

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Adriana Ribeiro Rice Geisler**

**O que também se pode esperar de nossas favelas?**

**“Olho no mundo, olho no outro, olho em você”**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Junia de Vilhena

Rio de Janeiro  
Janeiro de 2004

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

### **Adriana Ribeiro Rice Geisler**

Graduou-se em Psicologia pela PUC/RJ (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em dezembro de 2001. Graduou-se em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1996. Prioritariamente desenvolveu suas atividades profissionais em Centros de Defesa de Direitos Humanos. Nos últimos anos, tem se dedicado ao ensino e a pesquisa na EPSJV/FIOCRUZ.

#### Ficha Catalográfica

Geisler, Adriana Ribeiro Rice

O que também se pode esperar de nossas favelas? : “olho no mundo, olho no outro, olho em você” / Adriana Ribeiro Rice Geisler ; orientadora: Junia de Vilhena. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2004.

116 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Cidade. 3. Favela. 4. Pertencimento. 5. Singularidade. 6. Cidadania. I. Vilhena, Junia de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

**Adriana Ribeiro Rice Geisler**

**O que também se pode esperar de  
nossas favelas? “Olho no mundo,  
olho no outro, olho em você”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profª Junia de Vilhena  
Orientadora**

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

**Profª. Maria Helena Rodrigues Zamora**  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Ricardo Vieiralves de Castro**  
Departamento de Psicologia – UERJ

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
Coordenador Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2004

Para Ana Lúcia, pela vida partilhada com muito amor.  
Aos meus pais, Rice e Áurea, e aos meus avós, Adriano e  
Irene e Wolfgang e Mary, por me transmitirem os valores  
aqui professados.

## **Agradecimentos**

À professora Junia de Vilhena, minha orientadora, pelo trabalho que tem possibilitado à academia um outro olhar para os setores subalternizados da população.

À professora Maria Helena Zamora, por ter me apresentado à “Psicologia Comunitária” e se tornado parceira na elaboração deste trabalho.

À Sociedade de Educação e Promoção Social Grupo ECO e, em especial, a cada um dos adolescentes com os quais pude trocar olhares e afetos.

Ao Itamar Silva, pela receptividade, sinceridade e pelo sorriso.

Ao professor Carlos Alberto Plastino, porque no momento em que o espaço acadêmico se contenta em perpetuar o conhecimento como um princípio de ordem sobre a natureza e sobre os outros, ele me ajuda a manter viva a crença de que a reflexão pode funcionar como um princípio de solidariedade.

Ao Fortunato Wenceslau da Silva e à Áurea Geisler, por serem para mim testemunhos vivos de fé e política.

À Alessandra, minha irmã, pela compreensão e pela torcida. Aos meus sobrinhos, Alexandre e Vinícius, com os quais compartilho alegria e vitalidade. Ao Moa e à Alba, pelo companheirismo. E, aos antigos amigos, Tamar Araújo, pelo que se construiu junto neste novo começo, e, Luis André Bordini de Carvalho, pela cumplicidade.

À Pastoral de Juventude e aos companheiros que nela fiz pela importância que tiveram em minha própria formação. PJ Sempre!!!

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos desde a graduação.

Às professoras, que cuidadosamente me acompanharam e me incentivaram durante essa trajetória. Obrigada Flávia Sollero, pela sintonia e pela disponibilidade; Carolina Lamprea, pelo acolhimento, e Regina Murat, pelo carinho.

À Maria Teresa Silva Lopes, pela escuta que, ao promover simultaneamente interpretação e amparo, auxilia-me a voltar sobre mim o meu olhar.

Às novas amigas que não me permitiram fraquejar. Aqui, um especial registro à Mariana Mollica, Ana Maria Furtado e Angélica Tironi.

Às professoras Flávia Schlee Eyler, Sonia Travassos e Ana Lucia Abrahão, pelas indispensáveis contribuições.

Ao Professor Augusto Sampaio e à Celeste da Cunha, pela generosidade e pelo incansável apoio.

Aos apoios “de última hora”, mas não menos consideráveis, de Carla Martins, Selma Araújo, Vivian Teixeira, Iohana, Andréa e Henrique Abrahão.

## Resumo

O que também se pode esperar de nossas favelas?

“Olho no mundo, olho no outro, olho em você”

“O que (também) se pode esperar de nossas favelas”, se desrespeitadas em suas particularidades elas têm sido vistas sob um único prisma: território de aglomeração de camadas pobres? Esse modelo hegemonicamente construído de olhar a favela surge identificando seus moradores como ‘classes perigosas’, a por em risco nosso mundo ilusoriamente portador de uma realidade coerente. No universo acadêmico, nosso discurso especializado costuma remeter nossas ações mais para a ‘situação de risco’ da ‘comunidade assistida’ do que para suas capacidades e seu potencial. O objetivo deste trabalho é compreender o morador da favela como quem, ao olhar a cidade, pode se inserir na construção de uma proposta coletiva para o viver em sociedade e pode elaborar criativamente para si sua experiência de pertencimento. Metodologicamente, foi tomada por base a pesquisa-ação. A partir das categorias centrais evidenciadas na prévia leitura bibliográfica e das que emergiram do material empírico, procedeu-se um exame qualitativo dos discursos e das informações recolhidas através de diário de campo. Foi escolhido o Grupo Eco/adolescente, formado por jovens moradores da favela de Santa Marta, em Botafogo, Rio de Janeiro. A dissertação discute como esse espaço contribui na busca pela realização do ideal da cidade cerzida e no resgate da singularidade dos atores envolvidos.

**Palavras chaves:** cidade, favela, pertencimento, singularidade, cidadania.

## Abstract

What can we also get from our slums?

“To keep an eye on the world, to keep an eye on someone, to keep an eye on you”

“What can we (also) get from our slums”, if they aren’t respected in their singularities? They had been contemplated under only one aspect: poor classes’ territory of agglomeration. This hegemonic approach about the slums emerges classifying their people as “dangerous classes”, which bring a risk to our world that is an illusory way to possess a coherent reality. In the academical universe, our specialized speeches use to focus our actions on the “risk situation” of the “helped people” instead of doing so on their capacities and their potential. The aim of this work is to understand – by the whole city point of view – the slum inhabitant as someone who can be part of the construction of a collective proposal of living in a single society and who can develop for himself, in a creative way, his own experience of “taking part of it”. The methodology applied here was the research-action approach (field trip). From the central categories that were taken as relevant in the previous bibliography reading material and from which the empirical material was collected, we proceeded into a qualitative examination of the speeches and information we got from a camp-field diary work. The ECO/adolescents’ Group, composed of young inhabitants from Santa Marta slum, in Botafogo, Rio de Janeiro, was chosen as this field for our investigation. This work analyses how the mentioned group contributes to make real the ideal of the darned city and to rescue the identity of the actors involved on this.

**Keywords:** city, slum, to take part of, identity, citizenship.

## Sumário

1. Introdução .....	pág. 10
2. A Lógica Excludente na Constituição da Cidade do Rio de Janeiro .....	pág. 19
2.1. O empreendimento da modernidade: do domínio do homem sobre a natureza à “colonização do homem pelo homem” .....	pág. 19
2.2. “E a cidade com seus braços abertos num cartão postal” .....	pág. 25
2.3. Favela: nem “terra sem mal”, nem “inferno verde” .....	pág. 29
2.4. E no Santa Marta...: a trajetória da localidade e o Grupo Eco ..	pág. 38
3. Revisitando o conceito de cidadania .....	pág. 45
3.1. Considerações históricas acerca da cidadania no Brasil .....	pág. 50
3.1.1 – Súdito ou cidadão?: a instauração da estadania .....	pág. 50
3.1.2 – “Brasileiro, profissão esperança” .....	pág. 54
3.2. Breve apreciação da cidadania como direito: alteridade, tolerância e pluralismo jurídico .....	pág. 56
3.3. "Malandro é malandro e mané é mané": algumas possibilidades para a cidadania brasileira .....	pág. 63
3.4. Cidadania como pertencimento: da participação dos movimentos sociais ao direito à alegria .....	pág. 66
3.5. Cidadania e Subjetividade .....	pág. 78
4. Eco(logia): aprendendo a “olhar a árvore com a dimensão da floresta” .....	pág. 84
4.1. Diário de Campo .....	pág. 85
4.2. Observação Participante .....	pág. 85
4.3. Descrição do campo de pesquisa .....	pág. 86
4.4. Análise dos Dados .....	pág. 88
4.4.1. Considerações sobre o “direito à alegria” .....	pág. 88
4.4.2. Eco/adolescente .....	pág. 92
4.4.3. Singularidade e Pertencimento: construindo sujeitos coletivos de direito .....	pág. 104
4.4.4. A formação como lugar do encontro .....	pág. 106
5. Considerações Finais .....	pág. 109
6. Referências Bibliográficas .....	pág. 111



*“Em nome do Povo que espera,  
na graça da Fé,  
à voz de Xangô,  
o Quilombo-Páscoa que libertará.*

*Em nome do Povo sempre deportado  
pelas brancas velas  
no exílio dos mares;  
marginalizado  
nos cais, nas favelas  
e até nos altares.*

*Em nome do Povo  
que fez seu Palmares  
que ainda fará  
Palmares de novo  
Palmares, Palmares, Palmares,  
do Povo!”*

**Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra**

## 1. Introdução

Erguida à margem da ordem da modernidade, a favela tem sido entendida, em sua suposta homogeneidade, como “o” lugar da privação e do perigo. Esse modelo hegemonicamente fabricado de olhar a favela surge identificando seus moradores como violentos, pertencentes a “classes perigosas” a por em risco nosso mundo – também portador de uma realidade uniforme, só que ilusoriamente coerente.

De fato, a favela não é uma “terra sem males”, mas as feridas que, aliás, nela se fazem sentir mais agudamente, são produzidas pela cidade como um todo. Patrocinados pela razão cínica e pela mídia satisfeita com a realidade virtual, encenamos um espetáculo que deixam expostas as chagas do frustrado empreendimento da metrópole moderna.

Nesse palco do urbano, quando se acena para o exercício da cidadania em sua plenitude, os personagens do morro, já tão acostumados a serem alvo – da crueldade do narcotráfico, do aparato repressivo da polícia, do olhar desconfiado, dos flashes dos que fazem o “show da vida”... –, perdem visibilidade. A história oficial tem legado às vozes do morro um papel coadjuvante no que está longe de se conformar como construção democrática de um espaço realmente público, de uma *polis* moderna.

Durante muito tempo, as populações subalternizadas se constituíram como objeto de análises acadêmicas, sendo percebidas ora como carentes ora como perigosas ou perversas, e sempre necessitando de tutela e categorizações. Nosso discurso especializado costuma remeter nossas ações mais para a “situação de risco” da “comunidade assistida” do que para as suas capacidades e seu potencial.

O objetivo deste trabalho é compreender o morador da favela, não apenas no lugar daquele que é olhado, mas como quem, ao olhar para a cidade, pode se inserir na construção de uma proposta coletiva para o viver em sociedade e pode elaborar criativamente para si sua experiência de pertencimento. Referimo-nos a um olhar capaz de enxergar o mundo como uma grande casa, o outro em sua radical alteridade – como constitutivo do próprio eu e do mundo ao qual pertence –, e a si mesmo – com responsabilidade.

Como campo de investigação desse estudo, foi escolhido um grupo composto por trinta adolescentes moradores da favela Santa Marta, em Botafogo – Rio de Janeiro –, entre quatorze e dezoito anos, de ambos os sexos. Os jovens integram a Sociedade de Educação e Promoção Social Grupo Eco – instituição não governamental, sem fins lucrativos, apartidária e supra-religiosa, formada desde de 1978 também por moradores do morro Dona Marta.

Funcionando há 24 anos, o Grupo ECO, cujo percurso se confunde com a própria história da localidade, tem como propósito desenvolver uma série de atividades recreativas, educacionais e de promoção social. Acredita-se que essas ações, por solicitarem o constante engajamento dos integrantes do Grupo, não só na sua elaboração, quanto na sua vivência, podem possibilitar nesse espaço um ambiente de reflexão e promover a prática cotidiana da cidadania.

Dentre os inúmeros projetos que vêm sendo encaminhados a partir da criação do Grupo ECO, pudemos participar mais efetivamente do Projeto “Direito à Alegria”. Dividida em várias etapas, essa aposta gira em torno da realização de uma Colônia de Férias para cerca de trezentas crianças que moram na favela. Para que possa se realizar da melhor maneira possível, além desses pequenos, mas eufóricos participantes, essa atividade também precisa contar com a mobilização de cinquenta adultos e adolescentes do Grupo. É nesse momento, como *locus* privilegiado para a formação de instrutores para a Colônia de Férias, que o que convencionamos denominar de espaço ECO/Adolescente se transforma em uma das etapas do Direito à Alegria.

Foram utilizadas as seguintes ferramentas de pesquisa: levantamento bibliográfico, observação participante e diário de campo. A partir de categorias centrais evidenciadas na leitura do material coletado e das categorias que emergiram do material empírico, a análise do material pautou-se por um exame qualitativo dos discursos e das informações originadas do diário. Metodologicamente, tomou-se por base a pesquisa-ação, que consiste na interação do pesquisador com o objeto de pesquisa. Dessa interação nasce o conhecimento, ou seja, pesquisador e objeto tornam-se, no diálogo, não apenas co-autores na construção de um novo saber, mas, também, responsáveis pela democrática utilização e validação desse conhecimento.

As categorias abordadas no estudo foram Cidadania, Subjetividade, Memória e Saber.

Pode-se dizer que, em geral, essas categorias vão dar o contorno para uma *nova forma de compreender a cidade*, remetendo-nos à reflexão em torno do resgate do protagonismo das camadas empobrecidas da população. Através dele podem brotar ações coletivas emancipatórias que produzem efeitos ao nível da subjetividade destes indivíduos.

A pesquisa de campo, realizada no primeiro e segundo semestres de 2000, pelo caráter extremamente atual e dinâmico do fenômeno em investigação, contou com a observação participante e o diário de campo. A observação participante permite a interação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados – situação constante neste trabalho. Já o diário de campo é um essencial caderno de anotações do cotidiano; é um instrumento relativo à observação, em que o pesquisador se coloca como observador das ações e do movimento no campo de pesquisa.

Após essas considerações, cabe apresentar a organização da dissertação. O trabalho compreende três capítulos.

No **Capítulo 2**, discorreremos sobre “**A Lógica Excludente na Constituição da Cidade do Rio de Janeiro**”. Optamos por subdividir este capítulo em quatro subitens referentes respectivamente à “lógica”, à “cidade”, à “favela”, e ao “Santa Marta”.

Iniciamos nosso trajeto, sobrevoando o “*empreendimento da modernidade: do domínio do homem sobre a natureza à ‘colonização’ do homem pelo homem*”. Observamos que a solidificação da aliança entre o racionalismo da modernidade e o capitalismo favoreceu, em sua busca desenfreada pelo progresso e pelo consumo, a produção de subjetividades voltadas a uma concepção extremamente individualista de vida, onde, como num jogo de espelhos, ora a arrogância, ora o desejo de obedecer fizeram morada.

A modernidade nos deixou, também, o legado de um novo modelo de intervenção no espaço que atualmente vem se consolidando e favorecendo a construção de um tipo de cidade menos humana. Em “*E a cidade com seus braços abertos num cartão postal*” verificamos alguns resultados desse paradigma excludente na conformação de uma grande metrópole brasileira. Se os efeitos dessa “lógica” se espalham por todo o espaço social, eles atingem mais diretamente os corpos daqueles que são mais desfavorecidos economicamente.

Visto que “com os punhos fechamos pra vida real” a cidade elege seus condenados, em *“Favela: nem terra sem mal, nem inferno verde”* também miramos o morro, mas, ao contrário dos equipamentos de segregação de alguns setores da população, cuidadosamente apontamos para a cidade – morro em articulação com o asfalto. Acreditamos que, para a construção de uma cidade mais humana – compreendida como habitat privilegiado do encontro –, precisamos nos encaminhar na contramão da lógica da “cidade partida”. Buscamos desmontar um discurso que, embora não tenha sido elaborado com essa finalidade, ao naturalizar a passividade dos habitantes dos lugares marginalizados, participa da destituição dos segmentos subalternizados como atores sociais e políticos e permite a responsabilização dessas populações tanto pelas próprias mazelas vividas quanto pelo crescimento da criminalidade nas grandes metrópoles.

Sem desconsiderar as desigualdades sociais e o poder de segregação de nossas elites, reconhecemos que a cidade ainda está “puída” e merece, na tentativa de romper com a dicotomia favela-asfalto, um investimento ainda maior no sentido de seu cerzimento.

Dentro dessa perspectiva fomos ao encontro da experiência de cidadania promovida pelo Grupo ECO na favela Santa Marta. No item posterior – *“E no Santa Marta...: a trajetória da localidade e o Grupo ECO”* – descrevemos um pouco da história desta favela que, sobretudo a partir do final da década de 70 e início dos anos 80, está intrinsecamente ligada ao percurso do Grupo ECO. A vida da localidade é coberta de momentos de luta pela ocupação do espaço social. Como para seus moradores é preciso esforço redobrado e contínuo para se fazer cidade e na cidade, cada conquista coletiva pela melhoria das condições de existência na favela se transforma na alegria de saber que é possível uma experiência bem sucedida de organização popular. Investimento cidadão capaz de tanto trazer benefício para a própria localidade, como contribuir na busca pela realização do ideal da cidade cerzida.

Já o **Capítulo 3, “Revisitando o conceito de cidadania”**, foi dividido em cinco tópicos. Nossas *“Considerações históricas acerca da cidadania no Brasil”* fizeram com que nos defrontássemos com as peculiaridades da cidadania brasileira. Marcada pelo centralismo político e definida no espaço institucional de um Estado patrimonialista, ora mais paternalista, ora mais repressivo, a sociedade brasileira revela cidadãos de primeira, segunda e terceira classe. A população ora

produz alternativas de auto-reconhecimento encontradas no nascedouro do Estado Republicano, ora se refugia no reduto populista concebido no ventre de uma cidadania regulada.

A seguir, fizemos uma *“Breve apreciação da cidadania como direito: alteridade, tolerância e pluralismo jurídico”*. Aí, a cidadania foi encarada como o próprio direito à vida em sua plenitude. Inspiramo-nos em uma outra história e reconhecemos como implícitos no conceito de cidadania, os legados da Revolução Francesa em sua radicalidade. Posicionamo-nos à distância do que consideramos um entendimento jurídico equivocado por seu reducionismo formalista, por desconsiderar a materialidade efetiva dos valores da igualdade, da liberdade e da fraternidade e, por conseguinte, por inviabilizar a extensão da cidadania a todos os setores da população.

Procuramos depurar os conceitos. A medida em que admitimos o senso de liberdade do outro como exigência para o eficaz exercício de nossa própria liberdade cívica, tocamos na questão da alteridade. Quando salientamos a necessidade de igualdade social para que um indivíduo possa reconhecer um outro enquanto tal, tocamos no problema da tolerância. Ao enfatizarmos a fraternidade como o laço que unirá num mesmo veio os vetores da igualdade e da liberdade – mantendo-se na prática, não as conveniências de alguns privilegiados, mas o caráter universal da cidadania – acenamos para o pluralismo jurídico. É na apropriação de espaços para a construção de leis favoráveis à ampliação – sempre em processo – da cidadania que se garantirá o debate público necessário à inclusão no ordenamento jurídico da crítica da injustiça das normas. Somente esse esforço cidadão para ser realmente sujeito dos direitos que se anseia conquistar pode nos conduzir à criação de uma sociedade promotora da dignidade do homem e da mulher: da ecologia humana. Nela, o Estado de Direito, autenticamente democrático, será mantido em constante reformulação.

*“Malandro é malandro e mané é mané”: algumas possibilidades para a cidadania brasileira*” chegou reforçando a idéia de que, se observamos que a cidadania tem uma história – muitas vezes revelada através dos ares de sua sutil oficialidade –, ela tem um papel social. Em nosso país, longe de assumir o sentido de impessoalidade (ou universalidade) que tradicionalmente lhe é conferido, a cidadania acaba por se transformar num instrumento a serviço da institucionalização de prerrogativas. Dado que nossos princípios sociais

autoritários possuem uma peculiar configuração relacional e a partir da constatação de que ser cidadão no Brasil é um fardo, um estigma e um perigo, o “jeitinho brasileiro” surge como resposta possível a uma tradição jurídica e a uma política centralizadora. Na contraface do poderoso “olha quem está falando”, encontramos na “mandragem” um modo de navegação social para conciliar os interesses em conflito.

Até então tínhamos ido buscar a reflexão de que a cidadania é um fenômeno jurídico, mas também social; que ela é construída historicamente, mas também configura papéis sociais. *“Cidadania como pertencimento: da participação dos movimentos sociais ao direito à alegria”*, a despeito de uma tradição sociológica que sustenta que esses papéis já estão cristalizados no nível da estrutura social, foi centrado no refletir se podemos ter um modo de proceder socialmente diferente do encontrado no chamado “jeitinho brasileiro”.

De fato, no Brasil não há porque falarmos de uma única cidadania – aquela construída nos avanços da história política da Europa Ocidental – mas se aqui, muitas vezes, ela é um fardo, um estigma e um perigo e se nos constituímos como corpo social na base da “mandragem”, será que conseguimos visualizar, respeitadas as nossas peculiaridades, outras formas do fazer-se cidadão?

Observamos que diferentemente dos países europeus que sempre tentamos copiar, no Brasil, o exercício da cidadania configura direitos e deveres que dependem da estratégia adotada por quem tem pouco poder. Para que se possa assegurar o direito de reivindicar direitos como condição de possibilidade para o exercício da cidadania plena, continuamos a apostar na necessidade da apropriação de espaços. O que este subcapítulo quis trazer de novidade é que esta prática, que em nosso país precisa ser contínua e equivale à reedificação de uma apropriação histórica, também necessita ser encaminhada coletivamente. A propositura em conjunto de ações no sentido da garantia de direitos à população empobrecida ganha força porque, ao mesmo tempo em que se dirige às necessidades reais dessa população, desperta cada um dos envolvidos para a vida. A família e a rua, a favela e o bairro, o trabalho, o sindicato, a escola, a igreja e o partido político podem tornar-se ambientes propícios ao diálogo criativo que, diante do pouco reconhecimento social do cidadão nas metrópoles brasileiras, alimenta o desejo pelo direito à alegria de viver na cidade.

Por falar do “novo”, voltamos à história para brindar o ressurgimento dos movimentos sociais que, nos fins da década de 70 e início dos anos 80, irromperam na cena pública não apenas contestando a ordem social vigente, mas também, num movimento de autonomia, valorizando as experiências oriundas do saber e do cotidiano populares. Com eles, assistimos à emergência de autênticos sujeitos cidadãos coletivos que, acreditando em seu poder de auto-organização, preferiam, ao invés de trocar favores com a institucionalidade estatal, constituir-se a partir de um processo comprometido com a memória dos vencidos e enraizado na tradição histórica não oficial. E são estes que aos olhos de boa parte da intelectualidade brasileira não têm rosto...

No cerne desta nova forma de ser, criam-se as condições para o nascimento de uma outra concepção de cidadania: a “*Cidadania como pertencimento*”. Pertencimento que, reconhecendo a importância simbólica do território como agenciador de subjetividades, tanto é partidário das propostas elaboradas em prol dos espaços onde o cidadão participa mais efetivamente, quanto permite que cada um dos envolvidos nessa mobilização extraia desses fóruns suas motivações para assumir-se como filho de uma casa maior: a cidade. Construção dupla: a da própria identidade e a de projetos que são gerados coletivamente e acolhidos como fundamentais – não somente ao fortalecimento dos laços internos que motivam a resistência, como, também, à indispensável transformação do indivíduo e da sociedade como um todo.

Verificamos assim, em “*Cidadania e subjetividade*”, as relações existentes entre o destino individual e o destino da sociedade. É aí que a cidadania se entrelaça com a subjetividade, demonstrando-nos que o homem é um ser pulsional e social. Se nosso desejo de submissão pode nos estimular a agir como meros receptores da subjetividade capitalista, negando-nos todo o vínculo social com o outro; é nosso mesmo desejo, mas o de uma vivência criativa, que nos motiva a buscar dentro de nós mesmos uma sensação de poder capaz de nos impulsionar a expressar nossa subjetividade no mundo e enunciar projetos singulares e nos erguer como cidadãos da cidade e como uma sociedade. Aí, a racionalidade empregada não é o puro desdobramento da consciência de um ator privilegiado, mas o resultado efetivo, e também afetivo, propiciado pelo encontro das mais diversas estratégias. Esse processo de elaboração envolve reflexão e sensibilidade, engendrando um fenômeno que, se como mencionamos, é social,



jurídico, econômico, político, etc., é da mesma maneira psíquico. Por sua complexidade estudamos um fenômeno psicossocial: a cidadania.

No **Capítulo 4**, são apresentados os dados recolhidos durante o trabalho de campo. Procuramos articular o material empírico à pesquisa bibliográfica, analisando-o à luz das categorias descritas acima.

Inicialmente, fizemos uma rápida explanação dos instrumentos e métodos utilizados no campo (“*diário de campo*” e “*observação participante*”). Destaca-se aí a interação do pesquisador com o objeto de pesquisa. Incentivada na pesquisa-ação, essa interação promove um conhecimento que podemos denominar de solidário. Ou seja, pesquisador e “objeto” tornam-se, no diálogo, não apenas co-autores na construção de um novo saber, como também responsáveis pela democrática utilização e validação desse conhecimento.

Em seguida, procedemos a uma descrição pormenorizada do campo de pesquisa: o ECO/adolescente. Observamos que a formação para a cidadania que ocorre neste espaço se dá na ação, ou seja, nela se entrelaçam teoria e prática. Desta forma, optamos por desenvolver uma narrativa que incluísse tanto as reuniões do grupo de adolescentes, quanto o envolvimento desses atores num projeto maior que se desenrola na localidade em que moram. Nos voltamos assim para o Projeto Direito à Alegria e, antes de nos atermos aos encontros exclusivos do grupo em formação, traçamos algumas breves considerações sobre essa iniciativa.

O Projeto Direito à Alegria conta com a participação desses adolescentes como instrutores de uma Colônia de Férias para cerca de trezentas crianças do Santa Marta. Em outras palavras, a formação para a cidadania do ECO/adolescente é uma das etapas da Colônia de Férias organizada pelo Grupo ECO. Vale ressaltar que, após a sua formação (etapa de formação para novos instrutores), os adolescentes passam a se integrar aos momentos finais dessa organização. Na verdade, trata-se de uma mobilização que envolve toda a localidade.

Após falarmos um pouco mais sobre o que a Colônia de Férias presume de trabalho e de entusiasmo para a sua implementação, procuramos deixar claro em nossas “*Breves considerações sobre o direito à alegria*”, que o direito ao lazer não se confunde com o “direito à alegria”. Vimos que é no próprio embate por melhores condições de existência, que aqueles que se lançam a esse e a outros

esforços no sentido da garantia da cidadania plena oferecem a si próprios a alegre satisfação de que a vida vale a pena ser vivida. É um resgate da singularidade que se reforça no coletivo criado.

Os adolescentes do Santa Marta não podiam ficar de fora dessa história. Vimos que a trajetória cidadã dos meninos e meninas do ECO começa desde cedo, ainda quando “coloninhos”. Mas nesse trabalho, privilegiamos o espaço de formação do qual eles fazem parte atualmente. “*O ECO/ adolescente*”, além de ser um dos momentos do “Direito à Alegria”, também mantém cursos de formação contendo dinâmicas de grupo e reflexões sobre cidadania.

Neste grupo, a elaboração compreende razão e sensibilidade. Cada um dos adolescentes sabe, não só porque aprende, mas, também, porque apreende a partir dos laços afetivos que se criam nesse espaço. Ali, onde se vê “*A Formação como lugar do encontro*”, a memória é agenciada coletivamente, fazendo brotar um sentimento de filiação. Estar nesse grupo, pertencer ao Santa Marta e vincular-se ao Grupo ECO significa para esses jovens que, dentre os personagens que o morro tem, cada um deles também tem a sua história na localidade e é possuidor do direito de assumir seu compromisso na construção por uma vida mais digna na favela e na cidade. Na manifestação de suas singularidades desejantes, os adolescentes do Grupo ECO contribuem na emergência de um sujeito coletivo de direito: a Sociedade de Educação e Promoção Social Grupo ECO.

A dissertação chega ao seu término trazendo algumas “*Considerações finais*” acerca do complexo fenômeno estudado e apontando questões relevantes a serem aprofundadas em outras investigações. Não pretendemos, assim, esgotar o tema proposto, mas, sempre com um olhar compreensivo, nos lançamos a outros estudos que nos possibilitem, como fruto de nosso caso de amor com o mundo, conjugar a nossa própria autoria à potencialidade de ser do outro.

## Capítulo 2. A lógica excludente na constituição da cidade do Rio de Janeiro

*“As luzes que inventaram as liberdades inventaram também as disciplinas.”*

Michel Foucault

### 2.1 - O empreendimento da modernidade: do domínio do homem sobre a natureza à “colonização do homem pelo homem”

*“A racionalização não é outra coisa senão a perversão da razão.”*

Eugène Enriquez

Nos primórdios da Era Moderna, a grande tentativa do ser humano fora a de superar a rotina de um viver sacramentado e marcado pela imobilidade social. Tratava-se do movimento daqueles que, na Idade Média, desejavam, segundo Nunes e Pereira (1996), ultrapassar sua condição caracterizada pela “repetição” (p. 44). Havia um ritmo monocórdio: a existência na Terra não podia mais ser concebida como preparação para a vida no céu. O paradigma emergente nos séculos XVI e XVII ergueu-se em torno de um projeto revolucionário que aglutinava de burgueses a camponeses e tinha como principais objetivos a emancipação do homem e da sociedade e a regulação da vida social. Rompendo com o Universo e com as remotas formas de convivência, o antigo servo de Deus inaugurou uma nova postura diante do mundo físico e se permitiu conhecer a si mesmo<sup>1</sup>. Separado da natureza, o novo homem forjou sua identidade.

Emancipado, o ser da razão chamou para si a tarefa de construir sua história; interesse que tomou corpo na proposta iluminista fundada numa lógica conceitual e científica de pensamento, num tempo linear e sempre a *posteriori*, e na comprobabilidade como requisito de verdade. Coube ao novo método da ciência buscar primeiro o domínio sobre a natureza, depois, já no século XIX, o controle do homem e da sociedade. No cenário político, garantida a hegemonia da burguesia, o objetivo regulador se impôs sobre o emancipador, e o empreendimento científico de descoberta da “essência humana” foi orientado pela solidificação da aliança entre o paradigma moderno e o capitalismo.

---

<sup>1</sup> É desse período a famosa frase “conhece-te a ti mesmo”, do renascentista Marsílio Ficino.

Definido pela sua racionalidade, o sujeito foi entendido como uma mônada isolada. A esse pressuposto ontológico somou-se o seu correspondente pressuposto epistemológico de que a única forma de conhecer validamente um objeto exterior a si mesmo é através da consciência (Coelho Jr, s/d; Santos, 2002). “Nesse contexto o homem foi reduzido a sua consciência racional e a natureza pensada como uma máquina determinada”. (Plastino, 2001: 24)

Compreendida a natureza como objeto a ser conhecido em sua essência inteiramente organizada de acordo com uma lógica racional e o ser humano como sujeito racional desse conhecimento, a criatividade deu lugar a um olhar maquínico e fragmentador. Como extensão da máquina, o sujeito que conhece perdeu a espontaneidade; como alvo do próprio conhecimento, tornou-se massificado. A imaginação, antes possibilidade criadora, passou a ser concebida como momento secundário da percepção; nada mais do que uma mera representação do que há na natureza – ou seja, determinação exclusiva. O existente se tornara presente com leis constitutivas de determinação. (Plastino, *op. cit.*)

Para Nunes e Pereira (1996), na Modernidade, o sujeito trazido (e que se trouxe) à luz pela palavra pagou o preço da alienação de seu próprio nome. De acordo com Milner, “a ciência se constitui pela exclusão do desejo para fora do seu campo (...) e se desenrola num mundo aonde a verdade só pode falar do lado das coisas” (s/d: 225). O “senhor” instrumentalizado por uma ciência pretensamente neutra tornou-se escravo de suas próprias fórmulas. Com o avanço da técnica e da tecnologia, perdeu-se a acuidade frente à natureza e o homem permaneceu com medo. Fragmentado pelo progresso, ele se distanciou dos mitos e de seu potencial criativo.

Com a negação do mito, renunciou-se também ao sentido. Desvinculada a vida da experiência, tudo que é humano começa a ser percebido com estranheza. Perdida a espontaneidade, a modernidade ganhou tal autonomia que nela se perdeu a possibilidade da multiplicidade, de subjetividades várias. Surge a burocracia. Tempos Modernos ou falta de tempo? Surge o mal-estar: o homem precisa estar sempre à frente de seu próprio tempo.

Encarregado de tornar o presente sem nexos, o progresso perseguido pela modernidade conduziu tanto à irresponsabilidade em relação a si, quanto à indiferença em relação ao outro (Costa, 2000).

Para Buber,

“as antigas formas de convivência eram comunidades que quantitativamente não deveriam ser mais amplas que o necessário para reunir em relação direta os homens, e nas quais estes entravam pelo nascimento e viam na sua pertença a elas, obra do destino e uma tradição vital.” (Buber, 1987, apud Soares, 2001: 11)

Com a decadência desse tipo de organização social, as relações sociais que passaram a ser estabelecidas favoreceram a produção de subjetividades voltadas a uma concepção extremamente individualista de vida. De lá para cá, a intensificação do narcisismo na contemporaneidade se apresenta de maneira bastante peculiar. Se o “delinqüente arrogante” perde a noção de interdito e mergulha na cultura regida pelo cinismo, encontramos em sua contraface o “burocrata servil” que rotineiramente volta-se para o desejo de obedecer e anula-se a si mesmo. Embora em posições aparentemente opostas, ambos, como faces da mesma moeda, desvalorizam o sentido de um ideal (Castelo, 1994). O paradigma ético que observamos em nosso mundo contemporâneo expressa-se pelo vazio de sentidos, de premissas e de valores, pela ausência de ideologias, e pelo individualismo narcíseo e hedonista que corrói a estrutura social (Bauman, 1997).

Desde a formação dos Estados Modernos, reorganizado o espaço social, o indivíduo foi declarado livre de todas as obrigações para com os seres humanos – exceto as reguladas por lei. Todas as relações entre o indivíduo e a sociedade passaram a ser intermediadas pelas instituições sociais. Encarregadas de preservar, proteger e defender os interesses dos indivíduos, não raro tais instituições acabam por sustentar um discurso social de exclusão da responsabilidade construída no relacionamento.

A incerteza moral e a inadequação da afeição provocada pela presença do outro é a lógica que sustenta esse discurso. Como legado da Revolução Francesa, “ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude de lei”, mas “ser um trabalhador livre, ser um ‘self-made man’ significou perder um sistema de grande certeza social, apesar de opressivo”. (Zamora, 2003: 01)

Afastado o homem da natureza, costumes e tradições são substituídos pelo Estado como Poder Legislativo exclusivo. Numa sociedade como a brasileira, alvo das políticas neoliberais, um sistema universal de valores sucumbe a

inúmeras formas de *apartheid*<sup>2</sup>. Aqui parece plenamente possível a manutenção de instituições que, embora se digam “democráticas”, foram criadas para preservar uma igualdade que sabemos hoje ser formal. É nesse momento que o Estado deixa de ser o regulador e torna-se incapaz de fazer políticas sociais. A democracia perde seu potencial distributivo e, assim esvaziada, torna-se compatível com o liberalismo. Conforme Eco, apud Vilhena (2001), “(...) é preciso legislar de novo... A dimensão ética começa quando entra em cena o outro”. (p. 08)

De acordo com Santos (1997), vivemos um tempo de “horror econômico” onde as chamadas “crise de regulação” e “crise de emancipação” nutrem-se mutuamente. Nesse contexto, a cegueira social é alimentada pela mídia que se compraz com a realidade virtual. Ainda segundo o autor, se as angústias de outrora provocavam indignação, hoje precisamos nos perguntar se a subjetividade contemporânea está sendo construída sob as bases de um autoritarismo crescente do pensamento único.

Para Costa (1999), assistimos hoje a uma brusca mudança no sentido do valor da vida entre nós. Ao abordar o “apolitiquismo” do *ethos* atual, salienta que nem as virtudes públicas nem as privadas são cultuadas pelos indivíduos. Segundo ele (1994, 2000), vivemos na ideologia do bem-estar, onde “o que conta”<sup>3</sup> não é a virtude, é o sucesso. Para ele, antes éramos felizes ou infelizes, bons ou maus, agora, à medida que deixamos de lidar com a contingência do desejo do outro, tornamo-nos obsoletos, imprestáveis, inutilizáveis ou, ao contrário, algo que tem liquidez.

Kosik (1995) afirma que o século XX trata de afastar o trágico, reduzindo a vida humana à causalidade. Apesar da crença de que estamos mergulhados na tragédia, estamos, na realidade, defrontando-nos com desastres que permitem serem reduzidos a suas causas técnicas. Essa visão de mundo que minimiza tudo à banalidade é fruto de um poder que no seu íntimo não reconhece heróis. O olhar dos lacaios impele à morte do outro pouca significação.

Podemos dizer que a “alma do lacaios” evidenciada por Kosik corresponde a dos “amoladores de facas” descritos por Baptista (1999). De acordo com este último, a violência se encarna no cotidiano do brasileiro também travestida de

---

<sup>2</sup> Ao que Santos (1997) denomina de “fascismos pluralistas” (*apartheid* social, fascismo do Estado paralelo, fascismo contratual, fascismo da insegurança, “fascismo do capitalismo financeiro”).

<sup>3</sup> Em seu duplo sentido, o que pode ser incluído é o que pode ser contabilizado por seu potencial de lucro, o que tem valor de venda.

miséria. Assumindo suas mais variadas formas (“miséria do pobre”, “miséria da diferença”, etc.), ela tem como aliados determinados modos de viver e discursos que se difundem em nossa sociedade, privando a vida da experiência, da criação coletiva e da luta política. Engana-se quem atribui apenas aos atos homicidas a qualidade de violentos.

Para Baptista (*op. cit.*), os “*amoladores de facas*”, os supostos baluartes da razão, da modernidade, do humanismo, contribuem indiretamente na fabricação de vítimas e no incentivo disfarçado ao ato genocida. Suas constantes formulações afetam a sociedade enriquecidas por um discurso aparentemente individual e desligado de sua implicação coletiva e de sua dimensão histórica, sociopolítica e de relação com o poder.

Numa operação de exclusão para evitar o trágico, nossa época se ocupa com a institucionalização do grotesco. Kierkegaard afirma que é possível descrever o período moderno como:

“o tempo do isolamento e da atomização: os seres humanos se relacionam uns com os outros como meras cifras e indivíduos isolados. Ao criarem associações e organizações, eles não negam, nem superam, de modo algum, essa atomização. Grandes ou pequenas, essas associações reúnem números e não sujeitos vivos e concretos.” (Kierkegaard, apud Kosik, 1995: 06)

Kosik (*op.cit.*), a partir dessa constatação, prossegue assinalando que se pudéssemos, como nos propõe Kierkegaard, esboçar o perfil de uma Antígona<sup>4</sup> moderna, ela não deixaria “transparecer nenhum poder capaz de romper o isolamento e contribuir para o embrião de uma comunidade humana, de uma *polis*<sup>5</sup> moderna”.

A Antígona moderna se distinguiria da Antígona de Sófocles fundamentalmente porque, segundo Kosik, ela se limitaria a sofrer pelo conflito entre a admiração que sente pelo pai e a consciência de culpa dele<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Personagem da tragédia antiga escrita por Sófocles: Antígona é filha de Édipo, que matou seu pai e se casou com sua própria mãe.

<sup>5</sup> Cidade-Estado da Grécia Antiga, que se destaca pela maneira como seus habitantes participam e se responsabilizam pela vida pública, fazendo-se cidadãos.

<sup>6</sup> Segundo Garcia Rosa (1999), em Kierkegaard, a noção de repetição distingue-se em duas outras: o que ele denomina de repetição numérica e aquela circunscrita por ele como repetição propriamente dita. A primeira, como simples reprodução de algo, é a repetição do que encontramos na natureza: uma forma de manutenção do mesmo expressa sob a forma da lei. A segunda assume um ‘sentido grego’ e é produtora de diferenças. Ou seja, esta repetição que podemos chamar de diferencial, indica que o eterno retorno de que nos falam os gregos diz respeito a uma singularidade que afirma uma eternidade e não uma permanência. Trata-se de um exercício de liberdade, de uma repetição “como potência de interioridade, como subjetividade”. (p 31 e 32)

Deslocado de sua aclamada posição de sujeito e fim de seu próprio mundo, o homem torna-se objeto de abstrações normativas e instrumento de funções sociais. No centro dessa prática está o “disciplinamento” (com as disciplinas que lhe dão suporte), exigindo a submissão total a uma ordem artificial e autoritária, determinante da normalidade ou anormalidade da conduta.

Goffman (1974) vai se debruçar sobre alguns dos objetivos e efeitos desse controle, elegendo o que vai denominar de “instituições totais” e optando por uma análise intramuros de um sistema de segregação social que, se não é uma construção própria da modernidade, dela recebeu alguns contornos.

Dentro dessas instituições sociais, o internado assiste ao rompimento de suas três esferas de vida: lazer, trabalho e descanso. Nesse espaço, sob a égide da tríade homogeneidade-isolamento-ruptura, o sujeito não é dono de seu tempo e sua vida é formalmente administrada por um outro. Sob um mesmo poder, um “grupamento” de pessoas é obrigado a fazer as mesmas coisas, da mesma maneira e ao mesmo tempo. Ocorre um contraste do “grupamento” *versus* a autoridade: essa relação de imposição nas instituições sociais totais atribui a toda fala do internado a categoria de sintoma. Disso emerge um plano racional único pelo qual parece mesmo não haver a viabilidade de uma resultante qualitativa da intermediação entre as pessoas, ou seja, a possibilidade da emergência do que o autor entende por grupo.

A racionalidade da modernidade não deixou para trás as insígnias da exclusão e a cada dia foi “inovando” em seus métodos. Zamora (1999) sugere que um novo paradigma de intervenção do espaço vem se consolidando na modernidade, tendo no que denomina de “tecnologias privatizantes” uma das “molas mestras” na “construção de um novo tipo de cidade, talvez menos humana” (*op. cit.*, 09). Hoje, embora cada vez mais recorramos a elas, as instituições sociais responsáveis pelo isolamento territorial dos pobres já são traços do passado. Mais atualizados, portamos as marcas do confinamento.



## 2.2 - “E a cidade com seus braços abertos num cartão postal...”

“A vida é a arte do encontro.”

Vinícius de Moraes

Nascida a partir do processo de sedentarização, a cidade inaugura uma nova relação entre aquele que a habita e a natureza. A escolha de um único território para plantar implica no seu correspondente domínio.

Instaladas as cercas, segue-se a necessidade de organização da vida em sociedade. Desde sua origem, a cidade é portadora de dimensão política.

A realeza é a primeira versão de um poder urbano encarregado da gestão da produção coletiva. Como meio de conquista e defesa de territórios, a guerra torna-se o pilar de sustentação desse poder real. Na cidade fortificada, o súdito está protegido.

No centro de um poder altamente despótico, a realeza administra a divisão do trabalho e com ela hierarquiza a participação na vida pública. O palácio, o templo e o silo são os símbolos de uma cidade que, desde o nascedouro, traduz a diferenciação social em seus aspectos espaciais. Na cidadela fortificada, o súdito era visivelmente controlado.

Marcada, desde seus primórdios, pela conjunção ‘centralização do poder’- ‘diferenciação social’, a cidade se configura como um modo de organização territorial e uma relação política.

Dentre as mais diversas cidades, a *polis*, Cidade-Estado grega, destaca-se por evidenciar essa dimensão política do urbano. Ela era geograficamente organizada em duas áreas: a *acrópole* – colina fortificada e centro religioso –, e a *ágora* – grande praça que, por ter sido escolhida como centro do poder urbano, afastava-se do templo das divindades e se encaminhava para o mundo dos homens nela os cidadãos participavam desse poder e decidiam sobre a vida pública. A *polis* era mais uma prática política exercida pelos seus concidadãos do que a designação de um território específico.

Vê-se que a *ágora* também traduzia a centralidade do poder na cidade, limitando as regras para o exercício político. Todavia, essa definição se apresenta mais como uma redefinição. Na *polis* grega, sobretudo em Atenas, podemos dizer que o poder se democratizara. Mesmo restrita, pois incluía apenas os aristocratas,

a democracia direta da Grécia Antiga fora capaz de deslocar o poder das mãos de um único rei para reparti-lo entre os que eram considerados cidadãos.

Já, ao tomarmos espacialmente as cidades do século XXI, não nos deparamos com limites definidos. Prescindindo de um único local específico como sede do poder urbano, a cidade-mercado se abre e lança seus tentáculos sobre todo o espaço que possa redundar em acúmulo de riquezas. Contraditoriamente, nestas metrópoles sem centro, nunca o poder urbano foi tão centralizado. Se na cidadela fortificada o súdito era visivelmente controlado, nas metrópoles contemporâneas o cidadão circula reprimido pelas muralhas invisíveis que regulam a cidade.

Em seu esplendor e voracidade, a cidade contemporânea é movimento. A cidade é movimento e movimento de separação das classes sociais e funções no espaço urbano. Cinco e meia da manhã, “O sol desperta a cidade”: morro e asfalto. Enquanto no asfalto as primeiras padarias abrem suas portas, no morro (já) “lá vem o Brasil descendo a ladeira”.

A aparentemente desenfreada movimentação de pessoas, mercadorias e capital obedece a uma determinada ordem na cidade. Verificamos em nosso cotidiano um intenso controle de fluxos. O vai-e-vem urbano que caracteriza a cidade do capital é a todo tempo regulamentado. Agora o ritmo é alucinante e permanentemente dirigido. Supostamente protegido, o cidadão não pára.

Como na *agogé* espartana<sup>7</sup> descrita por Vernant (1998), o comportamento do homem possui um significado institucional expresso por atitudes morais e padrões psicológicos que se impõem como obrigações. De acordo com a imagem comum que a cidade faz do futuro cidadão, espera-se que ele domine suas emoções e afetos. A concórdia social é, hoje, um “comportamento imposto” marcado pelo comedimento que se deve observar ao andar, ao olhar, ao se expressar de um modo geral.

De acordo com Zamora (1999), na cidade grande, para algumas camadas da população, “saber viver” representa a forma encontrada ante a ameaça do reconhecimento de sua própria dignidade. Mais especificamente para os habitantes das favelas cariocas, a restrição aos movimentos na cidade, verificada,

---

<sup>7</sup> Com Atenas, Esparta dividia a condição de Cidade-Estado mais poderosa da Grécia no Período Clássico (séculos V e IV a.C.). Mas, diferentemente de Atenas, Esparta preferiu o estabelecimento de um governo oligárquico.

sobretudo, numa parcial renúncia ao lazer, surge como tática de sobrevivência – um “*comportamento prudente*” em face da atuação repressiva da polícia e da crueldade do narcotráfico.

Entre as análises de Vernant e a de Zamora, permitimos-nos construir uma sutil diferença que, acaso possa parecer irrelevante, constitui para nós um referencial importante em direção ao resgate do protagonismo das camadas empobrecidas da população. Da imposição não se consegue escapar. A prudência é uma dentre as mais variadas escolhas que podem, aos poucos, ser assumidas.

Longe do entendimento que naturaliza a passividade dos moradores das localidades economicamente mais desprivilegiadas da cidade, mas sem desconsiderar o poder de segregação de nossas elites, Zamora auxilia nossa aventura no sentido da desconstrução da lógica da “cidade partida” (Ventura, 1994).

Com o mesmo intento, Rocha (2000) sugere a noção de “cidade cerzida”. Este autor defende a tese de que unir a cidade em torno do propósito cidadão de torná-la verdadeiramente mais democrática demanda a costura de um pacto social capaz de fundar uma sociedade da qual todos façam parte. O enfoque, se a princípio dá preferência ao encaminhamento de soluções para a melhoria das condições de vida daqueles que se encontram em desvantagem econômica, não é, por conta disso, assistencialista e nunca perde de vista a totalidade do corpo social. Esse é um processo de construção que, por sua complexidade, é gradual, reconhece a participação dos setores marginalizados da população e requer o cuidado típico que as propostas humanitárias pressupõem. Por estar, por enquanto, muito longe de sua plena implementação, a noção tem ainda mais a forma de princípio norteador de ideal. Desta feita, a expressão “cidade puída” (Vilhena, 2003, nota de aula) nos parece mais apropriada para ilustrar o atual desenho de nossas contradições urbanas.

Sem dúvida, na organização das grandes cidades brasileiras, o espaço social sofre suas demarcações e, respeitando essas fronteiras invisíveis, cada um sabe o seu lugar. Por outro lado, dentro desse mesmo modelo que integra proximidade física e distância social e participa da destituição dos segmentos subalternizados como atores sociais e políticos, podem brotar, como veremos, ações coletivas emancipadoras. Vale ressaltar que o discurso sobre a “cidade partida” foi elaborado com a intenção de denunciar as desigualdades sociais e a

conseqüente conformação de lugares marginalizados na cidade. Todavia, ele não tem surtido os efeitos esperados, de modo que as populações residentes nesses territórios continuam a ser responsabilizadas pelas próprias mazelas vividas e é sobre elas que tem recaído o medo que se difunde nas grandes metrópoles.

De acordo com Ricoeur (2000), quando as crenças e as convicções do outro estão sujeitas tanto à desaprovação quanto ao impedimento a que se manifestem tem-se uma situação de intolerância. Para esse autor, o “poder de impedir” e a “crença na legitimidade desse poder” são os elementos constituintes dessa realidade que, embora se revele como uma “propensão universal” de todos os humanos<sup>8</sup>, incorpora sua dimensão histórica quando sustentada por um Estado que desconsidera a diferença do peso social como regra de justiça.

A desigualdade social também aparece na abordagem de Walzer (1999) inviabilizando a tolerância. Dessa forma:

“(...) o lupemproletariado de uma sociedade, ou uma subclasse, é, com certeza (,) foco de extrema intolerância (...). Os outros cidadãos, sem dúvida, se resignam com sua presença, mas essa não é uma espécie de resignação que conta como tolerância, pois vem acompanhada do desejo de que esse grupo fosse invisível.” (Walzer, 1999: 77)

Segundo Wacquant (2001a), no momento em que se recoloca em cartaz o antigo filme do mercado auto-regulamentado, substitui-se a participação efetiva do Estado econômico e social pela onipresença ostensiva do Estado policial e penitenciário.

A transfiguração do Estado-providência em Estado-penitência pressupõe a reafirmação da onipotência predatória do Leviatã. Pela manutenção da ordem pública e da paz social ouvem-se clamores por mais segurança que, sob a ótica dos “zeladores do Novo Éden neoliberal”, assumem sua face meramente criminal.

O aumento da repressão e da violência policial ganha força, no entanto, porque suas raízes estão bem fincadas numa história de controle dos miseráveis, construída não apenas sob a égide de uma tradição escravista como reforçada pela ditadura militar. Culpabilizara miséria, tornando real sua penalização, significa tornar irreal as responsabilidades da sociedade como um todo pela crescente pauperização de imensos contingentes do proletariado urbano.

---

<sup>8</sup> Entendemos que até aqui a definição de Ricoeur para a tolerância toca na questão da alteridade. A crença do indivíduo em seu poder de impedir de que nos fala esse autor, para nós, fundamenta-se na arrogância onipotente que inviabiliza a possibilidade do ser humano em lidar com as diferenças e, quiçá, reconhecer o outro como constitutivo do próprio eu.

E Wacquant (*op. cit.*) nos indaga: “quem pode dizer, uma vez reafirmada a legitimidade dessa gestão autoritarista da ordem social pelo uso sistemático da força na base da estrutura de classes, onde se deterá o perímetro de sua utilização?” (p. 10)

De fato, o inchamento contínuo da população prisional é apenas um dos resultados dessa ideologia punitiva. O encarceramento em massa não deixou de ser uma das diretrizes da nova ordem, mas a prisão deixou-se efetivamente entrever como a materialização de um olhar anterior sobre a cidade.

O governo e o controle da cidade exigem a localização da violência nas chamadas “classes perigosas”. “(...) Com os punhos fechados p’ra vida real”, a cidade elege seus condenados.

### 2.3 - Favela: nem “terra sem mal”, nem “inferno verde”

*“A favela supera e rompe os grilhões da disciplina, do controle e da autoridade autoritária, com a ousadia da festa, da poesia, do samba, da arte, da coragem do trabalho e da produção, apesar de conviver com a criminalidade, com o tráfico de drogas e com a violência (...).”*  
**Adair Rocha**

Escrita no processo de lutas pela apropriação do espaço social, nossa história oficial marca violentamente os corpos daqueles que pretende excluir.

Mesmo antes do surgimento dos primeiros vilarejos, o Brasil que se pretendia europeu já havia dado indícios de como se inscreveria e se descreveria em relação à ocupação de sua geografia. “É como se lugares e seres exóticos estivessem vivendo num limbo, numa ausência de sentido, até que, ‘descobertos’, pudessem aceder ao reino do significado” (Augras, 1991: 20). O domínio dos colonizadores ia sendo assegurado a pena e a fogo. Ao poder das armas somava-se um outro: a narrativa dos antigos navegadores.

A despeito das expectativas de que a nova humanidade estivesse próxima da monstrosidade, nos relatos de uma terra sem males revelava-se o sonho dos viajantes: recuperar no exótico uma inocência anterior ao pecado. No contexto das guerras religiosas que afligiam o antigo continente, o pensador europeu,

desiludido com sua própria sociedade, deixava-se guiar pela idéia de paraíso. O ocidente esperava que o “Novo Mundo” brotasse como seu correlato, mas renovado. Somente diante do espelho, maquiado, o cenário jamais visto podia ser apreendido. Pelo disfarce, a “Velha Senhora” procurava a si própria nos habitantes da América, negando-lhes as diferenças. Na esteira de uma cultura que se constrói valorizando o mesmo, edita-se o “bom selvagem”: cópia imperfeita do homem civilizado.

Ao despertar no europeu a própria estranheza, o índio brasileiro foi definido pela falta: nu. Para o europeu, o nativo das belas costas brasileiras, marcado pela sua condição de ser da natureza, não só desconhecia a fé, a civilidade, e a lei, como ignorava suas próprias riquezas.

Embora sem lei, os nativos não eram bárbaros. A incapacidade de nossos antepassados era destacada de tal forma que aqui há uma curiosidade: mesmo a nudez das mulheres selvagens era menos “perigosa” do que a das européias.

Em nome do idealismo do encantamento com o mundo ou da possibilidade de encontrar no que lhe parecia estranho uma natureza impoluta, cabia ao ocidente lançar-se à sua suposta tarefa civilizadora. Primeiramente sob as bênçãos da Madre Igreja, depois regido pela razão, mas sempre mantendo uma preocupação essencialista que, intentando decifrar o “verdadeiro” discurso do outro, reifica-o.

Quer pelo deslumbramento, quer no desencanto com os “tristes tropiques”<sup>9</sup> “por mais que o mundo se transforme, o imaginário do homem ocidental continua povoado pela projeção de arcaicos desejos” (Augras, *op. cit.*: 23).

No Brasil contemporâneo, o modelo importado das grandes metrópoles européias a partir do advento da Era Moderna não parece ter produzido e estendido à maioria da população o tão sonhado cenário de “Ordem e Progresso”. Com as mudanças no mundo do trabalho, proporcionadas pelos avanços tecnológicos e pela crescente substituição da força de trabalho humana pela máquina, o mercado não foi capaz de absorver, como prometera, o chamado exército industrial de reserva.

Wacquant (2001b) destaca que esse contexto de redução de mercado se duplica à medida que se faz acompanhar tanto da falta de políticas estatais,

---

<sup>9</sup> Expressão utilizada por Lévi-Strauss na descrição de sua viagem ao Brasil central. Como no mito cristão, o Jardim do Éden, jamais é alcançável.

configurando o abandono urbano, como de seus corolários – os aparatos repressivos da polícia e do sistema penal.

Eleita como a principal meta nas agendas de governo, a segurança também deixa, nesse caso, de ser entendida como política pública, para, como instrumento de purificação da paisagem da cidade, transformar-se na violência que recai sobre as populações das favelas.

De acordo com Rocha,

“a ameaça que o asfalto sente, de um dia a população desvalida descer o ‘morro’, é apenas um sintoma da defesa e do reforço de um modelo de organização de cidade que já invadiu o ‘morro’ há muito tempo, desde que privou seus moradores de condições dignas de existência.” (Rocha, 2000: 19)

O asfalto teme que a população do “morro” desça a ladeira, mas finge não ver no cotidiano os pontos de contato entre as duas realidades. É preciso produzir disfarces... Define-se a “cidade partida” “para não se misturar”, “não dar confiança”, pois, “empregado é assim: quando se dá uma mão, ele quer as duas”. Balançando os alicerces que sustentam o discurso da dicotomia favela/asfalto, continua “o Brasil(,) descendo a ladeira”.

É exatamente nesse instante, quando se torna útil ao funcionamento das engrenagens que movem a cidade, que a favela é admitida na urbe. Em verdade, ela é “acolhida” nessas ocasiões; mas, sempre dentro da lógica mercadológica do asfalto. Tanto que, não raro, ela é cantada em verso e prosa como o espaço genuíno da produção cultural popular. Lembremos que, segundo a ótica dos primeiros viajantes europeus, o índio, no que dizia respeito ao corpo, era melhor em tudo. Hoje, guiados, sobretudo pela indústria do Carnaval, os que vêm de fora à procura de festa “descobrem” (e acreditam) que na favela a encontrarão em seu estado natural.

E quão amistosa é a “mão que balança o berço”! Essa é a mão das “Marias”, a quem confiamos a guarda de nossos lares e o cuidado de nossos filhos. “‘Amistosa’ e ‘perigosa’ são características de ruptura e de interação que desmontam e ao mesmo tempo dão forma ao conjunto da cidade-metrópole, em sua ordenação hierarquizadora” (Rocha, *op. cit.*: 19). Desrespeitada em suas particularidades, a favela é vista sob um único e, muitas vezes, monocromático prisma: território de aglomeração de camadas pobres, lugar de privação e perigo. Desrespeitado em sua singularidade o morador da favela é visto como mais um na

“massa”. Eis o retrato em branco e preto de a quem só é dado brilhar sob as fantasias...

Ribeiro (2001) acrescenta que a pretexto de se descrever uma situação socialmente homogênea, o termo “favela”, acaba por dissimular as significativas diferenças quanto às funções que esses territórios empobrecidos desempenham na economia e na sociedade das grandes cidades brasileiras.

Na trilha das reflexões de Wacquant (2001b), o autor aproveita as análises comparativas feitas entre os guetos negros dos Estados Unidos e a periferia urbana francesa, para questionar as conclusões acerca da “guetificação de nossas favelas”. Segundo ele, “os favelados não apresentam o mesmo grau de isolamento que os moradores dos guetos norte-americanos” (Ribeiro, *op. cit.*: 15). Ribeiro reforça as fileiras dos que pensam as conexões da favela com a sociedade, tomando igualmente como referência à inserção dos “favelados”, ainda que subalternizados, na divisão social do trabalho.

Mas sem ingenuidade, Ribeiro (*op. cit.*) não ignora os limites existentes para a heterogeneidade social da favela. Em nosso desejado mundo ordenado, a diferença torna-se insuportável. Banalmente patologizada ou criminalizada, ela transforma as “vozes” do “morro” em personagens esquecidos ou invisíveis da vida urbana. No afã de disfarçar as imperfeições próprias de nossa condição humana, produzimos estranheza na relação com o outro e não uma prática sistemática e edificante de estranhamento. Construimos um espetáculo<sup>10</sup> que, ao prescindir de disfarces, deixa exposta as chagas do frustrado empreendimento de construção da metrópole moderna.

Se já não bastasse nosso próprio cuidado para não cairmos nas armadilhas do deslumbramento, os sucessivos governos (ou desgovernos), oficiais ou paralelos, resolveram nos dar uma “ajudazinha”. E nos deparamos com a escassez sim, mas de políticas sociais, com o perigo sim, mas da polícia subir o morro!

A favela é, atualmente, a terra aonde os males, produzidos pela cidade como um todo, fazem sentir-se mais agudamente. No entanto, isso não nos autoriza a descrevê-la como “a” imagem do inferno encravado na floresta. Se durante muito tempo as populações subalternizadas se constituíram como objeto de análises acadêmicas, sendo percebidas ora como carentes, ora como perigosas

---

<sup>10</sup> A esse respeito consultar KEHL, M. R. Visibilidade e espetáculo. In **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2002. Vol. 14/1, p. 25-39.



ou perversas, e sempre necessitando de tutela e categorizações, isso não legitimiza a manutenção de um discurso especializado que continue a remeter nossas ações mais para a “situação de risco” da “comunidade assistida” do que para as suas capacidades e seu potencial.

Muitos de nossos *experts*, ao construírem um saber sobre seu objeto – a pretexto da garantia de uma suposta neutralidade científica –, não observam, ainda hoje, segundo Baremlitt (1999), que as “comunidades”, sobre as quais vão se debruçar em suas análises, portam um saber sobre elas mesmas (“auto-análise”). O diálogo entre o saber dos “especialistas” e o construído pela “comunidade” não é estimulado, desconsiderando-se, ainda de acordo com este autor, que esta tem condições de organizar e pôr em prática seus projetos e soluções encontradas a partir de sua própria leitura da realidade – autogestão.

Para Foucault (1992), as “massas” não apenas sabem e possuem um discurso sobre esse saber, como o que impede ou invalida esse discurso. E, tal saber é a totalidade de um sistema de poder que se capilariza sutilmente no tecido social e do qual os intelectuais também fazem parte. Saber é poder: Foucault (1992, 1999a) explicita a intrínseca relação entre os dois conceitos, advertindo quanto aos perigos do que ele e Deleuze vão denominar de “totalização teórica”.

No mesmo artigo com Foucault, Deleuze (1992) salienta que da alternância de uma teoria a outra é imprescindível que nasça a prática. “É uma ação de alternância”, pois segundo ele, teoria e prática assim se entrelaçam. Distantes de uma perspectiva totalizadora, seus componentes irão se dispor, simultaneamente, em rede.

Na “práxis” – termo também utilizado pelos autores para dar sentido a essas ações de múltiplos revezamentos entre teoria e prática – multiplica-se a teoria.

O “intelectual” agora é aquele que age, fazendo de todo o seu estoque de conhecimentos uma “caixa de ferramentas”<sup>11</sup> a fim de facilitar a emergência de “ligações laterais” entre todos aqueles que aderem à transformação social (Foucault, 1992: 71). É essa a função precípua do intelectual imaginado por Foucault e Deleuze: ser um instrumento de luta contra uma hierarquia de poder que busca invalidar o discurso daqueles sobre quem ela é exercida. Nesse norte,

---

<sup>11</sup> Expressão cunhada por Deleuze.

desconsiderar a possibilidade da neutralidade já é um referencial importante se desejamos, da maneira como observamos pelas análises de Baptista (1999), não contribuir simbolicamente com a violência.

Foucault (1992) nos lembra que o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que funciona em cadeia. Ou seja, nas malhas do poder os indivíduos não só circulam, mas, se estão sempre em posição de sofrer sua ação, estão também em condições de exercê-lo. O poder não somente se aplica aos indivíduos, como também passa por eles.

Dentro de uma perspectiva semelhante, mas acrescentando o conceito de ideologia, Lapassade (1989) indica que “as mediações institucionais penetram em toda sociedade” (p. 239). Através delas, a noção de ideologia aparece como o resultado da ação do Estado e, portanto, não pode ser simplesmente considerada como mera ignorância das estruturas e do funcionamento da sociedade por parte de seus membros. Em meio a esse fluxo pelo qual o Estado se faz visível – muitas vezes invisivelmente – o autor distingue dois outros termos: instituído e instituinte.

Vimos que Goffman (1974) define “instituição total” como o estabelecimento em que se exerce a norma; o “aparelho físico” onde uma relação historicamente datada está em jogo. Com Lapassade verificamos a ampliação do conceito de instituição. Para este último autor, num Estado que é guardião do instituído e a instituição é a norma geral de comportamento, enquanto grupo instituímos o tempo inteiro.

A partir da leitura de Lapassade, o que garante a sobrevivência do instituído – mesmo em se tratando de uma “instituição total”, onde a “dádiva” do isolamento para reinar é levada às últimas conseqüências – é o próprio sistema de privilégios, assegurado na teia de relações que se estabelece institucionalmente. É o “acordo” dentro da ótica do terror. É a interação do “vigiar e punir” suscitada por Foucault (1999b) na aliança “Soberania e Disciplina” (Foucault, 1992). Para Lapassade, ao Estado, através do fechamento do ciclo desigualdade-poder-decisão-alienação, é dada a prerrogativa de organizar, mas no seio de uma proposta autogestora está a possibilidade do sujeito não transferir a sua soberania.

Conforme ressalta Guirado (1987), mesmo que não se deva ignorar que sobre-determinação significa a ‘presença’ da instituição nas formas organizacionais e grupais de relação, não há entre os níveis da realidade social sobre-relação, e sim, inter-relação. Numa crítica às antigas noções estanques de super e infra-estrutura

provenientes do Marxismo, a autora passa a compreendê-las como um fenômeno único, mas, para nós, nem por isso menos complexo.

Nestas condições, também numa alusão a Marx, a autora desloca o lugar da burocracia para a política; lá “onde quer que se separe a decisão da execução, e o pensar do fazer”. O “inimigo público número um” não é mais o corpo administrativo Estatal a ser derrubado “aos golpes” de Estado, mas tudo aquilo que impede a construção coletiva e o “esforço instituinte” de um novo sistema institucional. Embora se possa admitir que “no processo de institucionalização o instituinte acaba instituído”, numa analogia a Freud, o reprimido é capaz de transbordar e impulsionar mudanças.

Entramos no terreno do desejo, motriz da vida. Félix Guattari (1999) vem reforçar aquilo que mencionamos no primeiro item deste capítulo: a filosofia e as ciências humanas costumam apresentar o sujeito como circunscrito no mundo da natureza (humana). Diferentemente dessa tradição, Guattari prefere ao invés de sujeito, utilizar a expressão “agenciamento coletivo de enunciação”. Este autor pretende nos chamar a atenção para o fato de que, segundo ele, a priori a produção do desejo não está vinculada ao que concebemos como individual nem ao social. Diferentes instâncias, extra e infrapsíquicas, são postas em conexão no registro do social e as transformações da subjetividade ocorrem não apenas no terreno da ideologia, da representação. No sistema capitalístico<sup>12</sup>, a subjetividade é fabricada. Ela é também fabricada na dependência das estruturas pesadas de produção (superestrutura), mas não somente. A subjetividade é “matéria-prima” de toda e qualquer produção em escala mundial e, como tal, revoluciona “os setores de ponta da indústria”. Em outras palavras, as transformações da subjetividade ocorrem igualmente no “coração dos indivíduos”.

O indivíduo existe, mas atravessado por uma imbricada rede de determinações coletivas (sociais, econômicas, tecnológicas, de mídia, etc.). Como consumidor final dessa subjetividade que circula nos conjuntos sociais, ele pode se submeter aos componentes da subjetividade numa vivência de alienação e opressão. A mídia exerce nessa linha de montagem um papel fundamental. Produtora de cultura de massa, ela, a fim de "serializar" o ser humano, tenta impor

---

<sup>12</sup> O termo capitalístico é empregado pelo autor para indicar que é possível também encontramos os processos de serialização descritos nos regimes socialistas que, do ponto de vista dos modos de produção de subjetividade, podem em nada se diferenciar das ditas sociedades capitalistas. Ao longo deste trabalho, faremos diversas referências ao termo.

a ele, cotidianamente, modos de viver universais. Instaurados esses sistemas, denominados por Guattari como “processos de individuação”, a experiência deixa de iluminar a existência.

Aqui uma pausa para exemplificarmos sucintamente o papel, muitas vezes nefasto, que a imprensa brasileira teima em desempenhar. Escolhemos apenas uma matéria, mas o suficiente para ir ao encontro dos propósitos deste trabalho. Intitulada “Ônibus vetados do Recreio a Grumari” (O Globo, 28/10/2003), a reportagem sugere que a medida adotada pela prefeitura com o notório intuito de restringir o acesso de banhistas de “cidades vizinhas” a uma faixa da orla carioca, tem como objetivo “reduzir os congestionamentos nos acessos a essas praias e evitar brigas entre moradores de comunidades rivais”. Segundo o presidente da Superintendência Municipal de Transportes Urbanos (SMTU), coronel Marcos Paes, “criaremos bolsões de estacionamento onde os banhistas terão que descer. A dispersão ajudará a evitar a guerra entre facções e a reduzir as retenções”.

“Dar a cada um o que é seu”<sup>13</sup>: ao pobre a pobreza, ao rico a riqueza... Se há “bolsões de miséria”, porque não bolsões de estacionamento?

Mas, retomemos Guattari e às maneiras pelas quais os indivíduos assumem uma subjetividade que, segundo o autor, é eminentemente social. Já nos demoramos o necessário para ilustrar a relação de submissão do indivíduo à subjetividade tal com ele a recebe. Importa agora dizer que, num outro movimento ‘desejante’, o indivíduo pode, em sua existência particular, viver essa subjetividade de maneira criativa. Mas como, se ao afirmarmos em outros termos que a subjetividade é modelada por agentes coletivos de enunciação, revelamos a existência de uma opressiva subjetividade dominante? A resposta pode ser curta, mas é complexa, ainda exigindo o auxílio da própria definição provisória de Guattari. Vejamos:

“A subjetividade é o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva.” (Guattari, 1992: 19)

Se mesmo assim houver dificuldades quanto à compreensão do conceito, a definição de Vilhena nos possibilitará uma maior clareza:

---

<sup>13</sup> Princípio do direito natural

“A subjetividade não é uma imanência, mas [é] intersubjetivamente produzida. Os elementos desta produção estão articulados na cultura que os sujeitos partilham uns com os outros, numa formação social determinada e em um tempo histórico delimitado. O meio ambiente cultural torna-se, nesta perspectiva, a tela que oferece os elementos para a produção de subjetividades.” (Vilhena, 2001a: 6)

A partir do que foi dito, resta-nos a nossa interrogação anterior: como pode o indivíduo, diante da subjetividade dominante, permitir-se experimentar seu desejo de vivência criativa da subjetividade? Basta que consiga se reapropriar dos componentes da subjetividade em circulação no partilhado meio ambiente cultural para produzir o que Guattari denomina de “processo de singularização”.

Basta?! Falamos como se a tarefa de confrontar, revelar e fazer desmoronar a subjetividade capitalística com seus equipamentos de segregação de alguns setores da população fosse fácil. Não, não o é...

Quanto aos profissionais do campo das ciências sociais e psicológicas, cabe-lhes refletir se farão, a pretexto da garantia da suposta objetividade e neutralidade científica, a reacionária opção de reforçar as engrenagens de produção da subjetividade dominante; ou, vão se colocar a trabalho para o funcionamento dos agenciamentos que permitam a eclosão de processos de singularidades desejantes.

E quanto aos próprios indivíduos dos setores segregados? Ah, estes mais do que ninguém sabem o preço a pagar por qualquer que seja sua eventual escolha! E voltamos a mirar a favela, já tão acostumada a ser alvo... Contudo, miramos o morro destacando-o sempre ao nosso modo: apontamos para a cidade, morro em articulação com o asfalto. Se a cidade nasce da garantia de domínio permanente sob um território, naquele acidente geográfico é preciso esforço redobrado e contínuo para se fazer cidade na cidade.

## 2.4 - E no Santa Marta...: a trajetória da localidade<sup>14</sup> e o Grupo Eco

*“A gente não quer só comida, a gente quer bebida, diversão e arte. A gente não quer só comida, a gente quer saída para qualquer parte. Desejo, necessidade, vontade (...).”*

**Titãs**

Localizada numa encosta extremamente íngreme da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, a favela Santa Marta abriga cerca de sete mil pessoas. Conta a tradição oral que seus primeiros habitantes, à procura de trabalho na capital, deixaram o interior do Estado do Rio de Janeiro e de Minas Gerais para ocuparem, de início, a parte mais alta do morro Dona Marta, e posteriormente, o meio da encosta em Botafogo.

Nessa época, década de 40, as moradias eram construídas de madeira e cobertas por telhas francesas. A expansão imobiliária nos bairros da Zona Sul “facilitava” o trabalho dos arquitetos do morro. De antigos casarões abandonados vinham as telhas; dos muitos canteiros de obras, as madeiras.

O aumento do contingente populacional na área se deu no sentido do asfalto. No livre jogo do mercado, as “trocas” na cidade estavam asseguradas. Do asfalto para a favela seguiam os bens de consumo, sobretudo materiais de construção para as novas casas de alvenaria. A favela fornecia sua mão-de-obra barata para os setores de produção, serviços e principalmente para os lares de classe média e alta.

Se a princípio a estratégia de ocupação parecia simplesmente apropriada, posto que os barracos construídos entre as árvores não podiam ser visualizados pela vigilância da cidade formal, hoje a escolha parece-nos revelar a importância que a vida no campo tinha, e ainda tem, para a maioria de seus moradores.

É bem certo que o desejo de construção de uma ordem ideal tenta impor um modelo de subjetividade marcada pelo individualismo e sociabilidade burguesa, mas as relações pessoais, os costumes e a proximidade com a natureza que podemos observar no Dona Marta são indícios do que nos relatam Vilhena, Dimenstein e Zamora (2000). Segundo as autoras, nas sociedades tradicionais e

<sup>14</sup> Sobre a inadequação do termo comunidade em relação ao campo de pesquisa que descrevemos e sua substituição pelo conceito de localidade, ver, respectivamente, Coimbra (1995) e Alvito (1998).

hierárquicas, como em geral nas populações faveladas, a existência individual orienta-se por uma perspectiva mais holista. Para seus antigos moradores que aprenderam a conviver com a modernidade urbana da metrópole – e até mesmo para as gerações nascidas e criadas na favela –, a coletividade, a rede de reciprocidade e a solidariedade parecem predominar sobre a cultura e a ideologia individualista.

Zamora (1999), em sua tese de doutoramento, elucida ainda mais a questão. Mais uma vez fica claro por que, ao pensarmos a valorização da vida privada, não nos é suficiente tomar como aporte teórico o conceito de isolamento social. Se não se pode dizer que o individualismo e o comportamento intimista, construídos historicamente e característicos dos moradores dos condomínios de alto luxo, constituem-se no modo de vida predominante nas “comunidades” do morro, é possível apontarmos aí a difusão da reclusão voluntária como um valor.

Ao longo de seu trabalho, a autora, a partir de um profícuo diálogo entre teoria e prática, vai tecendo a noção de confinamento. “Medo, recolhimento forçado, sociabilidade retraída” foram os elementos que, encontrados na resultante do convívio metrópole-favela, tornaram possível compreender a configuração que a privatização da vida vem aos poucos assumindo para os favelados.

A partir das análises de Michel Foucault e Benjamin, Zamora (1999) lembra-nos que “o poder não cria apenas parcialidade e conclusões (...) Produz também esquecimento”. Mergulhada na compreensão dialética de Walter Benjamin acerca da modernidade, ela se lança no resgate da memória “dos vencidos”. Na contramão do movimento de privatização da vida, o valor que se atribui é a experiência em sua plenitude, rastreando a viva história não oficial.

“Salvar o passado no presente é transformar os dois: o passado escapa do seu esquecimento, que equivale a seu nunca existir e à inutilidade da vida de milhões de pessoas que sofreram e lutaram. O presente alcança a possibilidade de realizar a promessa anterior, repleta de esperança, recuperando sua inteireza e continuidade e deixa de ser fragmentário, preenchendo o vazio de um cotidiano reificado pelo imediatismo dos atos rotineiros.” (Zamora, 1999: 22)

Já na década de 50, encontramos o embrião do que se tornaria a forte relação que a favela mantém com a Igreja Católica: - o “ambulatório de caridade para pessoas pobres”. Além desse trabalho que marcaria o início de sua inserção junto à “comunidade”, a Igreja Católica, promoveu, ainda nesse período, os

chamados “círculos operários”. Orientados pelo que pretendia ser uma teologia libertadora, os trabalhadores iam se mobilizando em seu local de moradia. Registra-se assim a presença da “Ação Católica” na localidade, sob a liderança do Pe. Velloso.

É dessa época a organização da primeira passeata de protesto contra uma ameaça de remoção. Ao lado da fé cristã, a favela começava a respirar outros ares, chegando a receber para a ocasião o apoio de um político de opção comunista.

Os anos 50 também assistiram à criação da “Comissão de Luz”. Aliás, a responsabilidade pela distribuição de energia elétrica na favela coube inicialmente a essa Comissão e posteriormente à Associação de Moradores – quando de sua instauração. Vale ressaltar que a intervenção do governo no gerenciamento desse serviço apenas se deu nos fins da década de 70. Marcada pela instalação dos relógios da Light no morro, a “preocupação” do Estado evidenciava-se no velho “se não pode com eles, junte-se a eles”. O implemento da proposta de eletrificação desta e de outras favelas entra no bojo de uma série de projetos que até hoje passam ao largo de um real interesse pela melhoria das condições de vida da população dessas áreas da cidade.

Nos “anos dourados” aumentava a participação das organizações católicas e o empenho dos militantes comunistas da comunidade. Com eles, crescia a mobilização. Resultado: foi construída uma caixa d’água. O abastecimento de água potável no Dona Marta também nascia da iniciativa dos moradores locais. Já não era mais preciso fazer uso do líquido da última chuva empoçada nas telhas ou subir até a parte mais alto do morro para encontrá-lo cristalino na mina.

Se a melhora no abastecimento de água já havia intensificado a ocupação da encosta, a intensa migração de nortistas e nordestinos ocorrida no início dos anos 70 provocou um considerável aumento no número de construções. Espaços vazios, quase já não havia; áreas para o lazer, também não.

Da nova configuração brotavam becos e ruelas; da integração com o asfalto, a demanda por uma nova ordem. A urbanização chegava requerendo o mapeamento da favela. E mais uma vez a “comunidade” respondia com criatividade, mostrando a sua cara. Driblava-se o controle como finalidade única, e a fria nomeação das ruas e numeração das casas recebeu o colorido proporcionado pelo resgate da memória da localidade e pelo reconhecimento de alguns dos personagens que fizeram a história do “morro”: “Beco dos poetas”, em



homenagem aos compositores que nele residiam (“Zé Pretinho” e “Zé Prego”); “Rua das Crianças”, lembrando a aglomeração da criançada que, em frente aos terreiros de Umbanda, esperava a distribuição de doces por ocasião das festividades de São Cosme e São Damião; “Rua do Almirante”, referenciando o caminho para quem desejasse ir ao mirante; “Beco do Jabuti”, porque... “Ah, o Sr. Jabuti morava ali!”; “Rua Diamante Negro”, por ser o local de residência de uma das mais ilustres famílias do Santa Marta: os Silva. E aqui um parêntesis. Uma pausa para reverenciar aqueles que se confundem com a própria trajetória da favela. Os Silva da Folia de Reis, da Escola de Samba, do jornal comunitário, da Associação de Moradores. Os Silva do ECO e do Ecoar das vozes do morro. Os Silva que ganham o asfalto; os Silva da Cidade; os Silva de todos os Brasis...

“Brasil do Milagre”, Brasil do consumo: o pobre podia adquirir seus eletrodomésticos e era estimulado a isso. Os primeiros televisores chegavam, então, à favela. Se o aumento do contingente populacional já trouxera problemas no abastecimento de energia elétrica, a facilitação para a compra de aparelhos eletro-eletrônicos agravava os transtornos. Eram constantes as brigas entre vizinhos por causa de luz (ou pela falta dela).

A carência de água também se tornara um problema com o crescimento da favela de 1972 a 1976. O final dos anos 70 e a década de 80 foram testemunhas da mobilização dos moradores em torno dessa e de outras questões relativas à melhoria das condições de vida na e em “comunidade”. A abertura política mostrava seus efeitos.

Nesse tempo, alguns jovens participantes da Pastoral de Favelas e do Movimento Negro Unificado decidiram abandonar sua militância nesse último e formar um jornal. Com sua sede na casa de um dos Silva – o Itamar –, surge o “Sombra”. Além de não agradar ao tráfico de drogas, esse nome, diga-se de passagem, sugerido por um jovem que não era morador da Santa Marta, parecia não traduzir os objetivos que o jornal pretendia atingir. As jovens lideranças queriam fazer ecoar novas propostas. Nasce o jornal ECO, o “eco das nossas idéias”<sup>15</sup> para a favela e para a cidade.

Dos mutirões para a substituição dos barracos de madeira para os de alvenaria à limpeza das valas e abertura de novos acessos, tudo passava pelas

---

<sup>15</sup> Essa frase pode ser encontrada num quadro afixado na sede do Grupo ECO, do qual falaremos mais adiante.

lideranças do jornal. O periódico aglutinava os moradores. E o periódico que aglutinava os moradores virou Grupo.

A Sociedade de Educação e Promoção Social Grupo Eco funciona há 23 anos no morro Dona Marta, em Botafogo. O Grupo ECO, como é carinhosamente denominado pelos moradores da localidade, define seu próprio perfil da seguinte maneira:

“O grupo ECO é uma instituição não governamental de identidade jurídica, sem fins lucrativos, apartidária e suprarreligiosa (,) formado por moradores da Favela de Santa Marta em Botafogo – RJ – que, desde de 1978, desenvolve uma série de atividades recreativas, educacionais e de promoção social, visando o exercício mais consciente e cotidiano da cidadania.” (Projeto Colônia 2002, 2001)

O Grupo se dedica ao esporte e ao lazer, à educação e à cidadania, ao teatro, às atividades do Projeto “Direito à Alegria/ Colônia de Férias”, e ao Jornal ECO<sup>16</sup> – 24 anos de edição regular por uma equipe formada por moradores da “comunidade Santa Marta” e pelo apoio (desde 1999) de estudantes de comunicação da PUC/Rio, veiculando notícias, não só da própria favela, mas algumas discussões da sociedade em geral que afetam a cidade como um todo e, em especial, a população do morro.

Ao longo do ano, o ECO promove atividades esportivas e recreativas para diversas faixas etárias e, diariamente, atividades recreativas e educacionais com crianças e adolescentes.

Sua proposta de educação e cidadania envolve, além da formação de instrutores para a colônia de férias, cursos temáticos pontuais (Prevenção à AIDs e DST, Educação sexual, Ecologia e Meio ambiente, Estatuto da Criança e do Adolescente, etc.), reforço escolar, curso profissionalizante (Escola de Informática e Cidadania da Santa Marta), um centro cultural (Centro Cultural Pe. Veloso), um Comitê para Democratização da Informática e uma “Garagem de Computador” – o primeiro curso de montagem e manutenção de computadores em uma favela do RJ.

Coordenado pelo ator Eduardo Tornaghi, o Grupo oferece um curso sistemático de teatro – teatro de marionetes, peças infantis, contadores de histórias, divulgação de debates e campanhas da comunidade – e uma atividade

---

<sup>16</sup> A primeira edição do jornal se deu um ano antes da fundação do grupo.

mensal nas escadarias do morro envolvendo diversas manifestações culturais – “A voz do Morro”<sup>17</sup>.

O projeto “Direito à Alegria / Colônia de Férias” inclui a formação de instrutores para a própria colônia de férias. O curso ministrado para adolescentes contém dinâmicas de grupo e estudos de cidadania. São variadas as temáticas abordadas como: Prevenção à AIDS e DST; Respeito; Companheirismo; Trabalho em equipe; Direitos da criança e do adolescente com base no ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente); “Compreendendo a criança e o adolescente”; Preconceitos e discriminação; Conhecimento da comunidade; Função da escola; Solidariedade e voluntariado; A importância do trabalho comunitário; Como trabalhar com crianças; etc.

A trajetória da favela Santa Marta se confunde, sobretudo a partir do final da década de 70 e início dos anos 80, com o percurso do Grupo ECO. Tanto o momento reivindicatório pela entrada da Light na favela, quanto o de empenho para a construção de quatro creches que funcionam até hoje na localidade, ou ainda os de estruturação e reestruturação da Associação de Moradores, são exemplos de ocasiões em que se verifica a participação do Grupo ECO.

A história da localidade Santa Marta está recheada de episódios de luta pela ocupação do espaço social. Como nos demais espaços da cidade, foi preciso muita imaginação e esforço conjunto para que uma segunda natureza fabricada se erguesse desafiando a primeira. Mas, se mais uma vez a cidade se afirmava como um trabalho coletivo de domínio sobre a natureza, ali em cima esse empreendimento é festejado. No morro se celebra, como comunidade, cada “laje virada”: sabor de rabada, sabor de mocotó, sabor de feijoada, sabor de conquista. Conquista e desafio que mostram que do instante celebrativo vem a força para encarar outras batalhas.

Na teoria, Marc Augé (*apud* Vilhena, 2001a, 2001b) nos aponta como os “lugares” são mesmo fundamentais para a construção de nossas relações e identificações. No mesmo norte, Vilhena (2001a, 2001c) confere ao território sua importância simbólica na produção de subjetividades. Segundo a autora, tanto o lugar onde se nasceu, ou aquele de onde se vem, quanto o espaço onde se trabalha,

---

<sup>17</sup> O Grupo de Teatro ECO, com a montagem “Da fome da vida”, foi premiado no 2º Festival de Teatro da Universidade Veiga de Almeida.

ou o lugar onde se *mora* podem ganhar um lugar representacional no imaginário do sujeito.

Na Santa Marta, embora as inúmeras batalhas travadas tenham se iniciado com a apropriação territorial da encosta de Botafogo, a ela não se restringem. Tampouco se limitam à constante organização de seus moradores pela melhoria das condições de vida na favela. Nas palavras de Vergne (2002), “o lugar é um *locus* de construção histórica insubstituível” (p. 86). Nesse espaço, onde o poder também circula de uns tempos para cá alcunhado de cidadania, trata-se de, cotidianamente, de acordo com Itamar Silva (2000), “buscar a realização do ideal da cidade *cerzida*”. Nas palavras desse que sempre foi uma das lideranças da localidade e hoje é presidente do Grupo ECO:

“A cidade é o espaço privilegiado do encontro. (...) o ideal da cidade *cerzida* seria que nenhum morador, nem do asfalto nem da favela, fosse tratado como estranho.” (Silva, 2000: 10)

### Capítulo 3 – Revisitando o conceito de cidadania

Relacionada ao aparecimento da vida na cidade, a prática da cidadania encontra suas origens no tempo da *polis* grega. Lá, onde os homens livres debatiam e se responsabilizavam jurídica e administrativamente pelos rumos dos negócios públicos, a “violência urbana” cedeu terreno para o exercício da política. Embora restrita, pois excluía mulheres, crianças e escravos, a democracia direta – particularmente em Atenas, fora capaz de promover certo exercício de direitos e deveres na esfera pública.

Após o longo período em que se manteve nas “trevas”, o exercício da cidadania reencontra expressão com o desenvolvimento da sociedade capitalista. – ainda que, perante a lei, no alvorecer do capitalismo todos os homens tornem-se iguais. A igualdade é um dos valores universais a orientar a construção da cidadania em (e de) determinado contexto histórico. Evidentemente, por essa razão, cada uma das etapas do capitalismo abraçou-a de maneira diferente. Dito de outra forma, de acordo com a luta pela aquisição de determinado rol de direitos e dos interesses em jogo no cenário capitalista a se desenrolar, a igualdade foi e agora vai re-assumindo uma parcela da feição da cidadania.

Sem dúvida, no Mercantilismo, assistimos ao florescimento dos direitos civis. Já o capitalismo liberal flertou com os direitos políticos. Os direitos sociais são hoje a marca da cidadania em disputa no atual estágio monopolista<sup>1</sup>. Mas, como veremos, a noção e a prática da cidadania, independentemente do momento em que nos encontramos na “evolução” do sistema capitalista, apresentar-se-á com sua ambigüidade característica: a de apontar para o universal e de virar-se para o particular. Ora ela manterá seu caráter universal, buscando a extensão de direitos e deveres a todas as camadas da população, ora ela se erguerá como pretexto para atender ainda mais à necessidade de exploração do capital. No primeiro caso, poderemos considerá-la, por sua efetividade, como o próprio direito à vida no sentido pleno, com seus percalços e alegrias; e, no segundo, como um conceito formal vinculado à idéia de propriedade.

---

<sup>1</sup> A esse respeito, consultar Marshall (2001). O autor estabelece essa correlação entre cada fase do capitalismo com o surgimento gradual das gerações de direito.

A etapa mercantilista responsável pela transição do feudalismo para o capitalismo exigiu que aos antigos servos da gleba fossem reconhecidos o direito de dispor de seu próprio corpo e a liberdade de locomoção. O desenvolvimento do comércio e do processo fabril solicitava mão-de-obra e dava o tom da importância que os direitos civis iriam adquirir nessa fase. O modo de vida urbano que se impôs primeiramente nos burgos, e depois nas cidades, revelava a ambivalência característica da cidadania exercida nesse momento. Os recém libertos dos feudos continuaram a servir, mas ao novo modo de produzir e sob outras condições.

Mais adiante, ao carrear todos os segmentos subalternizados (camponeses, artesãos) no chamado Terceiro Estado, o ideário burguês de direitos humanos precisou contemplar, na prática, a extensão desses direitos (políticos) a proprietários e não proprietários. Vimos que a esse tipo de cidadania, cujos direitos se ampliam a todos mantendo o caráter universal do conceito, podemos denominar como cidadania efetiva. Também já observamos que essa fase do capitalismo foi o palco para o surgimento dos direitos políticos.

Esse momento – que se traduz por liberalismo político – marca o aparecimento da primeira geração de direitos: os Direitos Individuais Clássicos, definidos por um abster-se por parte do Estado. Sem deixar de ser necessário, mas como o fiel de uma balança, o Estado de Direito que se consolidara com as revoluções burguesas pretendia, em sua neutralidade, assegurar o bom convívio social nos novos núcleos urbanos.

Contraposto ao Estado imobilista característico da despótica sociedade aristocrático-feudal, o emergente Estado liberal traduzia uma concepção de mundo que destronou o antigo direito obtido pelo nascimento. Até então atrelada a seu caráter revolucionário e mobilizando todos os setores espoliados em prol do desenvolvimento das cidades, a contestação burguesa incluía em sua pauta de reivindicações a visão de que todos os homens nascem livres e são, por sua natureza, portadores de direitos. Elaborada num longo processo de lutas por valores universais, a proposta emancipadora da burguesia em ascensão tinha como matriz epistemológica o direito natural antropológico.

O jusnaturalismo, ou direito natural, concebe o Direito como ordem justa (“*iussum quia iustum*” – ordenado porque justo). Nada que não satisfaça as exigências da justiça pode ser previsto em lei. É a esse valor superior a toda legislação que as normas devem obediência.

Na busca pela justiça o ordenamento jurídico admite certos princípios fixos, inalteráveis, anteriores às leis, e que nenhum legislador pode modificar validamente. No chamado direito natural antropológico, o sujeito é entendido como completamente independente em sua vontade e preexistente em sua “concretude” de pessoa. Como um dado natural, sua existência não é objeto de questionamentos. Ele é um ser consciente capaz de obedecer às normas e de optar entre o bem e o mal. É à razão e também à vontade desse sujeito-destinatário que a norma se dirige. Implícita, aqui, está a suposição de uma tendência inata para buscar o próprio bem e, ao mesmo tempo, uma indução à preferência pelo bem estabelecido a partir da lei natural. Girando em torno do homem e extraindo os princípios supremos da própria razão, esse modelo político-ideológico obviamente favoreceu as posições e atendeu as demandas da classe em ascensão à época da Revolução Francesa.

Não tardou para que o liberalismo econômico viesse anunciar que a auto-regulação econômica como tendência individual geraria benefício para o todo. Foi justamente nesse momento do capitalismo liberal que a cidadania deixou sua ambigüidade transparecer. Quanto mais a organização política, agora tornada uma prática reconhecida, passava a ser um instrumento dos trabalhadores na luta contra a exploração de sua força de trabalho, mais os donos dos meios de produção dispensavam a mão-de-obra humana para aderirem ao uso das máquinas. O Estado (“Democrático de Direito”) formulado inicialmente com o atributo da neutralidade, a fim de ser o suporte necessário para garantir as regras do jogo social, posteriormente torna-se prescindível. Tendo chegado ao poder e conquistado o mecanismo de fazer leis, a burguesia livrou-se dos impulsos libertários presentes em seu jusnaturalismo e passou a sustentar a tese positivista.

Verifica-se que, apesar de suas pretensões a critério eterno e fixo de avaliação jurídica, a concepção jurisnaturalista, em sua procura por estabelecer o padrão jurídico destinado a validar ou não as normas eventualmente produzidas, não é tão imobilista. A conciliação entre o padrão absoluto e as leis vigentes sempre deixa lugar para as “concretizações”<sup>2</sup>. Como veremos, os preceitos que naquele momento foram atribuídos ao esforço racional confundiram-se, mais uma

---

<sup>2</sup> Lembremos, por exemplo, que cabe ao juiz aplicar a norma ao caso concreto. Será ele neutro? E o poder legislativo? Que interesses a “consciência” de nossos legisladores os levará a defender?

vez<sup>3</sup>, com o direito positivo do Estado ou dos grupos e classes prevalecentes. O percurso histórico-político do Ocidente revela que, em cada época e em cada lugar, uma determinada cultura jurídica tende a produzir idealizações formais capazes de alimentar a retórica normativa do modo de produção dominante. Dentro de uma lógica formal de princípios universais de ordenação, abre-se caminho a toda espécie de particularizações que ganha corpo na forma da lei.

Em sua vertente positivista o Direito é entendido como ordem estabelecida (“*Iustum quia iussum*” – justo, porque ordenado).

Como redução à ordem posta, o ordenamento jurídico é, antes de tudo, direito estatal, ordem do Estado que deve ser aceita sem questionamentos. Não é permitido, por exemplo, invocar um costume contra a Lei. Ao assumir a perspectiva legalista<sup>4</sup>, o positivismo jurídico dá à Lei total superioridade, mesmo quando incorpora outro tipo de norma, como o próprio costume.

Também não é possível incluir-se aí, a crítica da injustiça das normas, seja porque estas contêm toda justiça possível ou porque o problema da justiça não é jurídico. Assim, vejamos:

“É na ordem que se encontra a raiz de toda elaboração jurídica: em toda a comunidade, é mister que uma ordem declare, em última instância, o que é lícito ou ilícito. A ordem social representa o *minimum* de existência e a justiça social é um luxo, até certo ponto dispensável.”(Miguel Reale, 1997)

À luz dessa ideologia, o direito materializa-se tão somente como forma de controle social e os divergentes padrões de conduta dos grupos e classes desprivilegiadas são vistos como resíduo “subcultural”, comportamentos “aberrantes” e “antijurídicos”. Uma “patologia” que constitui “problema social” deve ser tratada com medidas repressivo-educativas para conduzir os “transviados” ao “bom caminho”. Apenas quando cresce a contestação, as hipocrisias paternalistas tiram a máscara, abandonam o discurso da “educação” e

<sup>3</sup> Foi o Direito natural Cosmológico naquelas sociedades em que o escravagismo era o modo de produção econômica, e portanto, a base da estrutura assente, que atribuiu a escravidão à “natureza das coisas”. Já o Direito Natural Teológico prevaleceu, como sabemos, na Idade Média, servindo à estrutura aristocrático-feudal. A contestação burguesa da ordem aristocrático-feudal, no alvorecer do capitalismo, recorreu, conforme pudemos observar, à forma de direito natural antropológico.

<sup>4</sup> Além dessa modalidade, o positivismo pode ainda adquirir a versão historicista ou a sociologista. No entanto, estas duas últimas apenas surgem para reforçar a organização legalista e a ela acabam sempre retornando. Dessa forma, qualquer das versões do positivismo canoniza a ordem social estabelecida, de modo que esta só possa ser alterada dentro das regras de um jogo que ela mesma inventa para que não haja alteração fundamental.



recorrem à violência propriamente dita. Ligado à organização do poder classista, o Estado de Direito que prioritariamente se expressa através de leis (e com elas se confunde) pode, tranqüilamente, sem nenhum pudor, desprezá-las, rasgar a Constituição e retomar à força as rédeas do poder. Não é de se surpreender que essa concepção seja a predominante entre os juristas do nosso tempo.

De fato, reduzido à ordem posta, o Direito se consubstancializa, acima de tudo, como um conjunto de normas impostas por um Estado identificado com os interesses econômicos de uma minoria. Todavia, se ao longo da história a cidadania tem demonstrado sua dubiedade, o ordenamento jurídico não precisa ser encarado em si mesmo e aceito sem questionamentos.

A história do velho continente já fora testemunha de que o exercício da cidadania possibilitou a afirmação do universal aonde o particular mantinha o “*status quo*” e as vantagens auferidas pelo clero e pela nobreza. Mas, e no Brasil?

Ainda que transpassado por relações feudais, o Brasil não experimentou a passagem do feudalismo para o capitalismo. A vivência gradual que construiu a democracia liberal e resgatou a experiência da cidadania no seio do capitalismo europeu, parece ter nos deixado o legado de um lugar subalterno no processo capitalista.

Marcada pelo centralismo político e definida no espaço institucional de um Estado patrimonialista e paternalista, a cidadania brasileira revela cidadãos de primeira, segunda e terceira classe.

Encontramos, assim, numa significativa parcela da população das grandes cidades, “trabalhadores sem carteira assinada, domésticas, biscateiros, camelôs, menores de rua, mendigos”. Carvalho (1997) elucida que, na “terceira classe”, este que nem pode ser considerado cidadão,

“quase sempre, é mulato ou negro, analfabeto ou com educação primária incompleta. Este brasileiro faz parte da política nacional apenas nominalmente. Seus direitos civis [são] desrespeitados sistematicamente. Ele é culpado, até prova em contrário. Às vezes mesmo após provas em contrário.” (p. 92)

Na segunda classe, vemos o proletário urbano e o trabalhador rural com carteira assinada, os funcionários de baixo escalão e o pequeno proprietário. Aqui, o velho “cada caso é um caso” é posto em prática. Cada situação específica “exige” da autoridade legal “de plantão” sua decisão quanto ao respeito, ou não,

aos direitos de determinado cidadão. Para esse brasileiro, ressaltado está o benefício da dúvida. Afinal, ele “parece honesto” e ainda é merecedor, sem exageros, de certo respeito.

Alguns elementos revelam ao olho treinado que um “mais igual” se aproxima: “Ah, pois não?! Um cafezinho para o ‘doutor’”. Branco e rico, ele nem precisa ser necessariamente educado. Acima de qualquer suspeita, aos agentes da lei incumbe servi-lo.

“É o empresário, o professor universitário, o político, o fazendeiro, o coronel, o profissional liberal. É a pessoa capaz de defender seus direitos e mesmo seus privilégios, recorrendo a amigos influentes, pagando advogados, comprando a polícia, ou, no caso do Rio de Janeiro e outras metrópoles, recorrendo até a meios mais heterodoxos.” (Carvalho, *op. cit.*, p. 91)

O Brasil atual demonstra tanto os modernos avanços na criação de um Estado Nacional baseado na igualdade e no sufrágio universal, como deixa aparente nossa vergonhosa e consistente tradição “familista” e “clientelista”. Nossa história repete, às vezes com uma “nova cara” (mas sempre, “de pau”), um “nepotismo à brasileira” que, no “sabe com quem está falando?” evidencia a arbitrariedade do sistema (Da Matta, 1997a).

Segundo Da Matta (1997b) o povo percebe que, no trato da coisa pública, boa parte dos seus representantes convenientemente utiliza um critério para a casa, outro para a rua; um peso para o cidadão, um afago para os amigos.

### **3.1 - Considerações históricas acerca da cidadania no Brasil**

#### **3.1.1 - Súdito ou cidadão?: a instauração da “estadania”**

*“a democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais.”*

**Norberto Bobbio**

Carvalho (1987), ao tecer sua análise do comportamento popular na cidade do Rio de Janeiro frente ao Estado Republicano nascente, esclarece que já naquela época “o povo sabia que o formal não era sério” (p. 160). Enquanto isso, segundo o mesmo autor, eram coincidentes as opiniões dos observadores estrangeiros, dos membros da elite (até mesmo os mais progressistas) e da própria liderança do

movimento operário sobre o povo brasileiro. Na realidade, para os dois primeiros, se a população de um modo geral apenas assistira bestializada à Proclamação da República, não se podia nem afirmar, de acordo com o melhor emprego do conceito, que havia “povo” no Brasil.

Entre as lideranças populares essa análise era traduzida por falta de “espírito de luta” dos trabalhadores. O que mais incomodava a vanguarda do pensamento operário na época era o que eles identificavam como uma certa tendência para a carnavalização nos eventos de mobilização da classe. Aliás, também em relação ao carnaval, os reformistas, tanto da elite quanto do operariado, mantinham-se lado a lado: “a festa revelava um povo incapaz de pensar e sentir” (Carvalho, *op. cit.*, 140).

Era impensável para a intelectualidade brasileira na ocasião que, após repetidas tentativas de mobilização política da população, o cidadão demonstrasse grande interesse e habilidade em eventos de natureza não-política. Na virada do século XX, enquanto fracassavam as organizações baseadas nos moldes conhecidos – nos sistemas liberais –, o entrudo, o carnaval e as festas – sobretudo as religiosas – atraíam milhares de pessoas.

Para Carvalho (*op. cit.*), era nas “grandes festas que a população parecia reconhecer-se como comunidade” (p. 147), tão tradicional quanto a festa da Penha, por exemplo, onde o aparato repressivo do Estado era deslocado para policiar seus freqüentadores, em geral, moradores pobres da zona norte da cidade. A festa da Glória, por sua vez, reunia um público mais socialmente diversificado. Na Glória misturavam-se os pobres do centro da cidade e os habitantes economicamente mais abastados. Ainda no tempo do Império, ela proporcionava o encontro da Família Real com o povo, e, sublinhe-se, fora do âmbito da política.

Dentro desse contexto, não é de surpreender que o carnaval, aglutinando a cidade por inteiro, tenha dado origem a associações duradouras no Rio de Janeiro. Já as sociedades religiosas e de auxílio mútuo chegaram a envolver um corpo de associados equivalente à metade da população acima de 21 anos.

Evidentemente, o assistencialismo e o cooperativismo eram a marca dessas associações que dominavam o cenário na primeira década dos anos de 1900. A ação popular visava, acima de tudo, o estabelecimento de limites ao governo enquanto encarregado da administração dos serviços públicos a serem prestados pelo Estado. Reclamava-se mais como consumidor, do que como quem, desejoso

de interferir politicamente, reivindica seus direitos e manifesta sua oposição na esfera pública. Era-se mais súdito do que cidadão; mais alvo da ação de uma entidade externa a quem se recorre, do que controlador e partícipe na elaboração de políticas públicas. Conforme nos interroga Carvalho (*op. cit.*):

“Como explicar este comportamento político da população do Rio de Janeiro? De um lado, a indiferença pela participação, a ausência de visão do governo como responsabilidade coletiva, de visão da política como esfera pública de ação, como campo em que os cidadãos se podem reconhecer como coletividade, sem excluir a aceitação do papel do Estado e certa noção dos limites deste papel e de alguns direitos do cidadão. De outro, o contraste de um comportamento participativo em outras esferas de ação, como a religião, a assistência mútua e as grandes festas (...).” (p. 147)

O autor vai buscar suas respostas percorrendo, inicialmente, os estudos de Max Weber sobre a formação da cidade ocidental e acerca da peculiaridade revelada pelas sociedades ibéricas no alvorecer do Estado Moderno.

De acordo com Carvalho, Weber contrapõe a cidade antiga à medieval, considerando a relevância desta última no desenvolvimento do capitalismo industrial. Na antiga cidade de consumidores e escravos, voltada para o capitalismo comercial e de pilhagem, marcada pela presença da burocracia estatal e orientada para objetivos políticos e militares, o cidadão confundia-se com o guerreiro. Somente uma sociedade como a medieval, estruturada na base da associação livre de produtores é que poderia oferecer as bases para que sobre ela se impusesse a moderna concepção de mercado e do conceito liberal de cidadão.

As cidades mais ao sul da Europa, todavia, teriam ficado à margem das grandes transformações responsáveis pela consolidação dos valores burgueses em ascensão. Lá, onde o passado medieval ainda fincava raízes, a nova concepção individualista de mundo teria encontrado maiores resistências para se estabelecer.

Influenciada pela cultura ibérica da pré-Reforma, com sua sociabilidade característica, a moderna cidade do Rio de Janeiro guardava elementos de uma tradição religiosa, ‘familista’, de comunidade hierarquizada. Vimos que tanto as associações de maior longevidade da capital republicana, quanto as festas que aglutinavam diversos setores da população respaldavam-se por seu teor comunitário-integrativo. Por outro lado, funcionando como sede da administração local e mantendo-se como centro comercial de base escravista desde sua criação no século XVI, o Rio de Janeiro conservou ainda características importantes da

antiga cidade pré-burguesa. Marcada pelo domínio que o Estado exercia sobre ela, era – sem autonomia – menos cidade econômica do que política.

Mas nessa política o cidadão não se reconhecia. A investida liberal individualista, suficiente para impulsionar as mudanças de fim de século, não fora igualmente capaz de alcançar o necessário fundamento associativo de um típico Estado liberal democrático. Soterrados os elementos integrativos presentes no Estado monárquico de outrora, a participação e a liberdade não estavam garantidas no novo regime. Aqueles que se aproximavam do poder administrativo, o faziam ou com o intuito de utilizar a máquina burocrática em proveito próprio, ou porque eram solicitados como instrumentos da desordem indispensáveis à suposta “ordem pública”.

A inexistência no Rio de Janeiro da comunidade política de feição liberal e o apego da população ao carnavalesco não podem ser atribuídos apenas à influência da cultura ibérica e aos ingredientes de cidade antiga que ainda prevaleciam na região. A cidade é hábil tanto para efetivar os legados de uma cultura anterior, modificando-os ou não em outras direções, quanto de fundar uma nova cultura. Numa cidade como o Rio de Janeiro a análise do fenômeno urbano jamais pode se tornar prescindível.

Uma ordem distinta da imaginada já se esboçara desde que a geografia da cidade, de antemão, pôs abaixo qualquer plano de urbanização para ela – cidade criada para ser o centro administrativo do Estado colonial. No início da República, diante da convivência dos próprios representantes do poder público com a desordem, a observância à lei tornara-se mera formalidade. O cotidiano estava marcado pelo império de uma legalidade não-escrita. A revolta popular se instalava apenas quando este pacto implícito se abalava pelas raras tentativas governamentais de aplicação estrita da lei. Podemos falar nesse momento de participação política? O habitante da cidade era cidadão?

Nas palavras de Carvalho (1987):

“Não havia caminhos de participação, a República não era para valer. [...] o bestializado era quem levasse a política a sério, era o que se prestasse à manipulação. [...] Quem apenas assistia, como fazia o povo do Rio por ocasião das grandes transformações realizadas à sua revelia, estava longe de ser bestializado. Era bilontra.” (p.160)

Na metrópole moderna que se configurava, os habitantes fluminenses foram criando, com humor, alternativas de auto-reconhecimento.

### 3.1.2 - “Brasileiro, profissão esperança”

Santos (1979), também sugere que, com as grandes transformações, o desejo de reger a vida social brasileira segundo os cânones da ortodoxia “laissez-fariana” concretizou-se apenas teoricamente. Mas acrescenta que o sucesso na consolidação política e social dessa ideologia dependeria, obviamente, de semelhante resultado em sua implementação econômica – o que não ocorreria.

Na área rural, a abolição da escravatura não fora acompanhada por um suficiente crescimento na oferta de trabalho assalariado e, em função da instabilidade externa do país, o setor exportador, a fim de garantir sua lucratividade, reclamava repetidas intervenções do governo na economia. Já na área urbana, o poder estatal não interferia no livre jogo do mercado, de modo que a instauração da clássica ordem capitalista rumo à industrialização apenas se fez sentir na área urbana no curto período de 1888 a 1931. Ficava o crescimento industrial condicionado ao pouco interesse da elite decisória.

Protegida apenas a rentabilidade do setor exportador, a partir de 1907 a força de trabalho começa a se organizar, trazendo consigo a resposta repressiva do poder público. Assim, “fora da ordem do mercado só existia a ordem da coação, ou por outra, dava-se estabilidade à ordem do mercado pela repressão” (Santos, *op. cit.*: 66).

O aumento do número de greves do operariado urbano sinalizava a ineficácia dessa política de controle. Essa constatação conduziu outros atores sociais a reverem não somente o papel do trabalhador industrial, como também as normas necessárias à manutenção da ordem em sociedade. Tais iniciativas guardavam, entretanto, uma preocupação compensatória, e o Estado, quando nelas intervinha, o fazia guiado conforme as orientações de uma elite marcada pelo ostracismo ideológico.

Nesse contexto, o enfrentamento dos problemas de ordem econômica e social era sempre tímido frente ao aumento da capacidade mobilizadora do movimento sindical e face às demandas e reivindicações por uma estrutura de recursos que se diferenciava mais rapidamente. Vê-se que o processo de acumulação de capital jamais havia sofrido uma maior ingerência estatal capaz de influenciar as relações sociais que nele se davam.

Tornava-se fundamental renovar a mentalidade da elite brasileira, nem que para isso sua composição tivesse que ser alterada. Não era possível deixar a premente necessidade de diferenciação industrial ao encargo das leis do clássico mercado “lessez-fariano”. Santos (*op. cit.*) vai destacar o que, segundo ele, seria um dos momentos históricos significativos da política social do país. Para ele, se no início da história republicana verificamos um hiato nas relações do Estado com os diversos setores da população, o período aproximadamente de 1931 a 1940 vai corresponder ao que se pode denominar de “regulação social acelerada”.

Através da regulação do processo acumulativo, a Revolução de 30 surgiu para viabilizar uma política social capaz de estimular o crescimento e, por conseguinte, garantir a manutenção de uma ordem essencialmente capitalista. Com relação ao período, pós-Revolução de 30, importante é, a saber:

“(...) o formato, por assim dizer da engenharia institucional que presidiu a reorganização do processo acumulativo, pois este formato deixará raízes na ordem social brasileira com repercussões na cultura cívica do país e até mesmo nos conceitos e preconceitos das análises sociais correntes.” (Santos, 1979: 68)

Responsável pela mudança da perspectiva de acumulação para a de equidade, a noção basilar escolhida pelo sociólogo para o entendimento da política econômico-social pós-30 é a de cidadania, mais precisamente a de “cidadania regulada”.

O qualitativo “regulada” retira do conceito de cidadania seu valor político, e o configura como a resultante de um “sistema de estratificação ocupacional” estipulado por norma legal. Em outros termos, para ser cidadão não bastava ter reconhecido seus valores como membro da comunidade; cidadãos eram todos aqueles que integravam o processo de produção através de uma das profissões regulamentadas em lei e, como tal, possuíam os direitos concernentes ao lugar ocupado nesse processo. Criada em 1932, a Carteira de Trabalho configurava-se como o instrumento de comprovação jurídica necessário para o gozo desses direitos trabalhistas. Nessa “certidão de nascimento cívico” firmava-se o acordo entre o Estado e a cidadania regulada.

A aliança entre cidadania e ocupação que se deu nesse momento, preparou o terreno institucional à subsequente ampliação nos conceitos de marginalidade e mercado informal de trabalho. Dessas categorias, como pré-cidadãos, passaram a

fazer parte não somente os desempregados, mas os subempregados e trabalhadores cujos ofícios ainda não haviam sido definidos legalmente.

Regularizada sua ocupação, o empregado podia (e devia) associar-se a um sindicato reconhecido pelo Estado, “sob pena” de “excluir-se” das convenções coletivas de trabalho. A regulamentação das profissões, a carteira profissional e o sindicato público vão conformar o tripé em relação ao qual a cidadania passa a ser entendida.

Longe de se configurar como categoria estratégica, a ampliação de direitos a todos os setores da população, a cidadania nessa época representou, para benefício da elite burocrática que compunha os sindicatos da época, a consolidação da “indústria de favores” em nosso país. Para o contingente de assalariados em profissões regulamentadas, que possuíam carteira assinada e eram devidamente sindicalizados, cabia a ilusão de uma compensação paternalista que, sobretudo nos momentos reivindicatórios desses trabalhadores, mostrava sua face opressiva. E o “resto é resto”: a todos aqueles que legalmente não tomavam parte do processo produtivo, a cidadania fechava suas portas. Nesse período histórico, assistimos o Estado brasileiro paternalista e repressivo se distanciar ainda mais da igualdade e da tolerância que caracterizam um Estado providente.

### **3.2 - Breve apreciação da cidadania como direito: alteridade, tolerância e pluralismo jurídico**

Ao longo da formação e da trajetória do direito estatal na sociedade ocidental moderna, pudemos visualizar duas significativas matrizes político-ideológicas que se situam entre o direito natural e o direito positivo – dois pilares básicos, em torno dos quais se fixam os diferentes subgrupos ideológicos. Construídas sobre os alicerces de uma noção fundamental – o sujeito de direito –, uma ou outra matriz, ainda hoje, é adotada pela maior parte dos juristas, como se fora delas não houvesse maneira de observar o fenômeno jurídico.

Em ambas as posições, é possível perceber a consistência de determinados aspectos que vão imprimir uma essência psicológica na constituição do sujeito jurídico. Trata-se de reduzir o sujeito a um objeto e negá-lo enquanto diferença, enquanto singularidade. (Marques Neto, 1994)



Nessa direção, o pensamento jurídico tradicional estabelece um elo profundo entre a própria idéia de sujeito e a de pessoa. É esta última que empresta ao sujeito de direito sua referência antropológica. Seja ela natural ou jurídica, somente a pessoa pode ser sujeito de direitos porque a ela correspondem direitos e obrigações. No âmbito de uma relação jurídica, o sujeito jurídico assim constituído pode, portanto, figurar tanto como titular de um direito (sujeito ativo) como de uma obrigação (sujeito passivo). Os chamados “direitos subjetivos”<sup>5</sup> nada mais são do que a incorporação ao nível individual de um direito de caráter geral – o “direito objetivo”<sup>6</sup>. Aí essa particularização se equivale a uma apropriação: como proprietário de um direito, o sujeito ativo incorpora o direito subjetivo ao seu patrimônio jurídico.

Armadilha?! Concebido como exterior à estrutura do direito, o sujeito, a quem se atribui a qualidade de “ativo”, é o destinatário das normas jurídicas. Como elemento lógico da idéia do direito, para cada sujeito corresponderá necessariamente, de acordo com possibilidade mesma da relação jurídica, um outro sujeito e uma ordem outra previamente pautada no jusnaturalismo ou no positivismo jurídico.

Dentro da perspectiva moderna, aonde o Direito se constitui à base de uma noção de sujeito que “se individualiza na estrutura abstrata da relação jurídica” (Souza Junior, 1994: 137), a formulação de um Estado encarado como poder legislativo exclusivo é fundamental. Em torno de um discurso universalizante, cabe ao Estado delimitar os objetos jurídico e material sobre os quais poderá versar a lide, assegurando a igualdade jurídico-formal e a liberdade contratual como estruturantes da relação jurídica em questão.

Ainda nos bancos escolares, aprendemos a reconhecer como legado da Revolução Francesa, e implícitos na idéia de cidadania, os valores da igualdade, da liberdade e da fraternidade. Segundo a melhor compreensão jurídico-legal, o cidadão é portador de um conjunto de direitos definidos na Constituição e nas leis.

---

<sup>5</sup> Direito subjetivo ou *facultas agendi* é o poder de ação contido na norma. É o que o indivíduo (pessoa física ou jurídica) pede, reclama e defende junto ao Poder Judiciário, através de seu direito de ação e mediante a constituição de um processo.

<sup>6</sup> Objetivamente considerado, o Direito é o conjunto de regras de conduta coativamente impostas pelo Estado, é a norma de ação ditada pelo poder público (*norma agendi*).

Carvalho (1997), valoriza o vetor liberdade contido na noção de cidadania e sustenta que nossa precária cultura cívica deve-se, em parte, ao menor desenvolvimento dos direitos civis em relação aos direitos políticos.

Seguindo os passos de Oliveira Viana, o autor afirma que o brasileiro, apesar de possuir um senso de independência individual, é desprovido do senso de liberdade. Para ele, sem dúvida, não estamos mais lidando diretamente com um indivíduo vítima da tradição escravista, mas com aquele que desconhece o senso de liberdade do outro como exigência para o efetivo exercício de sua própria liberdade cívica. A partir das considerações de Carvalho, fica-nos uma interrogação: como pode o cidadão político ter plena eficácia, se o cidadão civil, consciente de seus direitos e obrigações continua “deitado em berço esplêndido”?

A moderna democracia é testemunha do gradual e conseqüente surgimento das gerações de direitos que a compõem: os civis, os políticos e os sociais. Segundo Carvalho (*op. cit.*), a aquisição paulatina e – nessa ordem – desses três direitos seria suficiente para explicar o sentimento democrático e de cidadania nos países do ocidente europeu e nos Estados Unidos. Lá aonde o efetivo exercício de um desses direitos conduzia à luta pela conquista do outro,

“a cidadania foi uma construção lenta da própria população, uma experiência vivida: tornou-se um sólido valor coletivo pelo qual se achava que valia a pena viver, lutar e até mesmo morrer.” (Carvalho, 1997: 96)

O autor relembrando os estudos de Marshall, compara o percurso do aparecimento desses direitos na Inglaterra e no Brasil. Naquele país, com o desenvolvimento da noção de indivíduo e da consciência de alguns direitos fundamentais, o século XVIII viu o alvorecer dos direitos civis. A justiça privada dos senhores feudais deu lugar à justiça do rei e com ela estavam garantidos o direito de propriedade e de liberdade individual. A certeza de ser livre e de ter essa condição assegurada pelo aparato da justiça consolidaram as bases para a gestação de uma comunidade política. Incorporado o senso de civismo, a reivindicação popular pelo direito de voto, ou cartismo, só veio alcançar seus objetivos no final do século XIX. Desde então, as instituições representativas estavam asseguradas, muito embora o sufrágio universal apenas tenha sido reconhecido no século XX com a admissão do voto feminino. Somente no século

passado, tendo o poder se expandido e sendo fundados os partidos, coube reclamar do Estado a implantação dos direitos sociais.

No Brasil, formalmente democrático, assistimos a uma inversão na geração de direitos. A eficácia dos direitos políticos não teve como propulsora o desenvolvimento dos direitos civis. O cotidiano brasileiro parece dar vida à ficção literária do “*Animal Farm*”, de George Orwell: “todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros”.

Weffort (1997) prefere justamente tecer sua análise a partir do eixo da igualdade. De acordo com ele, comparado à Constituição de 1946, o texto constitucional de 1988 é uma conquista. Todavia, muito embora incorpore importantes avanços democráticos, incluindo a reivindicação de setores organizados da sociedade, a Constituição de 1988 não consegue ser representativa para o conjunto da sociedade brasileira. É que, conforme esse autor,

“estamos dentro de uma sociedade que apresenta uma tal escala de desigualdade social que a noção de igualdade, implícita na idéia de cidadania, não tem como se realizar para o conjunto da população.” (p. 191)

Para Weffort, além de fenômeno jurídico-legal, a cidadania é também um fenômeno social. Mesmo considerando as desigualdades econômicas nas mais variadas sociedades modernas, nenhum indivíduo, no estabelecimento de suas relações sociais, pode acreditar que deva favor a alguém. Segundo Weffort, para que um indivíduo possa reconhecer um outro enquanto tal, um mínimo de igualdade social faz-se necessária.

Entramos mais uma vez no domínio das reflexões acerca da tolerância. Mais precisamente, nos deparamos de novo com o pensamento de Ricoeur (2000) a esse respeito. Na abordagem desse autor, a desigualdade social exige correção pela regra de justiça. No Estado de Direito, o fato da justiça ganhar a dimensão de uma “justa repartição” é o que torna possível identificarmos nele o entendimento da tolerância “em seu sentido positivo”.

Fundamentado sobre o princípio de justiça, ele não pode apenas assumir uma perspectiva meramente formal, de não intervenção ou neutralidade absoluta, à qual corresponderia a cidadania igual. Levando em consideração a desigualdade entre grupos, o Estado de Direito precisa ser percebido em seu aspecto material a

fim de corrigir, limitar ou “eliminar as desvantagens dos mais desfavorecidos em toda partilha desigual de benefícios e encargos”. (Ricoeur, *op. cit.*: 180)

Como árbitro de pretensões rivais, esse Estado de Direito, não se define como “um tribunal da verdade”, mas sem assumir nenhuma das pretensões de qualquer grupo como suas, coloca-se no papel de ampliar ao máximo a possibilidade de interlocução e conversação entre os discordantes. Ricoeur nos aponta, assim, o pluralismo como noção também essencial à idéia de tolerância. O que se pretende aqui não é a subordinação ou supressão das diferenças sustentada por um igualitarismo formal imposto por um Estado neutro, mas a tentativa de acomodação que, *a priori*, já reconhece seus resultados justamente como não neutros, embora imparciais. Dessa forma,

“à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais de exercício de livre expressão”. “Do princípio de abstenção, começamos a nos deslocar para o princípio da admissão.” (Ricoeur, 2000: 175)

Walzer (1999) também perfaz seu estudo sobre tolerância considerando as situações de desigualdade social. A propósito da relação entre tolerância e as questões de poder e classe, esse autor acredita ser “bem possível que em sociedades pluralistas, uma tolerância maior exija um igualitarismo maior” em termos sociais, ou seja, uma diminuição das diferenças sócio-econômicas.

As implicações do princípio de justiça definido por Ricoeur dialogam com as questões levantadas por Walzer à medida que nos permitem afirmar que segundo eles a neutralidade do Estado de Direito é colocada em outro plano: o de “favorecer os menos favorecidos”.

É bom que se diga que tal política em nada se assemelha a qualquer investimento paternalista que descrevemos como parte da história de nossa “indústria de favores” – inclusive pelo fato de já termos destacado a relevância do pluralismo, da possibilidade de interlocução, para a composição da noção de tolerância e, conseqüentemente, para o exercício da cidadania.

Aliás, em vez de mero receptor, o cidadão deve ser realmente sujeito dos direitos que pode conquistar. Encarado como o próprio direito à vida em sua plenitude, o direito de cidadania não se resume ao atendimento às necessidades humanas básicas. Quando a estas nos referimos, é sobre um determinado rol de

direitos que nos debruçamos: os direitos sociais. É justamente em relação a esses direitos que atualmente, na etapa monopolista do capitalismo, a concepção de cidadania formal tem se sustentado na prática.

De volta às contribuições de Carvalho e Weffort, temos que para o exercício eficaz da cidadania é preciso contemplar, tanto o aspecto político quanto o viés econômico que, para os autores, presumem-se contidos na noção. De fato, para que seja mantido na prática o caráter universal do conceito, importa não desatar o vetor liberdade (mais ligado ao aspecto político), da vertente igualdade (cujo liame é mais econômico)<sup>7</sup>. Aí, a fraternidade deixa de ser mais um valor também implícito na idéia de cidadania – mais um nó “cego” que nas cidades brasileiras só tem sido desfeito para atender, então, às conveniências de alguns privilegiados... – para se concretizar como o laço que une num mesmo veio liberdade e igualdade. Vale ressaltar que a fraternidade à qual nos referimos não se confunde nem com a simples “caridade cristã” – embora dessa, nos momentos que tem seu entendimento alargado, possamos, sem acanhamento, ainda reconhecer contribuições pontuais –, nem com o assistencialismo barato e pernicioso... A fraternidade que desejamos fazer valer é aquela que se efetiva a partir do desenvolvimento de uma ética laica imersa na compreensão alteritária de que é com o outro que o eu se constitui. Somente mergulhado nessa dimensão é que o indivíduo pode se constituir efetivamente como sujeito de direitos.

Dentro dessa perspectiva de que a cidadania não pode ser pensada apenas em termos de direitos a receber, a lei, mesmo em sua ambigüidade, pode ser também ferramenta para fazer valer os direitos da maioria da população. Embora saibamos que a luta pela cidadania não se restringe às leis, estas lhe são essenciais. A fim de favorecer a ampliação da cidadania, é imperioso que aprendamos a delas fazer uso e, sobretudo, que ajudemos a elaborá-las. Num movimento de reavaliação permanente, o Estado de Direito, autenticamente democrático, será mantido em constante reformulação. Nele a positividade do direito não conduzirá fatalmente ao positivismo.

Se, como vimos, a ciência do direito conheceu dois modelos de ideologia que influenciaram a moderna cultura jurídica ocidental, a teoria dialética do

---

<sup>7</sup> Essa cidadania perpassada em seu exercício por ambos os níveis (econômico e político), encontra-se contemplada na proposta d'*O Contrato Social* de Rousseau, onde se propugna pela não separação entre liberdade (aspecto político) e igualdade (aspecto econômico).

direito evita, por deixar-se alimentar da sabedoria que brota da experiência, o deslize para um dos extremos que naturalizam a tese positivista ou jusnaturalista.

Como refluxo social de um impulso criativo jurídico, no legalismo os princípios se acomodam em normas e com elas envelhecem. As normas esquecem de que são meios de expressão de um Direito em constante progresso, e não Direito em si. Por outro lado, quando falamos em justiça não estamos nos referindo àquela imagem ideológica da justiça abstrata, presente no jusnaturalismo. – idealismo travestido de ideal que a classe e grupos dominantes invocam para tentar justificar, de maneira cínica, as normas, os costumes, as leis e os códigos da sua dominação; esforço racional que não vai além de um racionalismo conveniente utilizado para “definir”, o mais vagamente possível, o que a “Justiça” é, nas situações particulares.

O Direito de resistência à tirania, o Direito à guerra de libertação nacional, uma certa preocupação com a legitimidade (não só legalidade) do poder têm sensível gosto jusnaturalista e esta ideologia se revigora a todo instante de maior tensão. Todavia, quando as demandas vêm tratadas no plano ideal, não é possível ligar os impulsos libertários e a elaboração teórica dos grupos subalternizados ao sistema de normas estatais: amargor de um idealismo que cega e já fora responsável por inúmeros holocaustos no seio da humanidade...; o nó, difícil de ser desfeito, que, ao atrelar sob o manto de um regime autoritário as forças que lhe são antagônicas, tenta apagar as diferenças. Quando, ao contrário, experimentamos a convivência de uma pluralidade de ordenamentos, o que se verifica é o que Santos (1987) explica da seguinte maneira:

“Existe uma situação de pluralismo jurídico sempre que no mesmo espaço geográfico vigoram, oficialmente ou não, mais de uma ordem jurídica. Esta pluralidade normativa pode ter uma fundamentação econômica, profissional ou outra; pode corresponder a um período de ruptura social como, por exemplo, um período de transformação revolucionária; ou pode ainda resultar, como nas favelas, da conformidade específica do conflito de classes numa área determinada da reprodução social – neste caso, a habitação.” (p. 95) (Grifo nosso)

Se embora em posições aparentemente opostas, o jusnaturalismo e o positivismo jurídico acabam como faces da mesma moeda, o esforço cidadão de superação dialética pode (e deve) conservar os aspectos válidos de ambas as posições.

Nesse movimento que se desenrola na família e na rua, na favela e no bairro, no trabalho e no sindicato, na escola, no partido político e em qualquer outro espaço que sirva ao resgate do diálogo criativo, o direito positivo é insustentável sem um complemento que se vai buscar no direito natural. É na apropriação de espaços para a construção de leis favoráveis à extensão (sempre em processo) da cidadania, que se garantirá o debate público necessário à inclusão, no ordenamento jurídico, da crítica da injustiça das normas. É possível (e fundamental) que o direito justo de que nos fala Ricoeur (2000) componha a dialética jurídica sem flutuar na fumaça metafísica ou se afastar das lutas sociais.

A justiça é, antes de tudo, Justiça Social, e, a sua atualização como princípio norteador emerge do embate crítico para levar à criação de uma sociedade promotora da dignidade do homem e da mulher, da ecologia humana.

A contradição entre a justiça real das normas que apenas se dizem justas e a injustiça que nelas se encontra pertence ao processo de luta pela realização do direito. Esse confronto cívico faz parte do Direito porque o ordenamento jurídico não “é” uma “coisa” fixa, parada, definida e eterna, ele “vem a ser” um fluxo de libertação permanente. Nunca se pode aferir a justiça em abstrato, pois sua medida acha-se no desenrolar histórico: uma ordenação se nega para que outra a substitua no cenário libertador.

O Direito, em resumo, apresenta-se como a afirmação da positividade da liberdade conquistada nas lutas sociais e elabora os princípios supremos da Justiça social que nelas se desenlaçam. Na vivência fraterna do respeito à diferença, que justamente por isso não negligencia o debate público, a afirmação da igualdade realizada contribui com a afirmação da liberdade refletida e viável.

### **3.3 - "Malandro é malandro e mané é mané": algumas possibilidades para a cidadania brasileira**

DaMatta (1986) nos ensina que “se a cidadania tem uma história, ela é um papel social”. Segundo ele, os debates em torno deste conceito, ao se voltarem exclusivamente para o aspecto jurídico-político-moral contido na sua definição, não raro renunciam ao sentido sociológico que ele abraça. Assim:

“(…) ser cidadão é algo que se aprende, e é algo demarcado por expectativas de comportamento singulares. O que é deveras extraordinário aqui é o grau de

institucionalização política do conceito de cidadão (e de indivíduo), que passou a ser tomado como um dado da própria natureza humana, um elemento básico e espontâneo de sua essência, e não um papel social. Ou seja: algo socialmente institucionalizado e moralmente construído.” (Da Matta, *op. cit.*: 66)

No mesmo trabalho, reverenciando o pioneirismo de Louis Dumont, Da Matta destaca a importância de se estudar a noção de cidadania (e o individualismo que ela comporta) como referencial crítico da sociedade ocidental.

Segundo o antropólogo, Dumont situa a civilização ocidental em oposição a um sistema de organização onde o todo predomina sobre as partes e a hierarquia é um princípio regulador da vida social.

Sem dúvida, sabemos que, na particular história política da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, o conceito de cidadania alavancou o estabelecimento do universal onde o particular garantia os privilégios do clero e da nobreza. Hoje, nesses países, a utilização do conceito de “cidadania local” se presta mais como critério distintivo entre os nacionais e os “outros”, do que como ferramenta imprescindível na extinção de privilégios. Aliás, nessas sociedades, a conciliação entre a crença no mercado, no individualismo e na igualdade como faceta da cidadania se faz pela prática do “convite”. Num sistema concebido sob a égide do “todos são iguais perante a lei”, o chamado pessoal se apresenta como alternativa para hierarquizar a totalidade social sem afrontar bruscamente o caráter nivelador contido na concepção de cidadania. Eis o processo de formação de grupos cujos integrantes, aparentemente desvinculados de suas obrigações coletivas, reúnem-se pela afinidade que possuem entre si. Segue-se à disseminação do individualismo como um valor no tecido social, o empenho na constituição da unidade mais ampla e menos excludente que as composições locais. A idéia de comunidade deriva da homogeneidade formada pelo conjunto de seus concidadãos, iguais em direitos e deveres.

Em nosso país, a noção de cidadania também vai conviver com um mecanismo de discriminação social, mas aqui, considerada negativamente, ela ganha um sentido diferente daquele que tradicionalmente lhe é conferido. O que deveria caracterizar-se por sua impessoalidade (ou universalidade), acaba por se transformar num instrumento a serviço da institucionalização de prerrogativas. Na prática, nem todos estão sujeitos àquele tão bem formulado “conjunto de normas coativamente impostas pelo Estado”. Alguns são os que devem se sujeitar ao



difícil reconhecimento de seus direitos diante da burocracia estatal. Oh, infundáveis filas! Ser cidadão no Brasil é um fardo.

Antes de ser a célula *mater* do corpo social, o cidadão, indivíduo considerado *per si*, não tem o mesmo prestígio que os outros membros “bem relacionados” da comunidade.

De acordo com Da Matta (1997, 2001), refazemos a cada eleição as antigas aristocracias. Não porque ainda estejamos numa sociedade fundada no direito divino dos reis. Obviamente que não! Nossos princípios sociais autoritários possuem uma peculiar configuração relacional. Se “meu amigo de fé, meu irmão camarada” me diz “Brasil, qual é o teu negócio, o nome do teu sócio, confia em mim!” não será o impedimento de uma lei abstrata o motivo para maiores constrangimentos. De acordo com o autor, “ficamos com o amigo e damos um jeito na lei...” (p 17).

Aos amigos tudo, aos inimigos... Ao “meliante”, ao “elemento”, ao cidadão (aquele de terceira classe!), nada como um bom cassetete para reavivar a lembrança de que as diferenças sociais existem. “Imprudência: Cadê a carteira de trabalho?” Ser cidadão no Brasil se transformou num estigma. Batida no morro: “Fla x Flu? Cadê a nota fiscal?”. Cercado pela polícia, ou pelo tráfico, ser cidadão no Brasil definitivamente é um perigo.

Numa sociedade baseada nas relações pessoais, “malandro é malandro e mané é mané”. Perpetuamente conquistado “a duras penas”, nosso individualismo *contra a legen*, tornou-se historicamente uma resposta possível a uma tradição jurídica e política centralizadora. Diante desse modo de organização burocrática de um Estado autoritário e contaminado por uma política “familista”, respondemos com um modo de navegação social: a “malandragem”. Na contraface do poderoso “olha quem está falando”, encontramos um modo simpático de conciliar os interesses em conflito. Se o primeiro reafirma a autoridade do “solicitante” e indica que, nesse país, a lei não se aplica a todos; a “malandragem”, ao invocar elementos externos ao acontecimento, provoca o estabelecimento de uma “relação” e uma solução harmoniosa entre as partes. Assim, o que podemos dizer do conhecido “jeitinho brasileiro” é que:

“(…) não é só um tipo de ação concreta situada entre a lei e a plena desonestidade, mas, também, e (.) sobretudo, é uma possibilidade de proceder

socialmente, um modo tipicamente brasileiro de cumprir ordens absurdas, uma forma ou estilo de conciliar ordens impossíveis de serem cumpridas com situações específicas (...) A malandragem, assim, não é simplesmente uma singularidade inconseqüente de todos nós brasileiros. Ou uma revelação de cinismo e gosto pelo grosseiro e pelo desonesto. É muito mais que isso. De fato, trata-se mesmo de um modo – jeito ou estilo – profundamente original e brasileiro de viver, e às vezes sobreviver, num sistema em que a casa nem sempre fala com a rua e as leis formais da vida pública nada têm a ver com as boas regras de moralidade costumeira que governam a nossa honra (...).” (Da Matta, 1986, 103, 104)

### **3.4 - Cidadania como pertencimento: da participação dos movimentos sociais ao direito à alegria**

*“Na emergência dos novos atores sociais, das novas configurações e identidades dos trabalhadores no cenário político, no que parece o início de um outro período na história social de nosso país, nos deparamos com o nascimento de formas discursivas que tematizam de um modo novo os elementos que compõem as condições de existência desses setores sociais.”*

**Eder Sader**

Se por um lado, como berço da “revolução individualista”, a civilização ocidental foi responsável pelo entendimento de que a sociedade serve à satisfação do indivíduo, por outro, ela deu ao mesmo indivíduo a possibilidade de reconhecer-se como pertencente a um universo fundamentalmente público. Público e institucionalizado: numa ordem artificialmente planejada, gerada pela experiência de distanciamento entre o eu e o outro (ameaçador) – costumes e tradições foram substituídos pelo Estado-mediador como poder legislativo exclusivo.

Nesse espaço coletivo institucionalizado, o cidadão-indivíduo, núcleo do sistema, despoja-se dos elementos integrantes dos papéis sociais tradicionais e demarcadores de seu *status* social, para assumir-se como entidade universal portadora de direitos e deveres frente à sociedade. Diante dessa entidade também geral e abstrata, ele dialoga com outros cidadãos sem que possa incorporar nenhuma outra identidade social. Resguarda-se aí, através dessa dimensão totalizadora e normativa do ideário de cidadania, a perspectiva igualitária pretendida dentro da dinâmica social.

No entanto, segundo Weffort (1997):

“Num país que enfrenta condições sociais e econômicas tão difíceis quanto as nossas atuais, a formação da cidadania é um problema que vai além do tema da cidadania. A formação da cidadania vai junto com a consolidação das instituições da cidadania e com o desenvolvimento econômico e social do país. A formação da cidadania é sobretudo, enquanto formação do cidadão, um fenômeno da área da educação, da área da cultura, da área da organização, da área da capacidade de associação das pessoas.” (p.199)

No Brasil, diferentemente dos países estrangeiros que sempre almejamos copiar, o exercício da cidadania configura direitos e deveres que dependem da estratégia adotada por quem tem pouco poder. Se a possibilidade de cidadania plena só se concretiza se o direito de reivindicar direitos estiver assegurado, aqui, para que esta condição possa ser satisfeita, a apropriação de espaços precisa continuamente ser uma prática encaminhada coletivamente. Nas metrópoles brasileiras, esse “a-poderar-se” como requisito indispensável no caminho de construção de leis favoráveis à extensão da cidadania equivale à reedificação da apropriação histórica.

A idéia de que no Brasil não há porque falarmos de uma única cidadania – aquela construída nos avanços da história política da Europa Ocidental – não nos impede de buscar entender se somos portadores de uma consciência cívica diferente da apontada por Da Matta. Não foi nesse mesmo autor que fomos buscar a reflexão de que a cidadania é construída historicamente, mas também configura papéis sociais? Sem dúvida, Da Matta não faria parte de uma tradição sociológica que sustenta que esses papéis já estão cristalizados no nível da estrutura social. Se da cidadania podemos falar que muitas vezes ela própria é um fardo, um estigma e um perigo e nos constituímos como corpo social na base da “malandragem”, podemos encontrar, respeitadas as nossas peculiaridades, outras formas do fazer-se cidadão?

Ao se perguntar “quem é o cidadão, em nosso país?”, Da Matta (1997) pretende escapar aos argumentos formalistas ou normativos que, freqüentemente vinculados<sup>8</sup> às discussões em torno da temática da cidadania, e que “apenas lamenta o que não temos, critica com um olho político interesseiro o que se faz, ou simplesmente receita o que deve ser feito” (p. 04). Realizado o percurso, o

---

<sup>8</sup> E “veiculados” poderíamos acrescentar...

sociólogo supõe a fragilidade do cidadão brasileiro diante da falta de reconhecimento social. Mas, na esteira dessa importante contribuição – que, diga-se de passagem, desde já poderia ser compreendida como possibilidade – vem uma outra, da qual de jeito algum podemos compartilhar: nesse “cenário de ausências”, o autor percebe “um indivíduo sem rosto”. Assim:

“É impossível cobrar democracia dos nossos companheiros que moram na periferia de São Paulo, **nas favelas do Rio de Janeiro**, nos alagados de Salvador e de Recife quando eles vêm os heróis das novelas. São todos bandidos! E depois as pessoas querem que quem more na periferia – gente relativamente analfabeta, que não tem escolaridade, não tem educação, muito menos educação política, porque não pode ler, não sabe e não pode ler, não foi treinada, não tem capacidade de fazer a crítica daquilo que está assistindo – querem que essas pessoas obedeçam aos sinais de trânsito, para começar.” (1997, 28-29) (grifo nosso)

A medida em que discute o processo que pretende transformar os habitantes de favelas em personagens esquecidos da vida urbana, a dissertação de Vergne (2002) nos ajuda a sustentar nossas afirmações. Ao abordar as conseqüências desse processo na vida cotidiana desses moradores, o autor nos revela não um “indivíduo sem rosto”, mas, ao contrário, nos permite imaginar uma história não oficial de resistência. Vergne percorre, em sua “História dos Rostos Esquecidos”, uma

“(...) história que, no entanto, fala de desejo, de imagens ideais, sonhos, laços afetivos, vizinhança, samba, suor, armas, possibilidades, desistências e mais coisas do que cabem no espaço de uma dissertação porque falam de vida.” (p. 86)

A ciência política contemporânea tem descrito as democracias modernas como o resultado da aplicação do saber dos especialistas às decisões de natureza política responsáveis pela gestão da totalidade da existência social (Chauí, 1988). Os mais variados discursos vão configurar um mesmo eixo, que para nós se desdobrará, por razões didáticas, num triplo viés. Em primeiro lugar, pressupõem ou a apatia política dos cidadãos que delegam a esses profissionais competentes a administração da vida pública, e/ou a necessidade de excluí-los desses espaços de intervenção na esfera política. Em segundo lugar, sugerem que, assim dirigida, a cidade pode melhor se caminhar tanto rumo ao que definem por racionalidade quanto ao que determinam como justiça. E, em terceiro lugar, alertam que a

participação política da “massa dos descontentes”, ao conduzir inevitavelmente a “movimentos populares extremistas”, constitui-se num perigo para a democracia.

“Ora”, argumenta Chauí, o historiador helenista Moses Finley, nos lembra que

“todo historiador sabe que os extremismos que golpearam mais duramente a democracia nunca vieram dos movimentos populares e sim de oligarquias poderosas, convencidas de que não obteriam seus fins por meios democráticos. Finley desconhecia o Brasil. Nós o conhecemos, pelo menos o bastante para tomá-lo como ilustração empírica da tese geral de Finley.” (Chauí, 1988: 09,10)

Eder Sader (1988), por sua vez, vai “encontrar-se” com outro historiador: Kazumi Munakata. Ainda sob o impacto proporcionado pela greve que se iniciara no ABC e rapidamente se difundira pelos grandes centros industriais e urbanos do estado de São Paulo, Munakata assinalava que o primeiro semestre de 1978, sem demora, havia assegurado o seu acontecimento político mais relevante. Nem a crise no meio militar instaurada pela indicação do general Figueiredo para a presidência da República, ou o lançamento da candidatura dissidente do senador Magalhães Pinto, nem o surgimento da Frente Nacional de Redemocratização haviam sido suficientes para ofuscar, segundo o historiador, a magnitude do movimento grevista organizado naquele ano.

É que algo novo na história social do país, ainda de difícil compreensão no calor dos acontecimentos, estava eclodindo. Conforme Sader (*op. cit.*) pressentira posteriormente, o período entre as greves do ABC e a escolha de Tancredo Neves pelo Colégio Eleitoral, de 1978 a 1985, ficou registrado nos anais da política brasileira como o momento de transição para um sistema político até então desconhecido. Mas é preciso despertar a história oficial para o fato de que essas modificações em nosso sistema político estão atreladas a transformações significativas no conjunto da sociedade civil.

Na novidade que emergia em 1978, o que se supunha desconhecido era, na verdade, o que, ou melhor, aqueles cujas práticas vinham sendo comumente desvalorizadas no interior do espaço social. O retorno, de maneira organizada, de determinados atores sociais à cena pública provocava, acima de tudo, a sua própria visibilidade. O “Brasil” mostrou sua cara e foi encarado de maneira diferente. Aliás, a própria denominação “atores”, que aos poucos começou a ser utilizada para caracterizar esses componentes dos mais variados grupos populares,

demonstrava a nova maneira pela qual eles passaram a ser olhados. A boa nova incluía, sim (e, sobretudo), uma modificação de postura por parte dos antigos “setores dominados”, mas inegavelmente ela fora acompanhada de semelhante mudança em, pelos menos, parte dos que integravam as elites dirigentes. Em outras palavras, a atitude, agora menos reativa e mais autônoma, desses novos sujeitos que aliavam suas forças provocou na intelectualidade brasileira uma nova e gradual compreensão acerca das experiências oriundas do saber e do cotidiano populares.

Inicialmente, a convergência dos pequenos movimentos sociais que ganhavam as praças fora somente traduzida como a mobilização desses grupos em prol do direito de reivindicar seus direitos. Mas, se do encontro (e/ou desencontro) com nossos índios, o civilizado europeu extraíra o retrato do “bom selvagem” que se permitia domar; se hoje nossas favelas são entendidas, em sua suposta uniformidade, como mero reservatório de classes perigosas passíveis de domesticação; e, se a imagem construída dos trabalhadores brasileiros, e predominante até o início da década de 70, fora a de passividade e conformismo, como pretender que as representações sobre o agir social e os modos de ser e viver daqueles que, em boa parte, constituíam o operariado da época, escapassem de uma formulação ajustada à nossa tradicional mentalidade política? Tanto quanto nossos primeiros nativos que de tamanho despojamento eram desprovidos de fé e de leis, da mesma maneira que os habitantes bestializados da Velha República (ou os “assistidos” da Nova) não tinham competência para pensar e sentir, o “operário padrão”<sup>9</sup> (e “padronizado”) vai conformar uma classe incapaz de ação autônoma. Aos olhos da nossa intelectualidade, essa massa homogênea em sua heterogeneidade interna revelava trabalhadores impotentes sem se aglutinar em torno de um objetivo comum. Vejamos estes ilustrativos comentários recolhidos por Sader:

“A disciplina, a dedicação ao trabalho, o entusiasmo dos trabalhadores brasileiros contrastam profundamente com as agitações e convulsões que afligem atualmente todos os países desenvolvidos da área capitalista.” (*op. cit.*, p. 31).

“... mais preocupado com o conforto em sua casa própria, substituindo pelo televisor as peças de caráter libertário e propagandista que ele próprio (*sic*) organizava no começo do século, o operário brasileiro de hoje incorporou-se a sociedade de consumo e já não pensa como os pioneiros italianos, em geral

<sup>9</sup> Aqui, refiro-me, para àqueles que possuem boa memória, ao prêmio que a Fundação Roberto Marinho conferia, segundo critérios próprios, aos “bons” profissionais...

anarquistas que trabalhavam nas fábricas até 1930 e se orgulhavam de seu papel na história.” (*ibidem*)

O primeiro, do superintendente geral da Fiat no Brasil, foi encontrado num documento de 1974, intitulado “Resoluções do 1º Congresso dos Metalúrgicos de São Bernardo do Campo”, e, paradoxalmente, pretende demonstrar o quão pacato era o assalariado brasileiro. O segundo, trata-se de uma matéria do Jornal do Brasil, de janeiro de 1976, cujo título era “O perfil do operário brasileiro de hoje”. Através da reportagem, podemos observar como o intimismo burguês atribuído ao operariado da época sugere neste um comportamento atomizado. Era a reprodução imperfeita do patronato, evidentemente, mas eficiente o necessário para quem acreditava que pudesse realizar o seu desejo de um “Brasil do Futuro” respaldado por uma cidadania do consumismo. E, como certa vez nos interrogara o poeta “que país é esse?”<sup>10</sup> Possivelmente era a tentativa de cristalização das projeções de alguns... O que esperar então para nossas favelas?...

Se pretendermos apenas tentar responder a essa última pergunta, as imagens enunciadas sobre as condições de vida das classes trabalhadoras prevaletentes até a primeira metade da década de 70 se ajustam bem a esse intento. Sugiro que, se for o caso, sem que nos esqueçamos de que “a mão que toca um violão, se for preciso faz a guerra”, lancemos mão da série de argumentos abaixo.

“Divididas pela concorrência no mercado de trabalho e pelas estratégias empresariais, atomizadas na qualidade de migrantes rurais que perdem suas referências culturais na metrópole, despolitizadas pela ação de um Estado que esvazia ou reprime os mecanismos de representação, alienadas e massificadas pelos meios de comunicação. Até mesmo suas estratégias de sobrevivência apareciam funcionais à reprodução capitalista: a autoconstrução, mecanismo pelo qual a população mais pobre resolveu seu problema habitacional, barateava os custos da reprodução da força de trabalho, permitindo um rebaixamento dos salários reais (...).” (Sader, 1988: 34-35)

Frente à tradição de nosso Estado onipotente e do costume de nossos analistas em tomá-lo como ponto de referência na descrição de uma história que recebe os ares, às vezes sutis, de sua oficialidade, não é de se surpreender que o Direito fosse entendido apenas como resistência. Não que a luta cidadã pelo

<sup>10</sup> A pergunta é de Afonso Romano de Santana. Também cantada pelo músico Renato Russo, ela dá nome a uma de suas canções da década de 80.

direito de reivindicar direitos não precise ser uma constante e não necessite ser estimulada e engrandecida. Mas este é o incessante passo, de uma trajetória que, se não raro, inicia-se contestando a ordem social vigente, a isso não se limita. Este foi o primeiro passo dos movimentos sociais que, conforme observamos, irromperam desejando mais e se fizeram redescobrir não mais ofuscados “pelas modalidades dominantes de sua representação”, mas assumindo o rosto renovado de um sujeito coletivo (Sader, *op. cit.*, p. 26 e 27). Assim:

“Eles foram vistos, então, pelas suas linguagens, pelos lugares de onde se manifestavam, pelos valores que professavam, como indicadores da emergência de novas identidades coletivas. Tratava-se de uma novidade no real e nas categorias de representação do real.” (p. 27)

De fato, num determinado momento, as peculiaridades da constituição histórica da sociedade brasileira passaram a não mais ser exclusivamente interpretadas como efeito de um Estado e de um processo de industrialização que lhe vinham bem a calhar. Não se estava apenas diante de um momento de ruptura onde os mecanismos estruturais fundamentais à repetição da ordem, ao se alterarem por eles mesmos, proporcionariam, no deslizar dos padrões de legitimação para os de contestação, qualquer transformação social. “Na verdade”, nos fala Sader:

“é sempre possível relacionar os processos sociais concretos a características estruturais, só que esse procedimento não adiciona uma vírgula à compreensão do fenômeno. Apenas dá a aparência de segurança teórica, ao situar um caso particular num esquema interpretativo consagrado. (...) O único problema consiste em que desaparecem, nesse processo, as características singulares que mais chamam a atenção se nos debruçamos para examinar o fenômeno em sua originalidade. No caso, os padrões comunitários, uma particular formulação das noções de justiça e direito, a aversão pelo que é considerado política, por exemplo, aparecem como simples ‘traços conjunturais’ de um processo genérico sempre **o mesmo.**” (p. 38 e 39) (grifo nosso)

Mas, acaso a estrutura social antes tão determinante na leitura dos resultados de nossas experiências históricas, deixou de sê-lo, pelo menos por um instante e para um bom número de intelectuais, ela “nem por isso terá sido, em primeiro lugar, uma descoberta intelectual” (Weffort, 1984: 93). Desse modo:

“A decepção, mais ou menos generalizada, com o Estado abre caminho, depois de 1964 e, sobretudo, depois de 1968, à descoberta da sociedade civil. Mas [...]



Na verdade, a descoberta de que havia algo mais para a política além do Estado começa com os fatos mais simples da vida dos perseguidos. Nos momentos mais difíceis, eles tinham de se valer dos que se encontravam à sua volta. Não havia partidos aos quais se pudesse recorrer, nem tribunais nos quais se pudesse confiar. Na hora difícil, o primeiro recurso era à família, depois aos amigos, em alguns casos também aos companheiros de trabalho. Se havia alguma chance de defesa havia que procurar um advogado corajoso, em geral um jovem recém-formado que havia feito política na Faculdade. De que estamos falando aqui senão da sociedade civil, embora ainda no Estado molecular das relações interpessoais? A única instituição que restava com força bastante para acolher os perseguidos era a Igreja Católica.” (Weffort, *ibidem*)

Diferentemente das alternativas de auto-reconhecimento encontradas no nascedouro do Estado Republicano, ou do refúgio populista concebido no ventre de uma cidadania regulada, a maneira pela qual as classes populares passaram a se expressar na arena pública sugeria a valorização de suas manifestações sociais. No “Novo Tempo”<sup>11</sup>, onde o Estado não era mais o único parâmetro a partir do qual se podia avaliar a relevância dos movimentos sociais, via-se a emergência de autênticos sujeitos coletivos: potencialidades que só poderiam se desenvolver fora da institucionalidade estatal, porque preferiam, ao invés de com esta trocar favores, constituir-se a partir de um processo de auto-organização comprometido com a memória dos vencidos e enraizado na tradição histórica não oficial.

No âmago desta nova forma de ser, criam-se as condições para o nascimento de uma nova concepção de cidadania: a cidadania como pertencimento. Pertencimento que não diz somente respeito a uma determinada área – ela sendo ou não um espaço social onde a segregação é mais intensa –, mas, que nunca podendo deixar de se caracterizar como conquista, é partidário das propostas elaboradas nos fóruns onde o sujeito participa mais efetivamente.

De acordo com Vergne (2002) se “buscar pertencer é, para os sujeitos, incluir-se em determinados circuitos, estar em consonância com outros sujeitos na luta pela sobrevivência e pelo reconhecimento”, (...) o pertencimento do morador de favelas também passa “pelo desejo de participar de uma *polis* que, no entanto, o rechaça enquanto sujeito. (...) [Assim] as condições de pertencimento dos sujeitos aos grupos sociais estão inscritas dentro e fora do lugar.” (p. 86)

Sem prejuízo, então, do que dissemos acerca da importância simbólica do território como agenciador de subjetividades, compreendemos o sujeito – e, mais especificamente, os habitantes de localidades faveladas – como filho da cidade.

<sup>11</sup> Ligeira referência à música de Ivan Lins, de semelhante título.

Mas, o fundamental é que eles próprios assim se legitimem; afinal, o morador da favela não é, nem o filho bastardo da cidade, nem apenas o afilhado a quem adotamos para nossa ação de caridade no Natal...

Reconhecendo-se como filho da cidade, e extraindo suas motivações e convicções das lutas coletivas, o sujeito assume seu próprio discurso e toma o lugar anteriormente preponderante do discurso do Outro, sem que isso inevitavelmente signifique a eliminação deste último. A autonomia que se revela nesse processo é fruto da elaboração das determinações externas das quais o sujeito não é livre<sup>12</sup>. Mas aí, são as próprias experiências dele – talvez inicialmente reconhecíveis apenas pelo coletivo gerado – que servirão de guia a um esforço reflexivo que tem como matéria-prima o que ele estabelece como vontade própria. É uma construção dupla: a da própria identidade e a de projetos que o grupo acolhe como necessários, tanto ao fortalecimento dos laços internos que motivam a resistência, quanto à indispensável transformação da sociedade como um todo.

A adoção da noção de sujeito coletivo passou a indicar

“(...) uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas.” (Sader, *op. cit.*: 55) (Grifo nosso)

Verifica-se que a nova noção reúne a idéia de sujeito à de projeto. Mas, antes de nos dedicarmos a essa relação, cabe elucidar melhor algumas características que conferem ao conceito seus limites precisos. Afinal, observamos que a própria vinculação entre autonomia e sujeito, mesmo enquanto coletivo, depende da organização desse sujeito não ao redor de um único eixo que lhe dê suporte, mas através da garantia de uma pluralidade de movimentos. Desse modo, as posições desiguais e hierarquizáveis dos diferentes sujeitos obedecem uma ordenação que brota dos acontecimentos. A racionalidade empregada não é o puro desdobramento da consciência de um ator privilegiado, mas o resultado efetivo, e também afetivo, propiciado pelo encontro das mais diversas estratégias.

Retomemos o projeto... O trabalho de Sawaia (1996) é bem esclarecedor e, para nós, particularmente interessante por envolver uma pesquisa participante desenvolvida em uma favela de uma metrópole brasileira. Estaríamos, então,

<sup>12</sup> É aqui, na instauração de processos autônomos, que reconhecemos o já mencionado movimento (ver introdução) que a psicanálise denomina repetição diferencial.

desconsiderando aquilo que já mencionamos quanto ao uso do termo favela com o propósito de mascarar as profundas diferenças entre cada um dos territórios segregados das grandes cidades do país? Não, ao contrário, o estudo de Sawaia avança justamente porque vai além da descrição de uma situação socialmente homogênea comumente retratada pela via universalizante da patologia social.

Dentro daquilo que podemos denominar de enlace universal-particular, a autora parte do universo dos sujeitos pesquisados (e participantes do estudo) em suas experiências coletivas, sem descartar que o conflito psíquico vivenciado por cada um deles é condição do humano e deste podem brotar singularidades desejantes.

A “falta de amparo externo real” não é ignorada. Verifica-se na fala das mulheres de um grupo de moradoras de uma favela, que ela entra compondo um estado que, se é objetivo é também subjetivo, e onde a certeza da impossibilidade de uma mudança nas condições de vida subumanas dessas mulheres fôra adquirida nas relações sociais cotidianas.

Para descrever esse estado subjetivo e objetivo, as moradoras opõem as frases “tempo de morrer” e “tempo de viver”, sublinhando no tempo uma carga afetiva e discriminando nele, e em suas histórias de vida, parcelas diferentes e correspondentes a uma situação emocional também distinta entre si.

Pelos relatos pinçados pela autora, “o tempo de morrer é um tempo na voz passiva” (p. 159). Nele, os indivíduos não reconhecem em seus recursos internos um poder capaz de transformar o seu próprio dia-a-dia. A autora define o comportamento emocional que caracteriza esse período de “vivência depressiva”, onde não há lugar para a imaginação e a reflexão adormece, como:

“(…) um estado letárgico de apatia, que vai ocupando o lugar das emoções até anulá-las totalmente, um estado de tristeza passiva que transforma o mundo numa realidade afetivamente neutra, reduzindo o indivíduo ao ‘zero afetivo’ (Sartre, 1966:60) e ativo.” (p 159)

Não é à toa que a imagem utilizada por eles de maneira mais recorrente para nomear esse momento em que a angústia se torna paralisante, inibindo o potencial criativo, é a da prisão. Dessa instituição, as grades são simbolizadas pelas relações estabelecidas diariamente pelas mulheres que, diante de suas

experiências em um contexto de fome, não se acreditam possuidoras de outra alternativa que não a do “auto-abandono”.

É importante assinalar que com o emprego da expressão “auto-abandono” não queremos denotar o que outrora criticamos: a culpabilização dos habitantes desses espaços segregados pelas misérias a que estão submetidos. Não podemos, no entanto, para não incorreremos na “vitimização” – que, aliás, tanto quanto a culpabilização conduz à desqualificação das populações dessas localidades – excluí-los, mais uma vez, do projeto de construção da cidade. Projeto que apenas produzirá seus efeitos se assumir, para nós, a perspectiva mais humana da justiça real; e para eles, o projeto deve ganhar, além disso a forma da resistência e de uma luta pela apropriação de espaços que não precisa ser triste por causa da dificuldade enfrentada; e, para ambos, o reconhecimento de que tanto quanto os outros cidadãos, os habitantes das favelas não estão apenas no lugar daqueles que devem ser olhados de uma maneira diferente da que geralmente são hoje, mas podem, com brilho no olhar, enxergar à cidade a qual pertencem e ter uma proposta para ela. É tempo de resgatar a alegria de viver na cidade...

Incluimos, assim, o que delimitamos anteriormente por autonomia naquilo que Sawaia descreve como sendo o “tempo de viver”. Tentemos ser um pouco mais explícitos através dos próprios relatos da pesquisadora. Sawaia enfatiza duas importantes ocasiões para a pesquisa e para o grupo. A primeira delas acarretou uma alteração direta nos rumos da própria pesquisa. Após uma série de reuniões semanais, percebeu-se que as mulheres, que inicialmente haviam formado um grupo para o debate de temas diversos, visando, segundo a autora, “o desenvolvimento de uma consciência crítica capaz de possibilitar a prática política transformadora” (p. 160), não precisavam de um espaço destinado exclusivamente à discussão de seu cotidiano. A consciência revelou-se aí, mais do que nunca, encadeada com as condições materiais de existência – fome de pão e fome de vida: uma atividade que pudesse colaborar com o deslocamento delas de uma atitude de resignação para uma postura de enfrentamento seria muito bem-vinda nesse momento.

Surge a idéia da produção e comercialização de artesanato. Essa proposta encontrou apoio teórico no mesmo pressuposto que, para nós, mereceu destaque ao falarmos de autonomia. De fato, observar que, em si, conforme nos fala Sawaia, “a consciência não é autônoma”, é constatar que o sujeito nunca é

independente de suas determinações externas, mas pode elaborá-las criativamente para si e contribuir com a vida em sociedade.

Na luta pelo exercício da cidadania em sua plenitude, é a própria busca pelas condições dignas de existência que confere sabor à vida. É nela que reside a alegria de viver. A proposição de ações no sentido da garantia de direitos à população empobrecida compõe parte da luta cidadã não apenas por ir ao encontro das necessidades reais dessa população, mas também porque, ao ser encaminhada coletivamente por aqueles que delas vão se beneficiar mais diretamente, pode ganhar força e talvez significar para cada um dos envolvidos o despertar para a vida e, conseqüentemente, a motivação para outros projetos.

É desta mesma forma que Sawaia descreve o “tempo de viver”. Ele nem se mistura com a necessidade de viver bem, nem tem a pretensão de englobar a eliminação da angústia; não é desencadeado fundamentalmente nem por um acontecimento, nem por uma mudança de atividade. Trata-se de uma modificação “na relação entre o ser e o mundo” que, “superando a cisão entre o pensar/sentir/agir”, potencializa o humano a lidar com a angústia de maneira diferente, ou seja, na base do enfrentamento, e não na ilusão de seu aprisionamento ou tentativa de desaparecimento.

A autora prossegue analisando seu trabalho e identifica a outra importante situação encorajada pela pesquisa. Observemos em sua apaixonada narrativa, como o resgate da autonomia que se revela em todo o processo fica ainda mais evidente nessa oportunidade:

“Esse foi um momento crucial para o grupo. O momento simbólico da independência das artesãs frente à minha tutela, e de recuperação do significado pessoal do criar na produção.

As mulheres artesãs começavam a adquirir o domínio intelectual do que suas mãos faziam e, naquele momento, puderam contemplar-se no que criavam, sem se sujeitar a um poder externo e privado do sentido da sua própria atividade. Começaram a criar de forma independente, o que estimulou a memória, articulou o passado e o presente, ressuscitando emoções escondidas.

O trabalho passou a exigir uma participação ativa da inteligência, da fantasia e da emoção. Ao se apropriarem do ato da produção, algumas se deslumbraram como se estivessem despertando para a vida.” (Sawaia, 1996: 161)

Verifica-se que Sawaia acentua a relevância dessa ocasião considerando-a, inclusive, “crucial” para o grupo. É que, com a chegada desse momento, não nos parece que haja mais como negar o que já nos fora indicado: desde a emergência

dos movimentos sociais, os setores populares que passaram a se manifestar de uma nova maneira, o fizeram sugerindo a valorização, não dos registros da história oficial, mas de suas formas próprias de expressão.

Em suma, para quem escolhe trabalhar com as camadas marginalizadas da população, fazendo do espaço “comunitário” “um sistema relacional e um sentimento de pertencimento” capaz de facilitar a existência individual e social daqueles que nele convivem, o caminho mais eficaz é o incentivo ao protagonismo desses atores através de suas lutas coletivas. Esse é o modo de tornar realizável “a utopia do aparecimento de comunidades sociais livres e plurais, onde os homens discutem autonomamente e elaboram projetos de forma a cada um participar do poder”. (p. 166)

### 3.5 - Cidadania e subjetividade

*“Penso produção de Subjetividades segundo o enfoque guatariiano – não ‘como coisa em si, essência imutável’, mas como... esta ou aquela subjetividade, dependendo de um agenciamento de enunciação produzi-la ou não. Ou seja, formas de pensar, sentir, perceber a si e ao mundo, produzidos por diferentes dispositivos sociais, culturais, políticos, etc., existentes no mundo capitalístico”.*

**Cecília Coimbra**

Na proposta por uma cidade e uma sociedade mais humanas inclui-se uma transformação nas subjetividades dos indivíduos.

Dessa tarefa, a medida em que declaramos a ineficácia de um entendimento pautado simplesmente nas chamadas determinações estruturais, não pode ser dispensado o desejo concebido como a manifestação da vida em seu pulsar.

Tomemos, por exemplo, o conceito de classe social. Ao abranger uma formulação indissociável do conceito de subjetividade, ele não se apresentará como categoria estrutural estática, mas necessitará construir-se para existir. É quando o desejo entra em cena. Somente poderemos refletir acerca da existência objetiva da divisão de classes na sociedade capitalista compreendendo-a como uma condição vivida e permanentemente reelaborada. Como modo de ser relativo a um conjunto de indivíduos, a “classe social” – para e em seu efetivo realizar –

vincula-se à expressão do desejo de cada um desses indivíduos que a ela pertence. Manifestação, que no sentido do reconhecimento por parte desses sujeitos de suas lutas em comum, pode sofrer modificações pelo modo como é vivida.

Observamos que a solidificação da aliança entre o paradigma moderno e o capitalismo favoreceu, em sua busca desenfreada pelo progresso e pelo consumo, a produção de subjetividades voltadas a uma concepção extremamente individualista de vida, onde, como num jogo de espelhos, ora a arrogância, ora o desejo de obedecer fez morada.

A partir da decadência de um tipo de organização social mais comunitária, a estrutura da sociedade passou a conviver de forma mais estreita com a tendência de se considerar como finalidade da vida a fruição do prazer individual e imediato. Essa descrição corresponde, contudo, como verificamos em Gattari, à instauração dos processos de individualização fundamentais à produção dominante da subjetividade capitalística.

Se nessa fabricação, é o desejo de submissão do indivíduo que intervém, estimulando-o a agir como simples receptor da subjetividade em circulação nos espaços sociais; na emergência dos chamados processos de singularização é também o desejo, mas o de uma vivência criativa, que se enuncia, motivando os indivíduos a agirem em prol da ampliação da cidadania. O desejo – fluxo da vida – participa, assim, do estabelecimento de relações que auxiliem o homem e a mulher da contemporaneidade na construção de um projeto identificado com o exercício da cidadania em sua plenitude. Projeto esse de resistência e emergência para o qual não basta a capacitação, mas, de acordo com Sawaia (*op. cit.*), “a motivação para a cidadania que não é unicamente, racional/cognitiva, mas também afetiva/emocional”. (p. 164)

Busca-se dentro de si uma sensação de poder que, da maneira em que é experimentada, afasta-se dos elementos provenientes da cultura do narcisismo retratada por inúmeros autores, dentre eles estão aqueles que mencionamos: Lasch (1987), Costa (1994, 2000), e Bauman (1997). As relações personalíssimas, características dessa cultura que exalta o mesmo, podem perder importância frente à procura por soluções políticas que no debate público ressaltam as diferenças.

No mesmo sentido, Enriquez (1990) não desconsidera a enorme dificuldade que os indivíduos encontram para se tornarem atores sociais e imprimirem à palavra o signo da soberania. Mas, a despeito da aderência do

mundo moderno à expansão narcísea que nega todo vínculo social com o outro, o autor procura destacar as relações existentes entre o destino individual e o destino da sociedade. Segundo ele, o que marca a humanidade do homem é sua singular condição de ser pulsional e social. O pulsional, ao imprimir ao organismo um movimento que visa o outro, faz parte do fundamento de cada sujeito e da vida social.

Nos vínculos que promove do mundo interno com o externo, o desejo possibilita a expressão da subjetividade como uma vivência criativa de reconhecimento do outro como constitutivo do próprio eu e do mundo ao qual se pertence (Coelho Jr., s/d). Esse complexo percurso de elaboração envolve reflexão e afeto; razão e sensibilidade vivenciados numa práxis libertadora. Para Enriquez (*op. cit.*), oposta à racionalização encontramos a reflexão. De acordo com ele, enquanto a primeira se coloca como “perversão da razão”, a reflexão possibilita que nos interroguemos sobre nossas próprias condições de elaboração e sobre a arrogância que nos impulsiona ao desprezo pelo discurso do outro. Nas palavras de Sawaia (1996):

“Conhecimento, ação e afetividade são elementos de um mesmo processo, o de orientar a relação do homem com o mundo e com o outro”. (p. 164)

Da mesma maneira que Sawaia (*op. cit.*) considera a saúde como um “fenômeno complexo (...) da ordem da convivência social e da vivência pessoal (p. 157)”, cuja promoção vincula-se à afirmação da cidadania, podemos dizer que a formação cidadã também o é. Tão esclarecedor quanto a pesquisa de Sawaia, nesse sentido, é o Projeto Oficinas da Cidade coordenado por Castro (2001). Esse trabalho deixa ainda mais claro que, ao nos debruçarmos sobre os modos de produzir o humano nas cidades contemporâneas, a partir da inserção mais ativa do cidadão na construção coletiva dessas metrópoles, não estamos nos referindo à cidadania apenas em seu aspecto político. Se, como vimos, a cidadania não é somente um fenômeno jurídico-legal, ela tampouco é um fenômeno unicamente social. Compreender como especificamente o sujeito – que habita o urbano – lida com as transformações que vivencia nesse espaço é produzir, além de tudo, saber sobre como se é psíquico e emocionalmente afetado por essa experiência.



Proposto a crianças e jovens de três cidades brasileiras (Fortaleza, Rio de Janeiro e São José dos Campos), o projeto visava a interlocução desses atores no sentido de que, em grupo, dispusessem-se a “imaginar e refletir sobre sua ‘pele urbana’”, ou seja, de que modo seus sentimentos, percepções e mentalidades são afetados pela vivência na grande cidade”. (Castro, 2001: 11)

A cidadania é um complexo fenômeno psicossocial...

Morrin (2002), ao criticar a produção moderna de um pensamento científico – “disjuntivo” e “reductor” –, sublinha a necessidade de um pensamento do complexo, “no sentido originário do termo *complexus*: o que é tecido junto” (p. 89). Ao nos propor uma reforma do pensamento, enfatiza a importância do conhecimento explicativo para a compreensão intelectual ou objetiva, mas declara sua insuficiência para a compreensão do ser subjetivo, afetivo, livre, criador. Para ele, a condição humana vincula-se a uma aprendizagem cidadã vivenciada a partir de “um profundo sentimento de filiação, sentimento matri-patriótico que deveria ser cultivado de modo concêntrico sobre o país, o continente, o planeta.” (p. 74, *op. cit.*)

Portanto, somos criadores de significação, mas apreendemos psiquicamente também pelo afeto, pelo corpo, pela intuição. A criação é em parte nossa invenção e em parte constitui para nós aprendizado.

Se a modernidade expulsou os sentimentos e atrelou a idéia de ética à de verdade natural, hoje, para pretendermos “dar luz” a um dos aspectos do existente, devemos nele fazer morada (Barreto, 2000). De acordo com Vernant (1991):

“Para os Gregos, a visão só é possível se entre o que é visto e aquele que vê existir uma total reciprocidade, expressão se não de uma identidade absoluta pelo menos de uma estreita afinidade”. (p. 19)

O investimento alteritário é condição para a participação subjetiva do autor na produção do conhecimento e na constituição do “objeto”. Reconhecer o outro como ultrapassagem de nossa perspectiva narcisista é tecer, nas palavras de Santos, um “paradigma prudente para uma vida decente” (Santos, 2002: 37). Elucidativo, o conhecimento emergente, sempre plural e provisório, impulsiona-nos a uma orientação ética: somos convidados a renunciar a um paradigma verdadeiro.

O novo sujeito social, descobre e se descobre no projeto coletivo. “O reconhecimento daquela identidade coletiva equivale ao reconhecimento de sua própria capacidade de auto-organização e de autodeterminação”. (Marques Neto, 1994: 26)

Emancipado, o novo sujeito histórico em relação torna-se portador de uma incomensurável “coragem cívica de errar, de inovar, de contrariar hábito comum”, pois, “ser humano é falar, e quem fala se engana, erra, acerta, volta atrás, em suma, faz tudo aquilo que dá sentido e valor a palavras como decisão e responsabilidade”. (Costa, 1994)

A necessidade da afirmação de um paradigma ético também renovado é trazido para o centro das discussões a partir do entendimento de que o estado de justiça social somente pode ser garantido pelo reconhecimento de que é com o outro que eu me constituo.

Essa inversão tem como base a aceitação da alteridade como valor positivo, pois conforme nos fala Vilhena, a singularidade emerge justamente no estabelecimento da diferença entre o eu e o Outro. “O Outro não é uma reprodução imperfeita do eu”. (Vilhena *et alli*, *op. cit.*: 145)

Embora coletivo, o sujeito não se apresenta como portador de uma universidade definida pelo alheamento em relação ao outro e pela irresponsabilidade em relação a si. Dentro do que se pode denominar de “Ética das virtudes públicas”, sua vivência como ser humano sugere que ele não só faça promessas passíveis de cumprimento como também seja dotado de um enorme poder de perdoar<sup>13</sup>. (Costa, 2000: 78 e ss.)

“Perdoar”, palavra-chave, que, segundo De Romilly (1997: 33), “os latinos dirão *ignosco* – ‘ não quero saber’ – e os gregos, pais da tolerância, *suggignôscô* – ‘eu penso, eu sinto com o outro’. Ainda para os gregos, de acordo com a autora, “para além da justiça” e “do respeito às leis que demarcam o limite, trata-se de compreender melhor o outro, de ouvi-lo e de levá-lo em conta”. (p. 33)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Costa (2000) acrescenta que o poder de perdoar inclui o lembrar o que foi feito, o que não pressupõe, necessariamente, os artificios da punição. Na democracia ateniense a idéia mestra era o debate e o princípio democrático se confundia com a tolerância. Nesse sentido, para De Ronilly: “o que importa não é um ato de intolerância, mas um vibrante protesto contra este ato de tolerância”. (De Ronilly, 1997: 31)

<sup>14</sup> A autora esclarece que este é o pensamento que Péricles explicita no elogio da democracia que se lê em Tucídides.

Talvez esta seja a grande tarefa da qual se encarregue a psicologia: “nada do que é humano me é estranho<sup>15</sup>”.<sup>16</sup>

De fato, esse novo sujeito que a psicologia começa a ouvir revela a instância instituinte necessária à emergência de um sujeito coletivo de direitos

“capaz de gerar ‘legitimidade’ a partir das práticas sociais e afirmar direitos construídos (,) tendo presente o processo histórico e impulsionando, também, uma cultura jurídica pluralista e insurgente”. (Wolkmer, 1992: 129)

---

<sup>15</sup> Para nós que, evidentemente, estamos familiarizados com o conceito de “estranho social” de que nos fala a antropologia social, onde se lê estranho, entendamos estranheza.

<sup>16</sup> Segundo De Romilly, essa reflexão de Menandro, ao final da *Iliada*, marca a tolerância como um dos grandes achados do pensamento grego. Uma das mais significativas referências a esse princípio encontra-se na *Antígona* de Sófocles. Na tragédia, um dos personagens afirma, em relação à atitude de seu pai, o Rei, que este tentava impor sua própria opinião à cidade. Para o filho, “seria preferível” que o pai encomendasse uma “cidade vazia”. (De Romilly, *op. cit.* 32)

## Capítulo 4. Eco(logia): aprendendo a “olhar a árvore com a dimensão da floresta” (Frei Betto)

*“A obra nasce da consciência ferida do escritor e se projeta ao mundo. Então, o ato de criação é um ato de solidariedade.”*

**Eduardo Galeano**

De maneira semelhante à Pesquisa Social, que segundo Minayo, revela-se como “(...) uma atividade de aproximação sucessiva da realidade que nunca se esgota, fazendo uma combinação particular entre teoria e dados” (Minayo, 1993, p. 23), a pesquisa aqui apresentada pode ser entendida enquanto prática de investigação que combina às teorias as informações originadas do campo de pesquisa. Sendo assim, podemos nos apoiar em métodos de investigação da Pesquisa Social para propor instrumentos que nos auxiliarão nesta constante aproximação e conhecimento do objeto a ser estudado.

A interação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados – situação constante nesta investigação – revela uma das características da pesquisa qualitativa, que segundo Minayo (*op. cit.*) é a relação essencial nesta linha de investigação. Logo, o trabalho de campo é fundamental, pois “mostra homens engajados no seu próprio devir histórico e instalados em seu espaço geográfico concreto” (Lévi-Strauss *apud* Minayo, 1993: 106).

Três etapas que articulam método e instrumento formam a base da pesquisa. A primeira é entendida como o levantamento bibliográfico. É a fase em que se identificam os autores e os estudos que se aproximavam ao objeto deste estudo. O resultado desta etapa foi um rol de trabalhos que fazem a relação entre o conceito de subjetividade e o conceito de cidadania, delimitando, assim, conceitos a serem aplicados na terceira etapa da investigação, ou seja, a análise.

A segunda etapa são os métodos de investigação originária da Pesquisa Social, a saber: o diário de campo e a observação participante.

#### 4.1 - Diário de campo

O diário de campo é um registro fiel e detalhado elaborado pela pesquisadora durante cada visita feita ao campo escolhido para a investigação. Muitas vezes as informações contidas no diário dão subsídios para a análise de dados coletados de outra forma. (Víctora, 2000)

A lógica de um diário de viagem deve ser mantida, ou seja, a pesquisadora escreveu sem restrições tudo o que ocorreu no campo. É um documento pessoal e bem diferente de um relatório de pesquisa.

Neste estudo a opção por diário de campo, ao mesmo tempo em que articula e cruza dados recolhidos em outras fontes, possibilitou a identificação de informações que escapam ao olhar.

#### 4.2 – Observação Participante

A observação participante não é uma observação comum, mas direcionada para uma problemática previamente definida. O olhar e os sentidos do pesquisador são voltados para elementos que normalmente não receberiam a sua atenção. (Víctora, 2000)

A interação do pesquisador com o objeto de pesquisa é estimulada nesse tipo de técnica. Dessa interação nasce o conhecimento, ou seja, pesquisador e objeto tornam-se, no diálogo, não apenas co-autores na construção de um novo saber, como também responsáveis pela democrática utilização e validação desse conhecimento.

Além do treino da memória da pesquisadora, foi fundamental a delimitação de elementos que serviram para a produção das análises, a saber:

- Relação das pessoas com o espaço;
- Sequência dos eventos;
- As pessoas observadas entre si;
- As pessoas observadas com o observador;
- Vocabulário.

As situações expostas acima foram de suma importância durante o cruzamento das informações, pois a partir delas reduziram-se as dúvidas e os dados vitais tornaram-se mais claros.

Vale lembrar que, em uma pesquisa cujo objeto envolve sujeitos reunidos em um espaço de construção coletiva, a base dos dados é a realidade e a ação cotidiana do grupo. Assim, não apenas a interação, mas o consentimento é de suma importância. Benefícios e riscos são explicitados e a decisão de participar ou não do estudo fica a cargo de cada participante.

### **4.3 – Descrição do campo de pesquisa**

Como campo de investigação desse estudo foi escolhido um grupo composto por trinta adolescentes moradores da favela Santa Marta, em Botafogo – Rio de Janeiro –, entre quatorze e dezessete anos, tanto do sexo masculino quanto do feminino. Os jovens integram a Sociedade de Educação e Promoção Social Grupo Eco.

Funcionando há 24 anos no morro Dona Marta, o Grupo ECO, cujo percurso se confunde com a própria história da localidade, é formado por moradores da favela Santa Marta e tem como propósito possibilitar aí um ambiente de reflexão e promover a prática continuada da cidadania. Para tanto, o “ECO” organiza uma série de ações que, a fim de lograrem êxito em sua execução, exigem, não só na elaboração, quanto na vivência das atividades propostas, o constante engajamento de seus integrantes, independente da faixa etária ou de qualquer outro papel social tradicional por eles assumido. Embora estivéssemos ainda presentes em outros espaços propiciados pelo Grupo, sobretudo quando desencadeados a partir do Projeto “Direito à Alegria”, motivos de ordem prática nos impeliram a concentrar nossa pesquisa nas atividades do que convencionamos denominar de espaço ECO/adolescente.

O ECO/adolescente é também uma das etapas do projeto “Direito à Alegria”, razão pela qual, antes de nos dedicarmos propriamente à exposição e à análise do material recolhido durante a nossa participação nas reuniões desse espaço, teceremos breves considerações acerca do referido projeto. Dentre os

inúmeros projetos que vem sendo encaminhados a partir da criação do Grupo ECO, o estágio curricular em psicologia comunitária da PUC/RJ tornou viável a nossa participação em algumas das atividades relacionadas ao “Direito à Alegria”.

Dividido em várias etapas, essa aposta gira em torno da realização de uma Colônia de Férias para trezentas crianças entre seis e doze anos, durante quinze dias. Agrupados por faixa etária, os “pequenos” participantes, que se beneficiam diretamente da mobilização do Grupo em prol desses momentos de alegria, são carinhosamente apelidados de “coloninhos” e, em grande número, são filhos de coloninhos do passado e/ou filhos daqueles que, ainda hoje, também fazem a Colônia de Férias ECO acontecer.

Além das crianças, essa atividade conta prontamente com cinquenta adultos e adolescentes da favela, que se dedicam voluntariamente e se dividem entre as tarefas de instruir cada uma das turmas formadas e coordenar a Colônia. Na realidade, essa experiência está fincada em sua própria tradição e é esta que dá a ela aquilo que lhe confere sustentabilidade: o necessário reconhecimento de todo o Santa Marta e a colaboração de algumas pessoas e entidades que não pertencem à localidade. Nesse caso, que dela nos falem as próprias vozes do morro. São,

“(…) vinte e três anos de uma experiência que garante às crianças do Morro de Santa Marta – Botafogo – RJ um direito que, ainda que previsto pelo ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) ao longo dos últimos anos, é sistematicamente negado aos meninos e meninas das favelas da cidade.” (Projeto Colônia, 2002)

A cada ano, o Projeto “Direito à Alegria” é, como dissemos, uma aposta; um investimento que coloca na Colônia de Férias quase todas as suas fichas. A confiança depositada no esforço conjunto dos componentes do ECO ou, por extensão, no protagonismo daqueles que representam uma parcela dos que constituem as camadas da população menos privilegiadas economicamente, tem até agora alcançado sucesso. Desse modo, a Colônia de Férias “tornou-se uma das realizações mais sólidas do Grupo ECO” e tem como uma de suas finalidades básicas “(…) garantir a essas crianças a alegria que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) considera um direito seu”.

## 4.4 – Análise dos Dados

A análise dos dados seguiu a linha qualitativa. A tentativa de trazer a compreensão científica para a problemática eleita pelo estudo se deu através da *discussão* entre os temas originados das referências bibliográficas e os dados revelados a partir do diário de campo e da observação participante. Vale ressaltar que, quando se opta por um tratamento qualitativo dos dados, o pesquisador influencia a análise com sua *bagagem* de leitura e a sua experiência.

O exame das informações foi orientado a partir de categorias que emergiram do material empírico no momento da leitura e de categorias centrais evidenciadas a partir da bibliografia.

As categorias centrais, já enunciadas acima são: Subjetividade e Cidadania, e as categorias originadas do material empírico, memória e saber.

Optou-se, enfim, por expor a análise em formato de texto de forma que as informações e dados pudessem ser “capturados” livremente pelas categorias de análise.

### 4.4.1 - Considerações sobre o “Direito à Alegria”

Quando aqui nos propomos a falar do “direito à alegria”, o direito ao lazer evidentemente está contemplado (ainda mais quando sabemos que a sua fruição, mais especificamente para os habitantes das favelas cariocas, está comprometida). Lembremos que, ante a ameaça ao reconhecimento de sua própria dignidade, algumas camadas da população prudentemente restringem seus movimentos na cidade e renunciam parcialmente ao lazer ao qual todo cidadão tem direito. Observemos, ainda, que a consciência jamais é autônoma e, como na pesquisa que mencionamos (Sawaia, *op. cit.*), ela, não raro, revela seus fortes vínculos às condições materiais de existência. Na localidade da Santa Marta,

“a idéia da Colônia de Férias se originou em 1979, quando um dos componentes do Grupo ECO chamou a atenção para o fato de que as crianças do Morro não tinham direito à alegria nas férias escolares. De fato, como a maioria dos pais dessas crianças trabalha fora o dia inteiro, as crianças ficavam trancadas dentro dos barracos, uma vez que suas famílias preferiam deixá-las trancadas a permitir



que ficassem soltas pelo morro, expostas à violência da polícia e do crime organizado.” (Projeto Colônia, 2002)

O direito ao lazer, contudo, não se confunde com o “direito à alegria”. Seja porque esse não é o único direito para o qual se deve voltar a luta pelo exercício da cidadania em sua plenitude, seja porque é no próprio embate por melhores condições de existência que aqueles que se lançam a esse esforço oferecem a si a satisfação de que a vida vale a pena ser vivida. Planejar, organizar e avaliar em conjunto ações no sentido da promoção de atividades de lazer compõem parte de uma luta cidadã que se reforça no coletivo criado, não apenas por ir ao encontro de pelo menos um dos inúmeros anseios da população empobrecida, mas em adição, ao proporcionar o resgate da singularidade dos atores envolvidos, potencializa o alegre despertar para a vida e, com ele, a motivação para outros projetos. Assim sendo, a Colônia de Férias tem também como propósito

“(…) permitir aos organizadores e instrutores da Colônia uma outra alegria: a de saber que é possível uma experiência bem sucedida de organização popular que redunde em benefício da própria comunidade naquilo que constitui sua maior esperança: suas crianças.” (*ibidem*)

Sem dúvida, muitas vezes ser cidadão em nosso país pode ser um fardo, um estigma e um perigo, mas, seguramente, a “malandragem” não é a única alternativa diante dos entraves a que somos expostos. Próximo em alguma medida, mas freqüentemente longe da cidadania construída nos avanços da história política da Europa Ocidental, é possível que encontremos, respeitadas as nossas peculiaridades, outras formas do fazer-se cidadão. A experiência do Grupo ECO deixa a descoberto que somos portadores de uma consciência cívica diferente da mencionada por Da Matta (1997), e nela, pelos próprios desafios que nos são colocados, a alegria e a construção coletiva dão o tom.

A fim de que a autonomia que se pretende (e é demonstrada) durante esse processo de mobilização se evidencie, não seria preciso, a princípio, recusar nenhum auxílio que viesse do asfalto em prol da realização da Colônia. Em se tratando então de entidades públicas, cuja finalidade é a de gerir os bens e interesses pertencentes à coletividade em geral, não há porque, respeitando o protagonismo dos idealizadores da Colônia, não prever e destinar recursos a essa iniciativa. Mas, propostas como essa não parecem chamar a atenção de nossos

administradores. Será que eles acreditam que um ato administrativo nessa direção configuraria desvio de finalidade?

A piada só é possível porque encontra respaldo numa realidade nua e crua que, para nós, mantém sua virtualidade. Inverte-se o ditado: agora, se fosse trágico, não seria cômico. Não é o século XX, que segundo Kosik (*op. cit.*), procura se distanciar do trágico para reduzir a vida humana aos desastres do cotidiano? Não nos são atrativos os pequenos e diários incidentes que, enquanto não nos atingem podem ser explicados – e justificados –, por razões técnicas? Para tudo se tem uma boa causa, e a “causalidade” vai, assim, amolando as facas para tentar impedir que a vida ganhe a dimensão da criação coletiva, da experiência e da luta política. E à violência da polícia e do tráfico de drogas se soma uma outra: a que vai se tornando presente no dia a dia do brasileiro travestida de miséria...

É, “de boas intenções o inferno está cheio”. Está mesmo abarrotado de nossos burocratas (os servis, os lacaios), para os quais, dentro de uma visão de mundo que tudo simplifica, banaliza e atribui ínfima significação à morte do outro (e que dirá à vida!), torna-se quase impossível compreender a cidadania como pertencimento. Essa reflexão se torna ainda mais impensável quando a noção de pertencimento se amplia. Já tão fundamental ao distinguir a importância simbólica do lugar “comunitário”, ela adquire ainda mais valia quando reconhece que as propostas geradas nesse sistema relacional, no qual se agenciam subjetividades para o exercício cidadão de participação no poder, podem ganhar o espaço da cidade.

É amedrontador para o asfalto imaginar que a população da favela possa descer a ladeira sem que necessariamente o faça com o intuito de ser útil ao funcionamento das engrenagens capitalísticas que movem a cidade. Não é à toa que, embora o Grupo ECO já tenha feito inúmeras tentativas junto às secretarias do estado e do município, em particular as secretarias de educação, de desenvolvimento e de transporte, até agora os apoios recebidos para a Colônia de Férias tenham sido pontuais. A ameaça que o asfalto sente, nesse caso, à medida que obsta a execução dessa atividade, tem se transformado numa ameaça concreta à continuidade do “Direito à Alegria”. As eventuais ajudas jamais deram ensejo a um significativo reconhecimento público que tivesse como desdobramento um suporte contínuo e sólido dentro daquilo que o ECO considera como sendo:

“uma prática importante (,) não apenas pela própria organização e realização da colônia que constitui um exercício de cidadania (,) mas também porque, ao longo da colônia (,) as crianças e instrutores se deslocam e, ao conhecer, circular, desfrutar e cuidar de uma **cidade** que tantas vezes lhes é hostil, tornam essa mesma cidade física e simbolicamente sua.” (Projeto Colônia, 2002) (grifo nosso)

É importante destacar – por sua íntima relação com o Grupo ECO e com a Santa Marta – que, na consolidação desses apoios externos foi fundamental a contribuição do Padre Agostinho Castejón, desde o início da Colônia em 1979 até o seu falecimento em 1992. Ex-vice-reitor acadêmico da PUC-RJ, presidente da AEC do Brasil, assessor da CNBB e colaborador (dentre outras instituições e agências) do IBRADES e da FASE, o jesuíta, nas palavras do próprios integrantes do Grupo:

“(…) por sua personalidade, capacidade e iniciativa, foi um grande companheiro de sonhos e de trabalho (chegou a morar no Morro de Santa Marta) e um grande articulador de apoios financeiros para a Colônia. Sua morte deixou um grande vazio em nossas vidas e também a descoberto uma das funções que ele desempenhava com grande habilidade: a captação de recursos para a realização não só da Colônia de Férias, mas também de outros projetos por nós realizado com o apoio de entidades e agências nacionais (AEC, CARITAS) e internacionais (*Séjours Catholique*)” (*ibidem*)

Agostinho Castejón costumava dizer aos amigos do ECO que “a maioria dos milagres são possíveis através das nossas mãos e das nossas vontades”. A dificuldade de financiamento da Colônia de Férias face aos seus custos operacionais, torna a realização dessa atividade praticamente um “milagre” produzido, quase que exclusivamente, pelo empenho coletivo dos moradores da Santa Marta para se fazer cidade e na cidade. Não há, mais uma vez, motivos para acompanhar a suposição de Da Matta quanto à necessária fragilidade do cidadão brasileiro diante da falta de reconhecimento social. Como dizia Mario de Andrade “(…) de tudo quanto o povo faz, vem uma força, (…) que, em arte equivale ao que é a fé em religião; isso é que pode mudar o pouso das montanhas…”

Detalhemos um pouco mais o que a Colônia de Férias presume de trabalho e de entusiasmo para a sua implementação.

Aos domingos, os instrutores adultos e, sobretudo os jovens que já passaram pelo processo de formação do espaço ECO/adolescente, reúnem-se para

planejar e preparar essa atividade. São cinco as fases previstas no cronograma por eles estabelecido: a etapa de formação de novos instrutores, a de planejamento da Colônia, a de execução da Colônia e a de avaliação do processo. Além disso, na semana que antecede a realização da aguardada empreitada, todos os participantes do Grupo fazem um treinamento intensivo e, ao final do trabalho, durante um fim de semana inteiro fora do Rio de Janeiro, faz-se uma reunião de avaliação.

Vale ressaltar, que os adolescentes, após a sua formação, passam a se integrar aos momentos finais dessa organização. O entrelace entre teoria e prática torna-se mais claro nessa etapa, evidenciando que no ECO/adolescente a formação se dá na ação.

A partir do mês de maio tem início a preparação para novos instrutores. É a esta etapa que, mais adiante, iremos dedicar nossas análises.

#### **4.4.2 - O Eco/adolescente**

Acaso, nossa intensa participação nas reuniões preparatórias que ocorreram semanas antes da realização da Colônia de Férias pudesse ser considerada insuficiente para ilustrar nossas impressões sobre o Grupo ECO; se nos estafantes, mas divertidos quinze dias em que essa atividade aconteceu, nossa experiência de ter sido “instrutor” (e, por que não, um pouco “coloninho”), também não bastasse; a convivência no ECO/adolescente por um período bem maior certamente poderia nos ajudar nessa tarefa, a medida em que nossa narrativa conseguisse transportar mais facilmente o leitor para o cenário descrito.

A preparação de instrutores adolescentes para a colônia de férias contempla um curso de formação para a cidadania, contendo dinâmicas de grupo e temas eleitos pelos próprios jovens para discussão.

Em nosso<sup>1</sup> primeiro encontro com os adolescentes, o presidente do Grupo ECO<sup>2</sup>, também coordenador deste momento de formação, acolheu-nos e nos apresentou aos jovens. Em seguida, nós nos apresentamos, enfatizando que tínhamos, nós e eles, objetivos semelhantes. No final daquele ano (2001), eu e Luis

<sup>1</sup> Esse estágio foi vivenciado em parceria com o aluno Luis André Bordini de Carvalho.

<sup>4</sup> Esse trabalho de formação dos próximos instrutores da colônia de férias é coordenado aos sábados pelo presidente do Grupo ECO.

André, meu colega de estágio, teríamos nossa formatura na universidade; eles deixariam de ser “ex-coloninhos” para assumirem também a função de “instrutores da colônia de férias”. Para isso, todos nós, juntos, estávamos passando por um processo de formação. Fomos acolhidos com um sonoro “sejam bem-vindos” e os jovens nos chamavam a participar a todo o instante de todas as atividades. Sentimo-nos muito bem recebidos pelos meninos e meninas, mas, muitos sábados depois, quase ao término desta etapa do projeto, alguns deles revelaram o incômodo que nossa presença havia causado inicialmente.

Teríamos nós tropeçado em nosso próprio deslumbramento? Por que nos impedíramos de perceber que em nossa recepção no ECO/adolescente “nem tudo havia sido flores”? Esperávamos que a favela fosse um dos últimos recantos para uma vida mais solidária na cidade? Em nossa desbravadora aventura, idealizávamos lá encontrar o reduto de uma terra sem males, enquanto do asfalto muitos constroem uma imagem pejorativa do morro? No mesmo movimento de uns, que o consideram como o quisto da cidade, lugar da produção de vícios e crimes; e de outros, que a pretexto de denunciar as condições de vida dos “favelados”, concentram suas análises em referenciais exclusivamente de natureza econômica e destacam apenas as mazelas vividas por estes habitantes; teríamos também nós, no desejo de escapar da realidade da cidade em que vivemos, mascarado uma parte dela?

O coordenador, talvez porque fizesse as honras da apresentação e estivesse assim mais resguardado dos efeitos das emoções despertadas nesse primeiro contato, tratou de intermediar o encontro da melhor maneira possível. Como pede a sua posição de facilitador neste grupo, ele nos acolheu de uma maneira muito delicada, mas sem deixar de nos passar de forma transparente seu recado. Sem dúvida, o grupo ECO não fecha suas portas para as pessoas ou grupos que não pertencem à localidade, mas dessa relação seus integrantes se fazem sujeitos e não simplesmente objetos de pesquisa.

Após a emocionada leitura de um poema, o facilitador sugeriu que se fizessem comentários sobre o trecho que acabávamos de ouvir. Mas essa tarefa não era nada fácil. Se não fossem as breves e ainda tímidas palavras de dois dos meninos, somente o silêncio teria falado por si só. O “ir ao encontro do outro, não para colonizá-lo, mas para humanizar-se” (ator 1), foi a primeira lição recebida em minha passagem pelo grupo.

Se não fossem as breves e ainda tímidas palavras de dois dos meninos, somente o silêncio teria falado por si só.

Ao final da reunião, fizemos a dinâmica que vem a ser o título desta dissertação “Olho no Mundo, Olho no Outro, Olho em Você”. O grupo em roda, tendo cada um dos participantes a mão esquerda fechada e a direita livre para seguir às instruções dadas, deveria obedecer às palavras de ordem de quem se propôs a dirigir a dinâmica. Ao ser dito “olho no mundo”, todos teriam que apontar para frente. No “olho no outro”, cabia a cada um colocar sua mão direita no punho esquerdo de quem estava ao seu lado direito. E, no “olho em você”, cada participante devia colocar sua mão direita sobre o seu próprio punho esquerdo.

No sábado seguinte, aprendemos um pouco sobre a “História do Morro”. O coordenador começou a contar a história da Santa Marta a partir de seus primórdios, quando do povoamento do morro na década de 40. Sua exposição foi permeada por fotos antigas e uma foto ampliada do morro retratando-o quando as casas ainda eram de madeira. Falou-nos também das dificuldades dessa época: falta de água, luz, coleta de lixo, acessos.

Foi pedido aos adolescentes que levassem fotos do morro e fizessem uma entrevista com os moradores antigos. Eu e meu colega de estágio ficamos muito impressionados não somente com a capacidade dos jovens de entender o que chamamos na academia de “metodologias de entrevista”, como também com a habilidade do coordenador para, aproveitando o saber adquirido cotidianamente pelos adolescentes, tornar a proposta fácil de ser compreendida. Mas o que mais chamava nossa atenção é que a narrativa parecia ganhar vida própria com os relatos que iam se somando dos adolescentes. A cena era revivida porque todo mundo ali tinha uma história para contar, ou por ouvir dizer, ou porque por ela havia passado. Existia um passado se atualizando naquelas falas; havia afeto...

Ao término da reunião conversamos com o coordenador sobre sua sobrecarga de trabalho. Ficou combinado que poderíamos preparar e coordenar os temas seguintes.

A história da Santa Marta continuou a ser contada no encontro posterior. Os personagens que ajudaram na construção dessa história foram destacados. Na realidade, ao narrar essa história, o coordenador e inseriu e contou a história de cada um dos moradores que participou, mais efetivamente, na construção da

localidade – Pe. Veloso, D. Helder Câmara, Cocota, Pe. Agostinho, Dedé, entre outros –. Ficou nítido, pelo que fora dito e pelos sentimentos partilhados, que, dentre os personagens que o morro tem, cada um daqueles adolescentes também tem a sua história na “comunidade” e deve assumir seu compromisso nessa construção.

No sábado seguinte o tema do encontro foi a “História do ECO”. Este dia foi bastante importante: pela primeira vez, eu e Luis André elaboramos o andamento da reunião e conduzimos o desenrolar do dia<sup>3</sup>.

Começamos com a dinâmica do barbante. Ao som d’“A banda do Zé Pretinho”, um rolo de barbante foi passado de mão em mão. Ao segurá-lo, o participante tinha que amarrar um pedaço em seu próprio corpo e dizer o que queria saber mais sobre o ECO. Quando o jogava para outra pessoa pronunciava seu nome.

Essa dinâmica nos deixou um pouco angustiados. Tínhamos chegado à conclusão de que ela não havia se desenrolado dentro do que esperávamos. A idéia de “rede” não ficou tão explícita, embora um dos adolescentes tenha dito que o desenho que se formara era o de uma teia.

(Socorremo-nos no coordenador ao final da reunião. Dele recebemos, com carinho o lembrete de que nem sempre as coisas acontecem como o planejado num grupo. E acrescentamos: planejado pelo dito “especialista”. Na verdade, outras questões haviam surgido, suscitando a reflexão e introduzindo outras lógicas. O que é o “planejado” senão aquilo do nosso próprio olhar que queremos que o outro aceite como seu? Além disso, aprendemos que a academia, com seus métodos e fundamentos prontos, não garante ao futuro profissional nenhuma certeza de “sucesso”. E deveria garantir? É realmente o contato com o saber popular na “práxis”, o melhor dos ensinamentos.)

Em seguida, o coordenador contou a história do grupo. Partindo do que cada um gostaria de saber, ele iniciou sua narrativa pelo ano de 1976. Nesse momento de abertura política pelo qual atravessava nosso país, um grupo de jovens participantes do Movimento Negro Unificado e da Pastoral de Favelas resolveu fundar o Jornal ECO. O grupo cresceu, desenvolvendo diversas atividades na Comunidade (dentre elas: a Colônia de Férias, a 1ª Festa Junina...) e,

---

<sup>3</sup> O coordenador aceitou de pronto nossas atividades para aquele dia, acrescentando comentários bastante pertinentes que propiciaram alguns acertos.

assumindo seu papel de liderança na condução do movimento cultural e de cidadania no morro, foi abrindo novas frentes de atuação (na Associação de Moradores, na democratização do fornecimento de luz, etc...).

No dia dois de junho, o tema escolhido foi “Cultura do Eco”. Esta reunião estava intimamente ligada com a anterior e para dar início a ela, tentamos fazer uma correlação entre “história”, “cultura” e “símbolo”. Resgatando uma fala de discussões passadas, partimos do pressuposto de que o que podemos entender por cultura é a reunião de “pedaços de várias histórias”, a fim de traduzir um “jeito de compreender o mundo” (símbolo) (ator 1). Para exemplificar a definição criada, mostramos alguns artefatos indígenas do Pará.

Os meninos e meninas ficaram curiosíssimos. O coordenador aproveitou essa elaboração “teórica” e relacionando símbolo e identidade animou, em seguida, a “Dinâmica da Bandeira”. Inicialmente, cada um recebeu um papel com uma bandeira desenhada, dividida em seis partes. Em cada uma das partes deveríamos desenhar, preferencialmente através de um símbolo, o seguinte: 1º “o que mais gosta de fazer”; 2º “o que gostaria de mudar em você”; 3º “que pessoa você mais admira”; 4º “o que você acha que já fez de melhor”; 5º “o que você mais acha importante na sua vida”; 6º “o que pode atrapalhar a caminhada de um grupo”.

Divididos em cinco (sub)grupos, as pessoas “trocaram figurinhas” sobre suas bandeiras. Posteriormente, as bandeiras foram unidas e os subgrupos construíram suas bandeiras e as expuseram aos demais. Ao final, com a colagem de todas as bandeiras foi formada a bandeira do Grupo ECO/Adolescente.

Fazer a bandeira do grupo fez com que os adolescentes se conhecessem melhor e percebessem a importância de se integrarem a uma possível proposta coletiva.

Para o tema “Anatomia do homem e da mulher”, convidamos uma enfermeira com experiência em Educação em Saúde para animar a discussão.

Para começar, Luiz André coordenou a “Dinâmica das Cadeiras”. Num primeiro momento, fizemos a dança da cadeira tradicional de nossos festejos folclóricos. Num segundo, mesmo os participantes da brincadeira que não conseguiam se sentar permaneciam na “disputa” e apenas as cadeiras eram retiradas. Ouvindo um repertório musical de muito samba e “Chico Cience e Mangue Beat”, aqueles que não encontravam cadeiras vagas acabavam se sentando no colo dos outros, formando-se, por fim, uma grande montanha humana.



A idéia era a de que a experiência da brincadeira pudesse ser retomada na discussão sobre sexualidade.

Os adolescentes foram apresentados à “especialista”, ressaltando-se que cada um deles possui saber sobre si mesmo. O grupo foi subdividido por ela em três subgrupos. Os adolescentes do subgrupo “A” tiveram que esculpir a “anatomia interna da mulher”; do subgrupo “B”, a “anatomia externa da mulher”; e do subgrupo “C”, a “anatomia externa do homem”.

Em seguida, na grande roda, cada subgrupo apresentou seus trabalhos e, com a assessoria da convidada, as questões suscitadas foram sendo respondidas em grupo.

A “Ecologia” foi igualmente motivo de assunto no ECO/adolescente. Com o auxílio de fichas coloridas os jovens iam se expressando e construindo conhecimento coletivamente. Na ficha amarela recebida, cada um deveria escrever “o que sabe sobre o tema”. Na laranja, “o que eu gostaria de saber mais”, e, na verde, “o que eu posso fazer”.

Após o levantamento das questões, o grupo traçou um paralelo entre ecologia/natureza e ecologia/meio ambiente. Os adolescentes “gostariam de saber mais” o que é ecologia e meio ambiente, como surgiu a palavra ecologia, por que ecologia e meio ambiente estão tão ligados às nossas vidas, o que devemos fazer para não destruir o meio ambiente, porque as queimadas prejudicam o solo e tiram a sua fertilidade e qual a fórmula para a harmonia entre homem e natureza. Em relação ao que “eu posso fazer”, as respostas surgidas no dia foram: “preservar a natureza e o meio ambiente”, “ajudar em alguma coisa para limpar a cidade”, “proteger as florestas e evitar as queimadas”, “plantar árvores, plantas e cuidar delas”, “não desmatar”, “não jogar lixo em qualquer lugar”, “pedir aos amigos que também não joguem lixo”, e “cada um deve fazer a sua parte”.

Em reunião posterior, foi feita uma discussão de propostas de encaminhamento para a preservação do meio ambiente e a problemática do lixo no morro, considerando-se o que já havia sido suscitado pelo grupo quanto à inoperância de uma política em relação ao lixo, principalmente nas favelas, e em particular na Santa Marta. Nesse debate, ficou nítida a busca por soluções que não somente englobem a reivindicação por ações governamentais, como também a participação da sociedade civil organizada no controle dessas ações e, sobretudo, na elaboração de políticas públicas que respeitem os anseios da localidade. Os

adolescentes percebem que deve ser dada importância às questões do cotidiano do lugar e da cidade para a formulação de propostas.

Como combinado, no sábado seguinte fomos ao cinema. O cinema não honrou com o compromisso firmado via fax em relação à reserva dos lugares para o filme escolhido – *Bicho de Sete Cabeças*. Apesar da decepção, “Não foi nesse filme que nós votamos.” (ator 2), alguns adolescentes sugeriram alternativas viáveis para o momento – “Vamos assistir ao filme votado em segundo lugar” (ator 3) – e demonstraram sua liderança. A solução encontrada para o impasse procurou respeitar os encaminhamentos propostos no grupo – legalidade. Assistimos ao filme *Copacabana* e fomos fazer um lanche. O filme foi pago pelo caixa do grupo, inclusive os meus ingressos e os do Luiz André. Para o lanche, cada um recebeu uma cota de seis reais, mas eu e o Luiz André não nos sentimos à vontade para que o Grupo pagasse nosso lanche. Quanto aos jovens, foi interessante observar que o coordenador não paternalizou aqueles que queriam o lanche de seis reais e vinte centavos. Vinte centavos foi o que cada um tinha que dar de si.

Uma semana depois, debatemos sobre “Drogas”. Na impossibilidade de assistirmos juntos, no sábado anterior, ao filme que fora escolhido para introduzir essa discussão, tomei a iniciativa de fazê-lo. *Bicho de Sete Cabeças* não tinha propriamente como enfoque principal o tema que o grupo havia elegido, mas a problemática da institucionalização nos hospitais psiquiátricos. O elo de ligação entre o filme aonde o protagonista de fato fazia uso de drogas e o tema escolhido nos pareceu ser a idéia de diálogo. Organizamos a reunião tomando esse eixo para reflexão.

Inicialmente, pedimos que quatro voluntários formassem um círculo de modo que se dispusessem em cruz (de frente dois a dois) e deixassem espaço no centro da roda para o animador da dinâmica e para uma cadeira. Posicionando-se entre um dos voluntários e a cadeira, ele perguntava aos adolescentes: “para você, eu estou à frente, ao lado esquerdo, ao lado direito, ou atrás da cadeira? Após a resposta, o animador girava em torno de seu próprio eixo, sem sair do lugar e se voltava para outro voluntário, fazendo as mesmas perguntas. Obviamente, embora ele não tivesse saído do lugar, cada um os participantes o via em uma posição diferente.

Feita a dinâmica, o grupo se dividiu em subgrupos. Pedimos para que cada subgrupo conversasse sobre a dinâmica e, se fosse possível, fizesse uma relação dela com a expressão “tornar diálogo”.

Chegamos à conclusão de que cada um de nós olha o mundo, olha o outro e a si próprio de uma maneira bastante peculiar, mas isso só é possível se, abertos ao diálogo, estivermos atentos a outras formas de compreensão. A realidade depende do ponto de vista de quem a observa, tornando-nos singular, mas isso não vai de encontro à perspectiva de que ela é construída pelo entremear de múltiplas relações pautadas na tolerância.

No sábado que se seguiu, fomos mais uma vez ao cinema, e, agora sim, assistir ao filme *Bicho de Sete Cabeças*. Do cinema voltamos para a sede do grupo para, numa espécie de banquete<sup>4</sup>, dialogarmos sobre o filme. A não ser o próprio debate, não havia nada previamente estipulado para a dinâmica do dia, de modo que as opiniões se sucederam livremente e as emoções foram menos contidas.

Com as conclusões da reunião anterior ainda vivas na memória, conversamos sobre a posição assumida por cada um dos personagens da estória, sobre as dificuldades no entendimento entre pais e filhos e a importância do papel dos filhos no questionamento de seus próprios pais. Debatemos ainda sobre drogas lícitas e sobre o uso e a possibilidade de descriminalização de drogas ilícitas.

Vimos as diferenças existentes entre o uso de drogas feito por um jovem “do asfalto”, de classe média, e um jovem morador “do morro”. Evidentemente que eu e o Luiz André, ainda estudantes universitários na ocasião, fomos apanhados como exemplo. Na favela, a questão dos malefícios neurobiológicos causados pelo uso de substâncias ilícitas se torna uma questão menor diante das conseqüências sociais que esse ato pode vir a ter. “Fumar” na favela significa ser confundido com o tráfico.

Apesar disso, mais uma vez nos surpreendemos com o grupo. Mesmo, após esclarecermos a diferença entre descriminalizar e legalizar, poucos, incluindo-se aí a opinião do próprio coordenador, foram favoráveis à descriminalização das drogas.

---

<sup>4</sup> É certo que eu e Luiz André levamos para o lanche apenas refrigerantes, cachorros-quentes e a sua famosa “torta bicicleta”, mas..., como a referência é apenas ao banquete de idéias...

De fato, a despeito do que possa pensar a opinião pública, as leis da e na favela são mais rígidas.

Quando “Nossos direitos” foi o assunto do dia, pedimos aos meninos e meninas que, divididos em quatro subgrupos, discutissem sobre as seguintes frases: “Disciplina é liberdade.”; “Advogado de pobre é intrujão.”; “Dar a cada um o que é seu.”; “O meu direito termina, quando começa o do outro.”.

A desigualdade social presente, como vimos na abordagem de Walzer (1999) inviabilizando a tolerância, apareceu quando os adolescentes se voltaram para a realidade que vivem na cidade grande. Em suas revoltadas e questionadoras palavras:

“Se mata um mendigo na rua, paga fiança. Se rouba para comer, é preso.”  
(ator 4)

“Quando o direito termina? E quando começa? O do rico nunca termina, e o do pobre, o do preto nunca começa.”  
(ator 5)

“Quantas vezes eu já fui ao mercado, e o guarda veio me abordar.”  
(ator 6)

“As pessoas do morro tem mais disciplina que liberdade, e o pessoal de lá de baixo...”  
(ator 7)

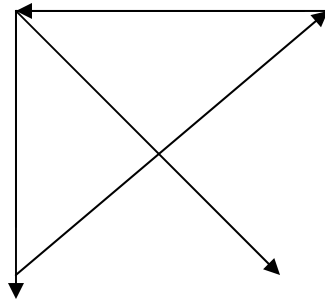
Ainda nessa reunião fizemos a “dinâmica dos nove pontos”. Foi dada a seguinte instrução: “percorrer todos os nove pontos com apenas quatro linhas, devendo não tirar a caneta do papel e não passar pelo mesmo ponto mais de uma vez”. Cada adolescente copiou da lousa o seguinte desenho.

• • •  
• • •  
• • •

A princípio os jovens mantiveram-se bastante concentrados. A cada minuto o exercício proposto parecia quase impossível. E quanto mais ele parecia impossível, mais se tornava desafiador. Alguns viravam seu papel de um lado para o outro, frente e verso, de cima para baixo, como que decifrando um enigma. Realizar aquela tarefa tornara-se “uma questão de honra” (ator 8).

A paciência fora se esgotando e a motivação para desempenhar sozinho aquela atividade, diminuindo. Uns chatearam-se e desistiram; outros ainda resmungaram o já conhecido “não tem jeito” (ator 9). Muitos começavam a tentar resolver o problema com o colega mais próximo. Três mais exaltados se levantavam, encaminhavam-se até o quadro de giz e tentavam aglutinar o grupo inteiro para uma solução conjunta.

Instaurado o tumulto, não era possível dizer a resposta de maneira audível. Eles próprios pediam silêncio. Aos poucos a euforia foi dando novamente lugar a atenção. Eis o desenho da resolução sugerida para o problema.



Na discussão a respeito da dinâmica, chegamos à conclusão de que muitas vezes impomos obstáculos à nossa capacidade de buscar soluções criativas e possíveis aos nossos problemas do dia-a-dia, aparentem eles ser mais pessoais e/ou decorrentes de nossa convivência na cidade em que vivemos. Certas frases ficaram marcadas:

“As retas muitas vezes não são suficientes”  
(ator 10)

“Às vezes é preciso ir além dos obstáculos”<sup>5</sup>  
(ator 11)

“Não se pode entregar os pontos”  
(ator 9)

“É necessário tentar mudar as regras do jogo”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Esses limites podem ser aqueles que impomos à nossa própria criatividade, já que não fora dito, como norma da dinâmica, que as linhas a serem traçadas deveriam ficar circunscritas ao quadrado imaginariamente formado pelos nove pontos.

(ator 10)

O Direito não “é”, ele “vem a ser”. A justiça é Justiça Social, antes de tudo, ou seja, atualização dos princípios condutores, emergindo nas lutas sociais, para levar à criação de uma sociedade menos desigual. Nunca se pode aferir a justiça em abstrato, e, sim, concretamente, pois as quotas de libertação acham-se no processo histórico: uma ordenação se nega para que outra a substitua no cenário libertador.

Após o tema “Nossos Direitos” veio a discussão sobre “Liberdade”. Resolvemos fazer uma costura entre os temas já debatidos (sobretudo direito, história e cultura) e introduzir o próximo que estava por vir (“Preconceito”).

Decidimos facilitar o debate a partir de duas estórias. Luiz André contaria a de Carukango – líder moçambicano que liderou um quilombo no norte fluminense<sup>7</sup> – e eu, obviamente, retornaria aos gregos, mais precisamente ao momento do surgimento dos guerreiros.

Vimos que quando se faz história se recolhem pedaços; operamos num mecanismo de seleção. Nesse sentido a história não existe em si mesma; existem os historiadores, ou seja, aqueles que fazem falar novas fontes, colocam em cena outros saberes. Mais do que nunca, no mundo em que vivemos, tornar diálogo é fundamental.

Viajamos até a Grécia, por volta do século VIII a. C., onde a palavra diálogo surge rompendo o poder da sociedade dos palácios. Posta em questão no centro, ao qual os gregos denominavam ‘*mesoi*’, não impede o combate, para além das diferenças, (já que não transforma as diferenças em desigualdade).

O centro torna público e forma comunidade, pois esvazia a palavra eficaz (mágico-religiosa) com todos os atributos de poder que esta pode concentrar. É assim que nos dispúnhamos (especialmente) todos os sábados. Como na democracia grega, temos direito à palavra. E o que move os seres humanos é também a sua capacidade de debater.

---

<sup>6</sup> É bom que se realce para o leitor mais desavisado, que jamais foi dito pelos adolescentes que as normas devem ser desrespeitadas. Até porquê, na favela a lei assume sua face mais rigorosa. O que o adolescente pretendeu ilustrar com sua fala foi que no momento da feitura da lei se busque encontrar uma perspectiva mais igualitária.

<sup>7</sup> Coincidentemente, foi também do norte fluminense que imigraram para o morro Dona Marta os primeiros moradores.

Seremos nós guerreiros? O guerreiro não é aquele que faz apenas os feitos, ele fala. Ou melhor, ele está inscrito no espaço das ações e das palavras, no espaço político. Cabe a ele a ação política do dia-a-dia de recriar.

O consenso é a morte e a democracia, combate. Mas, “de que combate estamos falando?”

Após a discussão, demos a cada um deles um pedaço de papel e alguns lápis de cores e sugerimos que, durante a narrativa sobre Carukango, os adolescentes buscassem ilustrar a história com o que lhes viesse à cabeça.

Se fosse possível resumir o que foi dito a partir dos desenhos, “indignação” e “reação” teriam sido as palavras-chaves desse dia.

“Preconceito” foi o tema seguinte. Escolhemos para essa reunião quadro músicas do grupo musical “Pedro Luis e a Parede”.

Iniciamos o encontro dançando um “rap” numa grande roda. Pedimos que um voluntário dançasse no centro da roda e que nós todos o imitássemos. Por iniciativa do grupo, a cada momento um liderava a dança.

Posteriormente, subdividimos-nos em grupos menores. Cada subgrupo recebeu uma letra de música para facilitar a conversa sobre o tema. Vejamos alguns relatos que foram compartilhados, em seguida, com o grupo novamente reunido:

*“– O sol desperta a cidade e o povo acorda junto com o sol para sair para o trabalho, se misturando nas ruas, se comunicando; mas alguns estão fora dessa multidão (várias raças, vários jeitos de ser) que se mistura. Pré-conceito. No Brasil é escondido. Assim é difícil conversar sobre o assunto. Em outros países é na cara de madeira. Comunicação, relação social, podemos ser um pouco mais líderes, tentando ajudar uns aos outros.”*

(Grupo 1, música “Cidade em Movimento”)

*“– ‘Aê meu primo’ é chamar, convocar uma pessoa próxima, mas o refrão dá idéia que tá chamando para dar as mãos e ir fazer uma ciranda. Fizemos uma letra também: Aê meu primo/ Acorda p’rá vida/ olha para o mundo/ Das drogas, da política/ Vamos pôr o pé no chão/ E mudar nossa nação”.*

(Grupo 2, música “Aê meu primo”)

*“– Nós achamos que esta música quer dizer que a realidade no país é a mesma coisa e nunca muda e que sempre vai ter um querendo ser melhor do que o outro e*

*acaba esquecendo que um precisa do outro. Mas que essa diferença e preconceito precisa mudar. E o cara que fez essa música tem esperança de que apareçam pessoas que mudem no sentido de ajudar, incentivar e fazer sua parte para que todos possam se espelhar e fazer com que a sociedade mude para melhor e enxergue as coisas de outra maneira e que isso possa ser uma realidade democrática e de igualdade na humanidade e se isso acontecer teremos um mundo melhor. Não importa a classe, a cor, a religião, nem o gosto, mas o que importa é que somos todos iguais. Moral: nada muda se você não mudar.”*

(Grupo 3)

#### **4.4.2- Singularidade e pertencimento: construindo sujeitos coletivos de direito**

*“Subjetividades Singulares são compreendidas como (...) uma singularização existencial, que coincide com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos.”*

**Cecília Coimbra**

Todas os encontros dessa etapa do Projeto “Direito à Alegria” constroem para nós o desenho daquilo que queremos transmitir nessas linhas. Num processo democrático e descentralizado, que resgata o princípio da cultura e respeita a diferença e a autonomia de cada ator envolvido, o movimento de reconstrução da história agencia enunciados singulares em um único sujeito coletivo de direitos.

Contudo, particularmente, os cinco primeiros sábados relatados evidenciam as análises desse tópico. Recordemos que “História do Morro”, “História do ECO” e “Cultura do ECO” foram os temas sugeridos pelos adolescentes para dar início à sua jornada de formação. O resgate da memória, situação estimulada pelo coordenador e vivenciada pelo grupo, possibilita que os sentimentos aflorados sejam partilhados pelos participantes com a localidade. Cria-se vínculo entre cada integrante e entre o grupo e o Santa Marta.

O Grupo, a partir do resgate de sua memória e da própria história da Comunidade, consegue re-alimentar-se e se constituir como resistência e referência a um projeto coletivo mais amplo. Se no início de sua formação, os



poucos moradores do morro Dona Marta se escondiam por entre as árvores que cobriam aquele acidente geográfico, hoje cada um da localidade Santa Marta, que integra o Grupo, sabe a importância de “fazer ecoar as suas idéias” (ator 1). Se a favela inicialmente não existia para a cidade, e desta recebera um nome, hoje ela toma para si a tarefa de “escrever sua história, mas com a responsabilidade de recuperar sua memória”: “a história que passou, seja ela boa ou ruim, precisa ser resgatada, como alimento para seguir em frente” (ator 1).

É a ecologia humana, que dos pedaços de várias histórias vai criando seu jeito de compreender o mundo, a partir da perspectiva de uma outra narrativa. Uma narrativa outra que faz do descobrir, do aprender junto, um descobrir-se.

No cerne da proposta trabalhada pela Psicologia Social, de reconhecimento da capacidade das comunidades de sua auto-organização e de autodeterminação no contexto de uma comunidade política criativa, está tanto a possibilidade do sujeito de reinventar seu nome e resgatar sua autoria, como o de contribuir na criação de uma sociedade menos desigual.

Nosso interesse pelo discurso do outro enquanto trabalhadores do social, se não quer jamais ser instrumento de reforço dos sistemas de produção da “subjetividade dominante”, deve ser capaz de investir nas várias “cartografias”, nos diversos modos de organização do cotidiano que, ao longo de nossa história, sempre foram desqualificados. Agenciar coletivamente os enunciados, resgatando as múltiplas experiências das populações marginalizadas, é encorajar a manifestação de pontos de singularidade. Investir nas próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade, implicando a produção de um saber em “rede” dentro do coletivo, é fomentar os processos de “auto-análise” e “autogestão”. (Guatarri e Rolnik, 1999 e Baremlitt, 1992)

#### 4.4.3 - A formação como lugar do encontro

*“Educação é um ato comunitário: ninguém educa ninguém. Ninguém se educa sozinho. Nós nos educamos em comunidade.”*

**Paulo Freire**

As reuniões relatadas exemplificam bem a idéia de que a formação deve ser encarada como lugar do encontro, da possibilidade do múltiplo. Dentro desse enfoque, qual seria o papel do especialista na constituição de sujeitos?

Tomo este estudo, essa ECO(logia), como um aprendizado. Um alerta para que nós, psicólogos, façamos desde já uma análise de nossos próprios determinantes pessoais. O que nos afeta, o que nos apaixona, o que nos remete a estabelecer compromissos. De fato, se *“a história de vida se entrelaça com a história profissional”* (Monteiro, 2001, notas de aula), *“o que me causa e qual é a minha causa”* (Naves, notas de aula) enfim, tudo que está em jogo precisa ser mais bem compreendido a fim de que nos lancemos de maneira **ética** em nossa atuação profissional.

Sim, devemos lançarmo-nos de maneira **ética**. Não pretendo que seja segura ou impassível de enganos, pois nem sempre as teorias aprendidas darão o suporte necessário à nossa investida. Parece uma contradição? Não, não é.

Vimos que Foucault nos ajuda, convidando-nos a refletir sobre os intelectuais em seus agenciamentos com o poder. No rastro das reflexões deste autor, o que já podemos afirmar acerca do poder é que ele fundamentalmente opera totalizações. E a única maneira de denunciá-lo em suas instâncias mais recônditas é através dos instrumentos de uma ciência que se constrói no próprio processo de lutas contra ele. Ou seja, qualquer teoria que se coloque a serviço de uma causa revolucionária já se constitui numa ação, não em torno de uma única verdade, mas que define suas estratégias (alvos, métodos, lugares, etc.) e incorpora todos os anseios e incentiva o protagonismo daqueles sobre quem o poder se exerce.

O profissional de psicologia é chamado a intervir de maneira ética<sup>8</sup>, tanto em relação àquele que “espera” dele uma atuação técnica, quanto em função do seu papel social.<sup>9</sup> Certamente essas também são preocupações que inspiraram a elaboração de nosso atual Código de Ética Profissional.

O Código de Ética Profissional, alterado em 15 de agosto de 1987, apresenta dois aspectos: o da realidade e o do desejo. Nosso Código de Ética não apenas “indica” normativamente os caminhos (comportamentos e ações) para a solução de problemas surgidos no cotidiano da prática do psicólogo, como convida<sup>10</sup> os profissionais da área a estarem atentos à “cidade”<sup>11</sup>. “É esta ética que fará do psicólogo um profissional engajado social e politicamente no mundo, e não um profissional a serviço exclusivo do indivíduo.” (Código de Ética)

Assim, dentro dessa perspectiva, não há por que o psicólogo desconsiderar que o “sujeito-alvo” de seu atendimento, como ele, também faz parte de uma realidade em constante transformação<sup>12</sup>. Em função das mudanças (tecnológicas, econômicas, ...) um novo sujeito – ser de relação e sempre à procura de sua significação – a cada dia busca ser escutado<sup>13</sup>. Mas de que maneira?

O agir permanente dos que fazem psicologia deve atender a essas duas dimensões apontadas pelo Código de Ética. Em linhas gerais elas podem ser estudadas no capítulo referente aos Princípios Fundamentais.

Ressaltamos a importância de uma escuta que não precede a definições, ou não fornece modelos ideais. De um olhar que, no conflito, nem faça enquadres ou

<sup>8</sup> Nesse sentido, como veremos, o Código de Ética vai ao encontro daqueles que buscam inspirações, conselhos e normas de conduta para o seu “bom” exercício profissional.

<sup>9</sup> A esse respeito, encontramos a seguinte afirmação na exposição de motivos de nosso Código de Ética: “a psicologia é uma preocupação com o amanhã do indivíduo, dos grupos e da sociedade, na procura do bem-estar e da saúde, como respostas do organismo às exigências da vida como um todo.”

<sup>10</sup> Mais do que ser uma resposta, (...) “ele é um apelo”. (Código de Ética, Exposição de motivos)

<sup>11</sup> O atual Código de Ética, nos dizeres de seu próprio texto, “encarna uma concepção da profissão dentro de um contexto social e político, que lhe confere o selo da identidade naquele momento histórico.” E mais: a identidade do psicólogo vai sendo construída também na (...) “sua participação nas perguntas fundamentais do mundo moderno, sobretudo através do seu engajamento em propostas concretas de uma visão aberta do mundo voltada para o social e o político.”

<sup>12</sup> O mundo vive constantes mudanças. A cada dia, torna-se mais difícil acompanhá-las, sobretudo devido à rapidez com que acontecem e à impossibilidade de se ter uma idéia da totalidade de significações que estas mudanças representam. Abre-se, portanto, um desafio à psicologia como ciência que estuda e interpreta o comportamento humano, sujeito, ele mesmo, à complexidade de contínuas e profundas transformações.”. (Idem)

<sup>13</sup> Lembremos de que o ser humano não é apenas uma Unidade isolada, mas um subsistema de um grande sistema. (Idem)

catalogações (“o normal”, “o patológico”), nem vitimize. Reformular objetivos e evitar processos de submissão do indivíduo ao meio são alguns dos propósitos que se pode extrair das “orientações” de dignidade, integridade, e promoção do bem-estar do indivíduo e da sociedade consignados em nosso código de Ética.

Foi com essa proposta que pedimos permissão para participar e trabalhar com o Grupo ECO. Antes que nossa pesquisa se iniciasse, na primeira conversa com o coordenador do Grupo ficou francamente acordado que o “ECO precisava ser revitalizado” (Silva, 2001). Revitalizamo-nos todos. Foi um feliz encontro!

Potencializar os próprios recursos trazidos por cada um dos que integravam o grupo era a nossa perspectiva.

Nós, os especialistas, enganamo-nos ao acreditar que estamos na retaguarda (ou na vanguarda) dos últimos lançamentos em termos de racionalidade. Nós aprendemos através do outro. Não temos a *propriedade* de um saber miraculoso, mas podemos (e devemos) incentivar o resgate das possibilidades – potencialidade – de ser do outro e da nossa própria autoria, conjugando os conceitos científicos que adquirimos privilegiadamente com a *apropriação* criativa dos conceitos cotidianos que surgem na interação social, como fruto de nosso “*caso de amor com o mundo*” (Kohut, 1978).

## 5. Considerações finais

Nossas considerações finais podem ser desdobradas em duas grandes vertentes que se complementam. A primeira relaciona-se ao modo de construção de sujeitos coletivos de direito. A segunda revela a transformação ocorrida com a pesquisadora frente ao seu “objeto” de estudo.

Nossa sociedade é fortemente marcada por traços individualistas garantidos por um Estado normatizador e excludente. Ademais, nós, os especialistas, muitas vezes nos incluímos nessa máquina de excluir gente. Como “amoladores de facas”, fabricamos no indivíduo a vítima perfeita e perpetuamos simbolicamente a violência. E poderíamos acrescentar: algumas vezes excluimos para sermos mais bem aceitos como “experts” nesse mercado de saberes financiados. Nada pode ser mais cínico que a razão desses especialistas. Foi bem lembrado por Jurandir Freire Costa que “a versão mais bem-elaborada (da ‘razão cínica’) está nas universidades, nos meios acadêmicos”. (Costa, 1994: 68)

Quanto àqueles que são “transformados” em “objetos” de nossas análises acadêmicas, podemos dizer que são desqualificados em suas formas de viver. Durante muito tempo, as populações subalternizadas se constituíram como “motivos” de nossas “preocupações”. Desconsideradas em suas potencialidades, não raro as percebemos como carentes, como perigosas e/ou perversas, e sempre necessitando de tutela e categorizações.

Isso, contudo não impede a emergência de espaços como o do grupo ECO/adolescente, onde a vida pode ser recriada a partir do que na modernidade fora negado: o tempo, o nome e o sentido da experiência.

O resgate da memória – situação estimulada pelo coordenador e vivenciada pelo grupo – possibilita a identificação de cada participante com a localidade – em nossa pesquisa, o Santa Marta. Do vínculo criado entre cada integrante, entre o grupo de adolescentes e o grupo ECO, e o ECO e a localidade florescem as condições para o amadurecimento de uma nova concepção de cidadania: a cidadania como pertencimento.

Em um processo democrático e descentralizado, que resgata o princípio da cultura e respeita a diferença e a autonomia de cada ator envolvido, o movimento

de reconstrução da história agencia enunciados singulares em um único sujeito coletivo de direito.

Em torno do conflito de buscar pertencer, os participantes do ECO/adolescente aprendem, apreendem e se incluem, com alegria, em um projeto coletivo mais amplo. Eis uma proposta que não se limita a organizar os moradores da favela em prol da luta pela melhoria de suas condições de vida no Santa Marta.

“Eco”, do grego *oikos*. Dessa casa para a *pólis*, ecoa um investimento cidadão capaz de trazer benefícios para a própria favela, contribuir na realização do ideal da cidade cerzida e proporcionar o resgate da singularidade daqueles que para ele se motivam. Engana-se boa parte dos que compõem a elite de hoje, como se equivocaram os burgueses de outrora, se acreditam poder prescindir de espaços como os da Sociedade de Educação e Promoção Social/Grupo ECO.

Desse processo, onde o sujeito se torna coletivo e potencialmente capaz de, lutando por seus direitos, transformar a cidade em que vive a psicologia é convidada a participar. Com suas ferramentas, ela pode ser uma grande aliada na construção de territórios aonde possam brotar singularidades desejanter.

## 6. Referências bibliográficas

ALVITO, M. Um Bicho-de-Sete-Cabeças. In ZALUAR, A. e ALVITO, M. (orgs.). **Um Século de Favela**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. **As cores de Acari**. São Paulo, 1998. Tese de Doutorado em Antropologia – Universidade de São Paulo.

AUGRAS, M. Imaginária França Antártica. In **Estudo Históricos**. Rio de Janeiro, 1991, vol. 4, nº 7.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

BAPTISTA, L. A. Os Amoladores de Facas. In **A Cidade dos Sábios e Outros Ensaio sobre a Subjetividade e o Cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Sumus, 1999.

BAREMBLITT, G. F. **Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

BARROS, A. V. **A revolução das paixões: os fundamentos da psicologia política de Wilhelm Reich**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2000.

BAUMAN, Z. **Ética Pós-Moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BOFF, L. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARVALHO, J. M. de. Bestializados ou Bilontras? In **Os Bestializados**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1987, p. 140-160.

\_\_\_\_\_. Interesses contra a cidadania. In **Brasileiro: Cidadão?** São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.

CASTELO, J. Introdução. In **A Ética e o Espelho da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

CASTRO, L.R. (org.) **Subjetividade e cidadania: um estudo com crianças e jovens em três cidades brasileiras**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

CHAUÍ, M. Prefácio. *In* SADER, E. S. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

COELHO JR., N. E. **Intersubjetividade e isolamento pessoal nas teorias fenomenológicas e psicanalíticas**. São Paulo: mimeo, s/d.

COIMBRA, C. M. B. **Guardiões da Ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do Milagre**. Rio de Janeiro, Oficina do Autor, 1995.

COSTA, J. F. **A Ética e o Espelho da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Ética Democrática e seus Inimigos**. *In* **O Desafio Ético**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

De ROMILLY, J. A Grécia Antiga contra a Intolerância. *In* Barret-Ducrocq, F. **A Intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999 (a).

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1999 (b).

GARCIA-ROZA, L. A. **Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

GOFFMAN, I. (1974). **Manicômios, Prisões e Conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GUATARRI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUATARRI, F. e ROLNIK, S. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GUIRADO, M. **Psicologia Institucional**. São Paulo: EPU, 1987.



- KEHL, M. R. Visibilidade e espetáculo. In **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2002. Vol. 14/1, p. 25-39.
- KOHUT, H. Formas e Transformações do Narcisismo. In **Self e Narcisismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- KOSIK, K. **O Século de Grete Sansa**: Sobre a Possibilidade ou a Impossibilidade do Trágico no Nosso Tempo. Rio de Janeiro: Instituto de Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1995.
- LAPASSADE, G. **Grupos, Organizações e Instituições**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- MASRSAL, T.H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988
- MARQUES NETO. Para a Compreensão do Sujeito Jurídico: Uma Leitura Transdisciplinar. In **Seleções Jurídicas**. Rio de Janeiro: Instituto dos Advogados Brasileiros, 1994.
- MATTA, R. da. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- \_\_\_\_\_. Um indivíduo sem rosto. In **Brasileiro: Cidadão?** São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- MENDONÇA, Alba Valéria, MAGALHAES, Luiz Ernesto, SCHMIDT, Selma. Segurança reforçada na orla. **O Globo**. Rio de Janeiro. 28 de outubro de 2003, Cidade, p. 12.
- MORIN, E. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: 2002.
- MILNER, J. C. Que é Psicologia? In COELHO, E. P. (org.). **Estruturalismo. Antologia de Textos Teóricos**. Tradução de Maria Eduarda Reis Colares *et alli*. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1993.

NUNES, M. F. e PEREIRA, R. M. Buscando os Mitos nas Malhas da Razão: uma Conversa sobre Educação e Teoria Crítica. In Kramer, S & Jobim e Souza, S. (org.) **Histórias de Professores**. São Paulo: Ed. Ática, 1996.

PLASTINO, C.A. **O primado da afetividade**: a crítica freudiana ao paradigma moderno. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. (org.). **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

RIBEIRO, L. C. de Q. Gueto, *banlieue*, favela: ferramentas para se pensar a marginalidade urbana. In Wacquant, L. **Os condenados da cidade: estudo sobre marginalidade avançada**. Rio de Janeiro: Revan; FASE, 2001.

RICOEUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In. BARRET-DUCROCQ. **A Intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

RIZZINI, Irmã *et alii*. **Pesquisando... Guia de metodologia de pesquisa para programas sociais**, Rio de Janeiro: Ed. Universitária/ Universidade Santa Úrsula, 1999.

ROCHA, A. **Cidade cerzida**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

SAWAIA, B. Dimensão ético-afetiva do adoecer da classe trabalhadora. In LANE, S. E SAWAIA, B. **Novas Veredas da Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SADER, E. S. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980). Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1988

SANTOS, B. de S. Notas Sobre a História Jurídico Social da Pasárgada. In SOUSA JR. J. G. (org.) **O Direito Achado na Rua**. Brasília: UFB, 1987.

\_\_\_\_\_. Os Riscos da Destruição do Contrato Social. **Folha de São Paulo**, 15 de junho de 1999.

\_\_\_\_\_. **A Crítica da razão indolente contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2001, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2002.

- SANTOS, W. G. dos. Do laissez-faire repressivo à cidadania em recesso. In **Cidadania e Justiça**. RJ: Campus, 1979, p. 71-82.
- SOARES, A.B. **Comunidades e Intervenções**: Olhares em (Des) Construção. Rio de Janeiro, 2001. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual do Rio de Janeiro
- SOUZA JR. J.G. de. A Constituição do Sujeito Jurídico. In **Seleções Jurídicas**. Rio de Janeiro: Instituto dos Advogados Brasileiros, 1994.
- VERGNE, Celso de Moraes. **História dos rostos esquecidos**: a violência no olhar sobre os moradores das favelas cariocas. Rio de Janeiro, 2002. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 109 p.
- VERNANT, J. P. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- VERNANT, J. P. **O Homem Grego**. Lisboa: Presença, 1994.
- VENTURA, Z. **Cidade Partida**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- VÍCTORIA, Ceres Gomes; KNAUTH, Daniela Riva; HASSEN, Maria de Nazareth Agra. **Pesquisa qualitativa em saúde**: uma introdução ao tema. Porto Alegre, 2000.
- VILHENA, J. DIMENSTEIN, M. ZAMORA, M.H. O Trabalho do Psicólogo com Comunidades: Cultura e Formação Profissional. In **Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2000. Vol. 12/1 133-146.
- VILHENA, J. ZAMORA, M.H. SANTOS, A VERGNE, C. **Da Cidade Onde Vivemos a uma Clínica do Território**. Lugar e Produção de Subjetividades. (mimeo). (2001a)
- VILHENA, J. & VERGNE, C (2001b) As imagens da exclusão. Um estudo sobre as favelas cariocas. In: **Livro de resumos do VIII Colóquio Internacional de Sociologia Clínica e Psicossociologia**, Belo Horizonte, UFMG. p. 37.
- VILHENA, J., VERGNE, C. & MARCÍLIO, N. **Espelho, espelho meu... acerca da violência do olhar sobre as favelas cariocas**. Rio de Janeiro, 2001c (mimeo).
- WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001(a)

- \_\_\_\_\_. **Os condenados da cidade:** estudo sobre marginalidade avançada. Rio de Janeiro: Revan; FASE, 2001 (b).
- WALZER, M. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- WEFFORT, F. Brasil: condenado à modernização. In **Brasileiro: Cidadão?** São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.
- WOLKMER, A. C. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico.** São Paulo: Acadêmica, 1991.
- \_\_\_\_\_. Contribuição para o Projeto da Juridicidade Alternativa. In Arruda Jr., E.L (org). **Lições de Direito Alternativo 1.** São Paulo, Acadêmica, 1992.
- \_\_\_\_\_. Teoria Crítica e Pluralismo Jurídico. In **Seleções Jurídicas.** Rio de Janeiro: Instituto dos Advogados Brasileiros, 1994.
- ZAMORA, M. H. **Textura Áspera:** Confinamento, Sociabilidade e Violência em Favelas Cariocas. Rio de Janeiro, 1999. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. **Conceito de Comunidade:** Raízes e asas da Psicologia Social Comunitária. Rio de Janeiro: 2003 (mimeo).