece bem-estar aos seus adeptos, unindo-os numa “relação comunitária de caráter emocional” (Weber 2000:159). Nessa direção, procurarei mostrar, também, o movimento de produção, no jovem, do sentimento de gratidão derivado da relação de favor proporcionada pelos agentes sociais e religiosos.

Tendo em vista esses objetivos, organizei o texto com base na discussão sobre o conceito de alteridade cristã enfatizada no local – o de semelhante e próximo – de modo que possamos observar a construção nativa que permite ao jovem partir de uma posição de menor alteridade frente aos demais jovens para uma posição de maior alteridade: a *relação de exemplaridade*. Em seguida, pela análise do material sobre os jovens, mostrarei de que maneira a relação de ‘ajuda’ é formulada como um *favor* (caracterizado pela gratuidade) e a consequente distinção desses indivíduos como seus portadores e retransmissores. Por fim, por meio da etnografia do ritual comemorativo, mostrarei a posição a que foram convocados os jovens exemplares: a de uma pedagogia do sucesso, uma retransmissão ritual de seu caminho para a salvação mundana.

A semelhança como criadora de relações

Ao se situarem na Vila Progresso, alguns dos Irmãos desenvolveram localmente duas linhas teológicas católicas: a Teologia da Libertação e a da Inculturação⁶. À sugestão de que deveriam viver como os moradores da região vivem e aprender com eles como se comportar correspondeu uma performance criadora de relações com essa população. Essa postura está fundamentada na posição inculturada de sua teologia; ao considerar a diferença de ‘costumes’ e ‘hábitos’ (uma ‘cultura’ como ‘jeito de ser’), deve-se superá-la e ‘entrar no mundo deles’. Consideremos, portanto, como agiram para constituir essa relação, tendo em mente que esse modo é intrinsecamente derivado dos conceitos nativos (cristãos) de alteridade.

Dentre as diversas alteridades costumeiramente encontradas no cristianismo, podemos distinguir algumas: a que opõe os cristãos aos pagãos (o Bem ao Mal), ou a que estabelece o Outro dos cristãos como Deus (os imperfeitos ao perfeito) ou, ainda, a que estabelece uma alteridade (positivada) entre pessoas cristãs: o *próximo*, o *semelhante*. A relação de alteridade cristã estabelecida pelos religiosos do Centro Social é a de semelhança, em contraposição à de exotização. Os termos ‘semelhante’, ‘irmão’ e ‘próximo’ são os que formulam essa relação.

A dimensão universalista e de inclusão do cristianismo se manifesta em diversos níveis, a fraternidade – todos os homens são ‘irmãos’, pois são igualmente ‘filhos de Deus’ – correspondendo apenas a um deles. Essa dimensão se conjuga a outra manifestação universalista, laica e secular, de inclusão social com acesso ao mercado de trabalho formal pela ênfase na educação, formal e complementar. Em suma, definir o outro como um semelhante é trazê-lo para próximo de si. Os meios para se conseguir tal efeito consistem em agir para com ele como se age com um irmão, de maneira fraterna, ou seja, de acordo com uma “socialidade familista cristã” (Dullo 2008b⁷). A proposta dos agentes sociais religiosos é a de fazer com que os jovens ingressantes no Centro Social também adotem esse modo de relação uns para com os outros, fomentando uma semelhança generalizada, uma alteridade mínima entre os jovens.

Certamente é possível colocar em questão essa performance horizontal, evidenciando os aspectos verticais em que ela se apoia. Se eles são Irmãos, são irmãos mais velhos, daqueles que ajudam a cuidar dos mais novos na ausência de um pai. A autoridade presente verifica-se na relativa superioridade moral e cultural/educacional dos religiosos e dos trabalhadores do Centro Social, bem como na expressiva condição material proveniente da instituição religiosa. Porém, se devemos encontrar a positividade das camadas populares para defini-las, o mesmo deve ser realizado para outros agentes, isto é, entendê-los em seus próprios termos – *from the native point of view*⁸.

O Cesomar está situado numa região em que há duas ‘favelas’ e é bastante conhecida pela sua precariedade no que concerne aos bens culturais, acesso a serviços e mercado de trabalho. É uma área frequentemente caracterizada como ‘pobre’ e

‘carente’⁹ tanto pelas pessoas de fora quanto por muitos moradores. Essa motivação inicial para se inserir no local é uma primeira alteridade, interna ao conceito nativo da *semelhança*¹⁰: são pessoas que, cristãos ou potencialmente cristãos, estão constituídos por suas *carências*¹¹. A elevação da situação de ‘exclusão’ a nódulo aglutinador dos jovens nos programas de promoção social que o Cesomar oferece é central no processo de criação da horizontalidade entre eles. O desenvolvimento desta autopercepção como semelhantes entre si pelas mesmas dificuldades sociais enfrentadas corrobora a proposta religiosa de um modo de relação apoiado na socialidade familista cristã.

O objetivo dos religiosos ao se situarem naquele local é *salvar* o maior número possível de crianças e jovens. A salvação não deve ser tomada no sentido linear da adesão e conversão ao cristianismo (católico); as transformações pelas quais passou a Igreja, na segunda metade do século XX, direcionaram-na para uma maior valorização dos aspectos mundanos – a ‘vida em abundância’ e a salvação ‘aqui e agora’ – que permitem ler os próprios processos de inclusão social e transformações sócio-culturais como uma modalidade de sacralização (Dullo 2008a). Esse objetivo encontra ressonância em uma das preocupações dos jovens das camadas populares que, enraizados num contexto em que a criminalidade é considerada abundante, buscam alternativas para conseguir uma inserção no mercado de trabalho e oportunidades de um aprendizado diferenciado para além da precariedade das escolas públicas locais – o que chamei de “disposição para a mudança”.

Essa disposição para a mudança é produzida com intensidade e ganha sua factibilidade com a influência dos religiosos sobre esses jovens: o próprio processo de produção da percepção de si como ‘carentes’ e ‘excluídos’ por meio da divulgação na ‘favela’ dos benefícios e vantagens advindos da inserção no Cesomar, bem como pelos questionários e entrevistas para o ingresso, faz com que seu horizonte de expectativas seja alterado (Dullo 2009¹²). Muitos justificaram a entrada no Cesomar por motivações financeiras, sendo o valor da bolsa-auxílio, à época, de R\$ 65,00 e paga, frequentemente, com atraso. As motivações mencionadas anteriormente eram justificações secundárias (culturalmente, dentro da hierarquia de valores locais, e cronologicamente, pois dependiam das mudanças provocadas pelas interações iniciais) para o ingresso no Centro Social. A partir desse cenário, podemos conceber a relação que os constitui, transformando-os, tendo em vista os engajamentos e objetivos de cada um. Há uma conjunção de interesses entre os religiosos e os jovens das camadas populares nesse contexto etnográfico, já que a proposta salvífica dos primeiros vai ao encontro da disposição para a mudança dos segundos.

Após o ingresso no Cesomar, em um projeto como o “Agente Jovem”, voltado para adolescentes de 14 a 18 anos, o jovem poderia concorrer, a partir dos 16 anos, a um outro projeto: o “Jovem Aprendiz”. Era resultado de uma parceria estabelecida com o Banco do Brasil para que os jovens inexperientes tivessem uma inserção no mercado de trabalho. Os selecionados por um rigoroso (de acordo com a percepção dos jovens e dos agentes sociais) processo seletivo, eram considerados aptos a

desempenhar uma interação e auxílio educado, polido, com o público (no caso, no pronto-atendimento aos caixas automáticos do banco), bom domínio da língua portuguesa (capaz de diálogo sem gírias e expressões características da ‘favela’) e de matemática (para solucionar contas a serem pagas). Por fim, o/a jovem passava por uma entrevista com a assistente social do Cesomar, responsável pela parceria, com o objetivo de garantir o interesse real no trabalho e as condições sócio-psicológicas para ser recomendado. Como a assistente social disse-me, uma vez, não era possível enviar alguém que pudesse causar qualquer problema (como, por exemplo, estar ligado ao crime ou com problemas de agressividade e insegurança), pois isso comprometeria a parceria como um todo, inviabilizando a entrada no mercado de trabalho para outros jovens que poderiam ser beneficiados no futuro.

Portanto, ao ser aceito para o projeto, o jovem adquiria uma reputação diferenciada dentre os demais, era considerado no início de uma trajetória de sucesso e não passaria mais tanto tempo com seus amigos e colegas, mesmo nos finais de semana. Tendo em vista que esses jovens davam início a um trabalho como atendentes no Banco do Brasil, não frequentariam o Cesomar nos mesmos horários que os outros: em um período do dia estariam na escola pública e durante o outro, no banco, trabalhando. Sua presença no Cesomar daria-se então no final de semana, durante o qual passaria a realizar as atividades obrigatórias consideradas como contraparte do gestor da política pública (envolvendo algumas das oficinas já mencionadas).

Cabe recordar que a maioria dos jovens da região não possui uma conta bancária e, muitas vezes, seus familiares também não. Dentre os familiares que têm conta em bancos, a dificuldade na utilização de equipamentos como o caixa eletrônico é muito grande e, em geral, fonte de vergonha e humilhação. A proximidade ou a indicação de um jovem para um gerente, figura inacessível, como alguém apto para realizar essa tarefa e, ainda, capaz de auxiliar os outros, é considerada fonte de orgulho. Essa separação do jovem da sua rotina de convivência, sua distinção como alguém considerado apto ao exercício da tarefa de atendimento e sua aprovação como alguém que pode ser indicado para gerente do banco como um bom jovem eram elementos suficientes para uma alteração de status que os incluía no que venho chamando de “jovens exemplares”.

É por isso que quero agora enfatizar como, ao serem bem sucedidos em sua disposição para a mudança, os jovens encarnam uma posição conceitual de tensão – um conflito produtivo – entre a semelhança originária (em sua acepção sócio-econômica, como um jovem ‘pobre e excluído’), e a distinção advinda do sucesso que o lança para fora da ‘comunidade’ e o mostra diferente dos demais. Essa tensão estrutura a exemplaridade: é somente ao ser reconhecido como semelhante que ele pode servir como exemplo para os demais, pois foi a partir das mesmas condições que ele mostrou um desenvolvimento (um jovem bem sucedido que é oriundo de outra camada social, que possui outra configuração familiar e outras ‘oportunidades’ não pode servir de exemplo, pois não oferece um caminho a ser seguido). Por outro lado,

é estimulado o seu afastamento dessa condição sócio-econômica e sua permeabilidade aos valores de fora daquele contexto. Assim, além de encarnar uma posição conceitual de tensão, ele também a vivencia dramaticamente: ao mesmo tempo em que é chamado a se dar como exemplo (o que demanda permanecer na ‘comunidade’) é estimulado a buscar uma vida melhor (um trabalho fora da região e, por vezes, a se mudar para outro bairro).

A gratuidade e a dívida dos jovens exemplares

Existe uma prática recorrentemente chamada de testemunho na literatura sócio-antropológica sobre religião (principalmente nos trabalhos sobre evangélicos e neo-pentecostais) e que aqui recebe outra abordagem: a exemplaridade. Tanto o testemunho quanto a exemplaridade estão articulando a transformação ocorrida na vida do sujeito. O convertido, ou renascido em Cristo, quando apresenta seu testemunho, dá provas de sua transformação, ao passo que os jovens exemplares que trago para a análise destacam-se não pela afirmação da transformação de seu passado (num processo constitutivo da *inwardness* cristã), ainda que essa seja uma dimensão presente, mas pela ênfase que carregam na condição de se darem ao exemplo, de oferecerem a si mesmos como caminho a ser seguido por outros (uma proposta para além de si, numa *outwardness*). Os jovens exemplares são os que foram considerados bem sucedidos pelos religiosos a ponto de serem envolvidos no ciclo missionário como reprodutores da mensagem salvífica – são aqueles que são como deveriam ser. Os próprios jovens, conforme argumento, não fazem, necessariamente, essa leitura de suas próprias ações: alguns realmente assumem a importância da condução ética da vida em termos religiosos e se conservam como leigos maristas; outros – e estes formam uma maioria – apenas afirmam estar vivendo a própria vida, cuidando dos seus interesses e permanecendo os mesmos, isto é, não pensam nas decisões e nos caminhos que seguiram como sendo resultado da influência religiosa.

Entre as mudanças que os jovens atribuem ao contato com os Irmãos Maristas e com o Cesomar, pude etnografar o aprendizado de: 1) uma consciência corporal: toda uma corporalidade que não é adequada para além das fronteiras da favela e do entorno e sua modificação para a entrada no mercado de trabalho; 2) maneiras mais claras de expressão de si, tanto na fala quanto na escrita – já que muitos adolescentes apresentam sérios problemas de alfabetização a partir das escolas públicas; 3) aquisição de conhecimentos sobre arte e cultura eruditas, com passeios guiados a museus, teatros e salas de concertos, bem como aulas de artes plásticas; e 4) o incentivo para o término dos estudos nos níveis fundamental e médio e o ingresso no ensino superior¹³.

Há uma noção nativa – a de ‘ajuda’ – de bastante rendimento analítico na literatura sobre camadas populares: na família, o marido ‘ajuda’ a esposa com os afazeres domésticos (Sarti 2003); na vizinhança, uma mulher ‘ajuda’ a outra a cuidar das crianças (Fonseca 2002) e, em meu trabalho de campo, os jovens exemplares

‘ajudam’ os outros jovens a serem bem sucedidos como eles, indicando vagas e oportunidades de emprego e estudo, além de apoios menos mensuráveis como conversas e diálogos. Com isso, verifica-se que as análises sobre camadas populares, usualmente, demonstram a relevância da ‘ajuda’ como uma lógica interna a essas camadas – algo que as distingue e que permite observar a complementaridade que preside o paradigma holista¹⁴ em sua preeminência hierárquica (Duarte 1986). Entretanto, observei que todas essas mudanças citadas no parágrafo anterior foram incorporadas, pelos jovens, sob a mesma rubrica de ‘ajuda’. Ao expandirem a categoria nativa – colocando-a em risco na ação como diz Sahlins (2003) – para se referirem ao contato com os agentes sociais e religiosos do Cesomar, isto é, não somente como uma lógica de reciprocidade interna, eles permitiram que a esta relação fossem acrescentadas outras lógicas. Se o jovem ‘excluído’ recebe uma ‘oportunidade’, isto é, se há alguém em uma posição sócio-econômica melhor que a dele e que o ‘ajuda’ com a superação das dificuldades encontradas no cotidiano, precisamos observar que a dádiva e a reciprocidade estão obedecendo a algumas lógicas nativas de ambos os lados.

É crucial nos mantermos atentos ao fato de que o ajudante inicial é um agente religioso cristão e que o ajudado é um jovem da localidade e que, portanto, a lógica da ‘ajuda’ está articulada a lógica da Graça. Portanto, precisamos considerar a possibilidade da gratuidade nos sistemas de reciprocidade. Embora a interpretação mais consagrada a respeito do fenômeno da dádiva seja a sua leitura como troca e reciprocidade, diversos autores vêm chamando a atenção para a dimensão de gratuidade. Entre eles, podemos citar os já clássicos Pitt-Rivers (1992), que desenvolve o ponto a partir de Simmel (conforme apresentarei abaixo) e Benveniste (1969), que argumenta como a *kháris* grega aparece na discussão sobre o favor como serviço sem contrapartida presente na evolução para o termo latino *gratus*. Mais recentemente, Agamben (2005:123-124) apresenta uma crítica ao “Ensaio sobre a dádiva”, de Mauss, ao evocar a *charis* Paulina frente às *prestationes totales*; e Badiou (2009:89-99) analisa a oposição Lei x Graça no pensamento Paulino a ponto de nos fazer pensar como a lógica da dádiva de Mauss está inscrita sob a rubrica do direito e do contrato (social) e não é adequada para a consideração a respeito da Graça cristã. Na literatura antropológica brasileira, o trabalho que mais se aproxima dessa minha tentativa é o de Campos (2003), apesar do argumento da autora ser o de um retorno aos princípios do próprio Mauss para se pensar a perspectiva cristã – assim como o de Tarot (2002) –, ela sustenta que essa não seria regida pelo cálculo utilitarista, mas pela moralidade e pela busca de salvação do outro como uma finalidade e não como meio para a sua própria salvação (Campos 2003:235).

Simmel, anteriormente, já havia desenvolvido a discussão sobre gratidão nos sistemas de troca, sinalizando algumas consequências da impossibilidade da retribuição:

Pode-se dizer que a gratidão (...) consiste não em retribuir o favor¹⁵, mas na consciência de não poder retribuí-lo; consiste na consciência de que

há algo que se soma à alma do agraciado como em um estado permanente, frente ao outro, algo que leva a consciência ao vislumbre de um vínculo infinito, impossível de ser esgotado ou realizado plenamente por qualquer manifestação ou ação finita (1977:624; 1950:392).

Os jovens beneficiados pelo Cesomar deixam esse aspecto muito bem claro. As falas dos jovens vêm carregadas de gratidão e da consciência de que foi a 'ajuda' (o oferecimento de 'oportunidades') recebida que os 'salvou' de um destino marcado por criminalidade, drogas e presídios¹⁶.

E no Cesomar e em casa, era barra, morar em favela... e via quem ganhava dinheiro fácil e tal... mas eu não queria roubar, porque eu sempre fui analista: se eu roubar, vou me lascar; agora, drogas... Porque o Cesomar era uma maravilha. Tinha dia que eu ia pro Cesomar e pulava o muro lá, pra entrar no banheiro dos funcionários, pra tomar uma ducha, né... porque em casa tava sem. Não tinha água, entendeu? Eu pensava: O quê? Vou tomar um banho lá, tá ligado? Aí ia escondido. Aí eu ia pro Cesomar pra não lembrar dos dias de casa também, dos problemas, pra num lembrar. E por que no meu tempo livre eu... eu... pensava besteira. Tanto é que [a assistente social] me pegou com um monte de drogas [risos], ela me pediu um favor, aí eu fui ajudar ela e caiu tudo [risos]... E aí ela via também, mas eu nunca escondi. Mas eu não deixava de frequentar, a necessidade fazia com que eu fizesse aquilo mas eu estava lá [no Cesomar] sempre. Quando eu entrei [no trabalho] eu parei! O moleque que passava a droga pra gente foi preso, os outros três morreu... não, dois, um virou crente. Mas tava pra morrer também, por conta de usar [drogas]. E eu nunca usei nada. E hoje eu parei [de vender]. Ele tá lá na mesma, saiu da cadeia, tá lá na atividade. Então assim as oportunidades, o Cesomar, a instituição, também ajuda você e tal, não só você, mas sua família, então eu já ganhei coisa pra caramba... [a assistente social] também ajudava lá em casa. Mas aí eu pus na cabeça: uma hora vai melhorar. E se eu tiver a oportunidade... E deram. Aí, na boa, eu tava preso hoje, cara, eu tava.

E se alguém vier falar pra mim: você não teve oportunidade. Vou dizer: tive, tive sim, foi lá no Cesomar. Eu juro pela minha tia, que se não fosse eu entrar aqui [no emprego] eu tava preso e eu não ia parar, não. Porque tava entrando dinheiro e não ia parar [de vender drogas], não. Trabalho aqui trinta dias pra ganhar quinhentos reais e lá ganho isso em meia hora. Meu irmão tava preso... eu queria parar... quem ia querer uma

coisa dessa! Deus me livre, meu pai morreu traficante! Eu sabia que tava errado e sempre pensava no progresso. Mas vai da oportunidade, se a pessoa não tem recurso, e se tem outra pessoa com situação socioeconômica diferente, que estende a mão, e vê que a pessoa tem interesse, aí já era, a pessoa vai num progresso... quer dizer, infelizmente, o pobre depende do rico (Johnny).

Percebe-se na fala de Johnny – um dos jovens que os agentes sociais consideravam exemplar pelo seu afastamento de uma situação de ‘exclusão’ e pertencimento ao mundo do tráfico rumo a uma bem sucedida inclusão social, com o término dos estudos no nível médio e ingresso no ensino superior e no trabalho formal –, a presença de dois elementos condicionantes da ‘ajuda’: 1) alguém que ‘estenda a mão’, isto é, que tenha a iniciativa; e 2) a desigualdade socioeconômica entre o ajudante e o ajudado.

A *iniciativa* da ajuda, do ponto de vista dos agentes religiosos, corresponde à premissa cristã do auxílio ao próximo sem esperar nada em retorno: é um ato gratuito, fruto do amor que se sente pelo semelhante. Simmel (1977:624-625) assinala justamente que uma das razões pela qual é impossível retribuir um favor é o “caráter voluntário” do ato primordial: *é impossível retribuir a iniciativa* de agir em benefício do outro – qualquer retribuição é, sempre, condicionada pelo dever-ser, a obrigatoriedade da retribuição, seja ela uma coação jurídica, social ou moral. A impossibilidade de retribuição reside, portanto, no fato de que ela nunca é um ato livre e espontâneo em direção ao outro. Julian Pitt-Rivers (1992:231) também assinalou esse ponto, desenvolvendo-o de maneira bastante elucidativa para minha compreensão dos dados etnográficos da pesquisa:

Não se pode pagar um favor de nenhuma maneira ou ele deixa de ser um favor. Você só pode agradecer, ainda que numa ocasião posterior possa demonstrar sua gratidão ao oferecer um favor igualmente “livre” em retorno (Pitt-Rivers 1992:231, grifo do autor).

Assim, entram em questão outros desenvolvimentos: dada a impossibilidade de retribuição, decorrente da gratuidade do favor que não demanda um retorno, inexistente a dívida; o lapso temporal garantiria que qualquer ação de um antigo beneficiado não aparecesse como contraprestação, mas como um novo ato “livre” e inaugurador de uma nova relação de gratuidade. Pode-se dizer que um dos objetivos da ação gratuita cristã é criar vínculos. A gratuidade tem como contrapartida a gratidão (ou, nos termos de Benveniste, o reconhecimento): “o ato condiciona o sentimento, o sentimento inspira uma conduta” (Benveniste 1969:200). A conduta buscada é a de uma moralidade de justiça e caridade, encontrada no discurso sobre os jovens exemplares (nesse aspecto, há mais uma aproximação com o trabalho de Campos (2005:120-121) a respeito da mimesis).

O lapso temporal (ou “intervalo entre dom e contra-dom”) como essencial na análise do dom foi assinalado por Bourdieu (1996a). Porém, se Bourdieu afirma a existência de um contra-dom mesmo quando o ato é enunciado como generoso e gratuito, é por se situar numa posição sociológica diferente da minha, em que exploro as falas dos agentes em questão com o objetivo de reconstruir as visões de mundo contrastantes, bem como a produtividade desse contraste¹⁷. O contra-dom, como será visível na análise, é um *novo* dom por ser livre e voluntário em relação a um outro que não o doador inicial. O intervalo entre dom e contra-dom é empiricamente necessário – isto é, o jovem passa de uma situação em que vê a si mesmo e é visto pelos demais como um jovem ‘carente’ e ‘excluído’ e para uma em que é visto como ‘incluído socialmente’; assim, a ‘ajuda’ gratuita somente ocorre quando o ajudado passa a uma melhor condição socioeconômica, na qual poderá assumir a posição situacional de sucesso e, então encarnar a condição de exemplar.

Vimos como os jovens mobilizaram a categoria nativa da ‘ajuda’ para se referirem aos agentes sociais e religiosos que lhes estenderam a mão, proporcionando oportunidades. A minha sugestão, portanto, é a de que a relação de favor¹⁸ estabelecida por esses agentes se insere na lógica da gratuidade assinalada acima com um desenvolvimento específico importante no contexto etnográfico: 1) os jovens não possuem meios para devolver as ajudas recebidas para aqueles que os ajudaram (tendo em vista as condições de ‘exclusão’ e ‘carência’ deles frente às melhores condições dos agentes sociais e religiosos)¹⁹; 2) a partir do favor inicial desenvolve-se o sentimento da gratidão; derivada do lapso temporal, só poderá se concretizar, portanto, caso o jovem exemplar for entendido como um repositório da Boa Nova, a ser redistribuída para outros jovens num novo ato livre e voluntário para com aqueles que estão na mesma situação em que ele se encontrava antes de ter sido ajudado²⁰. Reitero, para que seja bem compreendido, que a definição conceitual da gratuidade aqui mobilizada está indissolivelmente ligada à tomada de iniciativa pelo doador e pela posição situacional de sucesso.

Há dois pontos essenciais nessa consideração: o primeiro é o não retorno da ação, quero dizer, o ato só é livre e voluntário se tiver como alvo um outro que não o iniciador do favor; o segundo é que os agentes religiosos se manifestam de acordo com a lógica de um ciclo missionário, ou seja, os nativos anteriormente alvos de evangelização devem se tornar também missionários e evangelizadores frente aos seus²¹. Em uma leitura religiosa, o que está ocorrendo é a passagem de evangelizado a evangelizador; para os jovens exemplares, ocorre uma passagem de ajudado a ajudante. É nesse sentido que compreendo a fala de Johnny:

Eu disse um minuto atrás que nunca mudou nem vai mudar, porém, se você tiver Centro Social Marista e outros Centros Sociais, de mil, cem vai melhorar, vai melhorar pra cem... porque de mil, cem vai ter oportunidade. Nunca a maioria vai ter oportunidade igual, mas uma

minorias que vai... e vai somar no final. Vai somar e lá na frente vai dizer: eu me dei bem e vou dar a mão pro outro, vou trabalhar com os jovens (Johnny).

A mesma disposição para retribuir as oportunidades está presente na condução de uma ética cristã por parte de Alan, outro dos jovens exemplares. Após sair da condição de atendido pelo Cesomar, ele assumiu a posição de voluntário (na qual permanecia eventualmente, no momento da pesquisa), por pelo menos seis anos. Seus planos para ingresso no ensino superior eram todos voltados para a continuidade do trabalho com a 'comunidade', vacilando entre Serviço Social e Direito. A passagem para ajudante e a postura de exemplaridade pode ser vista no incentivo oferecido a outros jovens para que participassem do Cesomar.

Meus irmãos entraram [no Cesomar] depois que eu saí. Eu falava [para eles participarem do Cesomar], primeiramente que a gente não tinha nada pra fazer e... coisa ruim tem um monte, né? Tem sobrando. E primeiro eu colocava isso, depois da verba que a gente ganhava, né? E depois do ensino que eles ofereciam. (...) Então eu e meus irmãos, a gente gostava pra caramba das oportunidades que eles ofereciam. E a gente não tinha opção também. Gostava pra caramba por conta das atividades. Tivemos até teatro lá... e você sabe que hoje o jovem é alienado, né? Limitado, não tem expressão, não sabe falar. Eu, antes, não falava nada, só comecei a falar depois que entrei lá. Dão oportunidade [pelo] debate, em roda, aí você vai colocando a sua ideia e vai falando... aí vem alguém e faz uma palestra, aí você elabora pergunta e tal, é uma forma de você se expor também. Show de bola. Meus irmãos gostavam também (Johnny).

Apesar de Johnny permanecer afastado das instituições religiosas – embora tenha frequentado diversas denominações cristãs sem sucesso –, a sua atitude continua a corresponder aos anseios de propagação da ajuda. A sua entrada na instituição, o seu engajamento numa relação com o Cesomar, teve como motivação uma relação em que ele se reconhecia como 'carente' e 'excluído', numa posição socioeconômica pior que a dos que ali estavam. Foi uma relação de diferença frente aos mais ricos que ele e que poderiam ajudá-lo que o levou até isso. Por outro lado, os agentes religiosos iniciaram a relação tendo em vista a mesma carência e exclusão, mas entendida como uma alteridade interna ao conceito cristão de semelhança/próximo/irmão, ou seja, por uma relação de mesmidade. Para se mover da posição de ajudado para ajudante, Johnny formulou para si (e para seu interlocutor) uma explicação que se fundamenta na participação no sofrimento dos seus semelhantes, os amigos e parentes moradores da mesma localidade, pessoas passando pelas mesmas dificuldades pelas quais ele já

passou. Sua fala deixa bastante evidente que, ao considerarmos na análise essa outra visão de mundo com que ele interage, ampliamos nosso conhecimento das relações que constituem o que pode ser entendido em uma pesquisa sobre as camadas populares. Só podemos compreender que sua fala notavelmente secularizada – sobre igualdade de oportunidade, políticas de inclusão social e ‘ajuda’ aos amigos e parentes – está constituída por uma interação com uma visão de mundo cristã e católica ao ampliarmos o horizonte relacional em nossa descrição etnográfica.

A celebração pelos 5 anos da parceria

A celebração da parceria firmada com o Banco do Brasil para promover a inserção dos jovens no mercado de trabalho foi, certamente, um momento ritual²² capaz de explicitar a condição de exemplaridade a que são convocados os jovens bem sucedidos. Além disso, a celebração foi uma forma de evangelização, no sentido recuperado por Agamben e citado na epígrafe deste texto: a forma e o conteúdo estão entrelaçados e compõem um cenário de transmissão das competências necessárias ao sucesso.

Quando recebi a notícia da celebração, que ocorreria em um final de semana no segundo semestre de 2008, achei que uma ocasião festiva (e única) como essa seria uma boa oportunidade de retorno ao campo²³. Chegado o dia, acordei cedo e me encaminhei para o local com a ex-assistente social e responsável pela criação da parceria.

Ao chegarmos, notava-se logo o clima festivo: muitos jovens andando pra cima e pra baixo, bem arrumados, roupas melhores para a ocasião em que seriam vistos e na qual desejavam não parecer desleixados. A construção de si aprendida na instituição envolvia uma mudança de comportamentos físicos e também a evitar roupas velhas, sujas ou moralmente repreensíveis, como saias consideradas demasiadamente curtas e decotes excessivos para as garotas, bem como era vetada aos garotos a entrada sem camisetas. A reunião de adolescentes em um espaço em que não existia um uniforme promovia, também, um cuidado estético. Garotos e garotas vestiam-se para aquela ocasião com maior preocupação que em outras atividades cotidianas. Nesse evento celebratório, em específico, pude constatar que tal preocupação adquirira uma gradação ainda maior – tanto pelo evento em si, quanto pela concentração de jovens exemplares.

Continuei observando as pessoas em busca do Ir. Edmundo, o coordenador geral. Após cumprimentarmos-nos, conversamos rapidamente e fui convidado a ir até o salão, para ver a preparação e ser apresentado à nova assistente social que começara a trabalhar recentemente.

Na entrada do salão fui surpreendido por dois agrupamentos de jovens, um à direita e outro à esquerda observando alguns painéis. Percebi que os painéis continham fotos dos rostos dos participantes do projeto ao longo dos cinco anos; era uma forma

de dizer: “Estão vendo? Todos esses rostos? São jovens que foram beneficiados pelo projeto e que agora estão vivendo a vida deles de uma maneira mais digna e correta. São rostos de vencedores”. Conforme as pessoas se olhavam, dirigiam-se ao interior do salão e escolhiam alguma cadeira para sentar. Outros tiravam fotos com os amigos (em alguns casos pessoas que não se viam há algum tempo) tendo o painel como pano de fundo.

Como ainda faltava um tempo para o início da celebração, resolvi dar uma volta pelo lugar para ver o que tinha sido mudado e o que permanecia. O que mais me chamava atenção é como tudo continuava impecavelmente limpo. Diversas vezes ouvi a respeito disso, sempre com o mesmo orgulho: ‘O entorno pode ser um lugar muito sujo, mas aqui dentro não, aqui dentro está sempre limpo’; ou ainda: ‘os jovens ajudam a manter tudo limpo, não fazem pichações como fazem na escola (pública), porque aqui eles se sentem em casa, e ninguém picha a própria casa’. Como faziam questão de me dizer, são os mesmos jovens que agem de maneiras distintas em um e em outro espaço. A ênfase que os agentes sociais colocavam nesses enunciados era sempre com a intenção de mostrar o pertencimento dos jovens aos valores propagados no local.

Retornando à entrada do salão, encontrei a ex-assistente social conversando com alguns jovens que foram das primeiras turmas do projeto e parei para conversar. Os temas entre eles eram sempre os mesmos: ‘O que você está fazendo atualmente?’ e ‘Quais são os planos pro futuro?’. As referências ao passado eram poucas, apenas para mostrar como tudo havia se encaminhado bem para chegar àquele ponto. A minha impressão era a de que, não bastassem os sucessos já realizados, continuar o caminho do desenvolvimento pessoal e profissional era um dever-ser. A conversa da antiga responsável pelo projeto e parceria mostrava a continuidade da ‘formação’ e das cobranças feitas aos jovens, mesmo que eles não fossem mais adolescentes e não estivessem formalmente vinculados ao Centro Social. O retorno dos jovens e essas conversas mostravam como a gratidão e o reconhecimento geraram uma relação relativamente estável de ajuda mútua entre os jovens exemplares e os demais, configurando a tentativa dos religiosos de fundar uma *ecclesia* como ‘comunidade’.

Chegado o momento da celebração, percebi que o auditório estava quase repleto. O salão tinha um palco com cortinas de teatro já abertas que permitiam ver buquê que estava carregando para uma das três mulheres que trabalhava no projeto. As presenteadas ficaram visivelmente emocionadas, algumas contendo o choro, e todos aplaudiram efusivamente. Uma a uma, elas falaram da importância do projeto para elas e para os jovens; sobre a necessidade de mais parcerias, capazes de trazer mais oportunidades e chances para que aquela situação de carência e exclusão pudesse ser superada. As palmas são igualmente emocionadas, ao fim de cada fala, e, às vezes, durante a fala. Se o jovem declamou um poema para mostrar como seus sonhos haviam sido ‘reformados’, as falas das agentes sociais mostravam como foi por meio do trabalho voltado para o auxílio de um outro excluído que elas sofreram profundas

transformações. As falas deixavam entrever algo que ficaria mais explícito no correr da celebração: ‘Devemos fazer bem nosso trabalho para que outros tenham oportunidades no futuro’.

As mulheres saíram do palco e retornaram aos seus lugares, na primeira fila. As luzes foram reduzidas e ao fundo do palco foi projetado um vídeo com depoimentos de diversos jovens. Todos falavam da importância de Champagnat (fundador dos Maristas) como um educador e revolucionário, sobre como o projeto foi importante para milhares de jovens que queriam (e precisavam de) oportunidades. O vídeo, como vim a saber posteriormente, era uma das tarefas dos jovens que participavam do projeto naquele momento. As cenas se passavam no interior do prédio do Cesomar ou nas ruas do bairro; o foco da câmera, na maioria das vezes, estava bem fechado no rosto ou na figura do jovem, ignorando o cenário.

Após o término do vídeo, alguns jovens, que estavam ali, levantaram-se dos seus lugares e foram até o palco para dar seus depoimentos presencialmente. Todos falaram do processo de seleção, sobre como era a vida antes do Projeto e do Cesomar e sobre como ficaram felizes ao receber o convite para trabalhar no Banco do Brasil. As falas eram bem marcadas pela importância da família: tanto pela alegria de contar a notícia em casa quanto por considerarem que a vida no Cesomar era ‘como uma família’ (a “socialidade familista cristã” v. Dullo 2008b). Ao falar de si e da experiência no projeto, a família nunca saía de cena. Eduardo, que participou da primeira turma, em 2003, falou centralmente da responsabilidade que adquiriu com aquele trabalho: a mãe e os irmãos estavam todos desempregados e assumiu diversas das contas a serem pagas. Caio, depois dele, também da turma de 2003, falou da família em necessidade e de como foi importante ter sido colocado no mercado de trabalho. Renata, da turma de 2004, enfatizou sua passagem desde criança, aos 9 anos, pelo Cesomar. Participou de vários projetos até completar 15 anos, para então, entrar no Banco do Brasil e só se desligar do Cesomar quando a idade já não lhe permitia continuar. João, da turma de 2006, enfatizou a mudança de mentalidade: ter saído do bairro e ido trabalhar no banco o fez ‘ver o mundo de outra forma’ e entender que a vida ‘não era só isso’ – o ‘isso’ sendo a pobreza e a tristeza que ele conhecia no cotidiano, em continuidade com o poema que afirmava a ‘reforma’ dos sonhos.

Na sequência, manteve-se uma alternância entre falas dos jovens e falas institucionais. Dessa vez foi a representante do banco que se levantou da primeira fileira e se encaminhou até o palco. Bastante breve, aparentava não estar acostumada àquela posição ou com a efervescência emocional que inundava o salão. Foi enfática sobre o tema da disciplina: trabalhar no Banco do Brasil era uma chance de desenvolver o hábito pelas regras, pelos padrões e normas que a vida requer – a ‘vida real’, isto é, a vivência segundo os padrões e normas do mercado de trabalho formal. Segundo ela, era desta maneira que eles deveriam abrir os horizontes e ter esperança para o futuro (como a entrada em faculdades ou outros empregos): encontrar alguém no Banco que pudesse servir como um modelo... ‘Vocês devem se espelhar em alguém

do banco'. Eis que retornava no meio desses comentários um tema que eles não apenas conheciam bem como estavam executando naquele mesmo instante: espelhar-se num indivíduo bem sucedido, tomá-lo como exemplo.

Encerrada esta última fala institucional, todos os envolvidos já haviam se pronunciado e imaginei que a celebração encaminhava-se para o final. Entretanto, foi nesse momento que ela se intensificou. Se até então falavam de coisas que já haviam feito e das consequências positivas dessas ações, eles mostraram que não tinham se deslocado até ali e se reunido apenas para um elogio mútuo: a celebração se tornou uma atividade didática. Como o auditório estava repleto de jovens, muitos dos quais participando do projeto e outros tantos de ex-participantes, aquela era, de fato, uma boa ocasião para a transmissão de procedimentos: os jovens foram chamados a exercer sua exemplaridade – e foi o que aconteceu. As cadeiras do auditório foram reorganizadas em diversos círculos, de aproximadamente dez cadeiras cada. Pequenos grupos foram rapidamente organizados no salão, cada um composto de dois tipos de jovens: os atualmente atendidos pelo Cesomar e os ex-participantes do projeto.

Sem saber ao certo o que estava acontecendo, me afastei e fiquei olhando, tentando entender. Por fim, escolhi um dos grupos e me aproximei, procurando ouvir as conversas e compreender sobre o que estavam falando. Conforme entendia o rumo das conversas, mudava para outro grupo, tentando saber se ali o assunto era o mesmo e se o formato das falas também tinha a mesma estrutura. A resposta era sempre positiva. Os jovens ex-participantes do projeto falavam de suas experiências, das dificuldades enfrentadas e das maneiras pelas quais conseguiram superar os problemas que apareceram no cotidiano – ou então sobre como eles falharam em algumas das ocasiões. Após as conversas em círculos, o salão foi novamente organizado com todas as cadeiras voltadas para o palco. Foi feita uma oração – o Pai Nosso – e foi anunciado o encerramento.

Conclusão

Em sua análise dos “Ave de Jesus”, uma comunidade de penitentes em Juazeiro do Norte, Roberta Campos procurou compreender como os sujeitos performavam o sofrimento para se aproximarem de Cristo, inseridos numa tradição dolorista e como essa performance motivava outros a agirem da mesma maneira. A certa altura, ela afirma:

Jesus é então o modelo, um exemplar de e para uma vida moral ideal. Por outro lado, eles performam a imagem de Jesus a fim de que se tornem eles mesmos um exemplo para as outras pessoas. Estamos falando de uma comunidade em que uma vida exemplar é que confere credibilidade para alguém ou uma situação. Estamos falando da performance e expressão do carisma diariamente na vida comum (Campos 2005:125).

Porém, penso que um aspecto foi pouco explorado em sua análise, que é a condição de possibilidade para tomar alguém como exemplo. Nesse sentido, o presente texto tenta contribuir ao explorar a figura dos jovens exemplares e o momento ritual de celebração.

Por essa razão, o movimento do texto buscou explicitar a tensão produtiva existente entre o Mesmo (semelhança) e o Outro (bem sucedido), engendrando a figura conceitual do indivíduo *exemplar*. É importante que fique claro o motivo pelo qual apresentei a questão dessa maneira: um indivíduo precisa se reconhecer no outro para que seja inspirado a segui-lo. Tal reconhecimento tem por base a igualdade de condição socioeconômica, a 'exclusão'. Esse solo etnográfico da semelhança permite a identificação, o reconhecimento e a adesão à normatividade expressa pelo indivíduo 'bem sucedido', exemplar, que foi diferenciado dos demais justamente por sua 'inclusão social'.

A posição teórica que construí neste artigo tem como central o conceito de *exemplaridade*. Por um lado, o conceito se delimita pela diferenciação em relação ao de testemunho: palavra que apresenta uma etimologia – traçada por Benveniste (1995:275 ss.) e por Seligmann-Silva (2010) – que reforça a presença do sujeito em um evento ocorrido no passado, sua permanência e sobrevivência a ele. O testemunho cristão é uma forma de apresentação de si que explicita para os demais as transformações ocorridas em sua própria vida a partir de uma manifestação da Graça. Já a palavra de raiz latina da qual obtivemos a exemplaridade é a tradução da de raiz grega “paradigma” e permite enfatizar justamente a capacidade gerativa desse indivíduo perante os demais, na constituição de uma ‘comunidade’.

Por outro lado, a exemplaridade se delimita por oposição à relação de exceção, tal como apresentada em Agamben (2002:23-36; 2009b:24). Segundo ele, “a exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral” (2002:25), mas sua exclusão não se dá por um simples afastamento e sim pelo fato da norma suspender-se, desaplicar-se do caso singular e, com isso, incluindo-o, como exclusão, na própria norma²⁴.

Nesta perspectiva, a exceção se situa em posição simétrica em relação a exemplo, com o qual forma sistema. (...) [E]nquanto a exceção é (...) uma *exclusão inclusiva* (...), o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva* (Agamben 2002:29, grifos do autor)²⁵.

A norma se aplica ao exemplo em seu pertencimento ao conjunto, mas não em sua demonstração de pertencimento. O que o excluiu foi, justamente, a exibição de que pertence, de que está incluído. Paradigma, etimologicamente, é “aquilo que se mostra ao lado”²⁶.

Relendo Aristóteles, Agamben argumenta que o paradigma/exemplo mantém uma relação que parte do particular sem se direcionar ao todo, mas de particular para

outro particular (2009b:18-19). Esse movimento, ele reconhece, já foi incorporado pelo catolicismo dos primeiros séculos e nas formulações da vida monástica (2009b:21-22): o fundador de uma ordem impunha um modo de vida, uma *forma vitae*, que deveria ser seguida pelos noviços e que era, ela mesma, um seguimento da vida de Jesus. Cada vida, portanto, aparece como um exemplo de conduta a ser seguido, que:

demanda um movimento que vai de singularidade à singularidade e, sem deixar a singularidade, transforma cada caso singular em um *exemplo* da regra geral que não pode nunca ser estabelecida a priori (Agamben 2009b:22).

O indivíduo exemplar, portanto, ao exibir seu pertencimento a um coletivo, coloca-se como norma para os demais, mas não como uma norma universal, a ser aplicada a todos os casos, e, sim, como uma norma singular que irá afetar a singularidade do outro indivíduo que, também, se constitui em norma singular, isto é, em exemplar. A retransmissão dessa exemplaridade, desse pertencimento por “mostrar-se ao lado”, afastados da condição de semelhança de base como ‘excluídos’, coloca-os como geradores de uma norma de conduta e constituintes de uma nova coletividade de semelhantes: os semelhantes em sua condição de se mostrar ao lado.

Tal movimento em cadeia, como venho argumentando, é o movimento da gratuidade do ato voluntário e iniciador de novas relações. A demanda existente para esses jovens é a de se colocar nessa relação de exemplaridade, essa é sua dívida e sua dádiva. Não uma dívida para com o doador inicial, não uma retribuição, um retorno, mas um novo ato “livre”, um movimento em direção ao futuro e não ao passado²⁷.

Com isso, a *relação de exemplaridade* observada em campo aparece como um dispositivo salvífico que opera pela demonstração da inclusão social (uma normatividade da inclusão social pela educação e pelo trabalho formal), demonstração geradora de um novo conjunto: uma nova ‘comunidade’. Há, portanto, uma alteração no cenário – apresentado por Doimo (1992) – no qual se move a Igreja Católica, com a emergência de novas teologias e a renovação de velhas práticas, que nos mostram que o centro não está mais na luta por superação da condição de ‘oprimido’ em uma tentativa de ‘libertação’. Ou seja, há uma associação entre:

a noção de comunidade e o emprego de uma certa percepção da cidadania, fundada na ideia de uma pessoa “civilizada” que aceita agir de acordo com a ordem social na qual se integra. (...) [Uma cidadania entendida como a] transformação de uma população vista como incivilizada em indivíduos reeducados através do reaprendizado de uma boa identidade (Birman 2008:108-110).

No Cesomar aprende-se uma nova “boa identidade”: a de ‘bons cristãos e virtuosos cidadãos’, como afirmava o Pe. Champagnat, fundador dos Irmãos Maristas (cf. Dullo 2008a). Aprende-se uma nova percepção da coletividade em que se está inserido e a instaurar (ou, ao menos, tentar) uma nova coletividade; isto é, a trocar a desvalorização do termo ‘favela’, entendido como uma localidade de moradores ‘pobres’ pela positividade moral do termo ‘comunidade’, um coletivo de ajuda mútua e solidariedade. Embora a tentativa de transformar a ‘comunidade’ em *ecclesia* não seja, até o momento, tão bem sucedida quanto a transformação de alguns dos indivíduos, é sua permanência no horizonte de expectativas dos agentes religiosos que mantém o dispositivo salvífico da inclusão em funcionamento.

Referências Bibliográficas:

- AGAMBEN, G. (2005), *The time that remains: A commentary on the Letter to the Romans*. Stanford, California: Stanford University Press.
- _____. (2009a), “O amigo”. In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos.
- _____. (2009b), “What is a paradigm?” In: *The Signature of All Things. On Method*. Cambridge; Massachusetts: Zone Books; The MIT Press.
- _____. (2002), *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BADIOU, A. (2009), *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo.
- BENVENISTE, Émile. (1969), « Gratuité et reconnaissance ». In: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 1 – Économie, parenté, société. Paris: Les Editions de Minuit.
- _____. (1995). *Vocabulário das instituições indo-europeias*. Vol. 2 – Direito, poder, religião. Campinas: Editora da Unicamp.
- BIRMAN, Patrícia. (2008), “Favela é comunidade?”. In: Luiz Antonio Machado da Silva (org.). *Vidas sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BOURDIEU, P. (1996a), “Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom”. *Mana*, Vol. 2 n° 2: 7-20.
- _____. (1996b), “É possível um ato desinteressado?”. In: *Razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus.
- BROWN, P. (1983), “The Saint as Exemplar in Late Antiquity”. *Representations*, n° 2 (Spring): 1-25.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. (2003), “Utopia e Sociabilidade: Imagens de Sofrimento e Caridade no Juazeiro do Norte”. *Revista de Antropologia (USP)*, Vol. 46 n°1: 211-250.
- _____. (2005), “Para Além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus”. *Religião e Sociedade*, vol. 25 n°1: 117-130.
- CANNELL, F. (2005), “The Christianity of Anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 11: 335-356.
- _____. (2006), “Introduction: The Anthropology of Christianity”. In: F. Cannell (ed.). *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.
- DOIMO, A. (1992), “Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil”. In: P. Sanchis (org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. São Paulo: Loyola.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (1986), *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/CNPq.
- DULLO, Eduardo. (2008a), *Políticas de Inclusão e de Salvação: transmissão, transformação e aprendizado de uma visão de mundo cristã e cidadã*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia

- Social, Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (2008b), "A 'socialização nos valores' e a 'formação da consciência': a abordagem de um Centro Social Católico na periferia de São Paulo" – 32º Encontro Anual da ANPOCS, GT 16. (Disponível em: <http://ufrj.academia.edu/EduardoDullo/Papers/89351>) A socialização nos valores e a formação da consciência a abordagem de um Centro Social católico na periferia de São Paulo. Acessado em 27/04/11).
- _____. (2009), "Políticas de Inclusão e (de) Salvação: estratégias católicas de inclusão e mobilidade social" – XIV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia – GT 09 (Disponível em: http://www.sbsociologia.com.br/porta1/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=225&Itemid=171). Acessado em 27/04/11).
- FERRARA, Alessandro. (2008), *The Force of The Example*. New York: Columbia University Press.
- FONSECA, C. (2002), *Caminhos da adoção*. São Paulo: Editora Cortez.
- FOUCAULT, M. (2001), *História da Sexualidade: a vontade de saber. Vol. I*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- GEERTZ, C. (1997), "Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder". In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GORDON, Flávio. (2011), *A cidade dos Brights: religião, política e ciência no movimento neo-atéista*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- LÖWY, M. (1989), "O catolicismo latino-americano radicalizado". *Revista Estudos Avançados*, Vol. 3, nº5: 50-59.
- _____. (2000), *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (2007). "Cristianismo da Libertação e Marxismo: de 1960 a nossos dias". In: M. Ridenti e D. Aarão Reis (orgs.). *História do marxismo no Brasil – Partidos e movimentos após os anos 1960*. Volume 6. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- MAUSS, M. (2003), "As técnicas corporais". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- NIETZSCHE, F. (2009), *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PITT-RIVERS, Julian. (1992), "Post-script: the place of grace in anthropology". In: J. G. Peristiany, J. Pitt-Rivers (eds.). *Honor and Grace in Anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- ROBBINS, J. (2004), *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Los Angeles: University of California Press.
- _____. (2007), "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, Vol. 48, nº 1: 5-38.
- RUFINO, Marcos. (2006), "O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação". In: P. Montero (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.
- SAHLINS, Marshall. (2003), *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SANCHIS, Pierre. (2001), "Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da 'missa afro' no Brasil". In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- SARTI, Cyntia. (2003), *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Cortez.
- SELIGMANN-SILVA, M. (2010), "O local do testemunho". *Tempo e Argumento. Revista do Programa de Pós-graduação em História*, Vol. 2, nº1: 3-20.
- SCHMITT, Carl. (1998), *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa: Hugin Editores.
- SIMMEL, G. (1977), *Sociologia: Estudios sobre las formas de socialización (vol. 2)*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1950), "Faithfulness and Gratitude". In: K. H. Wolff (ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.
- TAROT, Camille. (2002), "Pistas para uma história do nascimento da graça". In: P. H. Martins (org.). *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis:

Editora Vozes.

WEBER, M. (2000), *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Notas

- ¹ Utilizo aspas simples para termos nativos e citações de campo; aspas duplas para termos e citações presentes na bibliografia de referência. Todas as citações cuja referência não está em português foram traduzidas por mim. Agradeço as leituras e sugestões de diversas pessoas, incluindo os pareceristas anônimos. Centralmente Diana Lima, Renata Menezes, Delcídes Marques e Evandro Bonfim, de quem peguei emprestado a oposição *inwardness* e *outwardness*.
- ² No momento da pesquisa, existiam três parcerias com políticas públicas: o “Pequeno Cidadão”, direcionado a crianças de 7 a 14 anos, o “Agente Jovem”, para adolescentes de 14 a 18 anos, e o sob análise: “Jovem Aprendiz”.
- ³ Para evitar possíveis confusões, cabe distinguir de imediato o que entendo por cada um dos termos: um “indivíduo exemplar” é alguém que é como deveria-ser, uma “relação de exemplaridade” é uma relação entre um indivíduo exemplar e alguém que não o é, de maneira a estimulá-lo a aderir à normatividade expressa pelo primeiro. A relação de exemplaridade acarreta, portanto, uma tentativa de mudança pela exibição do dever-ser feito ser. Encontrei reflexões próximas no interessante livro de Alessandro Ferrara (2008).
- ⁴ “Em quase todas as regiões do Mediterrâneo, do terceiro século em diante, ele era bem mais que um exemplar de uma Cristandade previamente bem organizada e culturalmente coerente: com frequência, ele simplesmente *era* a Cristandade” (Brown 1983:9). Este é também o argumento de Carl Schmitt para o Catolicismo Romano: este é o último a exercer o modo “representativo” de racionalidade, em que o Papa – e aqui, incluo os cristãos que levam a sério sua tarefa evangelizadora – é representante da Pessoa de Cristo (cf. Schmitt 1998). Apesar de Schmitt utilizar o termo “representante”, ele o faz de maneira singular, não seguindo a oposição entre Presença e Representação.
- ⁵ Assim como nos dois casos analisados por Foucault, a “passagem” de um dispositivo a outro não é uma superação nem um abandono do anterior em benefício do posterior. O dispositivo de aliança permanece vigente sob o dispositivo da sexualidade, o mesmo ocorre nos dispositivos do poder soberano e disciplinar (cf. Foucault 2001:100-101).
- ⁶ Por serem duas linhas teológicas distintas, não irei me deter em uma exposição teórica; meu trabalho foi a observação da prática cotidiana da evangelização mesclando essas linhas na ação. A bibliografia sobre a Teologia da Libertação no Brasil é vasta e não cabe sumariá-la. Aproximo-me da leitura de Löwy (1989; 2000; 2007). A Teologia da Inculturação, menos conhecida etnograficamente, foi um desenvolvimento posterior ao Concílio Vaticano II, principalmente por teólogos jesuítas nas décadas de 1970 e 1980 – e continuamente em reelaboração – de modo que ela procura, *grosso modo*, adequar a forma de comunicação da mensagem de Cristo com as formas culturalmente existentes para aquela população. Assim, a missão é diferenciada de acordo com as culturas locais. Uma excelente análise da presença desta teologia católica com populações indígenas foi feita por Rufino (2006); a inculturação com elementos afrobrasileiros foi objeto de Sanchis (2001).
- ⁷ Disponível em: http://ufrj.academia.edu/EduardoDullo/Papers/89351/A_socializacao_nos_valores_e_a_formacao_da_consciencia_a_abordagem_de_um_Centro_Social_catolico_na_periferia_de_Sao_Paulo. Acessado em 27/04/11.
- ⁸ A dificuldade em se analisar antropologicamente o cristianismo vem sendo objeto de reflexão de Cannell (2005; 2006) e Robbins (2004; 2007). No caso brasileiro, um instigante esforço foi feito por Gordon (2011). Essa dificuldade, no presente artigo, pode ser observada na discussão sobre

- a gratuidade do dom: como salienta Tarot (2002), o cristianismo antigo não figurou entre as economias do dom reunidas por Mauss.
- ⁹ Para uma discussão pormenorizada da imputação de carência e exclusão aos moradores por parte do Centro Social, veja Dullo 2009.
- ¹⁰ Encontrei uma formulação aproximável em um breve texto de Giorgio Agamben acerca da “amizade”. Retomando Aristóteles, em “Ética a Nicômaco”, Agamben comenta: “O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na “mesmidade”, um tornar-se outro do mesmo” (2009a:90). O conceito de semelhança que venho apresentando (Dullo 2008a e 2008b) é uma versão, própria ao cristianismo católico, deste mesmo procedimento de constituição da noção de Pessoa a partir da amizade entendida como “amor ao próximo”. A inovação cristã é o direcionamento e o efeito deste “amor”. Em Aristóteles (Livro VIII e IX no *Ética a Nicômaco*), a amizade/amor pode existir por três razões: virtude, prazer e utilidade; sendo inconcebível a relação de amizade/amor direcionada a alguém não virtuoso por parte de um Ser virtuoso. A prédica de amar até os seus inimigos (ou um desconhecido) faz com que o próximo torne-se qualquer um, indo para além do círculo de relações original: uma ruptura com o pensamento judaico e com o pensamento grego (cf. Badiou 2009). É central, em Agamben, a diferenciação entre alteridade e heterogeneidade (Agamben 2009a:89-90); na literatura antropológica, entretanto, a noção de alteridade é a que fez história e, assim, mantenho-a, justamente para demonstrar que falo de uma heterogeneidade tornada alteridade. Aristóteles diferenciou, também, a amizade da benevolência, que poderia ser dirigida a estranhos/desconhecidos. Entretanto, meu ponto etnográfico é a verificação da modalidade de produção de semelhança, isto é, que tem como efeito tornar esse desconhecido “um outro do mesmo” – tanto na relação entre os religiosos e os jovens quanto para os jovens entre si.
- ¹¹ Todas as Pessoas, do ponto de vista dos religiosos, estão constituídas por suas carências: morais, culturais, religiosas, econômicas, emocionais etc., inclusive os próprios Irmãos. Todos são semelhantes, resultado da Queda, mas nunca são idênticos: a alteridade pode chegar a ser insignificante com a conversão ao cristianismo católico e/ou sua complementação com o chamado vocacional e a entrada na vida religiosa.
- ¹² Disponível em http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=225&Itemid=171. Acessado em 27/04/11.
- ¹³ A proposta educacional dos Irmãos Maristas está atrelada ao conceito de igualdade de oportunidades (cf. Dullo 2008b) o que faz com que todas as ajudas oferecidas sejam na direção sucintamente exposta acima de possibilitar o acesso a bens e recursos aos quais estes jovens estavam excluídos.
- ¹⁴ O paradigma holista de análise das camadas populares a que me refiro pode, também, ser descrito como relacionalista. Luiz F. D. Duarte (em comunicação pessoal) me afirmou que sempre entendeu o modelo holista (a expressão “paradigma holista” foi, possivelmente, uma invenção de Tania Salem) como relacional ou relacionalista. O que o distinguia do modelo individualista – na experiência social – não era tanto o holismo ou a totalidade, mas a preeminência das relações em que cada pessoa se encontrava entranhada. O holismo era uma petição de princípio abstrata, dumontiana certamente, como pressuposto universal da significação (o que tornava o individualismo, paradoxalmente, também um holismo). Ao ler Robbins (2004), reconheceu que a relacionalidade podia ser eventualmente afirmada sem o pressuposto holista. De modo que o antigo modelo não foi revisto e apenas reconhece que pode ser hoje discutido com outros elementos. Continua, portanto, subscrevendo o seu esquema da época, na medida em que era situacional: para populações participantes das sociedades modernas (mesmo que em posição subalterna ou englobada) o problema da compreensão de sua visão de mundo se coloca a partir do individualismo aí hegemônico. Já o relacionalismo de Robbins se dá em populações em situação de contato (ou seja, em que o problema das culturas em confronto se coloca de modo mais radical, completamente diferente das classes populares nacionais – que sempre foram

- nacionais). O próprio individualismo contido nas missões cristãs é um tanto peculiar, em comparação com o individualismo laico onipresente nos patamares letrados de nossas sociedades.
- ¹⁵ Optei pela tradução para “favor” tendo em vista a análise de Benveniste (1969). Na tradução espanhola está “obséquio” e na tradução para o inglês *gift* (cf. Simmel 1977:624; 1950:392).
- ¹⁶ Como foi notado por Renata Menezes, em comunicação pessoal, não aparece em meus dados ou análises qualquer menção ao pecado. Note-se bem que os jovens em questão foram salvos de uma condição socioeconômica ruim. O pecado, aqui, talvez deva ser lido como a associação com a ‘maldade’ do mundo do crime. Isso fica mais evidente pelas falas de jovens que pediam ajuda para conseguir empregos com o objetivo de não ficar ‘pensando maldade’ – uma referência clara a intenções de atos criminosos.
- ¹⁷ Para Bourdieu, por outro lado, trata-se de um afastamento tanto da filosofia da consciência quanto do cálculo utilitarista (cf. Bourdieu 1996a; 1996b) rumo a uma “economia dos bens simbólicos”. Vale apontar que concordo com o argumento do “interesse” de Bourdieu na medida em que se vale do conceito de *illusio*, isto é, quando afirma sobre a preocupação do indivíduo com questões inseridas naquele campo e como podem ser percebidas a partir de uma relação de seu *habitus* com as estruturas objetivas. Assim, tanto os religiosos quanto os jovens exemplares estão imbuídos da preocupação com a salvação dos jovens ‘excluídos’, mas não percebem suas intenções nem suas ações como idênticas.
- ¹⁸ A nomenclatura “relação de favor” é minha, seguindo o termo supracitado em Simmel e Pitt-Rivers. Esta relação não é chamada assim por nenhum sujeito presente na etnografia: uma relação de favor, nos termos nativos, seria uma ação paternalista da Igreja Católica ou do Estado, incapaz de promover o protagonismo juvenil ou a autonomia esperada. Ao utilizar esta nomenclatura, não pretendo fazer qualquer associação com o sentido nativo. Os agentes evitam, pela mesma razão o uso do termo caridade. Ainda que seja termo caro ao universo cristão e católico, sua associação com o assistencialismo fez com que desaparecesse em campo.
- ¹⁹ Não estou restringindo a ajuda aos aspectos materiais, mesmo neste caso. A possibilidade de ajuda a partir de conversas e da exemplificação, decorrem do relativo sucesso do jovem.
- ²⁰ Correspondendo aos dois pontos assinalados a partir da fala de Johnny citada acima: a iniciativa e a desigualdade.
- ²¹ O ciclo missionário a que faço referência é: 1) chegada de missionários em um povo nativo, 2) evangelização, 3) conversão, 4) formação de sacerdotes nativos, 5) estabelecimento de Igreja autóctone, 6) retirada dos missionários estrangeiros, 7) sacerdotes nativos iniciam nova missão.
- ²² Utilizei como parâmetro na organização desta descrição o texto de Geertz (1997) e, centralmente, o cortejo da Rainha Elizabeth.
- ²³ Eu não havia retornado desde que terminara de coletar meus dados para a escrita da dissertação, em meados de 2007. O evento aqui etnografado é posterior à defesa de meu mestrado, no primeiro semestre de 2008.
- ²⁴ A questão é abordada tendo em vista a teoria do ordenamento jurídico do Estado de exceção, cujo percurso não iremos seguir, atendo-nos ao que concerne à oposição.
- ²⁵ Para nos dizer o que é um exemplo, Agamben utiliza a explicação linguística de Milner em que ao oferecermos um exemplo de enunciado performativo como “te amo”, “este não pode ser entendido como em um contexto normal, mas (...) para poder fazer o papel de exemplo, deve ser tratado como um enunciado real” (Agamben 2002:29; cf. Agamben 2009b:23-24).
- ²⁶ Por isso Agamben nos diz que “uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma”. O que nos faz lembrar do Paradoxo de Russell, sobre a teoria dos conjuntos matemáticos de Cantor e a impossibilidade de um conjunto de todos os conjuntos que não se contém a si próprios.
- ²⁷ Nietzsche (2009:71-72) argumenta a partir da palavra que, em alemão, significa tanto *dívida* quanto *culpa* que a relação de dívida para com os ancestrais (que se tornariam deuses) na “originária comunidade tribal”. O interessante é que também ele aponta que a dívida é, em especial, para com a geração originária, para com “os fundadores da estirpe”, isto é, para com

os que iniciaram a relação. É impossível pagar a dívida com estes fundadores assim como o é para qualquer um retribuir aos próprios pais a dívida da vida.

Recebido em maio de 2011
Aprovado em outubro de 2011

Eduardo Dullo (edudullo@gmail.com)
Doutorando PPGAS/Museu Nacional/UFRJ / Bolsista FAPERJ

Resumo:

Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade

Durante pesquisa de campo, observei diversas atitudes de 'ajuda'. O presente artigo é uma descrição dessas relações sob a ótica da interação de dois coletivos de agentes: os católicos que presidem o Centro Social Marista e os jovens atendidos por esse Centro. A partir das 'ajudas' e da decorrente alteração de status advinda da consideração de uma bem sucedida 'inclusão social', analiso a produção de indivíduos exemplares, de cuja pedagogia traço a face ritual. Tais indivíduos estabelecem com outros jovens uma *relação de exemplaridade* que, por sua vez, e fechando o circuito, é central para a concretização do sistema de trocas baseadas na *gratuidade* e para a tentativa de consolidação de uma comunidade moral de semelhantes.

Palavras-chave: Inclusão social, cristianismo, dádiva, juventude, exemplaridade.

Abstract:

A pedagogy of the exemplarity: the christian gift as gratuity

During the fieldwork, I observed several attitudes of 'help'. This text is a description of this relations from the point of view of two collectives of agents that interact in a daily routine: the Catholics that manage the Centro Social Marista and the young persons assisted by them. Beginning with the 'helps' and the change of statuses they receive when acknowledged as well succeeded in the 'social inclusion', I analyze the production of the exemplar individual, by tracing the ritual face of the pedagogy that made them. Those individuals establish a *relationship of exemplarity* with other young persons that makes a whole system of changes based in the *gratuity* be effective and that are central to close the circuit and try to consolidate a moral community of similars.

Keywords: Social Inclusion, christianity, gift, youth, exemplarity.