

# **Problemas de método em Psicologia Social**

## **algumas notas sobre a humilhação política e o**

### **pesquisador participante**

José Moura Gonçalves Filho

Este artigo foi publicado na seguinte coletânea: *Psicologia e Compromisso Social*. BOCK, Ana Mercês Bahia (org.). In:

São Paulo: Cortez, 2003, pp. 193-239.

Entretanto, como o artigo publicado carrega certos problemas de revisão, preferi apresentar-lhes a versão original.

## **Problemas de método em Psicologia Social – algumas notas sobre a humilhação política e o pesquisador participante**

José Moura Gonçalves Filho

O texto seguinte carrega o limite de uma comunicação oral, agora posta por escrito e um pouco mais desenvolvida. Corresponde ao que dissemos em duas mesas-redondas formadas no I Congresso Brasileiro *Psicologia: Ciência e Profissão*.<sup>1</sup> A voz é freqüentemente mais impetuosa que a redação: pode por isso carecer o trabalho paciente, a interpretação por vários ângulos, o apuro dos argumentos. Quando escrevemos longamente, duramos na marcenaria das idéias: o pensamento perfaz um caminho inteiro, completa um ciclo e assume algum acabamento. Servirmo-nos dos registros de nossa própria pesquisa, elegemos cenas longas e depoimentos, insistimos no detalhe e nas passagens melhor sustentadas. Cuidamos para que o recurso a depoentes e autores seja acurado, seja leal e livre. O tempo disso excede sempre o de uma mesa-redonda.

A palavra falada, quando não pode prolongar-se, aceita as preocupações urgentes que são as preocupações de quem fala ou daqueles a quem falamos e precisa opinar com agilidade. Nestas horas, importa menos o que dizemos do que o que damos a pensar. Os parágrafos seguintes sirvam então para alguma *conversa*. Não para suggestionar ou para persuadir em voz única, sirvam para suscitar outras vozes.

Desejaria dirigir-me especialmente aos que convivem e colaboram com cidadãos das classes pobres, muitas vezes dedicando-se também à pesquisa. Penso naqueles dedicados ao que, por falta de melhor expressão, chamamos *observação participante*.

---

<sup>1</sup> Duas mesas-redondas, a saber: a) *Hierarquia, Subalternidade e Humilhação Social na Sociedade Brasileira*; b) *Sofrimento Mental Coletivo como um Desafio para a Psicologia*.

## O pesquisador e o destino dos outros

A expressão *observação participante* quer designar uma experiência quanto possível radical, não meramente uma entre outras modalidades metódicas de investigação. Aponta a circunstância de nos vermos pessoalmente expostos ao fenômeno que se vai pensar. Indica a situação do cidadão e pesquisador que se deslocou para bem perto daqueles sobre quem o fenômeno cai ostensivamente, deslocou-se em corpo e alma para bem perto daqueles em quem o fenômeno pega por dentro.

Esta imersão no campo do fenômeno como uma condição mesma para a mais objetiva revelação do fenômeno, este convite à participação nós o devemos aos antropólogos contemporâneos. Antes, quem sabe, nós o devemos sobretudo àquela gente que ingressa em *comunidade de destino* com os oprimidos: aquelas pessoas que entram em colaboração duradoura e entram em lenta convivência com os outros. Aquelas pessoas capazes de sincera atenção, capazes de ouvir, capazes de falar de igual para igual e que, por isso, conquistam o nosso respeito. São pessoas impelidas por motivos morais muito arraigados: motivos religiosos, motivos políticos, mas motivos que afinal são motivos do coração e do espírito.

O convite à participação talvez seja ainda mais antigo e profundo, ainda mais espontâneo. O convite à colaboração e à convivência, quem sabe, nós ainda mais originariamente o devemos aos imigrantes pobres ou estrangeiros. Esses viajantes forçados, deslocados da terra familiar por obrigações econômicas. Essa gente que foi morar em terra estranha. Quando aconteceu dessas pessoas serem recebidas, quando aconteceu de chegarem quase inteiras e chegarem abertas, então aconteceu que hospitalidade foi trocada por hospitalidade: houve um comércio que abrangeu e excedeu o comércio econômico, houve um comércio cultural, houve um comércio de valores espirituais, houve um comércio de almas. Quando o encontro excedeu o circuito econômico e sobretudo quando recusou o circuito da dominação, houve amizade. Talvez daí é que tenha partido o impulso para o que insatisfatoriamente

chamamos *observação participante* e para o que melhor designaríamos como uma *comunidade de destino*.

Talvez o impulso tenha partido dos povos indígenas no Brasil. Todos temos notícia da hospitalidade dessa gente nativa, a hospitalidade ao mesmo tempo religiosa e guerreira, a hospitalidade que não é irrestrita mas condicionada às *provas de ingresso* a que um forasteiro é sempre desafiado. São provas exigentes: provam a amizade ou a inimizade do forasteiro, decidem uma aliança ou um conflito. Esta forma desafiadora e exigente de contato, em tudo diferente de uma abertura permissiva, lutou contra a intrusão predatória de agentes do mercantilismo europeu e, ainda hoje, luta contra a ação sedutora e maliciosa dos negociantes ou luta contra a ação francamente violenta dos capangas do latifúndio e das empresas ruralistas.

Os etnólogos, como nos disse Merleau-Ponty, conceberam a pesquisa como um trabalho que não é somente mental. Mediante longa residência em território indígena, conceberam a experiência etnológica como uma incessante prova de nós mesmos pelo outro e do outro por nós mesmos. Aprenderam a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, aprenderam a ver o que é estrangeiro como se fosse nosso. Aprenderam a deixar-se ensinar por uma outra cultura. Morando e demorando em aldeia Bororo ou Suruí, numa aldeia Yanomami ou num acampamento Guaiiqui, foram trazidos para uma nova posição de conhecimento. A posição de quem, por assim dizer, é devolvido a uma região selvagem de si mesmo, a região nunca perfeitamente abraçada por nossa própria cultura e por onde nos comunicamos com outras culturas.<sup>2</sup> Pois bem, a beleza da *observação participante*, quem sabe o quanto os etnólogos não a devem aos próprios Bororo, aos Suruí, aos Yanomami, aos Guaiiqui e outros tantos povos nativos?

A expressão incomparavelmente radical, *comunidade de destino*, operando em Psicologia Social, nós a devemos a Ecléa Bosi:

Segundo Jacques Loew, em *Journal d'une mission ouvrière*, é preciso que se forme uma *comunidade de destino* para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana. *Comunidade de destino* já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Merleau-Ponty* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp.199-200.

*locus* da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados.<sup>3</sup>

*Comunidade de destino* designa bem a situação de quem, sem regressar, entregou-se ao espaço e ao tempo do oprimido, transferiu sua casa, transferiu-se por exemplo para o bairro proletário. Uma mudança de endereço, por si mesma, não faz participar de um destino comum, mas não é coisa indiferente e essa gente rara não mudou de casa como quem mudou de casca: o deslocamento acompanhou ou buscou o giro decisivo.

A *comunidade de destino* é um giro de caminho, uma mudança de barco e decide uma mudança de conversa. A expressão foi inspirada por quem viveu a conversão pelo deslocamento completo, assumindo por exemplo o trabalho operário como uma missão. A expressão inspirada veio inspirar e designa, sob risco de algum enfraquecimento, o compromisso irreversível com a sorte e o azar dos oprimidos, um compromisso para a vida toda, um compromisso interior e de trabalho ombro a ombro, veio designar a amizade e a parceria.

Na sociedade de classes, para os que por nascimento caíram do lado dominante, uma comunidade de destino com os dominados, quando não favorecida pelo deslocamento de endereço, pede muitos deslocamentos e pede sempre. Pede deslocamentos que dão em descolamentos, descolamentos de classe e culminam numa alteração de ponto de vista: uma alteração do ponto no mundo desde o qual nossa visão vai se abrir. Pede isso que ainda é bom de ouvir e que ouvimos muito no Brasil das décadas de 70 e 80: pede olhar a opressão perto dos oprimidos e imaginando-nos no lugar deles. Não pede adesão irrefletida às opiniões do oprimido mas alguma passagem para o lugar onde forma suas opiniões. Desde então, pede dali

---

<sup>3</sup> *Memória e Sociedade – lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 38. E considere-se o que lemos logo em seguida:

*O presente estudo sobre a memória se edificou naturalmente e sem nenhum mérito de minha parte sobre uma comunidade de destino – o envelhecimento – de que participamos, sujeito e objeto da pesquisa. Sei que a expressão “objeto da pesquisa” pode repugnar aos que trabalham com ciências humanas, se essa objetividade é entendida como tratar o sujeito à maneira de coisa, como redução de suas qualidades individuais para torná-lo objeto compatível com o método experimental. Nesta pesquisa fomos ao mesmo tempo sujeito e objeto. Sujeito enquanto indagávamos, procurávamos saber. Objeto quando ouvíamos, registrávamos, sendo como que um instrumento de receber e transmitir a memória de alguém, um meio de que esse alguém se valia para transmitir suas lembranças. [p. 38]*

formar e trocar opiniões, dali desse lugar compartilhado. Pede isso que Hannah Arendt propõe como uma virtude pública, uma virtude de grande altura, simples e a mais importante: o respeito, a amizade que não depende de intimidade, que traz conversa entre cidadãos e o gosto pela opinião dos outros.

Mas *comunidade de destino* designa, antes de tudo e bem naturalmente, a situação dos pobres entre os pobres, expostos à pobreza e à indigência. Designa a situação dos negros entre os negros, expostos ao racismo. A situação dos índios entre os índios, expostos à espoliação agrária. A situação dos velhos entre os velhos, expostos à segregação na sociedade industrial. A situação dos amantes entre os amantes, expostos à vigilância e à proibição, quando o amor aconteceu fora da ordem erótica oficial. A situação dos loucos entre os loucos, desmoralizados pelas ciências, cassados pelos tribunais, invalidados pelos manicômios, quando a razão autorizada só quer viver do que não a confunde e quando a consciência foi nivelada a um instrumento de adaptação biológica e social. A situação das mulheres entre as mulheres, quando neutralizadas por seus pais, irmãos e maridos, por seus professores e seus chefes, quando ouvidas como peças domésticas ou por condescendência sexual, quando tidas por reclamonas previsíveis, sem voto ou incluídas nos negócios de governo apenas como mais um soldado alinhado. *Comunidade de destino* designa especialmente a comunidade política: a exposição dos oprimidos à soberba de seus senhores, o sofrimento da dominação.

E, para falar de modo mais completo, uma *comunidade de destino* designa uma comunidade consciente. Designa não apenas a comunidade no sofrimento, no aviltamento e no rebaixamento, mas também a comunidade na cultura e na resistência, a comunidade na alegria e na iniciativa. Desejo deixar mais claro este ponto.

A comunidade natural de destino não aparece como uma comunidade exterior, uma comunidade que é de fora percebida por suas marcas gerais mais sensíveis: somos todos pobres, somos todos negros. A comunidade só aparece quando de dentro é percebida por seus agentes, que a sentem, que a tomam para si e fazem-na

sua, assumindo um destino comum não como quem assume uma fatalidade mas como quem assume rumo e ação.

Numa comunidade de destino, o destino não é apenas o destino. Não é apenas o fardo social repartido por homens e mulheres impedidos de governar seu trabalho e de governar sua cidade. É o destino que a comunidade vem confirmar e vem mais ou menos interromper, vem interromper conscientemente.

A comunidade de destino forma-se mediante uma alteração desenhada pela conversa e pela fibra. A conversa e a fibra contra a dominação, que operam e voltam sempre a operar uma passagem de consciência: os sentimentos de gente inferior são seguidamente comutados em sentimentos de gente desrespeitada.

Conversa e fibra podem dar numa comunidade politicamente organizada. Não são tudo. Uma ação organizada pode, por exemplo, ter dependido de amigos forasteiros, pode ter dependido de militantes, de religiosos, de professores, de servidores públicos. Mas foi sem espinha dorsal, apenas uma importação ou uma imitação, quando não dependeu da conversa e da fibra. A ação que afirma direitos comuns, que reclama e inaugura direitos, só foi decisivamente vigorosa e lúcida quando se orientou pela conversa e fibra que fundaram naturalmente uma comunidade de destino, que não foram importadas, que renderam ou ensinaram os forasteiros.

O sofrimento da espoliação econômica, o sofrimento do racismo ou da segregação, o sofrimento da dominação, o sofrimento compartilhado por cidadãos pobres, compartilhado por negros, velhos ou índios, não torna por isso idênticos os seus sofredores e tampouco torna idênticas as comunidades que sofrem. Cada pessoa e cada grupo, expostos à humilhação pública, têm sua maneira singular de sofrer e reagir.

Nunca somos primeiro advertidos sobre a dominação e depois consideramos o sofrimento dos dominados. Antes, pelo contrário, vemo-nos expostos a pessoas e grupos que sofrem dominação, sofrimento cujo sentido ignoram e então ignoramos, cujo sentido ensinam e então aprendemos ou cujo sentido pesquisam e então com eles pesquisamos.

Quem se viu de perto alcançado e abalado por gente humilhada, nunca terá impressões gerais da dominação: terá uma impressão concreta. E uma impressão concreta da dominação nunca é simplesmente a impressão do golpe mas a impressão do golpe já engolido ou digerido, já é o golpe mais ou menos interpretado e mais ou menos enfrentado. Não existe a dominação, não como existem os dominados. E não existem, rigorosamente falando, os dominados: existem *experiências* da dominação, curtidas em espírito e carne.

Está além da nossa imaginação o que a voz e o gesto dos humilhados dão a sentir e a pensar. E se os ouvimos não em conversa rápida, mas a conversa alargada, se os ouvimos em situação que sua voz possa distender-se, possa dizer muitas coisas e não apenas o que esperamos ou permitimos ouvir, vem sempre uma lição, uma lição sobre a humilhação e a indicação de algum remédio. Quem deseje atinar com a dor de cidadãos rebaixados, precisa demorar-se entre eles, precisa repetir e prolongar as visitas, precisa vê-los e ouvi-los de perto, visão e audição que são uma cura para a nossa ignorância.

Quando nossa atenção é impelida por alguém, quando sem esforço nos demoramos a olhar e a escutar alguém, então o rosto e a voz que nos vêm visitar deixam rastros, deixam lembranças que não abandonam a memória de quem viu e ouviu: os gestos e as palavras de alguém ficam como um signo ou como um enigma, ficam como um traço que fala ou como um traço que quer falar.

Há expressão e há enigma na fisionomia de alguém, há expressão e enigma na ação de alguém, em alguém inquieto e em alguém quieto. Há expressão e enigma no depoimento de alguém e em seu silêncio: há a mensagem e o enigma das palavras; há a mensagem e o enigma das pausas. Um perigo insinua-se aqui: chegando a este ponto e avançando sem delicadeza, aderimos muito facilmente à idéia de que alguém é quem nos é dado a conhecer, quem se abre ao nosso conhecimento ou desafia nossa interpretação. Idéia ofensiva. Uma pessoa não é matéria de conhecimento.

Uma pessoa deixa de contar quando não é sentida como quem interrompe nossa vontade de saber, nossa vontade de devassar. Alguém não é quem dissecamos mas é com quem conversamos: não encontramos alguém como um alvo de análise

mas como um parceiro na interpretação e na interrogação do mundo. O gesto e a voz de alguém não tornam a pessoa ela mesma uma mensagem ou uma charada a decifrar. Alguém não é a expressão ou o enigma que nos deu a pensar. Pensamos a ação ou o discurso de alguém mas a pessoa ela mesma não se dá ao pensamento. Uma pessoa excede a coisa feita ou a coisa dita que nos deu a pensar. E pensamos melhor quando o agente ou o falante é nosso interlocutor e não a coisa pensada.

Uma pessoa demais iluminada vai esturricar e ofusca quem lançou seu faróis sobre ela: uma pessoa é alguém à meia-luz. Alguém é como um segredo. Não o segredo que se pode sondar. E, certamente, nunca o segredo que invadimos. Alguém é como um segredo que é gente: aproximou-se e veio falar conosco. Não é como uma coisa antes escondida e agora escancarada. Alguém não é como um segredo que desmascaramos. É como um segredo que respeitamos ou que veneramos. Um segredo com quem conversamos e quem ouvimos sem necessidade de desvelar: uma pessoa é quem nos fala e com quem falamos, não é vítima de interrogatório.

Conhecer não é consumir alguém, é pensar com alguém. Alguém não é objeto de saciar. Alguém é quem impele de fora sem que possamos conter, sem que possamos passar para dentro. Não é coisa de abarcar ou engolfar. Alguém, a gente nunca pode capturar, a gente nunca manja. Falando assim, creio seguir Emmanuel Lévinas.<sup>4</sup> Os humanos são sensíveis aos outros humanos e, quando não evitamos esta humana vulnerabilidade, curvamo-nos respeitosamente, vem a reverência, vem encanto, vem espanto. Vem o impulso para alguém, vem de fora e nos toca como um impulso que não se farta: é o impulso que devemos chamar desejo e que, tal como aqui o descrevemos, é o impulso da amizade e o impulso do amor. Vem como uma fome, uma outra fome, uma fome sobrenatural: não uma *fome de consumo* mas uma *fome de alguém*. Uma fome que não sacia, uma fome que cresce ao encontrar seu alimento. Alguém é como um alimento que alimenta sem consumir-se: é como um pão que alimentasse sem diminuir e sem desaparecer.

Eis, então, o que gostaria de enfatizar: o que foi vivido por alguém, quando alterado em gesto e voz própria, já não é simplesmente a coisa vivida. O que foi

---

<sup>4</sup> A este respeito, pode bastar a leitura de *Ética e Infinito* (Lisboa: Edição 70, 1988) ou de *Humanismo do outro homem*

vivido vem misturado com quem o viveu, vem modulado por seu sentimento e por alguma resposta sua: o que foi vivido vem como aquilo que alguém sofre e interroga.

Anos atrás, ouvi de Dona Dilma, empregada doméstica, a descrição de um jovem patrão seu:

A gente nota que quer a gente longe! Quando chega perto fica assim duro, a boca presa, a voz lá no fundo da garganta, apertado, falando grosso, parece que não solta. [Imitando a voz do moço:] *Dilma, você me veja aquela camisa branca ...* e não sei mais o quê. Não conversa com a gente não! Não tem calma de olhar. Parece preguiça. É desprezo.

Há lições aqui.

*Não tem calma de olhar!* Diz Emmanuel Lévinas que estar em presença de alguém, é estar no tempo, na duração.<sup>5</sup>

Posso abordar ligeira e descritivamente uma pessoa. Segundo os seus traços, por exemplo, decido que é um médico ou enfermeiro (roupas brancas), um gari municipal (o uniforme laranja). Posso reparar um idoso, um jovem ou uma criança. A fisionomia de uns é portuguesa; de vários é afro-brasileira; de outros, nórdica, árabe ou chinesa. Posso julgar agitados os seus movimentos ou, quem sabe, parecerão sóbrios e muito frios; e decido: aquele, um caráter ansioso; já este, um tipo fleumático.

Ocorre que uma pessoa comporta um traço sempre resistente à identificação objetivante, por mais que prossiga a descrição e a caracteriologia. Existir como pessoa, escreveu Hannah Arendt, significa existir de modo inapreensível: impossível conter numa imagem ou numa idéia a existência de alguém. Uma pessoa é intangível, frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer “quem” é alguém, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer “o que”: enleamo-nos numa descrição de marcas que a pessoa partilha com pessoas igualmente marcadas; identificamos os talentos e defeitos que alguém pode exhibir ou ocultar; passamos a descrever um tipo ou “personagem”. Perdemos de vista a

---

(Petrópolis: Vozes, 1993).

<sup>5</sup> *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1989.

revelação singular e intransferível. Impossível fixar a essência viva de uma pessoa tal como se apresenta apenas na fluidez de suas ações e de suas palavras.<sup>6</sup>

Uma pessoa vive como uma história. E é quem só podemos suficientemente apontar por meio de histórias. Uma pessoa é alguém de quem contamos e dramatizamos histórias. A narrativa deixa fluir o gesto e a voz de alguém, sem fixar episódios.

Uma pessoa deixa obras. Estas ficam ou perecem, mas invariavelmente assumem existência independente. Uma vez feitas, subsistem sem o seu feitor. Uma pessoa age e fala. Ações e palavras não se desligam do agente e do falante. Palavras e ações, os discursos e os feitos, não são como obras deixadas. Vêm e vão com o seu autor. O discurso só subsiste enquanto é sustentado pelo falante; a ação só subsiste enquanto é sustentada pelo agente. E enquanto duram é que apontam *alguém*. Ações e palavras podem ser comparadas às artes de desempenho – as artes do dançarino, dos atores dramáticos, a arte do músico – cuja realidade não é separada de sua realização mesma. São as artes de execução, apoiadas no exercício vivo da dança, do drama ou do concerto. Artes diferentes das artes de fabricação. Estas deixam produtos que sobrevivem por si mesmos, desligados da atividade que os trouxe ao mundo. O testemunho e a memória dos outros são os únicos capazes de trazer suficiente realidade e permanência à apresentação viva de alguém. Outra vez vale a comparação: como dançarinos, atores ou músicos, os autores de feitos e palavras dependem de uma audiência para aparecerem e para serem lembrados. Palavras e gestos humanos não são fabricações tanto quanto são revelações. Não estão no tempo tanto quanto são temporais e temporários. Só ficam quando são lembrados. Dependem de outros humanos para permanecerem: alguém depende de alguém para aparecer e quem vai recordar seus ditos e feitos.<sup>7</sup>

A mãe sabe como dar ao filho alguma idéia do avô desconhecido e que morreu antes do neto nascer. Não basta apresentar-lhe os pertences do avô e que o acompanhavam na vida caseira ou no trabalho. Sequer bastaria descrever o velho ao

---

<sup>6</sup> *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 192 e 194.

<sup>7</sup> Arendt, H. *Que é liberdade?*. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

menino: era alto e calvo, bioquímico, filho de Dona Argentina, viveu infância e juventude em Belo Horizonte. A mãe sabe que convém contar histórias, histórias em que o avô pudesse como que voltar ao vivo em suas maneiras e palavras fluentes, em episódios concordantes (o avô sempre o mesmo) e em episódios discordantes (o avô inesperado, diferente de si mesmo), o avô previsível e o avô imprevisível.

Os escravos são esquecidos porque, relegados à sombra, não são notados e ninguém conta histórias a respeito deles.<sup>8</sup>

A visão rápida de alguém é visão que não ~~deixa~~ **inspira** narrativas e só apanha caricaturas. Quanto não é assim a visão que temos dos empregados? São indivíduos que contam segundo a função que desempenham, à disposição de nossa necessidade ou conveniência, gente de quem nos servimos e reservando-lhes apenas a visão indispensável para um comando. O jovem patrão de Dona Dilma. *Não tem calma de olhar!* Sem olhar calmamente, que histórias guardou dela?

Um humano apresenta-se um tanto além do que fabrica e entrega, um tanto além de suas marcas. Vem nos visitar por meio de seu rosto: e o rosto humano, penso no que nos diz Lévinas, fica sempre um tantinho além de sua fisionomia natural e cultural, um tantinho além de sua cara, um tantinho além de seu mundo. Quando o que vemos é o rosto de alguém, para que fôssemos capazes de dizer a cor que seja de seus olhos precisaríamos alterar o ponto-de-vista em favor de uma mirada mais “objetiva”, mais reificante: é porque quando vemos o rosto de alguém, não vemos cores tanto quanto vemos alguém.

Alguém é quem põe a gente no tempo. Olhar com impaciência é deixar sumir um rosto: é ver máscara, que é o mesmo que não ver. O segredo de um rosto faz durar nosso olhar: o nome disso é atenção. O segredo cai quando olhamos por alto: fica uma cara conhecida. Uma cara manjada. Não chama atenção. O segredo que se experimenta na calma de olhar e ouvir é a única garantia (se alguma houver) de que depois, na redação de uma pesquisa, estaremos falando de alguém e não de nós mesmos e do que projetamos nos outros. Oferecer tempo a outrem, é assinalar, quando se trata de um gesto autêntico, que o outro foi recebido como outro e

---

<sup>8</sup> *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 60.

posicionou-nos no tempo, na duração. É permitir que o outro seja outro e não a idéia apressada que dele possuímos.

*A gente nota que quer a gente longe!* A distância entre pobres e ricos é frequentemente geográfica: bairros pobres e bairros ricos são geralmente afastados. Pobres e ricos não têm o hábito de se encontrar, a não ser os encontros obrigatórios do trabalho – e, nestes, estamos familiarizados com as separações burguesas do trabalho: as hierarquias verticais, patrões e empregados, capitalistas e assalariados, técnicos e operários, comando e execução, trabalho mental e trabalho braçal, divisões que voltam facilmente a se inscrever no espaço: elevador social e elevador de serviço, circuito dos chefes e circuito dos funcionários, casa-grande e senzala. A distância é renovada.

Mas não só. Ouçamos Dona Dilma: a distância parece impor-se também pela contenção das conversas. O patrão endurece o corpo e prende a voz. Ao aproximar-se da empregada, deixa de estar solto. O mandonismo exige couraça muscular, um esforço continuado, um considerável trabalho corporal, afetivo e cognitivo: é o preço psicomotor exigido de quem quer posar como patrão. Isto cansa: manter o prumo, a pose. A pose que pode passar despercebida, mas não para Dona Dilma: *Não conversa com a gente não!* Justamente, uma conversa depende ela mesma não de uma força mas de abandono, depende de um relaxamento.

Pobres e ricos não têm o hábito de conversar, a não ser as conversas obrigatórias de trabalho. Como se tornam visíveis e chocantes as barreiras de classe, depois que se pôde em alguma medida atravessá-las. E como é sensível o cumprimento de alguma travessia quando conversamos.

Desprender-se, soltar-se, reencontrar a graça dos gestos e das palavras sem preparação: quem negaria o bem disso? Tiques patronais e um certo humor gerencial, hábitos de classe, a arrogância dos que se imaginam acima dos outros, tudo isto representa um estorvo que pode tornar-se insensível para quem nisso encontrou prestígio e para quem as condições de uma conversa perderam toda sua evidência.

Ouvindo Dona Dilma, quem não se espantará com o modo pelo qual os ricos tão espontaneamente entram em indiferença com os pobres e tão espontaneamente

contam com a passividade dos outros? Se realmente ouvimos Dona Dilma, precisamos afinal admitir que isso não é assim tão espontâneo: é compulsório. A situação da empregada é incômoda, seu conformismo pede aplicação de alguma força pelo patrão. A indiferença humana demanda certa energia, ainda que a energia que se tornou mecânica, que vem sem pensar, a energia automatizada. É a energia que se tornou social, a energia de indivíduos mas que foi generalizada e ficou distribuída, a energia dividida entre cúmplices, a energia apoiada por instituições, a energia das classes dominantes.

E a energia senhorial depende, afinal, da energia dos subordinados. A energia senhorial casa-se com a energia servil. A energia dos servos é a energia todo tempo contrariada, acachapada, a energia que se contradiz. É a energia que o subordinado precisa aplicar contra si mesmo, para não ouvir broncas ou ser castigado, para não ser demitido. Uma energia de amortecimento, energia letárgica: uma energia que é necessária para não sentir, para não sofrer e que, no entanto, traz amargura. A energia servil é o esforço de engolir.

Se a empregada não reagiu, todavia não engoliu mas observou. E observou finamente. Quem imaginaria? Quem: ora, basta alguém com quem Dona Dilma possa ter vindo conversar. A aparente passividade da empregada é, no mínimo, resignação. Foi Ecléa Bosi quem me achou atenção para a etimologia: bela palavra, disse-me ela, esconde um poder. O termo *resignação* tornou-se, entre nós, mero sinônimo de *submissão sem revolta*. Mas *resignação*, lemos no Houaiss e no Porto Latino, é o ato de tirar o selo, rasgá-lo, é deslacrar, abrir uma carta. É quebrar como quem rompe e descobre. Resignação é o poder de *ressignificar* uma situação, quebrando o seu entendimento inercial. Um poder que tem parentesco com o poder de agir. Quem imagina a resignação dos pobres como um poder? Quem conversa com eles.

Dona Dilma conversou comigo e me deu o que imaginar. Mas o mérito foi seu: foi ela quem puxou conversa. Se cedi ao puxão, devo isto a outras Donas Dilmas. Devo àquelas moradoras da Vila Joanisa que organizaram comunitariamente o trabalho de três Centros de Juventude, nos quais foi que enfim aprendi psicologia social durante 17 anos. Digo melhor: entre elas foi que me soltei. Ninguém aprende

nada cerrando os dentes, prendendo os maxilares, retesando músculos. Quando Dona Dilma me contou o episódio, o relaxamento de ouvi-la me veio dela e, antes dela, veio de Natil, Léia, Rose, Nílson, Penha, Irene e outros joanisenses a quem devo uma alegria.

### **A hora do depoimento**

Hora certa da conversa é a hora em que os interlocutores falam e ouvem com gosto. Sem medo. E sem afetação, sem as maneiras de um homem superior, sem as maneiras de um homem inferior. Numa pesquisa participante, por exemplo, é a hora que precisa ter naturalmente vingado em muitas conversas antes, quando só então o pesquisador deveria formalmente convocar alguém como um depoente: condição para que o depoimento seja de fato um depoimento. Em trabalho de campo, realizamos entrevistas: quantas de nossas entrevistas são formas de não conversar! Lembro vagamente um episódio bem desconcertante:<sup>9</sup> uma entrevista conduzida por um pesquisador universitário foi abruptamente interrompida pelo depoente, um trabalhador rural. O depoente amuado, voltando-se para o entrevistador, explicou a interrupção: *O senhor faz perguntas como quem já sabe a resposta.*

A hora da conversa requer outra coisa que esforço ou boa vontade. Requer muitos deslocamentos: o corpo no outro bairro – ver muitas vezes São Paulo a partir da Vila Joanisa. Requer deslocamento do espírito – renunciar completamente a falar do centro para a periferia, renunciar a falar de cima para baixo. A hora da conversa vem de coisa diferente de um esforço e mais radical que a boa vontade: vem de soltar-se ao face-a-face, que é a mesma coisa que a alegria. A boa vontade é a vontade dessa alegria.

Nossas entrevistas deviam basear-se em muitas observações e conversas, com gosto vividas, para só então tornarem-se o necessário e disciplinado recolhimento de depoimentos com gravador. O pesquisador participante, como já sugerimos, procura

---

<sup>9</sup> Não pude identificar a fonte. O episódio era epígrafe ou passagem de um livro coletivo ligado a assuntos de educação popular e pesquisa, um precioso livro que não encontrei mais. O título e os autores? Desejaria citá-los devidamente e,

*testemunhar* um fenômeno, expondo-se à coisa bem longamente e, sobretudo, bem perto daqueles que a vivem profundamente. Assume uma tarefa pessoal de observação e de discussão, mas buscando contato e conversa com quem são os que mais lhe podem ajudar na eleição dos episódios e das palavras certas.

Deste modo, o pesquisador não pretende uma opinião privada acerca do assunto, nem mero registro de opiniões alheias. Tampouco pretende uma opinião generalíssima, uma opinião abstrata: uma opinião arrancada do que opiniões isoladas têm em comum, uma opinião estatística que computou e privilegiou a quantidade de vezes que as mesmas idéias mais aparecem. Pretende sim uma opinião quanto possível amadurecida, uma opinião saída do diálogo de muitas opiniões. Pretende uma opinião que tenha provado outras opiniões – uma opinião que provou o encontro e o desencontro entre minha experiência e a experiência dos outros. De tal modo que minha experiência, sem coincidir com outras experiências, o que é impossível, possa reconhecer entre elas todas alguma comunicação interior. O que um pesquisador chega assim a dizer, por meio da narrativa e discussão de episódios ou depoimentos, poderá servir como uma investigação válida. Porque exigiu investigação compartilhada. Porque sofreu a prova dos outros, viveu alguma comunicação com o que os outros vivem e dizem viver.

As afirmações de um pesquisador estão sempre presas a uma experiência, mas uma experiência que pretendemos enunciar com rigor e anunciar. O rigor da enunciação vem do detalhamento de uma experiência que excede a experiência do pesquisador e a experiência dos depoentes, mas justamente porque foi obtida do trabalho de comunicação entre elas. O anúncio tem também nisso sua principal condição. Experiência que se pode anunciar é experiência que não seja fechada mas capaz de falar a quem não tenha estado na Vila Joanisa: propõe-se então uma experiência a debater e o debate admitirá quem não estava lá, bastando que a experiência proposta seja ela mesma o resultado de um debate entre os que lá estavam. Uma tese não é o que impomos ao leitor estranho mas representa uma

convocação: o que lá se impôs por julgamento, por exame intersubjetivo e portanto não arbitrariamente, é proposto a um novo julgamento.

Uma entrevista precisa emergir de condições que são as condições de uma conversa, as únicas a permitir que o depoente dedique-se livremente a uma narrativa. O que chamamos “coleta de dados” pressupõe proximidade entre nós e quem vai ser entrevistado, fora de qualquer recurso nosso a expedientes de superioridade. É indispensável esperar pelo contato com informantes e depoentes no quadro de um relacionamento entre cidadãos e não entre patrões e empregados. Quando tais divisões se impõem, quem informa ou depõe já não conversa: tergiversa, esconde-se ou emudece. Os fracassos nesse sentido precisam ser reconhecidos e discutidos: precisam nos tornar sensíveis a um cidadão contrariado.

Um investigação precisa ser pautada por um sincero desejo de comunicação igualitária com cidadãos e não com “exemplares” de um grupo social. Um desejo que, quando não estamos embotados, a aproximação mesma dos outros **mesmos** é que nos vem provocar. Às vezes, como no caso dos Centros de Juventude joanisenses, é um desejo alimentado por práticas comunitárias que nos vêm libertar de nós mesmos. É preciso ingressar nesta liberdade para encontrar a liberdade de um informante ou de um depoente.

O fenômeno a interrogar é o fenômeno que desejamos todos juntos interrogar. As questões numa entrevista, as que se tornam significativas para o depoente, são nascidas de já alguma comunicação entre ele e o pesquisador. Estejamos já livres para, sem afetação e esforço, dirigirmo-nos ao depoente como quem se dirige a um companheiro. Isto supõe nele mesmo, no depoente, a liberdade conquistada de também dirigir-se a mim como a um companheiro. O que vem como uma alegria.

A este respeito, dediquemos sempre atenção ao que os etnólogos chamaram *provas de ingresso*. São provas preparadas por grupos ou por pessoas, provas sobre as quais muitas vezes nos advertimos só depois, quando já passaram e pode ser tarde demais. São provas em que somos bem e mal sucedidos, provas que decidem efetivamente nossa disponibilidade ou resistência para a igualdade. No caso dos Centros de Juventude joanisenses, podiam ser provas bem discretas. Por exemplo,

houve gente num grupo que parecia sensível à minha atitude de “falar depois de todos” ou de “conversar”. Reserva-se nas reuniões a “última palavra” ou “pensa com a gente”? Não era uma interpelação que me fosse diretamente dirigida, mas era evidente que o grupo era um ou era bem outro, dependendo do psicólogo ser quem falasse altivamente ou não. Quando eu não estivesse em casca grossa, a interpelação muda me levava a um dilema simples: falo para os outros, o que tantas vezes dá no mesmo que falar sozinho, ou falo com os outros? Dilema que me libertava, desde que eu o aceitasse e o resolvesse. Não hesitaria apontar esta situação grupal, ainda que não consciente, como uma prova de ingresso. No caso, uma prova silenciosa.

Numa entrevista, as questões que propomos devem solicitar narrativas e não respostas simples de um questionário fechado que supusesse no entrevistador um gabarito. A adequação das questões pode ser julgada por uma primeira entrevista, em caráter piloto. Faça-se um julgamento: são inadequadas as questões que não tenham provocado ou tenham bloqueado a narrativa, a expressão informada pela memória do depoente.

A memória do depoente. Uma lembrança suscita o pensamento e o discurso, mas também a percepção e a fantasia, imagens e afetos, pode suscitar a aprovação e a condenação, a espontaneidade e a atenção meditada. Numa palavra, a memória reclama todas as camadas do psiquismo. Desde então, a narrativa manifesta-se com uma plasticidade e perceptibilidade que são raras em expressões unidirecionais. As expressões isoladas e imperiosas da vontade, da percepção, do sentimento ou da opinião são abaladas e superadas: a consideração das coisas “como foram” (não como deveriam ou como gostaríamos) exige respostas mas respostas feitas também de interrogação, respostas capazes de relacionamento com o determinado e com o indeterminado.

Uma entrevista fechada pressupõe questionário rigidamente imposto ao depoente, quem então será conformado a um ritmo de elaboração, a preocupações e a motivações que não são suas mas inteiramente estabelecidas pelo pesquisador. A entrevista que dispensa roteiros permite que as informações brotem com autonomia e no ritmo narrativo do depoente. Mas arrisca entregar o depoente a associações cada

vez mais arbitrárias e caprichosas, pouco ou nada exigidas pela memória da experiência: associações cada vez menos orientadas pela paciente interrogação do que foi vivido. Abre-se espaço a um discurso livre mas também sem objeto, sem referentes que continuamente solicitassem a atenção do depoente. O depoimento arrisca abandonar a difícil e frutífera tarefa de retomar e examinar o que foi vivido. O depoente desobriga-se do cuidado de lembrar pensando e de pensar lembrando: caminha no sentido de afastar-se do fenômeno em causa e de seus enigmas. A entrevista que dispensa roteiro arrisca esvaziar ou viciar o pensamento que, desprovido de objeto, mantém a experiência tal como sempre foi ou atribui-lhe sentido já disponível e trivial. Adere a significações estereotipadas que lhe foram socialmente imputadas:

No processo de estereotipia, os padrões correntes interceptam as informações no trajeto rumo à consciência.

(...)

A psicologia social descreve essa tendência a formar noções simplificadas que recobrem os elementos contraditórios do real, ignoram exceções e permanecem rigidamente imunes à experiência.

(...)

O repouso no estereótipo, nas explicações dadas pelo poder, conduz a uma capitulação da percepção e a um estreitamento do campo mental.

(...)

Quando enfrentamos uma experiência traumatizante, podemos lançá-la para fora de nosso campo. Mas, quando lançamos fora de nosso campo os fatos que nos abalam, ou que não conseguimos explicar, restringimos o horizonte, (...) rompemos vínculos de comunicação com o mundo. Os fatos não assimilados continuam a causar tensão. E a estabilidade que se obtém é artificial.

(...)

Wertheimer descreve esses ‘prisioneiros do presente’ (...) apegando-se a um quadro rígido de referência para se protegerem da desorientação, resistindo arbitrariamente a qualquer mudança. O medo da desagregação traz impenetrabilidade a novas significações (...).

(...)

Pensar não é uma atividade subjetiva, é um relacionamento entre sujeito e objeto. É só essa relação com o objeto que nos faz passar da opinião para o conhecimento. (...)

A opinião sem recurso aos fatos gera uma razão interna que incorpora a si o que lhe é semelhante, vendo em tudo confirmação de si própria. Falta-lhe a “liberdade para o objeto”, de que fala Hegel, que é a liberdade que o pensamento tem de assumir a diferença das coisas. E a coisa pertence ao mundo, não é reiteração mecânica da opinião.

(...)

O corretivo é a relação do pensamento com o objeto que o liberta do capricho, da volubilidade da opinião pela adesão humilde às coisas.

(...)

A opinião afasta a estranheza entre o sujeito e a realidade. A pessoa já não se espanta com nada, vive na opacidade das certezas.

(...)

Se opinião e conhecimento requerem um conteúdo de consciência individual, uma apropriação subjetiva, esse momento egótico é perigoso, escorrega para o falso. As motivações que estão por trás da opinião (aplausos do grupo, segurança, repouso no estereótipo) são diferentes das que estão por trás da verdade. (...) Deve-se confrontar cada asserção com a experiência e voltar para as coisas.<sup>10</sup>

É decisivo, numa entrevista, buscar e manter viva a memória do depoente. Uma lembrança é re-tomada do passado. Lembrar não é repetir mas retomar e repensar. A memória é trabalho. Momentos vários e até antagonistas vão crescendo com a narrativa do depoente. A memória de um depoente é elaboração de uma experiência e a forma desta elaboração deve ser cuidadosamente respeitada.<sup>11</sup> O trabalho da memória é elaboração de enigmas que, quando ainda sem nome algum, feriam **ferem?** a subjetividade como objetos estranhos e angustiantes. O depoimento encadeia experiências, compõe lembrança com lembrança; palavras vão atravessando e revestindo vivências que, então, menos liberam angústia do que significações.

---

<sup>10</sup> Bosi, E. *Entre a opinião e o estereótipo*. In: *Novos Estudos*. São Paulo, CEBRAP, número 32, 1992, pp. 111-118.

<sup>11</sup> Bosi, E. *A pesquisa em memória social*. In: *Revista Psicologia USP*. São Paulo, IPUSP, volume 4, número 1/2, 1993, pp. 285-298.

Um depoimento, carregando contradições e lacunas, revelações e segredos, torna-se mais verossímil. No curso de um depoimento, momentos de silêncio, hesitação ou dor, não deverão ser atropelados pelo entrevistador: valerão muitas vezes como lembrança de uma experiência cuja significação não está imediatamente disponível. São momentos que, se forem apressados, se não contarem com a receptividade e o interesse do entrevistador, arriscam precipitar o depoente numa decifração simplificadora ou obrigá-lo a preconceitos comuns. Há momentos de recordação como que automática, em que a memória menos trabalha do que retoma opiniões cristalizadas de indivíduos ou grupos. A operação de estereótipos, se não pode ser anulada, pode ser – no que dependa do entrevistador – temperada e ultrapassada por questões que ajudem o depoente a manter o relacionamento com a alteridade da experiência lembrada.

Encerrado e transcrito o depoimento, um exame nosso precisa prosseguir o exame e discussão já iniciados pelo depoente. Trata-se de confrontar a lembrança e discussão do depoente com nossa própria lembrança e discussão do fenômeno, confrontando-as também com autores eventualmente devotados ao assunto. O que então proporemos como tese será apenas o que houver rigorosamente atravessado a *memória do fenômeno e o diálogo alargado*.

Estaremos todos autorizados, cada qual de sua perspectiva, para a interrogação e significação de um fenômeno. Isto implicará não a correção de perspectivas por aquela que privilegiaríamos contra as demais, não a justaposição eclética de perspectivas sem relacionamento, tampouco qualquer combinação sincrética (em que as diferenças são desfeitas e os vários pontos de vista entram em equações redutoras), mas outra vez: implicará a comunicação de uma perspectiva com as demais. Não caberá ao pesquisador sobrepor-se altivamente ao depoente como quem de antemão possuísse a medida definitiva do que devemos entender. Nós o interrogaremos a partir de nossa experiência para que, por nossa vez, deixemo-nos interrogar pela experiência que é a dele, caminhando para uma compreensão do fenômeno que então já não será a minha ou dele mas que será construída entre nós.

Reservemos à voz do depoente igual dignidade comunicativa, o mesmo direito de interrogação e interpretação que reservamos a nós próprios e a autores eletivos.

Aceitando a interpelação de um ponto de vista por outro, o pesquisador deverá esforçar-se por, transitando através das várias perspectivas, alcançar uma ordem de inteligibilidade por elas mesmas preparada: uma ordem cada vez mais complexa de impostação do problema, uma ordem preparada pelo encontro e desencontro das perspectivas, pelos acordos e conflitos entre elas, mas nunca pela supressão de quaisquer delas.

Nesta medida, alinhamo-nos a uma atitude de pesquisa que é de extração fenomenológica e que encontra afinidades profundas com aquilo que Hannah Arendt descreveu como o *entendimento político da verdade*. Corro o risco de tornar-me repetitivo, mas vá lá:<sup>12</sup>

Entre os antigos atenienses, opinar era “dokei moi”: dizer o que me parece. Era formular o mundo em palavras, tal como me parece. A opinião (doxa) compreendia o mundo tal como se abre para mim. Compreendia, como temos insistido, um ponto de vista: literalmente, um certo ponto de onde vai abrir-se a visão, uma certa posição no mundo. Opinar significava dizer o mundo segundo determinada situação nele, segundo determinada perspectiva.

O pressuposto era que o mundo, o mesmo mundo, abre-se para os cidadãos. O mesmo mundo aparece e aparece diferentemente em cada cidadão, segundo diferentes lugares nele ocupados ou assumidos por cada um. Na cidade ateniense, fora a malícia retórica e o oportunismo de grupo, uma opinião não era recebida como um golpe de esperteza, um discurso que vela interesses privados. Opinar era aceitar o risco de expor-se sinceramente. Uma opinião não era, como hoje, praticada e recebida como fantasia subjetiva e arbitrária. Uma opinião supõe não a mera interrogação de si mesmo, mas a interrogação do mundo a partir de si mesmo. Quem opina não devia dizer qualquer coisa, mas procurar dizer o mundo tal como o mundo se lhe apresenta.

Uma opinião, entre os atenienses, tampouco era sentida como coisa absoluta e válida para todos imediatamente. Uma opinião era destinada à troca de opiniões.

---

<sup>12</sup> O que segue não é citação literal. Reúne e resume trechos, reordena e às vezes modifica, mas sempre buscando acordo com a expressão da autora. O melhor encontra-se em seus livros mesmos.

A validade de uma opinião carrega a situação singular e mais pessoal em que se formou. Uma opinião só pode estender para outros sua validade por meio de diálogo público. Assim sendo, uma opinião pode desdobrar-se, mediante discussão aberta, não em opinião obrigatória mas opinião compartilhada.

Na troca de opiniões, pensavam os atenienses, o mesmo mundo, o mundo que possuímos em comum, abre-se através de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo, através de suas opiniões. Para você, como para mim o mundo se abre. Buscar o mundo não corresponde a um esforço puramente subjetivo, buscar o mundo como algo dentro de mim. Nem a um esforço puramente objetivo, buscar o mundo diretamente. Corresponde a um esforço intersubjetivo. A verdade do mundo é um resultado do debate acerca dele. A realidade objetiva é um resultado de sua experiência e interrogação pelo homem através de outros homens, é resultado de sua experiência e interrogação por muitos humanos. Nosso acesso à realidade é sempre mediado por companhia.

A compreensão do mundo passa pela habitação e coabitação do mundo. O que se pode afirmar acerca do mundo não é nunca independente da experiência que os homens têm dele. E um ponto de vista torna-se tanto mais verdadeiro quanto mais alcança, reúne e supera pontos de vista particulares.

São como cidadãos, não como alvos de pesquisa, que precisamos incluir nossos depoentes no balizamento da investigação. Isto exige que os depoimentos acerca de questões, problemas e temas por nós identificados, cheguem a valer-nos como medida decisiva da relevância e objetividade destas mesmas questões, problemas e temas. Na interpretação de depoimentos, o investimento de teorias e conceitos deve evitar preceder e menos ainda excluir a interpretação espontânea dos próprios depoentes. É preciso pôr em diálogo autores e depoentes, o diálogo convergente, complementar e divergente. É preciso reservar à palavra de todos o mesmo grau de dignidade comunicativa: dão-nos todos o que pensar.

Guardo de Ecléa Bosi, durante a orientação de um mestrado, três inesquecíveis idéias que então retomo por minha conta e risco:

1. Vale dizer que depoentes são autores e que autores são depoentes. A disciplina de um depoimento é diferente da disciplina de um livro. Interessa

considerar a diferença. Mas como sujeitos de juízo do mundo, as figuras do depoente e do autor são reversíveis.

2. Zeca, disse-me ela, pôr depoimentos e livros em comunicação é como enxerto de flores. Não é coisa simples e rápida, pede paciência e muito trabalho. Se de flores vermelhas e brancas desejamos flores mistas, não basta justapor, plantá-las lado a lado. É preciso ligar seiva com seiva, cortando pela raiz, delicadamente e amarrando bem. Então nascem flores tão bonitas, que a gente não sabe a quem dever mais, se ao vermelhos ou aos brancos. Devemos a todos.

3. O trabalho da memória é que garante a opinião mais apurada, a pesquisa concreta, que não deixa escapar o fenômeno e a voz dos outros. E é tão bonito convidar alguém a lembrar. Ninguém se sente despreparado para isso, sequer o mais humilde e quem viva sob o limiar das letras. Corriam já anos de convivência, quando convoquei Natil para uma entrevista:

- Mas de jeito nenhum, eu não! Vai tirando da chuva o cavalinho! Não sei falar, eu sei nada, vou dizer o quê? Não faço. Essa coisa de microfone na mão... mas neeeem!
- Mas Natil, não tem que falar, é só lembrar.
- [Silêncio.]
- [Torcida contida.]
- [Finalmente:] Lembrar?
- Só lembrar.
- Bom, lembrar eu sei.
- [Ufa!]

O depoimento de Natil me custou quatro fitas de gravador e duas tardes inteiras. Eu lhe dizia: “Pelo amor de Deus, Natil, fale menos com as mãos, o microfone vai perder sua voz!”. Ela agarrava o bicho e falava. A outra mão desenhando no ar tudo o que dizia. Não perdi uma palavra e foram duas lindas tardes.

## **A recepção comunitária**

Quando fui recebido no trabalho comunitário dos Centros de Juventude, fui incluído num ambiente onde ninguém mandava em ninguém. Para dizer o mínimo, era um ambiente em que momentos de mandonismo ficavam frouxos e sem apoio grupal: o patrãozinho desavisado era solicitado a mudar o tom e escutar.

Toda influência dependia do assentimento dos outros, assentimento que nunca era total. Dependia do pensamento, dependia da conversa em que todos eram ouvidos, a coordenadora mas também a cozinheira, as monitoras mas também a faxineira, o psicólogo mas também o marceneiro. O julgamento e a decisão deixavam de contar como privilégio reservado a chefes ou profissionais gabaritados. Nas conversas, interessava a multiplicação das vozes, o encontro e o desencontro de pensamentos, não sua igualação.

Os nomes de cada um eram mais empregados do que o nome de nossos cargos: perante as crianças de que nos ocupávamos éramos todos companheiros a seu serviço, cada qual à sua maneira. Não éramos operários equivalentes e intercambiáveis: a palavra e a iniciativa de cada um eram insubstituíveis; o que podia um era diferente do que podia o outro e dependíamos uns dos outros. Não éramos empregados limitados ao raio de sua função, agindo segundo as restrições e as ordens de cada cargo.

Estávamos a serviço das crianças, daquilo que a atenção para elas demandava de nós e de maneira muito pessoal. Estávamos a serviço uns dos outros, não do cargo. Não existe cargo capaz de prever todas as possibilidades. Um cargo confere uma espécie de segurança: sabe-se até onde ir e cumprimos o prescrito. Mas o cargo também tolhe, deixa tudo rigidamente formalizado: não podemos fazer o que é necessário mas apenas o que está prescrito; ou deixamos de fazer o que é necessário porque ninguém mandou, não estava prescrito. Acabamos já não julgando mais o que é necessário e o que não é. Quanto mais prescrições, quanto maior a limitação de competências, mais se encobre o que é preciso fazer, menos atinamos com o que é importante e com o que é sem importância. Iniciativa e opinião deixam de circular: o governo do trabalho não é mais o governo de todos e de cada um. Nos Centros de Juventude, a situação comunitária pedia ação não segundo o cargo mas segundo o

que era urgente fazer pelas crianças e a partir de nossas aptidões e talentos variados. Éramos todos cidadãos, não éramos funcionários. Ninguém mandava em ninguém e, juntos, mandávamos no trabalho.

Sem faltar com os fatos, era verdade que não estávamos todo tempo alertas: diversas vezes, antes de nos darmos conta, acontecia sim de nos pormos por cima dos outros, acontecia sim de outros manterem-se por baixo de nós, e custava atinar com o que havia emperrado o trabalho e havia tornando bem forçada a colaboração. Mas, de novo: esta situação ficava frouxa, não podia firmar-se, nunca era consagrada, não virava uma instituição. O que deixava aberta uma ferida e reclamava curativo. Nas reuniões semanais, indispensáveis, reuniões em que se podia tratar de todo assunto pertinente, cedo ou tarde aparecia em alguém a iniciativa de pôr a mão na ferida. Nem sempre era fácil, mas era assim.

O psicólogo, nestas ocasiões, podia ajudar. Mas só podia ajudar sob certas condições. E menciono algumas. Precisava ser alguém que não empurrasse “dinâmicas facilitadoras” ou “interpretações” goela abaixo. Alguém que fosse sensível ao tempo do grupo: o *timing*, como dizem os ingleses. E, sobretudo, precisava ser alguém ele mesmo com tempo de comunidade. Tempo que lhe houvesse permitido interiorizar e adotar valores. Mais que valores, precisava interiorizar e adotar um espírito, como o espírito das fundadoras dos Centros de Juventude e que só nos vinha como elas mesmas, vinha-nos também como histórias que contavam ou que outros contavam acerca delas e acerca da fundação.

Tempo para que o psicólogo, não duvidando que uma organização de patrões e subordinados pode funcionar, todavia soubesse que ali não estávamos reunidos para funcionar mas para trabalhar e governar o trabalho, sem que ninguém governasse ninguém. O psicólogo precisava saber que funcionar traz desgosto. E precisava saber que cair no desgosto do funcionamento não é coisa que se devia reduzir a um desgosto subjetivo.

A digestão de um desgosto, de uma amargura, pede certamente um *trabalho interior*. Um trabalho que não é apenas pensar e não é solitário. É pensar sentindo e em companhia de alguém. Fernando Pessoa foi quem disse: o que em mim sente, está

pensando. Valeria parodiá-lo: quem em mim sente está pensando e pensando com alguém que não sou eu.

Isto tende para o que Hannah Arendt, examinando Kant de maneira muito original, descreveu como o ato de *julgar*: uma experiência que acontece no meio dos outros, experiência de pensar pela própria cabeça e também imaginando-me no lugar dos outros, o pensamento solitário tornando-se cada vez mais uma comunicação. Pensar pela própria cabeça é pensar nunca passivamente: inclinar-se para esta passividade é inclinar-se para o preconceito; e adotar passivamente a opinião dos outros é trocar preconceito por preconceito. A comunicação, então outra coisa que não a troca de preconceitos, é pensamento alargado: caiu noutra lugar como lugar para pensar, porque foi interpelado pelos outros e passou as margens de um lugar muito estreito. Pensar sem sair do lugar, sob as condições que são apenas minhas ou as condições da classe, é pensar por interesse e é julgar mal. Julgar é pensar desinteressadamente: o impulso disso só vem por exposição aos outros.<sup>13</sup>

As visões vão então desembaçando, cada vez mais nítidas, porque vão passando por vários olhos que trocaram seus pontos de vista. Começo respondendo pelo que vejo e ouço, vou rondando experiências que inicialmente escapam, voláteis como nuvens, experiências difíceis de possuir, experiências minhas e experiências dos outros. São experiências que a gente começa esboçando, só tocando, sem pegar. São experiências que não coincidem. Minha experiência não coincide com a experiência do outro. Tampouco a experiência que suponho, imaginando-me em lugar alheio, repete a experiência de quem está lá. O gosto e o desgosto do que vemos e ouvimos, do que assistimos agora e do que lembramos, do que testemunhamos e do que imaginamos em nome dos outros: o gosto e os desgostos compartilhados conduzem experiências que então parece agarrarmos com as duas mãos.

Este trabalho interior, conjugando sentimento, pensamento e companhia, é trabalho que, à sua maneira, os psicanalistas voltaram a praticar e nos convidam a praticá-lo. O trabalho que aprendemos praticando e aprendemos vivendo: melhor, aprendemos convivendo. Corresponde ao que Freud chamou *elaboração psíquica*,

---

<sup>13</sup> *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 369-382.

sobretudo quando a concebeu como um trabalho em presença de mais um outro humano. A proposição clínica da elaboração psíquica, em Freud ou sucessores seus, assumiu notável profundidade e detalhamento. Também assumiu diferenças práticas e teóricas, diferentes tradições, o que supõe fazermos escolhas ou difíceis combinações. Quaisquer que sejam as abordagens, chamo especial atenção para o que os psicanalistas descobriram e nomearam como *transferência*.

A amargura vivida com alguém, aqui e agora, pode devolver para o que vivido antes e ficou sem digestão e solução. Transferência. É quando sofremos demais. Um sofrimento que a situação atual admite e que, todavia, parece desproporcional, parece exagerado. Mas não há exagero nisso. É ofensivo e falso sugerir que o que amargamos ali não está ali. É igualmente falso sugerir que está perfeitamente ali. Está ali e está também antes dali: comunica-se com um golpe atual e comunica-se com golpes atrás, os primeiros golpes, os golpes originários.

O sofrimento transferencial é sofrimento sobrecarregado. É o sofrimento revivido e misturado ao que agora vivemos de novo. Não é sofrimento que está no presente e tampouco está no passado. Está no intervalo do passado e do presente, na comunicação entre aqui e lá, entre agora e antes. O tempo da transferência é o tempo em que realmente vivemos, é o tempo da vida humana. É ilusão localizarmo-nos perfeitamente no presente ou no passado. Vivemos numa tensão entre o passado e o presente que é como uma alavanca para o tempo seguinte, para o futuro, o futuro em que desejamos ver redimida nossa amargura. E o futuro é o que continuamente antecipamos quando conversamos e colaboramos de igual para igual, digerindo amarguras com os outros. O futuro é o destino da transferência. Quem melhor que os psicanalistas, desde Freud, para nos ensinarem como viver e aproveitar transferências? Transferências são o motor da elaboração psíquica.

O delicado caminho da elaboração psíquica, ou como desejarmos chamá-la, não creio ser coisa que ninguém possa dispensar percorrer. Muito menos os joanisenses, que inauguravam práticas preciosas de convivência e colaboração: como sempre é o caso, práticas mais ou menos contraditórias.

O programa consciente das comunidades joanisenses era sobretudo religioso – a consideração das condições imprescindíveis para a constituição de comunidade real era antes moral do que política ou econômica. Isto limitava o julgamento de suas condições materiais e institucionais. A politização da experiência dos Centros de Juventude, durante os anos 70 e até 1992, pareceu contar como ingrediente para maior concreção das práticas e idéias religiosas. Em contrapartida, a religiosidade mesma dos joanisenses – quando livre de rigidez moralizante – pareceu afinar a experiência política e até enriquecê-la: contribuiu, por exemplo, para a tolerância de *contradições* e para que se tirasse proveito delas.

Quando diziam “comunidade”, “espírito comunitário”, “organização comunitária”, os joanisenses pareciam frisar e encarecer situações que envolviam a participação como um direito de todos e de cada um. A participação sem obstrução: sem servilismo e sem os grosseiros recursos à força (a força física evidentemente, mas também a força moral do mando e desmando): isto refletia valores religiosos mas era claramente informado por valores políticos. O direito político à participação, por sua vez, era como que temperado por um direito à contradição. O *direito à contradição*, se entendo Hannah Arendt, precisaria contar nas práticas e nas organizações políticas: a ausência dele bem assinala um ambiente totalitário. Era um direito bastante reconhecível nos Centros de Juventude joanisenses: não refletia a compreensão política tanto quanto um sentimento religioso e a compreensão cristã da experiência de perdoar.

Há vezes em que a consciência e ação políticas assumem um traço ativista. São vezes em que pensar a comunidade significaria pensar brutalmente, pensar sem alma: a experiência comunitária nós a interpretaríamos como um resultado de militância, deixando de atinar com a difícil maturação também interior dos processos comunitários. O ativismo põe como matéria dos músculos ou da vontade inquebrantável, acontecimentos cujo apoio decisivo encontra-se no consentimento e na consciência espontânea.

Na situação comunitária, os obstáculos surgem a qualquer momento. Quem vive a situação comunitária, testemunha também o seu impedimento, em si mesmo ou

nos outros. Mas este fato, que levanta a indignação do militante truculento (quem julgaria imediatamente falsa a comunidade que não persistisse em acordo consigo mesma), ao invés de decepcionar, confirma a realidade da experiência comunitária. É próprio à comunidade aquilo que dela nos afasta: a situação comunitária também se faz disso, daquilo que a contradiz.

A comunidade não é coisa, uma instituição que se poderia de uma vez por todas solidificar-se. A comunidade não é coisa, é viva. Não reside em normas ou formas sobranceiras: a comunidade reside entre os humanos, dependendo sempre de sentimentos simples, gestos simples e palavras simples que a venham refrescar e revelar. Numa comunidade há regras a respeitar, mas que são mais a expressão de um espírito do que a garantia dele. O espírito comunitário sopra onde e quando quer, sem garantias peremptórias: não se cristaliza e, sem evitar aquilo que o desfaz, é que se faz vingar. Uma vontade de ferro para resistir ao risco do que desfaz a comunidade acaba sempre por reeditar a violência que se pretendia superar por meio da vida comunitária. É quando, ao invés de mover-se, a comunidade endurece, adquire um aspecto demais voluntarioso, torna-se postiça, artificial. Na comunidade, o impasse comunitário acontece: é risco para ser considerado mais do que evitado. Mais do que considerado, está aí para ser vivido, para ser assimilado: a comunidade não possui garantias fora de seu viver e pensar continuados.

Nos Centros de Juventude, impasses ligados à reedição no grupo de experiências de soberba e humilhação, impasses trilhados e assimilados, quando então não voltavam mais ou voltavam diferentes, para novas trilhas e assimilação, eram impasses cuja trilha e assimilação, cujo remédio dependia de conversas muito pessoais. Mas estas conversas precisavam acontecer sem preconceitos contra o exame político de um sofrimento e sem preconceitos contra o exame psicológico de um impedimento político. Na Vila Joanisa, era o que um psicólogo precisava de tempo para compreender.

A liberdade para a experiência comunitária depende de circunstâncias políticas e depende de circunstâncias psicológicas. Não é frutífero que sofrimentos políticos sejam apenas politicamente enfrentados, uma vez que são sofrimentos. E

não é frutífero que sofrimentos políticos sejam apenas psicologicamente enfrentados, uma vez que são políticos. A cura da humilhação social se faz por pelo menos dois lados: exige a participação no governo da instituição e a proibição de monarquia (isto precisa ser exigido como regra, como regra política, uma regra institucional e bem consciente, um regra formal e de sentido espiritual) e exige, como enfatizamos, um trabalho interior.

Nos Centros de Juventude, para alguma contribuição, um psicólogo dependia de tempo e dependia dos joanisenses, com quem sempre podia contar. E com quem precisava contar: só contribuía para a cura quando ele mesmo era curado pelos joanisenses. Seria necessário dizer que psicólogo algum podia considerar-se preparado para a experiência dos Centros de Juventude?

### **A noção joanisense de comunidade**

O termo *comunidade*, na Vila Joanisa, era aquele empregado para agremiações religiosas. Era palavra encarecida pelo idioma cristão, o idioma ali praticado por agentes religiosos mas, a partir deles ou antes deles, o idioma também praticado por bom número de joanisenses já desde a infância – a infância em São Paulo ou em cidadezinhas piedosas e interioranas de onde haviam partido. Designava grupos variados: o Clube de Mães, um Grupo de Jovens ou os próprios Centros de Juventude, todos abrigados em espaços modestos da Igreja Católica local. Algumas vezes empregavam-no para apontar grupos ligados à prática dos cultos ou à instrução religiosa: o grupo responsável pelo ofício litúrgico nas missas dominicais, o grupo da catequese para crianças ou adultos.

Neste contexto, quando mais autenticamente empregada, *comunidade* designava a assembléia religiosa e cultural em seu pendor por reunir-se fraternalmente, por reunir-se no serviço mútuo e na colaboração, na repartição de bens materiais e bens simbólicos. Nas décadas dos 70 e 80, para isso é que pareciam devotados aqueles grupos joanisenses, mais ou menos conscientemente. De fato,

nunca foi o que suficientemente realizaram, mas as práticas e o ideário comunitários informaram experiências grupais inesquecíveis.

De outro lado, *comunidade* era termo também informado por experiências políticas também nas décadas 70-80. Eram experiências sustentadas por aqueles grupos mesmos. Ou experiências vizinhas que vinham açular seu ânimo e engajamento públicos: por exemplo, o *Movimento do Custo de Vida* a partir de 1972 e até 1978, inicialmente irradiado por clubes de mães em Vila Remo; o *Movimento de Saúde* na zona leste; as ações e greves fomentadas pelo *Novo Sindicalismo* entre metalúrgicos de São Bernardo do Campo, Santo André e Diadema.

Na Vila Joanisa, Clubes de Mães, Grupos de Jovens ou os Centros de Juventude congregaram moradores para ações reivindicatórias: o saneamento de ruas, a rede de luz, a linha de ônibus, a instalação de postos de saúde, a defesa de escolas. Incrementaram aquelas práticas e reuniões necessárias para a organização e representação democráticas. Donas de casa assumiam papéis que ultrapassavam as tarefas domésticas. Tudo pareceu contribuir para mutação da consciência de *necessidades* em consciência de *direitos*. As cotidianas *privações na casa e no bairro* então inscreviam-se como *injustiça na cidade*, como o efeito da desigualdade de classes, como os saldos da organização capitalista do trabalho e da iníqua distribuição de propriedade, rendas e bens. Os males sociais recorrentes apareciam como contingentes, males repetitivos e intermináveis apenas enquanto garantidos por nossas idéias encobridoras, por nossas ações cúmplices ou nossa omissão. As reivindicações tornavam-se denúncia, protesto e confronto com as administrações governamentais, abandonando a figura tradicional das demandas clientelistas. Os discursos e decretos governamentais entravam em linha de julgamento: contra os pobres, a favor de quem?

O *Movimento do Custo de Vida* na zona sul de São Paulo, o *Movimento de Saúde* na zona leste, as ações sindicais no ABC, contaram com a solidariedade de vários cidadãos da Vila Joanisa que, por exemplo, somaram-se a manifestações contra a carestia na Praça da Sé ou, durante a longa greve de 1980, contribuíram no apoio por alimentos às famílias dos metalúrgicos. Foram vigorosas as reações do

Estado a estes movimentos, a repressão policial-militar, a argumentação ideológica: a pretensão de que operavam em favor da segurança nacional e contra grupos subversivos, a pretensão de que vinham em defesa do povo e contra a ação de minorias esquerdistas, eram pretensões todo tempo desmascaradas.

Estes acontecimentos, variando na geração de diferentes graus de consciência, todavia não variaram em politizar a idéia e experiência religiosas de *comunidade*. A reunião na fraternidade acumulava então um traço distintivo: era especificamente reconhecida como reunião que abrangia solidariedade de classe – os que se reúnem não apenas comungavam como cristãos mas como gente de famílias pobres e trabalhadoras. A comunidade envolvia, agora mais conscientemente, uma comunidade de destino, o destino social repartido por gente excluída do direito à cidade, gente que na divisão moderna do trabalho foi empurrada para o lado das atividades sobretudo braçais e afastada do poder sobre o trabalho e sobre os rumos de sua classe – homens e mulheres impedidos do governo das instituições e da cidade: são faxineiros e serventes, auxiliares, enfermeiros, caixas e bilheteiros, são operadores de máquina, peritos em consertos simples, pedreiros, vigias, porteiros, ..., garis e lixeiros. Nas creches ou em escolas, nas universidades ou nos hospitais, em cinemas e teatros, fábricas e escritórios, em espaços sociais os mais diversos, gente ali acostumada a ingressar como gente subalterna. De algum modo foram os joanisenses sempre muito sensíveis a isso, mas, mediante alteração desenhadas pelo engajamento coletivo, a sensibilidade pareceu então carrear não os sentimentos de indivíduos inferiores e sim os de cidadãos aviltados.

A comunidade dos pobres agravava o sentimento de sociedades que extraem sua força da divisão, da segregação, da separação: divisão de classes, divisão de grupos, divisão e isolamento dos indivíduos – sociedades fabricantes de uma série de rupturas nas relações homem a homem. São rupturas a que nos tornávamos muito mais alertas, rupturas que se manifestam como divisão entre ricos e pobres, como separação entre brancos e negros, nós e os índios, os normais e os loucos, os jovens e os velhos.

Uma mistura entre o sentimento religioso da fraternidade e o sentimento cívico da solidariedade parecia contribuir para alguma iluminação da *espessura política da amizade*. Nas sociedades burguesas fomos habituados a reconhecer *amizade* apenas nos relacionamentos reservados e que envolvem laços muito estreitos entre as pessoas. Geralmente quando nos referimos aos *amigos* apontamos aqueles poucos e que foram eleitos para a intimidade – aí, sem dúvida, acontece a amizade. Mas passa despercebido que a amizade pode acontecer também em espaços públicos, em circunstâncias que não exigem a intimidade mas que, sem *amizade*, desmancham a cidadania. No pior das vezes, amigos são os “semelhantes” ou os “sócios”: o circuito da amizade é de tal modo restrito aos que reiteram mesmíssima identidade – os mesmíssimos interesses, papéis, atitudes, conceitos e preconceitos – que mais valeria chamá-los comparsas, comparsas na intolerância. A cidade enquanto tal, espaço das *provas do Mesmo pelo Outro*, a área da *república* – área da apresentação singular dos diversos, área do que Etienne de La Boétie<sup>14</sup> chamava *todos uns* para distingui-lo do monárquico *todos um* – fica desfeita quando degradou-se em espaço de *espelhamento do Mesmo pelo Mesmo*.

A *amizade* não acontece apenas como um dom entre amigos íntimos e, desde então, também não se confundirá com as associações privatistas. A *amizade* é a mais essencial das virtudes públicas, virtude que está decisivamente em jogo quando os homens se reúnem fora de casa, quando formam uma cidade.<sup>15</sup> A formação de um espaço para as reuniões públicas, a formação da *polis*<sup>16</sup>, instaurando condições para a iniciativa e palavra de cada um, abrindo campo para a afirmação diferenciada de nossas opiniões, incrementa a apresentação variada do mundo, variadas apresentações de nós mesmos – incrementou entre os antigos atenienses, estes fundadores da cidade e da cidadania, o seu espírito agonístico: o desejo por superar-se, o desejo por destacar-se dos hábitos gregários e das convicções medianas, deslocando-se da repetição social para a cidadania; e, já em área política, o desejo por sobrepujar até

---

<sup>14</sup> *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>15</sup> Arendt, H. Filosofia e Política. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

<sup>16</sup> Arendt, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, capítulos 2 e 5.

mesmo o *todos uns*, buscando demonstrar-se diferente entre os diferentes, mais um outro entre outros, o melhor entre melhores. A emulação política, o incitamento à superação de muitos e de outrem, isso que tece o encontro público também contribui para esgarçá-lo e, fora da *amizade*, para rasgá-lo.

A *amizade* representa para a vida na cidade o que a intimidade pode representar para a vida em casa e também mais do que pode representar a intimidade caseira: a *amizade* representa a *igualdade* e, mais precisamente, a parceria na igualdade. Na praça ateniense encontravam-se os cidadãos como iguais, não como idênticos: cidadãos muito diversos, um cidadão sempre o outro de outrem, afirmando e reafirmando a alteridade, mas encontravam-se na igualdade, o que queria dizer que a todos e cada um eram reconhecidos os direitos de agir e de falar. A igualdade representa o reconhecimento no outro de um outro humano. Representa, para além do escravismo ateniense e para além do sectarismo burguês, reconhecimento universal de humanidade. Reconhecimento no pobre de um humano. Na mulher, um humano. No índio, um humano. No negro, um humano. O louco, um humano. O velho, um humano. Toda gente, mulheres e homens: humanos, humanos, humanos.

O caráter intrinsecamente político da *amizade*, o fato de que a *amizade* necessariamente abraça a condição plural<sup>17</sup> do homem no mundo, reside em sua

---

<sup>17</sup> A pluralidade é condição ética e condição ontológica do homem. Condição ética: o homem é sensível ao outro homem enquanto tal, enquanto outro humano, e neste registro responde imediatamente a outrem. E condição ontológica: quando acontece um homem, acontece *em companhia*, acontece *entre* homens.

A tese ética de que *o homem é originariamente vulnerável ao outro homem, desde o nascimento reagindo e respondendo aos outros como a outros humanos (já cedíssimo caindo, assim, na responsabilidade pela humanidade dos outros; responsabilidade que só depois confirmará conscientemente ou, nunca sem alguma perturbação, poderá infirmar)*, nós a encontramos em Emmanuel Lévinas. O fato de que o homem torne-se o lobo do homem, o fato de que o homem abandone a responsabilidade pela humanidade de outrem, não são originários. Se neste ponto acompanhamos Donald Woods Winnicott, psicanalista debruçado sobre o crescimento do pequeno humano, é verdade que a criança começa pouco afeita à alteridade dos outros humanos, não nasce imediatamente disponível para o que os ingleses chamam *concern* (o zelo e a preocupação com o outro; a oblatividade, a consideração ou deferência reservadas ao outro, o encarecimento de sua independência e autonomia, de sua realidade própria e mais recôndita). Quando falamos no amor dos bebês pelo adulto, não deixamos, com Winnicott, de adjetivá-lo: um amor implacável, várias vezes impiedoso, penoso, amor cruel, amor cruento, amor cru. Das violências adultas, pessoais e institucionais, também não duvidamos – duvidássemos e então sequer escreveríamos sobre humilhação social: o humilhado sofre destes processos e mecanismos, estruturas e forças postos pelos homens, postos entre os homens, conscientes e inconscientes, políticos e econômicos, e que tornam o homem indiferente ao outro homem, frio, soberbo. Mas as crianças, se dos metabolismos caem no mais furioso erotismo, é porque foram tocadas pelo condão dos outros, dos adultos que não as abordaram como filhotes mas como filhos. E se o homem é o lobo do homem, quando a violência desanca e germina, será preciso calar os gemidos dos vencidos, os vencedores precisarão ativamente ensurdecer-se, precisaremos manter embotada nossa sensibilidade, precisaremos de energia e muita racionalização para mantermos na inconsciência. Porque liberados os nossos sentidos e pensamento, um homem volta a ver e ouvir um outro homem, volta a interrogá-lo – e desde então retornam, como do fundo mais fundo que o mal, os “riscos” da

natureza trinitária: o amigo é o homem ligado ao outro homem; quem aproxima-se conscientemente do outro homem como de um outro humano<sup>18</sup>; quem conversa.

A *amizade* é fiadora da igualdade porque a *amizade* é igualação na humanidade. *Amizade* não significa que os amigos se tornem os mesmos: a *amizade* alimenta-se de diferenças porque o amigo aborda o amigo na singularidade e na alteridade. Porque *amizade* pode alienar-se em identidade e empobrecer-se, é que Simone Weil tenha talvez advertido: *é preciso que as diferenças não diminuam a amizade* – e acrescentou: *e que a amizade não diminua as diferenças*.

*Amizade* não significa que os amigos se tornem os mesmos mas que se tornem parceiros em um mundo comum, um mundo para todos. *Amizade* é con-sentimento do mundo. O mundo aparece. Mas um amigo não está satisfeito, precisa dialogar. Comunica o que vê mas quer também comunicar-se com o que o outro vê. Um amigo vê o mundo e quer rever o mundo pelos olhos dos outros. Só sente chegar mais verdadeiramente ao mundo quando passou pelos outros. A *amizade* faz crescer a realidade do mundo, criando condições para que *o que vejo* seja revisto com os outros, condições para que *o que me parece* reapareça por meio de como aparece aos demais.

Os diferentes encontrando-se em mesmo nível, de igual para igual: a isto chama-se, em política, *amizade*. O latim ensina que a palavra *humilhar* (*humiliare*) é formada pelo radical *humus* e que quer dizer terra, solo: *humilhar* é pôr em terra, pôr para baixo. Humilhado é quem está no chão, abaixo. Soberbo, *superbus*, é quem está acima, brotou por cima, fora da terra e por cima dos outros. O humilhado caiu para baixo. O soberbo caiu para cima. Caíram ambos, fora da humanidade. Lembro a reação de Irene, no Centro de Juventude Santa Rita, quando recentemente lhe falei

---

conspiração (latino *con-inspirare, con-inspirationis*) e do diálogo (grego *diá-logos*) mais antigos que romanos e gregos.

A tese ontológica de que *homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo*, a tese de que *o homem não acontece em isolamento*, nós a encontramos em Hannah Arendt, quem escreveu: *o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens (inter homines esse)”, ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens (inter homines esse desinere)”*. Recorrendo ao Gênesis e servindo-se de um dos dois relatos da criação (aquele atribuído à *fonte sacerdotal*), a autora exprime outra vez a mesma tese e em sua forma mais elementar: *o milagre de que Deus não criou o Homem, mas homem e mulher Ele os criou*.

<sup>18</sup> Um outro humano: a *amizade* abraça a singularidade.

Um outro humano: a *amizade* abraça a alteridade.

Um outro *humano*: a *amizade* é reconhecimento universal de humanidade.

disso: *Quer dizer que o humilhado é o caído!? Caiu nada, empurraram ele! O mundo é que empurra, a sociedade, os outros, a gente nasce empurrado!*

As formas face-a-face deste “empurrão” e suas formas históricas: eis uma interrogação a que a politização da vida comunitária torna mais sensíveis os “politizados”. Não pretendo exagerar: é certo que uma interrogação capaz de recuar para o passado social e para a história não pode dispensar a mediação dos livros e, em território de gente sem letras e sem livros, não pode dispensar a escola, a palavra informada dos professores – e muitas vezes, mais perto dos joanisenses, sobretudo a palavra de religiosos, de universitários ou técnicos que tenham decidido pela proximidade política.

A politização dos grupos joanisenses fez desdobrar o julgamento de seus associados externos – religiosos, universitários, técnicos municipais. Como se a antiga pergunta, uma pergunta que não se faz, uma pergunta muda mas que parece rondar e penetrar a conversa do suburbano com o forasteiro – *é amigo?* – sofresse agora certa inflexão: *é um amigo político?* As mulheres dos Centros de Juventude sempre me pareceram, creio que como toda gente marcada pela humilhação social, muito inclinadas à decisão sobre a *amizade* e, quando curtidas pelo confronto organizado contra o Estado autoritário ou contra o Estado populista, então também inclinadas a incrementar politicamente a decisão: amigo dos trabalhadores?

Outra vez não pretendo exagerar. O engajamento dos grupos joanisenses inegavelmente representou uma passagem para a cidadania mas que não deveríamos confundir com formas de organização, instrução, consciência e tarefas cívicas, até parlamentares ou político-partidárias, por exemplo assumidas por sindicalistas do ABC paulista.

### **As lembranças da dominação**

Nas sociedades contemporâneas e que se pretendem republicanas, a opressão política, a exploração econômica, a humilhação pública, por mais que apareçam disfarçadas, por mais que nossas opiniões busquem negá-las ou amortecê-las, são

fenômenos pesados e penetrantes. Lembranças marcantes e perturbadoras perseguem o espírito dos cidadãos pobres, lembranças penosas de um episódio na cidade ou no trabalho, lembranças muitas vezes incompletas, fraturadas. São lembranças, como diríamos com Jean Laplanche<sup>19</sup>, traumáticas, são lembranças enigmáticas: “Por que aconteceu comigo? Por que fui tratado daquele jeito? Por que reagi servilmente? Que aconteceu? Como explicar? Como reagir?”.

Aquilo cujo sentido, por assim dizer, está à mão, é coisa que a gente vive e esquece. Esquece não como quem ignora ou despreza, mas como quem assimila. Há coisas que não são anódinas, não são indiferentes, mas cujo sentido escapa: são coisas que então nos alcançam com força e por dentro, como uma angústia. São coisas duras. As lembranças de humilhação social são coisas que a gente não esquece e não assimila.

A sociedade de classes é composta de mensagens estranhas. As crianças pobres freqüentemente se chocam, por exemplo, quando sua mãe é obrigada a entrar pelos fundos, no prédio em que vai fazer faxina; ou quando seu pai mostra-se submisso e calado diante da brutalidade de um chefe. Quem poderia facilmente explicar às crianças o que se passa?

A humilhação social deixa lembranças que, para serem digeridas, exigem ligação com pelo menos uma idéia, um fato: a desigualdade. Vivemos uma sociedade em que, na cidade ou no trabalho, um cidadão pobre é assiduamente impedido de falar ou agir. Senão: vivemos uma sociedade em que um cidadão pobre, na cidade ou no trabalho, vê-se entregue à contingência de a qualquer momento ter sua voz ou ação subitamente impedidas. Se temos em mente Simone Weil e o seu *Diário de Fábrica* (escrito enquanto foi operária fresadora na Renault), então diríamos: para o cidadão pobre, na cidade ou no trabalho, parece um favor não ter que se haver com a grosseria dos outros.

Para os pobres, os ambientes urbanos revelam facilmente o seu caráter excludente, expulsivo. Os espaços citadinos, para o humilhado, carregam um sofrimento político corrosivo: são espaços imantados pelo poder de segregar, pelo

---

<sup>19</sup> *Novos Fundamentos para a Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

poder de sempre atualizar a desigualdade de classes. Quanto a mim, a percepção só veio – e de forma inegável – em passeios com Natil, Dona Léia e Rose para fora da Vila Joanisa.<sup>20</sup> Uma visita delas à minha casa, um passeio pelo bairro em que moro, uma ida ao restaurante ou ao cinema: é espantoso como, em algum momento, estes caminhos assumem necessariamente um caráter doloroso ou até melancólico. Sofrem. E sofrem de um modo involuntário, muitas vezes invencível, o que contribui para perturbá-las ainda mais.

Não recusam a graça do passeio, mas não tarda a hora em que viverão sentimentos desagradáveis e aparentemente sem explicação. Nestes momentos, esforçam-se por manter a consciência do que seja bonito e prazeroso mas, sem compreenderem o motivo da dor irreprimível, a dor que cedo ou tarde vem encontrá-las e arrastá-las, desculpam-se pelo desgosto, desculpam-se muito, atordoadas. Às vezes choram, sem que possamos atinar qualquer causa aparente. E desculpam-se mais e mais. Tudo isto quando não caem, pura e simplesmente, num estado fundo de inibição, inibição emotiva e corporal. Um estado psicomotor difícil de abandonar, uma mistura de mudez e enrijecimento muscular. Enrijecimento de um corpo que parece drástica e subitamente desabitado: como um feitiço, que viesse transformar gente em pedra. Os braços grudam-se ao tronco rigidamente. O andar torna-se estranhamente lento e pesado, as pisadas ficam curtas. O rosto assume uma imobilidade excepcional. Os olhos fixam-se ao chão, como entre viseiras, abandonando toda visão lateral, toda contemplação. Quando cruzam os nossos, seus olhos fecham ou piscam de um modo nervoso e esquisito.

São fenômenos disparados em ambientes públicos onde a presença dos pobres não pode contar, a não ser como a presença de subalternos, a serviço dos que despendem dinheiro e ordens. Quando se vai ao cinema, lá estão os bilheteiros, os lanterninhas, os faxineiros: nós os esquecemos facilmente, estes invisíveis. Quando saio com Léia, Rose e Natil, nunca deixam de reservar atenção àqueles seres laterais, seres das margens – uma atenção que se torna logo triste, quando não descamba facilmente para a tal angústia paralisante. Uma vez, entrando com Rose em cinema da

---

<sup>20</sup> Todas as três moradoras da Vila Joanisa e então coordenadoras de Centros de Juventude.

avenida Paulista, ela perguntou à senhora da urna se o filme era bom. A mulher achou graça e, apressando a fila, respondeu rapidamente: “Não sei não minha filha, assisti não, as letrinha escapa.”

Uma vez que vieram a minha casa, era dezembro, decidimos jantar fora. No caminho, passamos pela Faria Lima e, diante do Shopping Iguatemi, avistamos as grandes árvores com tronco e galhos inteiramente cobertos por minúsculas lampadzinhas, jaboticabas de luz branca, como se o brilho viesse de dentro. Ficaram como meninazinhas trêmulas e de olhar arregalado. Caindo em compaixão, dispararam a lembrar um sem número de amigos e familiares que precisavam estar ali: “Ah! mas o Renato devia estar aqui!”, “A Penha tinha que ver isso!”, “Por que a gente não carregou a Roseli?!”. Aos poucos – como fosse o espetáculo demasiadamente reservado, vedado aos companheiros e aos irmãos – a fruição daquelas árvores iluminadas foi se tornando sombria. O sabor, a alegria, misturaram-se ao fel da desigualdade, ao sentimento de que a cidade é fechada para os pobres.

No restaurante, tudo se repetiu. Reparavam inquietas no garçom que nos atendia. A prestimosidade do moço só servia para envergonhá-las. Quando chegou a refeição, consultaram-lhe: o senhor está servido? Quando se deteve conosco, por uns instantes, numa conversa sem trejeitos serviçais, foi só então que nelas apareceu o apetite. À cordialidade do rapaz, respondiam com cordialidade redobrada. Como não fosse possível sentá-lo à mesa, amargavam a refeição separatista.

Ambientes que poderiam parecer atrativos, tornam-se lamentáveis para os pobres quando carregam os signos da exclusão. São muitos os lados por onde o pobre é golpeado. Não sei de nada mais alarmante do que o sentimento de não possuir direitos. Natil:

*O pecado da realidade, o pecado da realidade. Não é que eu não curto, eu curto, eu vivo, não tem nada contra. Só que foi muito bom estar indo lá. Sabe quando você... Nós temos o direito de hoje ir jantar fora, nós põe na cabeça: a conta ficou cara, mas nós temos o direito, nós trabalhou pra ter isso! Você está naquele lugar mas você não dá o direito de estar naquele lugar. Sente que não pode estar ali. Você está lá, num muito momento agradável, mas você fica falando assim: por que esse crânio não vive também? por que não tem essas pessoas, será que eles tem essa oportunidade de experimentar isso? Eu vivo*

*muito isso: por que que o outro não está lá? Vivo muito esse negócio. Passando em cada rua, vendo os enfeites das árvores, parece conto de fada muito enfeitada. Aí você despenca!*

É impressionante a semelhança deste depoimento com uma notação de Simone Weil em seu *Diário de Fábrica*:

*Saindo do dentista (terça de manhã eu acho, ou talvez quinta de manhã) e subindo no ônibus, reação estranha. Como eu, a escrava, posso entrar neste ônibus, usá-lo graças a meus 12 centavos como qualquer um? Que favor extraordinário! Se me obrigassem brutalmente a descer dele dizendo que meios de locomoção tão cômodos não são para mim, que eu só devo andar a pé, acho que me pareceria natural. A escravidão me fez perder totalmente o sentimento de ter direitos. Parece um favor ter momentos em que não preciso agüentar a brutalidade humana.*

O sentimento da dignidade parece desfeito. Deixou de ser espontâneo. É preciso um esforço de atenção para conservá-lo. Um esforço nem sempre eficaz para o humilhado – o proletário não é humilhado porque sente ou imagina sê-lo: o sentimento e a imaginação estão fincados em situações reais de rebaixamento. Na condição proletária, a submissão é que se torna espontânea. Diríamos melhor: torna-se automática.

Estes momentos de súbito sofrimento, aparentemente injustificável, podem parecer infantis. Preferiríamos manter o ânimo, a disposição adulta, o gosto bom da vida pública. Mas freqüentemente isto não é possível – uma força incoercível, às vezes disparada nas situações mais inesperadas, toma conta do espírito humilhado e carrega a pessoa inteira.

Desejaríamos supor que o fenômeno fosse individual, notável naquela que fosse muito suscetível. Mas o fenômeno é de tal modo corriqueiro, acertando ora Natil, ora Léia, Rose e tantos outros, que é impossível duvidar de uma determinação psicossocial bem larga para o sofrimento geral. O mal, assíduo e onipresente, obriga considerar que, nesta circunstância em que a angústia se multiplica e à qual as pessoas respondem diferentemente, existe reedição de um sangramento antigo, amplo, e que não estanca. Estes fatos caracterizam assiduamente a psicologia do oprimido: desencadeiam afetos vertiginosos e sem nome – como qualificá-los? um susto? o medo? o pavor? tristeza? ódio? culpa? solidão? As formas deste

desencadeamento podem variar: são lágrimas, o emudecimento, o endurecimento, o protesto confuso, a ação violenta e até o crime.

A angústia tem seu ponto de partida em mensageiros humanos e ultrapassa a aptidão tradutiva dos seus destinatários – o destinatário sofre a mensagem sem poder traduzi-la. Há mais: freqüentemente as mensagens enigmáticas, que confundem e angustiam o destinatário, são enigmáticas para seus próprios mensageiros. Quem se dirige ao pobre como a um inferior saberia dizer o que lhe autoriza rebaixar com tanta naturalidade? Saberia dizer onde foi que começou o rebaixamento? Onde começou todo este desequilíbrio político, onde foi que começou a imaginária superioridade destes senhores impunes e a imaginária inferioridade destes servos compulsivos? Quando foi que tudo isto tornou-se tão sólido?

É preciso não censurar Natil, Léia ou Rose por dores que são maiores do que elas, maiores do que todos nós. O sofrimento é subjetivo e atual. O humilhado tem sempre alguma razão para considerar que o expulsamos de casa, voluntária ou involuntariamente. Mas não só. A flecha que o humilhado acredita disparada bem no centro de seu peito, aqui e agora, é também transferência de um passado de arcos e muitas flechas apontados todos em sua direção, contra sua família e contra sua classe.

### **A participação impedida**

A desigualdade política só vive de seus mecanismos e de sua inércia enquanto não é percebida como um fenômeno afinal sustentado por gente. Sua sedimentação em realidades que parecem apenas econômicas, não devia elidir-nos sua base viva e real: a desigualdade não pode nunca dispensar os homens para que se mantenha; não poderá igualmente dispensá-los para que seja cancelada. Efeito da desigualdade política, a humilhação pública reconduz sempre um homem ao um outro humano. Só os homens elevam os homens à dignidade humana; o que também quer dizer que essencialmente só os homens podem excluir outros homens do campo inter-humano da dignidade humana.

A desigualdade de classes encontra muitas vezes em nós um sujeito já não mais disponível para percepções desconcertantes: muitas vezes, entre nós e o mundo, interpõem-se pensamentos enganosos e amortecedores que as escolas de filiação marxista chamam *ideológicos*. Descansamos na atenção superficial, apegamo-nos às explicações fáceis. E, para falar à maneira dos psicanalistas, o que não queremos ver e dizer, o que negamos, é muitas vezes o que precisamos negar. Esta negação nem sempre é deliberada: mais profundamente, é dirigida pela força de um interesse – temos frequentemente nossa segurança assentada sobre violências sociais que não podem aparecer.

Em La Boétie, o que se chama *servidão voluntária*, o nosso desejo de desigualdade, exprime o desejo de enriquecimento privado por meio de cumplicidade com ordens sociais iníquas.<sup>21</sup> Em Simone Weil, o desejo de desigualdade parece associado à nossa vontade de transferir para outros homens o peso da necessidade e da sobrevivência, o peso do trabalho.<sup>22</sup>

Nos depoimentos de joanisenses, talvez o mais comovente seja sempre a atenção que operam. A reconstrução da vida envolveu reconstrução comunitária e também reconstrução psicológica, envolveu elaboração de reminiscências traumáticas. Os depoimentos revelam lembranças mais ou menos elaboradas, mais ou menos angustiantes. Núcleos de elaboração interrompida encontram-se às vezes dispersos e isolados no depoimento, como focos de sofrimento. Noutras vezes, assumindo posição integrada ao conjunto da memória, formam sólidos pontos de vista: são opiniões complexas, muito matizadas, e que chegam a orientar o pesquisador não menos (às vezes mais) do que as teses advindas de estudo bibliográfico.

A desigualdade, como aprendemos com Hannah Arendt, é experiência de uma situação pública em que há impedimento da participação, em que há impedimento permanente ou temporário da voz livre e da iniciativa. A desigualdade perturba como uma angústia o humilhado: deixa marcadas a memória e a imaginação, deixa

---

<sup>21</sup> *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>22</sup> Weil, S. Mística do trabalho. In: *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 461-464.

marcados os gestos e a linguagem do oprimido. Este impedimento conta dolorosamente entre cidadãos das classes pobres. E conta também, talvez indolor, entre patrões. Os pobres sofrem de maneira persistente ou reiterada este impedimento: qualquer que seja o caso, sofrem de maneira importante. São impedidos de falar ou agir não exatamente porque outros, os seus senhores, é que agem ou falam. Mas são impedidos porque outros, que por sua vez caíram em soberba e crêem-se superiores, tiveram sua voz degradada em comando e sua ação degradada em coerção, em violência.

Nas sociedades fundadas sobre a desigualdade, como as sociedades de classes, vigoram situações em que ficam formados os “superiores” e os “inferiores”. A experiência da desigualdade corresponde a um fato histórico-político mais antigo que o capitalismo e nele renovado. Está relacionada às formas de organização da vida e do trabalho que se apoiaram na dominação de pessoas por pessoas. São sociedades que admitiram soluções pela monarquia, pela oligarquia, pelo escravismo, pela servidão. O poder ficou confundido com a força de alguns, a força de comandar ou coagir, a força que se tornou força econômica e força armada. Nas sociedades de trabalho assalariado, a força de comandar ou coagir combinou-se com a força de contratar ou demitir. Pessoas que socialmente caminham para o governo de outras pessoas e nisso encontram segurança, renda e prestígio instituídos: eis os “superiores”; na sociedade capitalista, eis os “patrões”, os “gerentes”.

A humilhação marca a condição de pessoas que foram mais ou menos deslocadas para o lado daqueles que devem ficar quietos e obedecer – devem agir não propriamente como quem age mas como quem cumpre ordens cuja formulação e sentido lhe são vetados. Na cidade ou no trabalho, sem participação, não devem sentir-se em casa mas estrangeiros.

Nas relações entre o patrão e o subalterno, nenhum realmente fala ou realmente age.

Quem comanda, não fala: dá ordens. Quem recebe ordens, não fala: ouve calado; se retruca, é para justificar suas falhas. O senhor fala em voz neutra ou fala alto, não conversa. Voz indiferente ou voz estridente: voz que se basta, voz sem

necessidade de outras vozes. O servo é mudo ou exasperado, não pode conversar. São bem desagradáveis os lemas do mandonismo: “É isto e não tem conversa!”; “É isto e estamos conversados!”.

O subalterno aparece como serviçal, fica reduzido ao desempenho de uma tarefa, às vezes degradante e sempre subserviente. O patrão aparece como comandante, cai em licenciosidade, fica em licença de pedir o que quiser, cai no delírio de mandar sem freios, de dar ordens incontestáveis.

Se é verdade que quem trabalha sob comando fica sem pensar, obrigado a um corpo mecânico, também é verdade que quem comanda sem trabalhar fica sem corpo, fica sem o sentimento corporal, fica sem o sentimento sensível das coisas e da presença de outros humanos, fica liberado para pensar despoticamente, fica dispensado de pensar respeitosamente em coisas e em pessoas. Fica desobrigado: coisas ou pessoas lhe devem tudo e devem sem resistir. O pensamento patronal não parece informado pelo sentimento de alteridade. Pensamento inconsistente, abstrato, sem inteligência do concreto: não atina bem com os limites e possibilidades de coisas e de pessoas, não sabe estimar o limite além do qual a natureza e as peças entram em decomposição, não sabe estimar o limite além do qual o trabalho alheio assume forma bestial e ritmos absurdos, forma e ritmos incompatíveis com a dignidade e o corpo de um trabalhador.

Os padrões tendem a ser psicologicamente onipotentes, tendem a considerar que mundo e pessoas estão às suas ordens, perdem o sentimento do mundo e o sentimento de quem possa vir a contestá-los. Alienam então a experiência do quanto são, como nós todos, dependentes dos outros. Nossa dívida com o outro é enorme. Quem foi deslocado para a posição de superioridade, perde de vista o que deve ao mundo e a outrem. O subalterno é congelado na condição de quem em tudo depende de mim, o seu superior; e eu, por minha vez, fico congelado na posição de não depender de nada e ninguém.

O serviço aos outros só se realiza pela liberdade, representa uma troca fraterna ou representa a generosidade que me faz servir desinteressadamente. Quem esteja reduzido ao serviço compulsório, está obrigado ao servilismo, está obrigado a

obedecer e a prover os outros como se estes nada devessem ao servo e como se o servo lhes devesse a vida.

A desigualdade faz estragos dos dois lados: adoce inferiores e superiores.

### **A cidadania: o direito de agir e falar**

Estamos habituados a uma noção bem tacanha de igualdade: a igualdade entendida como identidade ou equação. Igualdade assim: eu e o outro, juntos como eu e o espelho de mim. A supressão das diferenças. Todavia, a igualdade é essencialmente uma categoria política, implica não a supressão de diferenças mas certamente a supressão da desigualdade. Pessoas em desigualdade, pessoas desiguais: isto não corresponde à condição de pessoas diferentes. Vivemos um mundo em que nos querem impingir a desigualdade como natural expressão da diversidade de pessoas.

Igualdade conta quando as pessoas reúnem-se no igual direito de falar e agir. Somos iguais politicamente. É desejável a igualdade porque é desejável que todos participemos igualmente do direito de ser ouvido e de tomar iniciativas, do direito de governar a cidade e governar o trabalho.

A igualdade vive da diferença. Os iguais são os diferentes que se reúnem para a participação, reúnem-se para a conversa e colaboração, para trocar e compor pontos de vista, para trocar e compor iniciativas. Só há igualdade quando as diferenças podem aparecer. E as diferenças só podem aparecer quando o direito de conversar e colaborar estão reservados a todos e cada um. Igualdade e pluralidade exigem-se mutuamente. A igualdade é o encontro dos singulares. E a pessoa singular, a revelação e a realização de alguém como alguém, um eu incomparável, é quem abrigamos delicadamente no silêncio e na solidão diferentes do isolamento, é quem oferecemos à hospitalidade dos outros, é quem aparece em palavras e gestos compartilhados.

Não há traço singular que possamos agasalhar ou conquistar sem estarmos em companhia de outros humanos, nem abaixo e nem acima deles. A pessoa não tem o bastante a si própria sem dividir silêncio, som e gesto com outras pessoas.

Também é verdade que o homem é o lobo do homem. A desigualdade, um fenômeno também intersubjetivo, um fenômeno social, interrompe a comunidade. A desigualdade é ruidosa: gritaria. Interrompe o silêncio. Ou amordaça: é emudecimento. Interrompe a palavra. A desigualdade é força: empurra, arrasta. Em grau máximo, é espancamento. Interrompe o gesto. A desigualdade desmancha a solidão e a comunicação: representa uma intrusão ou representa uma segregação. Ofende e isola.

O fato de que o homem é capaz de agir e falar, escreveu Hannah Arendt<sup>23</sup>, significa que ele é capaz de por e propor o imprevisto. Os humanos são iniciadores, realizam o inesperado. Somos capazes de começar o que não podia ser perfeitamente aguardado de coisa alguma que tivesse ocorrido antes. Toda iniciativa sai de certas condições, foi preparada e sofreu influências. Mas as condições e a preparação, que influíram numa iniciativa, não dariam por si mesmas em iniciativa sem um iniciador que as empenhasse. Uma iniciativa é como um milagre: ninguém esperava.

E como os milagres, dependem de um homem: foi tua fé que te salvou, lemos nos Evangelhos. Salvou de existir no que te era impingido. Abriu um processo novo. A natureza e a sociedade compõem sistemas que podem ser tomados, até certo ponto, como sistemas de causalidade fechada. Cada efeito é preparado por uma causa que, por sua vez, foi preparada como efeito de uma causa ainda anterior e assim regressivamente. O homem, entretanto, ingressa no mundo natural e no mundo social com incomparáveis poderes de inovação, desconcertando e abrindo os sistemas fechados. Suspende processos automáticos que aparentemente determinariam sua trajetória no mundo. Abandona esquemas. Excede os comportamentos viciados e previsíveis. Ultrapassa as palavras repetitivas, tão repetidas que já ninguém pensa nada ao empregá-las.

---

<sup>23</sup> *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 188-193.

Agir é iniciar, começar, ser o primeiro a por em movimento. Quem age, mostra sua originalidade. A ação reflete a singularidade do agente. Quem pratica o milagre, chama atenção sobre si próprio. A ação revela um sujeito.

Quem age, precisa falar. Precisa frisar que a ação faz diferença, não foi mecânica, dependeu de uma iniciativa. Diz Hannah Arendt: sem o discurso, a ação ficaria sem o ator; o agente do ato só aparece quando é, ao mesmo tempo, o autor das palavras. Quem põe, propõe, anuncia uma pretensão. As palavras acompanham a ação ou as ações são, elas mesmas, gestos verbais, proposições eloqüentes. O inédito tem frequentemente seu primeiro lugar em palavras. A utopia, foi o que ouvi de Ricardo Rizzo, começa como linguagem.

Agir é iniciar e, finalmente, é realizar, perfazer, acabar, constituir um *poder*.<sup>24</sup> Na comunidade igualitária, o iniciador é um iniciador entre iniciadores e, para realizações, depende dos outros. Quando vinga a desigualdade, a ação divide-se em duas funções completamente separadas e nunca reservadas a todos: a função de ordenar, prerrogativa de um só governante ou de alguns; e a função de executar, dever dos súditos.

O monarca está sempre só. O iniciador está só até encontrar a adesão dos outros. Para a realização, o iniciador é sempre dependente dos outros. O monarca supõe possuir uma força em si mesmo que, na realidade, corresponde a um poder realizado pelo concurso dos súditos. O monarca engana-se: acredita-se autor completo do que jamais teria realizado sozinho. Forma-se a ilusão do poder como atributo de um homem forte. O monarca confunde o poder que lhe é sempre infundido pelos súditos com uma força ilimitada que imagina possuir individualmente.

O começo é disparado por um iniciador: mas o *poder* de uma iniciativa depende sempre da adesão dos outros. Uma ação começa em alguém mas só se perfaz com os outros: a ação que se completa, a realização da ação, o *poder*, é sempre plural. E outra vez as palavras são exigidas pela ação: a adesão dos outros, a organização de

---

<sup>24</sup> *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 211-219.

um poder é o que, na comunidade igualitária, buscamos alcançar apenas por meio de argumentação, nunca de modo violento, por comando ou coerção.

O *poder*, insiste Hannah Arendt, não é atributo do homem individual, que agisse sozinho e por força própria ou como governante entre servos impotentes. Trata-se de uma capacidade intersubjetiva que, numa comunidade de cidadãos, depende da reunião com os outros numa modalidade que exclua a violência. O poder não pode ser possuído como uma força e nem exercido como coerção. Depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções.

O poder político só existe em sua realização. E só se realiza em parceria. E corresponde a uma realização de cidadãos quando as palavras não são empregadas para esconder interesses privados mas para apontar causas públicas, e quando os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades para todos.

A cidadania desenha-se num espaço de iniciativas e de conversas não econômicas. Então, mesmo os problemas econômicos transfiguram-se em problemas políticos, bastando que sejam enfrentados pelo cidadão como problemas da cidade, problemas do outro e não como problemas privativos, problemas meus, de minha casa e de meus agregados. A cidadania participa destas relações homem a homem capazes de “elevantar” as preocupações com a vida.

A fome, por exemplo, parece um problema privado e material, um problema caseiro e meramente econômico, a mais trivial das preocupações domésticas. Mas, numa comunidade de cidadãos, o problema da fome é transfigurado: somos expostos à fome da cidade, à fome dos outros. Desde então, a atenção comezinha altera-se em atenção para os outros. Minha fome é para mim um problema material, mas a fome dos outros é um problema espiritual. Minha fome é para mim um problema econômico, mas a fome dos outros é um problema político. Minha preocupação banal torna-se uma preocupação humana.

A experiência de cidadania faz superar a idiotia que, por definição, é concentração em si próprio, é viver para sobreviver. O cidadão é dirigido para outrem: alcançando o problema de um estranho, alcança-se a si próprio como um

humano, supera a consciência de si como de um organismo carente e consumidor. O cidadão, vivendo entre outros e para outrem, convivendo, conquista a raiz da amizade e conquista sua própria humanidade.

### **Os atenienses e nós**

Atenas, como sabemos, não correspondia ao que hoje chamamos uma “sociedade sem classes”. Cidadão era o varão adulto, ateniense por nascimento, pequeno ou médio proprietário agrário, às vezes dono de escravos. Mulheres, jovens, escravos, estrangeiros e os miseráveis sem propriedade, estavam todos fora do círculo de cidadania e, nesta medida, fora do círculo de aparição humana. Esta circunstância fere o ideário mais radical das liberdades modernas, ideário que, a despeito de sua não realização (a não ser sob formas jurídicas bastante abstratas), experimenta como um verdadeiro paradoxo, como uma contradição inadmissível, as condições para a cidadania ateniense.

Entre os cidadãos variava a riqueza patrimonial e de rendas. Acontecia de certos cargos prestigiarem os mais abastados e, portanto, a condição econômica. Mas, em período democrático, a regra de cidadania era prevalentemente política, o direito de conceber e governar a cidade, o direito de governar sem ser governado. Era apontado como tirano quem operasse em cidade como um dono de casa e senhor de escravos. Operação admitida fora dos muros da polis e que condicionava a passagem para dentro deles. A propriedade e servidão domésticas, em Atenas, eram condições para a vida livre na cidade.

A figura e ação de um cidadão divergiam da figura de um déspota e baseavam-se na negação da figura e atividade de um escravo. O cidadão não deveria ser um escravo. Mas podia possuir escravos em sua casa. A liberação para a cidade não foi encontrada senão mediante a posse de um lar no mundo e mediante comando doméstico sobre outros indivíduos, sempre as mulheres e os mais jovens, às vezes

escravos. Escravos eram geralmente indivíduos cassados por endividamento, mais raramente eram vencidos de guerra.

Em nossos dias, a utopia socialista – desprendida das formas totalitárias realizadas no século XX – é que, supondo universalização da propriedade e do direito à cidade, ainda representa uma expressão generalizada, uma expressão radical e alterada do regime democrático fundado em Atenas. Em nossos dias permanece um desafio radical: como praticar regimes econômicos que excluam a servidão, o prestígio de renda e libertem todos nós para a vida humana? Um tal desafio não poderia desprezar a resposta de Marx e nem adotá-la com admiração satisfeita. Trata-se de buscar e praticar mais respostas, sem recuar cegamente para formulações pré-marxistas do problema da luta de classes. Vale recuar, com exigências contemporâneas, para o que diziam e praticavam os atenienses.

O caminho utópico, um caminho que não termina, nem sempre é em linha reta e para frente. Nem sempre um caminho em linha reta: o caminho utópico é ondulado, às vezes tortuoso, exige atalhos laterais, passar pelos outros, seguir a trilha dos índios, dos pobres, dos negros, das mulheres, dos velhos, dos loucos, dos amantes. Nem sempre um caminho para frente: quem quer seguir adiante, precisa muitas vezes voltar, olhar para trás, ouvir os que falaram antes, morreram ou foram esquecidos, precisa lembrar.

O futuro não está no progresso. Uma cidade que progrediu segundo a febre do capitalismo, regrediu em beleza, nem mais livre e nem mais amiga. É a cidade que querem os vencedores. Que cidade queriam os vencidos? Que cidade queriam os negros nos quilombos? Que cidade queriam os que se revoltaram e foram mortos ou esquecidos? A pergunta que importa: que cidade queremos nós e hoje? Conversemos com os vivos para respondê-la, mas conversemos também com os que morreram e não falam mais, a não ser que lembremos deles. Os vencidos ainda falam nos que hoje a história segue vencendo. Ouçamos os que são impedidos de falar.

Nosso futuro não é o passado. Mas talvez não seja o futuro do presente, uma reiteração. Tem gente só no presente, entre muros, não olha para frente, não olha para trás. Há os que só olham para frente. Todavia há quem, para realmente adiantar-se, olha para trás. O que o passado viu e não cumpriu: nosso futuro não estará no futuro do passado?

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. Que é liberdade?. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- Arendt, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
- Arendt, H. Filosofia e Política. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- Arendt, H. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- Bosi, A. Fenomenologia do olhar. In: *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- Bosi, E. *Memória e Sociedade – lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Bosi, E. Entre a opinião e o estereótipo. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 32, 1992.
- Bosi, E. A pesquisa em memória social. In: *Revista Psicologia USP*. São Paulo: IPUSP, v. 4, n. 1/2, 1993.
- Gonçalves Filho, J. M. Olhar e memória. In: *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- Gonçalves Filho, J. M. Humilhação – um problema político em psicologia. São Paulo: *Psicologia USP*, v.9, n.2, 1998.
- Gonçalves Filho, J. M. O bairro proletário e a hospitalidade. In: *Boletim de Psicologia*. São Paulo: Sociedade de Psicologia de São Paulo, v. XLVIII, n. 108, 1998.
- Gonçalves Filho, J. M. A memória da casa e a memória dos outros. In: *Revista Travessia*. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, Ano XI, n. 32, 1998.
- La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- Laplanche, J. *Novos Fundamentos para a Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Lévinas, E. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Lévinas, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

Lévinas, E. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1989.

Merleau-Ponty, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Merleau-Ponty (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Weil, S. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.