

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC/SP

Renata M. Brunetti **A escuta do “*mundo da vida*” na  
constituição de uma sociedade emancipatória**

DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Social sob a orientação do Prof. Doutor Antonio da Costa Ciampa.

SÃO PAULO

2007

## SUMÁRIO

### RESUMO

<b>APRESENTAÇÃO</b> – O processo de transformação de minha identidade .....	12
<b>INTRODUÇÃO</b> – O caminho percorrido .....	20
<b>CAPÍTULO 1</b> – A emancipação – localizando brechas .....	29
<b>CAPÍTULO 2</b> – A redescoberta do “ <i>mundo da vida</i> ” como fonte de sentido .....	44
<b>CAPÍTULO 3</b> – À procura de um nome .....	59
<b>CAPÍTULO 4</b> – O <i>momento originário</i> – um novo começo .....	81
<b>CAPÍTULO 5</b> – Travessias da/na experiência social .....	106
<b>CONCLUSÃO</b> – Mudança na cultura política: ensaiando caminhos .....	139
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	152

*“Devemos ser a mudança que queremos ver no mundo”*

Gandhi

## RESUMO

O objetivo da pesquisa que deu origem a este texto foi tentar localizar em nossa sociedade, por meio da análise de entrevistas com alguns *fellows* da Ashoka – *figuras sociais* –, espaços nos quais ações que promovam emancipação sejam possíveis.

Foram questionadas algumas formas para nomear essa *figura social*, uma vez que ela não se enquadra espontaneamente como um *empreendedor*, nem como o conhecido *militante*. *Poetas e políglotas do social* foram os nomes utilizados neste trabalho para valorizar suas qualidades de *escuta do social* e de mediação.

A análise das entrevistas apontou que eles valorizam sobremaneira os saberes locais, são multifocais – possuem múltiplos interesses, são incapturáveis. Diferentemente do antigo paradigma, em vez de definir formas de produzir o mundo, vão até lá – o mundo, o “*mundo da vida*” de Habermas – o *escutam*, o traduzem e fazem sua mediação com o “*mundo sistêmico*”.

A inspiração teórica principal é do filósofo J. Habermas. Refletimos algumas das suas recentes preocupações teóricas. Não evitamos, porém, recorrer a outros autores e outras proposições. Interessou-nos sobremaneira dar sentido e significado aos nossos entrevistados e, então, nesse trabalho, a teoria está a serviço do mundo empírico. A compreensão da experiência – que fizemos com os nossos entrevistados e aquela que os entrevistados fazem com a comunidade – foi o elemento guia que, por assim dizer, selecionou a teoria.

Por fim, o trabalho sugere que essas *figuras sociais*, com suas atividades parecem ensaiar mudanças na cultura política com fortalecimento da sociedade civil e uma mudança no paradigma do conhecimento. Uma cultura política que implica, antes de tudo, a conscientização de nossa responsabilidade individual e social.

**Palavras chave:** empreendedor social – sociedade civil – terceiro setor – responsabilidade social – mundo da vida

## **APRESENTAÇÃO: O processo de transformação de minha identidade**

Esta é a segunda vez, nos últimos cinco anos, que me vejo diante da necessidade de fazer uma apresentação formal, de fazer um *escrito que relata fatos memoráveis*. Pela segunda vez, preciso organizar minha história e selecionar fatos importantes – *memoráveis* – de minha vida. Como já fizera isso na apresentação do mestrado, parecia-me lógico simplesmente dar continuidade ao que havia começado. Localizei e abri o antigo arquivo em meu computador, certa de que bastaria acrescentar as últimas novidades.

Ao iniciar a leitura, dei-me conta de que muitas coisas importantes haviam mudado. O tom que usei não era o mesmo que gostaria de usar desta vez; o formato cronológico também não me agradava mais. Percebi, além disso, que alguns fatos relatados com grande destaque não tinham mais a mesma medida no momento presente. Por um lado, fiquei desapontada, pois isso significava um novo esforço; teria de trabalhar duro para elaborar este novo memorial. Por outro lado, fiquei muito contente e orgulhosa por perceber o movimento da vida em mim: transformações tinham ocorrido que não mais me reconhecia na escrita.

Que bom que mudei, pois, até uns dez anos atrás, acreditava ser possível construir racionalmente uma vida estável, protegida, dentro de planos traçados. *Sobre-vivia* às quebras, às mudanças de rumo, aos acertos e aos desacertos. De alguma maneira, não os sentia. Tocava minha vida, família, filhos, trabalho. Via-me como uma pessoa *conformada* pelos altos e baixos: não me desorganizavam e nem me abalavam no dia-a-dia. E – o mais grave de tudo – sentia-me privilegiada por isso.

Hoje percebo, com auxílio das proposições de Walter Benjamin, em torno da noção de “*vivência*” e de “*experiência*”<sup>1</sup>, que a *estabilidade de minha vida* se dava à custa de racionalizações, mais precisamente, da resistência da minha consciência ao novo. Essa resistência levava-me a evitar experiências autênticas, ou seja, protegia-me dos choques. Com isso, estava apenas *sofrendo vivências*. Segundo o autor, na Modernidade, a consciência produzida pela extensiva recorrência dos choques tem servido de proteção contra os estímulos, impedindo assim a experiência e, com ela a memória involuntária.

Dito de outra maneira, para Benjamin, traumas e choques – inerentes à vida moderna – são tão recorrentes que os *vivenciamos* e não mais os *experienciamos*. Ora, quando a consciência falha é que temos acesso à *experiência*. É por isso que, quando só *vivenciamos* – quando não *experienciamos* –, nossa consciência é cronológica. *Cronos*, o tempo da consciência moderna, é o deus das vivências: a memória voluntária.

Os memoriais, as apresentações – inclusive a minha no mestrado – primam pela seleção cronológica dos *fatos memoráveis*. Venho aprendendo, muito aos poucos, a me abrir para os fatos inscritos na memória involuntária.

Assim, fascinada, mas também insegura com essas novas portas de percepção (choques, falha da consciência, memória involuntária), narro os fatos mais recentes ligados à minha carreira profissional e, para minha surpresa, ainda uma vez, vejo-me narrando os mesmos fatos, porém sob um novo olhar.

Formei-me em Desenho Industrial no Mackenzie em 1981 e trabalhei, até 1995, com arquitetura de interiores, uma atividade que visava compor o Belo para o lar de pessoas, sendo esse belo definido pelas tendências presentes em revistas da moda. Sentia-me *implantando* tendências modernas na vida de meus clientes. Quantas vezes, em nome de garantir o belo, de não ferir a estética do ambiente, vi-me obrigada a *atropelar* as histórias e apegos dessas pessoas... Sinto, hoje, que atropelava sem perceber *uma de suas almas*, a que olha de *dentro para fora*, de acordo com a feliz expressão de

---

<sup>1</sup> BENJAMIM, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire” - *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*; tradução de José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. – 1. ed. – São Paulo: Brasiliense, 1989. – (Obras escolhidas; v. 3) - p. 129

Machado de Assis em “*O Espelho*”. Como Jacobina – personagem do conto –, eu só contemplava, no meu fazer, a alma exterior das pessoas, as suas *personas*, as suas máscaras.

Resolvi, então, mudar de rumo. Comecei a procurar uma nova atividade profissional que fizesse mais sentido para mim. Voltei a estudar e paralelamente iniciei um trabalho voluntário em uma organização do Terceiro Setor.

A idéia de realizar uma atividade profissional voltada a causas sociais levou-me a direcionar meus estudos para a área. Participei, na época, de diversos cursos e seminários, iniciando, assim, a construção de uma nova carreira. Oportunidades foram aparecendo e meu envolvimento foi aumentando. Passei a fazer parte do grupo de professores de um curso de especialização em captação de recursos para organizações do Terceiro Setor, da Fundação Getúlio Vargas - FGV/SP, em parceria com a Indiana University – The Fund Raising School.

Para minha surpresa, nessa nova trajetória, percebi que começava a questionar minhas certezas, a mudar trajetórias, errando e acertando algumas vezes. Entretanto, ainda imaginava que esses sobressaltos fossem parte dos últimos ajustes na conquista daquele projeto definitivo de vida.

Capacitei-me para essa nova fase, dessa vez, mais acadêmica. Fiz mestrado na PUS/SP em Psicologia Social, no Núcleo de Identidade orientada pelo Prof. A. C. Ciampa. Estudei não só o processo de constituição da identidade do captador de recursos para organizações do Terceiro Setor no Brasil – minha atual atividade profissional –, mas também o possível significado de sua ação na formação de uma sociedade emancipatória.

Foi um trabalho de interpretação de questionários respondidos por 140 captadores de recursos; de entrevistas abertas (histórias de vida) e de dados coletados de pessoas que tinham proximidade entre si e amplo conhecimento de captação. A partir da análise feita, aprofundi uma discussão em torno da constituição da identidade desses profissionais por meio de seus processos de metamorfose.

Nas entrevistas, os captadores – indivíduos que se deslocaram, na grande maioria dos casos, de suas antigas áreas de atuação profissional – mostraram-se pessoas em constante transformação. E, como tinha acontecido comigo, foi possível também com eles perceber o processo de constituição de suas identidades, as crises vividas, os questionamentos feitos e os novos posicionamentos adotados. Apoiei-me na noção de identidade definida pelo processo de busca da emancipação, a “*identidade pós-convencional*” do filósofo alemão Jürgen Habermas<sup>2</sup>.

Nessa época, dei-me conta, ainda uma vez, do olhar limitado que mantinha em relação à minha vida, da desconexão com a realidade que minhas buscas por estabilidade e por definições me colocavam. E, só recentemente pude perceber que o mestrado que fiz – achando que era apenas para atender as necessidades da nova fase, ou seja, oferecer cursos de captação de recursos para a FGV e outras instituições de ensino – de fato serviu-me como um espaço muito rico de reflexão sobre a minha própria história, minha própria metamorfose. A pesquisa sobre a constituição da identidade dos captadores de recursos, os cursos que ofereci sobre o assunto, o exercício mesmo da escrita, tudo isso me levou a uma transformação muito grande, até pelo fato de perceber que não sou a única a enfrentar grandes transformações na vida.

Terminado o mestrado, tive a oportunidade de fazer um curso MBA sobre o Terceiro Setor e pesquisei alternativas que dessem conta das carências sociais. Escolhi verificar se o Terceiro Setor poderia desenvolver *modelos* de atividades de promoção social. Ao pensar em transformações que fossem emancipatórias, acreditava ainda ser possível traçar *modelos*, encontrar soluções. A tendência de pensar dessa forma sustentava-se na idéia de que parcerias entre as organizações da sociedade civil e os demais setores poderiam ampliar o impacto de suas ações.

---

<sup>2</sup>HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos; tradução: Flávio Beno Siebeneicheler. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro Ltda 1990. (2ª. ed. Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1988). A “*identidade pós-convencional*”, ou seja, a individuação – uma identidade formada a despeito dos papéis sociais e contra a idéia dos tipos sociais convencionais –, exige autonomia e consciência. Nas palavras do autor: “A ‘*necessidade de evitar convenções petrificadas*’, impostas pela sociedade, sobrecarrega o indivíduo com decisões morais próprias e com um esboço individual da vida resultante de um auto-entendimento ético”. (p.217).

Para aprofundar a idéia de modelo fiz algumas leituras de Hannah Arendt e Zygmunt Bauman, e continuei também estudando J. Habermas. Essas leituras me permitiram compreender a dificuldade de sustentar a idéia, mais do que isso, de defender a idéia de projetos, modelos, receitas, soluções.

Durante o doutorado, continuei lendo diferentes autores, diferentes linhas de pensamento, construindo olhares múltiplos sobre os temas que escolhia. Estudei autores modernos, pós-modernos, críticos da Modernidade... Com eles, dei-me conta, ainda uma vez, da minha luta constante em permanecer *moderna*, controlando, produzindo ordem, buscando segurança. E, claro, fui obrigada a compreender que isso mesmo que buscava era o que estava em questão. Ou seja, que estamos vivendo um tempo cultural marcado pela incerteza.

A leitura de autores como H. Arendt, J. Habermas e Z. Bauman, que trabalham com a idéia de um mundo aberto, foi, passo a passo, me contatando com a dificuldade de sustentar, nos dias de hoje, a idéia de um projeto (moderno) baseado em modelos. Esses autores me convidaram a lidar com indefinições, incertezas e imprevisibilidades.

Hannah Arendt, em seu livro *A Condição Humana*<sup>3</sup>, trabalha com os conceitos de “*labor*”, de “*trabalho*” e de “*ação*”, partindo da idéia de que o “*labor*” visa satisfazer necessidades vitais e o “*trabalho*” visa orientar a produção de algo. Denuncia a autora que, na Modernidade, ocorreu uma substituição da “*ação*” pela “*fabricação*”. Argumenta que essa substituição pretendeu libertar a humanidade da imprevisibilidade, só que, ao eliminarmos a “*ação*”, eliminamos também a pluralidade e a política. Construimos uma sociedade ancorada na idéia de “*fabricação*”: perdemos a espontaneidade e a imprevisibilidade na relação comum, num espaço comum.

A crítica de Arendt à idéia de modelo aparece quando a autora mostra que hoje não estamos mais em uma sociedade de “*labor*”, dando conta de nossas necessidades instintivas. Mesmo quando delas damos conta, nós o

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª. Ed. , Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA. 1958).



fazemos por meio do “trabalho”: é uma sociedade de planejamento, de modelo, uma sociedade de “fabricação”. Diz Arendt:

*“O processo de fazer é inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela (‘o processo desaparece no produto’, como dizia Marx), e de que é apenas um meio de produzir esse fim. É verdade que o labor também produz para o fim de consumo, mas como esse fim, a coisa a ser consumida não tem a permanência mundana dos produtos do trabalho, o fim do processo não é determinado pelo produto final e sim pela exaustão do “labor power”, enquanto que, por outro lado, os próprios produtos imediatamente voltam a ser meios de subsistência e reprodução do “labor power”. No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando algo inteiramente novo, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como unidade independente, é acrescentado ao artifício humano.”<sup>4</sup>*

Já Jürgen Habermas, que propõe uma sociedade autônoma marcada por “identidades pós-convencionais”, tendo essas identidades não convencionais como motor da dinâmica social, faz a crítica à idéia de modelo quando demonstra que, ao partirmos do geral, de um modelo definido a priori ancorado no universal – pensamento metafísico de Descartes e Kant –, perdemos a possibilidade de atingir o individual e o particular. É a teoria dominando a prática: o logocentrismo.

Segundo o autor, a tradição da metafísica, da filosofia da consciência e da subjetividade equaciona tudo o que há em torno da primazia do geral sobre o individual. Essa tradição leva-nos a pensar no que existe de comum, de geral, e não no que existe de individual. Essa crítica à idéia de modelo consiste, justamente, em pensar que, enquanto estivermos olhando sob a ótica da primazia do geral, estaremos desvalorizando o individual. Através do pensamento, subsumimos o singular ao geral, conseguindo apenas ver o individual como não idêntico.

Habermas encontra na “*guinada lingüística*” uma nova forma de unir individualidade em unidade, pois o pensamento metafísico não nos permite

---

<sup>4</sup> ARENDT, H., op. cit., p. 156.

garantir essa individualidade como singularidade. O filósofo apóia-se nos conceitos do “Eu” e do “Me” de George Mead, das interações sociais para a formação de “*identidades pós-convencionais*”, e no papel do Direito para normatizar as intervenções não convencionais e torná-las convencionais.

Em uma sociedade constituída por “*identidades pós-convencionais*”, de acordo com Habermas, precisamos do Direito para normalizar as intervenções não convencionais e torná-las convencionais. O processo, porém, não acaba aí, uma vez que essas *novas convenções* devem ser questionadas por outras *identidades não convencionais* e assim por diante. Identidades não convencionais estarão sempre propondo novas normas a serem generalizadas e tornadas convencionais.

Zygmunt Bauman faz a crítica por outro viés: critica a própria ciência moderna que, ao aliar-se ao poder político, produziu o totalitarismo moderno. Define o momento atual como “*Modernidade Líquida*”, ou seja, volátil, fluido, diferentemente do anterior, que pretendia ser sólido e estável. Discute como o projeto da Ciência – ordem e transparência – pretendeu (e pretende) “*produzir a realidade*” e nos levou (e leva), paradoxalmente, ao alargamento progressivo do caos e da desordem.

Na Modernidade, com o Iluminismo, pensava-se que a razão poderia dar conta das incertezas do mundo; pretendia-se, entre outras coisas, acabar com as mazelas sociais através da “*Igualdade, Fraternidade e Liberdade*” e, assim, produzir um mundo transparente, seguro e certo.

Segundo Bauman, a promessa de criar a ordem pela Razão e pela Ciência está nos levando a um novo olhar sobre nós mesmos. Com o esgotamento do projeto moderno, na pós-modernidade – ou na “*Modernidade Líquida*” – somos obrigados a conviver com a ambivalência. A velocidade e as mudanças impostas pela Modernidade dificultam qualquer tentativa de acomodação. O risco na pós-modernidade está em permitir que se ressuscitem ambições de endurecimento, de busca do definitivo, de projetos, de certezas, de ordem ... contra a ambivalência.

O imaginário de nossa sociedade dificulta a percepção das contradições presentes. Hoje percebo que passei muitos anos mergulhada numa coesão

ilusória que mascarava as minhas contradições e as contradições do mundo, deixando-me protegida dos choques e, portanto, das experiências. É nesse espaço de abertura, de incertezas que me encontro como pesquisadora: trabalho com a idéia de pluralidade, diversidade e solidariedade; com a idéia de uma sociedade aberta que se configura a cada momento por meio de jogos de forças diferentes.

Como esta apresentação evidencia, estudar, para mim, não obedece mais a uma experiência acadêmica de titulação; antes, tem me permitido elaborar as minhas experiências, incorporando os *saltos* no meu andar – como sugere W. Benjamim. Hoje consigo ver-me mais inserida no constante processo de metamorfose e transformação, ou seja, no *espírito do tempo* – no *Zeitgeist*<sup>5</sup>. E, nele, as identidades são, como propõe Habermas, “*pós-convencionais*”.

---

<sup>5</sup> Trata-se de uma expressão criada pelo historiador suíço Jacob Burckhardt para dar conta da mentalidade inscrita no tempo.

## INTRODUÇÃO: O caminho que percorremos

Frente à atual configuração da sociedade brasileira, em que a desigualdade social vem se caracterizando como algo permanente, e dispendo de olhares de diferentes pensadores, pretendemos com este trabalho pensar possibilidades de ações sociais, ações da comunidade e ações de promoção social – estas sim – de forma mais permanente.

Partimos do pressuposto de que hoje sofremos os *efeitos colaterais* causados por um passado ancorado em um sistema social, econômico e político descomprometido e, de certo modo, *irresponsável*<sup>6</sup> em relação às suas conseqüências sociais e ambientais a longo prazo. Interessa-nos, neste momento, pensar o que fazer a partir do que já está posto. Temos clareza de que o primeiro passo para uma mudança passa pela conscientização de nosso papel e de nossa responsabilidade em diferentes âmbitos da sociedade; passa pelo nosso comprometimento<sup>7</sup>.

As idéias de “*compromisso social ativo*”, “*esperança*” e “*utopia*”, mudança da realidade social a partir da participação do individuo e do coletivo, “*cidadania*” e “*solidariedade*” estão fortemente presentes neste trabalho.

---

<sup>6</sup> Por incrível que hoje pareça, uma chaminé de fábrica soltando fumaça, na década de cinqüenta, simbolizava desenvolvimento, progresso, otimismo.

<sup>7</sup> Em seu artigo “*A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho*”, Luiz Eduardo W. Wanderley confirma a necessidade desse comprometimento, ao analisar uma série de propostas mundiais para solucionar ou ao menos minimizar os efeitos dessa questão social. Diz ele: “*A idéia de um compromisso social ativo, a de ter esperança, baseada numa utopia, isto é, a possibilidade da humanidade e dos povos latino-americanos serem capazes de compreender, explicar e mudar a realidade social (...) que integre elementos objetivos e subjetivos, expressa na participação individual e coletiva de transformação social por meio de gestos concretos que cada um pode empreender, na luta cotidiana pela cidadania, na solidariedade com os injustiçados e oprimidos*”.<sup>7</sup> WANDERLEY, Luiz Eduardo W. “*A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho*”.

Na seqüência, apontamos alguns passos que vêm sendo trilhados em diferentes caminhos e que, somados, poderão ter seus resultados otimizados. O primeiro caminho tem como pano de fundo as empresas – o setor *lucrativo* –, percebemos alguns movimentos que dizem respeito a uma mudança nas atitudes corporativas frente à sua responsabilidade sócio/ambiental. Neste, percebemos, de um lado, algumas empresas já existentes, assumindo o compromisso de arcar com os efeitos colaterais de suas intervenções na sociedade e no meio ambiente – movimento conhecido como Responsabilidade Social das Empresas ou, mais recentemente, Responsabilidade Sócio/Ambiental das Empresas. De outro lado, vemos um esforço no sentido de criar oportunidades de agir na formação dos novos empreendedores; de oferecer conhecimento e ferramentas para que esses jovens criem seus negócios visando, desde o início, tanto um retorno financeiro como um impacto social positivo.

Em linhas gerais, o primeiro caminho possibilita minimizar – e até frear – a *produção* em relação a novos danos sócio/ambientais. Embora este trabalho não esteja focado nesse primeiro caminho, apresento a seguir algumas considerações sobre a responsabilidade e o comprometimento das corporações já existentes em relação ao social, e o esforço de transformar o papel dos *negócios* da sociedade.

Desde o início do século XX, registram-se manifestações de envolvimento de empresas e empresários com ações sociais concretas. Foi na Europa, nos anos 40, que se viu o primeiro apoio empresarial explícito e significativo em um manifesto, subscrito por 120 industriais ingleses, que apontava a necessidade de as corporações atuarem com responsabilidade em relação aos seus funcionários e contribuírem de forma efetiva para o bem-estar da sociedade.

No final dos anos 60, como represália à Guerra do Vietnã, iniciou-se nos EUA um movimento de boicote à aquisição de produtos e de ações na bolsa de valores de empresas que, de alguma forma, estavam ligadas ao conflito bélico na Ásia. Essas manifestações, aliadas às lutas pelos direitos civis norte-americanos, trouxeram novos e determinantes fatores para essa questão: a

participação popular, a opinião pública e a cobrança por parte da sociedade de uma nova postura empresarial.

Nos anos 70, as empresas, com a intenção de divulgar as ações sociais realizadas, desenvolveram balanços e relatórios dessas atividades. Tais transformações, no âmbito dessas empresas, relacionam-se a movimentos que envolvem a sociedade tais como a Marcha pela Paz, em abril de 1967, nos EUA, com o slogan '*make love, not war*'; e o movimento de Maio de 1968, na França, com o '*é proibido proibir*'. Outro fator determinante para a entrada das empresas no universo das ações de caráter social efetivo foi a crise do *Welfare State* na metade da década de 70.

No Brasil, no final dos anos 80, algumas empresas começam a atuar em questões sociais e ambientais. Foi nesse período, também, que assistimos ao nascimento de importantes fundações, institutos e organizações da sociedade civil ligados ao meio empresarial, tendo como foco o comportamento empresarial ético e responsável.

Na década de 90, foram criados prêmios, como o Prêmio Eco desenvolvido pela Câmara Americana de Comércio, em São Paulo (AmCham/SP), e algumas iniciativas marcantes, entre elas, a Fundação Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social, antigo Instituto de Desenvolvimento Empresarial; o Pensamento Nacional das Bases Empresariais (Pnbe); o Gife – Grupo de Institutos, Fundações e Empresas; a Fundação Abring pelos Direitos da Criança; a campanha da Ação da Cidadania. Em 1998, foi criado o Instituto Ethos de Responsabilidade Social.<sup>8</sup>

Mais recentemente, presenciamos a entrada de novas disciplinas nas escolas de administração – Gestão Sócio Ambiental<sup>9</sup> –, e a criação de novos modelos de negócio. A Fundação Artemísia, organização internacional que está no Brasil desde 2004, investe na formação de jovens empreendedores de negócios e os apóia na implementação de iniciativas que gerem recursos e

---

<sup>8</sup> Material desenvolvido a partir do Capítulo 2 "Responsabilidade social das empresas e balanço social no Brasil". TORRES, Ciro. *Um pouco da história do Balanço Social*, dissertação de mestrado disponível em: [http://www.balancosocial.org.br/media/ART\\_2002\\_RSE\\_Vertical.pdf](http://www.balancosocial.org.br/media/ART_2002_RSE_Vertical.pdf) - Acesso em: 19 agosto 2007.

<sup>9</sup> Disciplina oferecida pela Profa. Liége Mariel Petroni – MBA - FIA

tenham um impacto social em comunidades de baixa renda. Ao investir no aprimoramento desses novos empreendedores de negócio, socialmente comprometidos, transforma o papel dos *negócios* na sociedade.<sup>10</sup>

O segundo caminho – trata as feridas sociais e ambientais já existentes, bem como amplia oportunidades de inclusão – remete-nos a uma determinada *figura social* que colabora com a construção de uma sociedade emancipatória. Assistimos também hoje, um movimento significativo de soma de forças, saberes e recursos na direção de ampliar os impactos das ações sociais. Um caminho que se vale da: “*a sinergia entre instituições financeiras de fomento, instituições de apoio tecnológico, de formação profissional, setores da academia, organizações da sociedade civil e outros atores do processo.*” A chamada inter-fertilização<sup>11</sup> das iniciativas da área da economia social.

Essa *figura social* – em alguns casos, como veremos nas entrevistas – reconhece-se como *fellow* da Ashoka, fundação internacional sem fins lucrativos, fundada em 1981 pelo norte-americano Bill Drayton, que tem como missão contribuir para criar um setor social empreendedor, eficiente e globalmente integrado. A Ashoka identifica e investe em indivíduos com idéias inovadoras, criatividade e determinação para provocar mudanças sociais positivas e de alto impacto social. Os *fellows* da Ashoka atuam em diferentes áreas: meio ambiente, educação, saúde, direitos humanos, desenvolvimento econômico e participação cidadã. A Ashoka selecionou mais de 1.700 empreendedores sociais em todo o mundo e está presente em 62 países. No Brasil, desde 1986, já selecionou e apoiou mais de 264 empreendedores sociais.

Decidimos, assim, entrevistar algumas dessas *figuras sociais* da Ashoka e conhecer suas vidas, suas travessias, suas experiências. Buscamos compreender essas pessoas e verificar em que medida estão colaborando com o desenvolvimento de práticas sociais de forma mais permanente.

---

<sup>10</sup> Fundação Artemisia, [www.artemisiofoundation.org](http://www.artemisiofoundation.org).

<sup>11</sup> Fonte: DOWBOR, Ladislau “Redes de apoio ao empreendedorismo e tecnologias sociais” – 23 de Novembro de 2004

Passamos agora a discutir alguns pontos do “*método* (caminho) *autobiográfico*” ou de narrativas de “*histórias de vida*”. Muito embora, hoje, o chamado “*método autobiográfico*” tenha se tornado bastante disseminado e a bibliografia em torno dele seja imensa, não faremos uma discussão sistemática dessa bibliografia; antes, partiremos de Michael Erben, pois sua proposta, definitivamente, casa-se com os nossos interesses.<sup>12</sup> Este autor vale-se de uma teoria da interpretação – a Hermenêutica – ao propor que a narrativa da “*história de vida*” seja lida como um *texto* a ser interpretado. Sua proposta é marcada pela articulação entre a experiência pessoal e a experiência social e/ou cultural.

A proposta de Erben é que não haja separação entre a estrutura social e a subjetividade uma vez que é a dialética entre o social e o individual que interessa. Não por acaso, a vida pesquisada apresenta-se como uma “*rede de significados*” (comportamentos, convicções, crenças) na qual, não raro, está inserido também o pesquisador que a está interpretando.

O estudo de uma vida é o estudo de uma viagem no tempo, com acontecimentos e encontros em grande parte imprevisíveis. Como ficará claro no decorrer do trabalho, para os nossos entrevistados essa *abertura* para o imprevisível, que o método propõe, é pertinente.

Aqui, vamos nos apropriar da articulação entre o pessoal e o cultural de uma maneira toda especial. Esta apropriação só agora pôde ser pensada e tecida, pois quando começamos a fazer as entrevistas abertas, colhendo as narrativas dos nossos sujeitos da pesquisa, tínhamos alguma idéia, é claro, do que buscávamos; e, todavia, como é comum na pesquisa qualitativa, nos surpreendemos a cada passo com o que escutávamos. Nossos entrevistados fugiam à regra: escapavam daquilo que imaginávamos encontrar; não se configuravam de maneira tradicional, se levarmos em conta os agentes do social, quero dizer, os indivíduos que interferem no social buscando transformá-lo. Foi esse espanto que nos levou a uma apropriação particular do método autobiográfico.

---

<sup>12</sup> ERBEN, Michael. “Biografia e autobiografia. Il significato del método autobiografico”. In.: *Il método autobiográfico. Semestre sulla condizione adulta e processi formativi*. Milano, Edizione Angelo Guerini e Associati, 1996.



Ao partir do “*círculo hermenêutico*”<sup>13</sup>, Erben propõe a articulação entre o pessoal e o cultural. Entretanto, nossas narrativas apontavam insistentemente que essa articulação aparecia claramente no momento mesmo em que eclodia; quero dizer, as narrativas nos chamavam para o *momento originário* dessa articulação. Momento originário que fazia emergir, no mesmo movimento, um determinado tipo de figura social e um determinado tipo de proposta social. Dirigíamos nossa escuta para esse momento. As narrativas insistiam nesse momento, momento de espanto para os próprios entrevistados, momento em que depositamos nossa atenção, escuta, emoção e reflexão.

Para não traírmos a escuta que fazíamos de nossos entrevistados, tivemos de aceitar, assim, um outro desafio: conciliar as contribuições teóricas de Jürgen Habermas com um método de pesquisa<sup>14</sup> que nos permitisse *ir a campo*. Essa aproximação, todavia, não foi simples, pois exigiu cuidados e discriminação. Não estamos supondo uma justaposição ingênua e a-crítica entre esses diferentes campos teóricos e, todavia, não pudemos prescindir de um instrumento metodológico para ir a campo<sup>15</sup>. Mantivemos, então, ecoando, as proposições teóricas de J. Habermas com um método que valoriza sobremaneira o “*modo da vida*”. O método autobiográfico – um método antigo que já esteve presente em outros momentos, indica-nos caminhos para compreender as “*identidades pós-convencionais*”, tal como propõe Habermas, dos nossos sujeitos de pesquisa, bem como o sentido emancipatório dessas experiências sociais. Para a compreensão dessas “*identidades pós-*

---

<sup>13</sup> O chamado “*círculo hermenêutico*” é uma das contribuições fundamentais da Hermenêutica; nele, as partes e o todo se articulam, e não é possível conhecer a parte fora do contexto em que se situa.

<sup>14</sup> MEAD, G.H. *Mind, self & society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

<sup>15</sup> De acordo com a Linha de Pesquisa “Identidade social como metamorfose humana”, do Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa ... “*podemos identificar, em linhas gerais, três grandes períodos históricos: o metafísico (ou ontológico), o epistemológico (ou transcendental) e o semântico-hermenêutico (ou da filosofia da linguagem)*”. A pesquisa, que conta com a abordagem teórica a partir de J. Habermas, e com o método autobiográfico com base na hermenêutica está de acordo com esse “terceiro período”. Aliás, como o próprio Ciampa nos permitiu compreender, a “*filosofia hermenêutica e a analítica formam tradições menos concorrentes do que complementares*”. Volto a citar Ciampa longamente: ... “*O terceiro período (filosofia contemporânea) surge da constatação óbvia de que somos seres lingüísticos, pois usamos a linguagem como condição para produzir e transmitir conhecimentos. A ‘linguagem’ surge como problema, de forma que passamos a ter um discurso sobre a linguagem ou um discurso sobre discursos. Neste período, pode-se falar em duas tradições: a analítica e a fenomenologia-hermenêutica.*” É a partir dessas duas tradições que Habermas vai desenvolver a pragmática da linguagem, uma terceira posição. “*Ainda que não seja simples distinguir essas tradições, a sugestão é considerar no problema a diferença entre a questão do ‘valor de verdade’ (verdadeiro-falso) e a questão do ‘sentido’ (o que significa o que é dito) de um enunciado. O sentido de um enunciado é independente de seu valor de verdade, mas isso não ocorre no caso inverso: o valor de verdade de um enunciado não é independente de seu sentido. Num primeiro caso, atribuir um valor de verdade, trata-se de ‘conhecer’ (descrever, explicar); no segundo, captar sentidos, trata-se de ‘entender’ (compreender). Entender um enunciado é uma condição necessária de todo conhecimento daquilo que ele diz. Assim, pode-se dizer que a passagem do período epistemológico para o semântico centraliza-se na antecedência lógica da questão do significado em relação à do conhecimento. A semântica ocupa o lugar central que a teoria do conhecimento ocupava.*”

*convencionais*”, fizemos uma escuta que valorizou as travessias, passagens, transformações, metamorfoses de nossos entrevistados e de suas experiências sociais.

Trabalhamos aqui não com um conceito abstrato dos nossos entrevistados e/ ou das experiências sociais que foram e estão sendo implementados; muito pelo contrário, facilitamos que nossos entrevistados saltassem de seu entorno, narrando o momento originário de sua constituição. Procuramos trazer à tona como nossos entrevistados vêem, sentem e interpretam esse momento, tendo clareza de que eles não só fazem a escuta do “*mundo da vida*” como são produto desse mesmo “*mundo da vida*”.

Buscamos compreender os sujeitos da pesquisa a partir de suas motivações, seus desejos, sua capacidade de escuta interessada do “*mundo da vida*”. O que mais nos chamou a atenção nas narrativas colhidas foi o imprevisível configurando novas possibilidades. É a isto que estamos chamando de *momento originário*<sup>16</sup> e nele o *sentido da experiência* que, aos poucos, se revelava para os próprios entrevistados – o que ficará claro quando entrarmos nas narrativas. É interessante ressaltar que nossos entrevistados ainda contam o *nascer de suas experiências* com emoção, com afeto pelas pessoas que lhes indicaram os novos caminhos. Fomos obrigados a fazer a escuta desse *momento originário* porque, até hoje, já passados alguns anos, os nossos entrevistados mostram-se afetados por acontecimentos que chegaram não se sabe de onde e os repropuseram em uma nova perspectiva.

Ora, quando vamos em busca do sentido e do significado das experiências, estamos em pleno “*círculo hermenêutico*” – cruzamento da experiência pessoal e da experiência social –, pois estamos apreendendo o sentido e o significado no contexto. O método em questão não busca a verdade e, sim, o sentido e o significado das experiências.

---

<sup>16</sup> Nome que “inventamos” para descrever o momento em que as *figuras sociais* que estudamos escutam os apelos do “*mundo da vida*” e se instituem como tal.

Pretendemos captar o sentido que está presente na textura da vida dos nossos entrevistados, levando em conta que o pesquisador também é parte do mesmo contexto social e cultural dos pesquisados, e a narrativa que daí resulta deve ser vista como apenas uma das possíveis narrativas.

Este trabalho, despretensiosamente, oferece apenas um olhar, uma fotografia, uma imagem, entre tantas outras possíveis, dos sujeitos pesquisados, na busca de espaços emancipatórios. O trabalho de pesquisa – e este em particular – é uma possibilidade, uma perspectiva, um olhar, uma visada e, guardadas as devidas proporções, poderíamos metodologicamente compará-lo com uma das pinturas de Monet: *A Ponte*. Sempre a mesma, a ponte sofria, porém, diferentes visadas do pintor. E, se outros pintores pudessem pintá-la, a mesma ponte sofreria ainda novas visadas.

Isso nos coloca diante da idéia de mutabilidade do olhar, do devir<sup>17</sup>, diante da idéia de que a nossa própria narrativa, refiro-me a esta tese, é uma entre outras, é uma perspectiva possível. Isso, porém, não significa cair no subjetivismo, pois estamos ancorados em uma des-construção, contamos com uma perspectiva metodológica, com rigor, porém não o rigor do pensamento puro cartesiano de uma verdade única, que produz o mundo. Antes, nossa narrativa reinsere o pesquisador no contexto social e cultural, reinsere o pesquisador no “*mundo da vida*”.

Como apoio teórico para este estudo nos servimos também do conceito de “*emancipação*”, e apresentamos como o tema vem sendo tratado por três diferentes pensadores considerados modernos e pós-modernos: Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman e Boaventura de Souza Santos.

Esses autores, muito embora partam de filiações teóricas diferentes, localizam a importância de redefinir o sentido de emancipação. Para Habermas, a redefinição de emancipação está ligada à “*razão comunicativa*” e às “*identidades pós-convencionais*”. Para Bauman, esta redefinição está ligada à política com *P maiúsculo*, já que o privado invadiu o público. Para Boaventura Santos, a emancipação há de ser concreta, então é preciso

---

<sup>17</sup> Não pretendo aqui excluir a idéia de mudança do próprio sujeito observado, apenas não a estou considerando.

recuperar e fortalecer as racionalidades locais e o que, o autor denomina as “*mil comunidades interpretativas*”. Esse capítulo, cuja elaboração é bastante pontual é central para o argumento da tese. A redefinição do sentido da emancipação no atual momento nos permite, exatamente, pensar os entrevistados em nova direção e apostar no título que demos à tese. Essa discussão é apresentada no capítulo 1.

J. Habermas, mais do que os outros autores, inspirou-me, inquietou-me e acabou por oferecer-me caminhos. Detive-me em alguns de seus escritos: “*O Pensamento Pós-metafísico*”; “*A ética da discussão e a questão da verdade*”, um debate sobre a obra *Verdade e Justificação*, e alguns comentários de Claude Piché: “*A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas*”.

Em linhas gerais, a teoria de Habermas descreve uma sociedade dividida em dois grandes mundos<sup>18</sup>: o “*mundo da vida*” e o “*mundo sistêmico*”, dois mundos com racionalidades diferentes. O “*mundo da vida*”, regido pela “*razão comunicativa*” orientada pela lógica da solidariedade; e o “*mundo sistêmico*” regido pela “*razão instrumental*” e dividido em dois subsistemas: o Governo, orientado pela lógica do poder, e o Mercado orientado pela lógica do lucro. A compreensão desses diferentes mundos com suas diferentes lógicas permitiu-me analisar e pensar as questões sociais.

Um outro aspecto do pensamento de Habermas, importante para esta pesquisa, é a crítica à identidade convencional partindo do sujeito cartesiano. O filósofo, ao criticar a metafísica moderna, vale-se da chamada “*guinada lingüística*” e, então, discute o sujeito a partir da “*intersubjetividade*”. Para ele, ao recuperar a teoria da subjetividade de George Mead, o sujeito fala e age sempre em diálogo com outros sujeitos que se mostram. Habermas propõe uma sociedade autônoma marcada por “*identidades pós-convencionais*”.

---

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*; tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro Ltda 1990. (2ª. ed. Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1988)

Afirma, ainda, – o que também me interessou sobremaneira – que uma racionalidade apoiada na relação entre indivíduos, a “*racionalidade comunicativa*”, poderia retirar a Filosofia da posição de prestar serviços à Ciência e colocá-la no lugar de mediadora entre a Ciência e “*mundo da vida*”. Propõe, assim, o “*filósofo poliglota*”, aquele capaz de fazer a escuta do “*mundo da vida*”, de ouvir as reivindicações da comunidade e levá-las aos outros mundos. Essa discussão constitui o capítulo 2.

No capítulo 3, apresentamos a Ashoka, organização internacional que apóia nossos entrevistados, e depois brincamos com a idéia de como nomeá-las.

Toda a bibliografia que consultamos insiste em nomear nossos entrevistados de *empreendedores sociais, militantes sociais, líderes sociais*. O nome é muito importante, pois ele nos direciona para um *campo de significação* que também é afetivo, imaginativo, volitivo. Dar um nome é criar um mundo. Os nomes tradicionalmente atribuídos aos nossos entrevistados, definitivamente não nos satisfizeram e, então, no presente capítulo, buscamos desconstruir as nomeações dadas, e localizar um novo nome mais afim com a novidade que suas práticas e suas personalidades encerram.

Para servir de apoio na interpretação das entrevistas, apresentamos também o que alguns pensadores têm a dizer sobre a re-valorização dos saberes locais, a valorização do “*mundo da vida*”, e sobre a força motivadora do desejo.

No capítulo 4, narramos o *momento originário*, o nascimento dessas *figuras sociais*, a partir mesmo da escuta das reivindicações do “*mundo da vida*”. Mostramos que nossos quatro entrevistados, mais do que receptores de uma inspiração, mais do que portadores de uma idéia genial, foram impactados pela escuta que fizeram, e foi a partir do abalo desses impactos que emergiram experiências sociais inovadoras. Fomos atrás do momento do espanto, daquilo que deu origem a uma nova questão, refiro-me, à experiência social que essas *figuras sociais* ajudaram a gestar.

Mostramos que, embora elas já tivessem realizado muitas coisas, algo fez com que dessem entrada nesse novo mundo que, então, se tornou *seu* mundo. Apontamos que essas *figuras sociais* nascem junto com o próprio projeto social, junto com a própria escuta que estão fazendo.

No capítulo 5, descrevemos as travessias dessas *figuras sociais* na realização de seus projetos, e destacamos a pluralidade de suas mentes. Vale dizer, tem múltiplos interesses e, então, estão longe de uma vocação linear. Recusam a profissionalização e se mostram abertos para o inusitado. Aprendem com o outro, com a vida, coma os impasses. Estar com o outro, criar mundos com o outro, parece ser vocação. São grandes tradutores de mundos: traduzem um mundo para o outro: o mundo da vida para a política, o mercado e as ongs. São *políglotas sociais*. São também grandes mediadores entre-mundos. Convivem e se deixam tocar pelo sofrimento, pelo sombrio, pelo tenebroso. Aprendem também com isso.

São capazes de escuta e, por isso aprendem. Essa é a característica marcante da qual as outras derivam. São plurais e inseparáveis: “*identidades pós-convencionais*”, no melhor sentido habermasiano.

Finalmente, na Conclusão, nos perguntamos se essas *figuras sociais* incapturáveis, além de construírem brechas emancipatórias não estão também contribuindo para se pensar em uma mudança na cultura política propriamente dita. Uma cultura política em que está presente a força da sociedade civil, a iniciativa dos cidadãos na implementação de experiências criativas e o florescimento de novos – na verdade antigos, mas esquecidos – *sentimentos sociais*: a solidariedade, a compaixão, a felicidade pública. Uma sociedade composta por *identidades pós-convencionais*.

## **CAPÍTULO 1 – A emancipação : localizando brechas**

Neste trabalho, verificamos que o espaço em que as *figuras sociais* atuam pode ser considerado uma *fenda* no sistema excludente e produtor de desigualdades que nos cerca. Essa *fenda* pode ser, também, um espaço para alternativas de transformação da sociedade. Nossa pesquisa, atenta ao dizer e ao fazer dessas *figuras sociais*, deu particular atenção às *brechas emancipatórias* aí inscritas, e aos novos valores que daí emergem na sociedade: solidariedade, autonomia, emancipação.

Com a intenção de conhecermos um pouco do que se pensa sobre *emancipação*, apresentamos neste capítulo alguns olhares sobre o tema. Mostramos como o conceito de *emancipação* vem sendo tratado por diferentes autores, considerados modernos e pós-modernos, divergentes entre si. Apresentamos como Jürgen Habermas, filósofo alemão, redefine a questão da *emancipação*; o que Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, entende por emancipação na “*Modernidade Líquida*”, e o que significa “*emancipação concreta*” para o sociólogo português Boaventura de Souza Santos.

Embora tenha iniciado seu trabalho com a Teoria Crítica, o projeto de Habermas vai além: pretende compreender o mundo contemporâneo e (re)pensar a Modernidade. A proximidade da teoria de Habermas com a Teoria Crítica está no fato de buscar uma compreensão crítica da Modernidade, como se ela própria prestasse contas criticamente para si mesma, sobre si mesma. Assim pensando, Habermas faz emergir, ainda uma vez, as condições necessárias para a formação de indivíduos e de uma sociedade autônoma, livre e emancipada. Para Habermas, o processo de modernização e a racionalidade instrumental ameaçam um tipo de interação social; e dessa interação e de sua preservação depende a possibilidade de se construir, para os indivíduos, identidades livres e, então, escolhas de projetos de vida.<sup>19</sup>

No livro *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, publicado em 1988<sup>20</sup>, Habermas defende a necessidade de se repensar o que se

---

<sup>19</sup> “*Visão panorâmica da obra de Habermas*”. Texto elaborado por Renata Brunetti, na época mestranda em Psicologia Social do Núcleo de Identidade da PUC-SP, a partir de uma conversa com o Prof. Luis Schwarcz, julho de 2002.

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro Ltda 1990. (2ª. ed. Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1988), p. 217.



compreende por Razão, e sua compreensão a partir da linguagem. Nesse sentido, aponta uma nova racionalidade, apoiada na relação entre indivíduos: a “*racionalidade comunicativa*”. Propõe, assim, a “*Teoria da Ação Comunicativa*”, que se preocupa com a liberdade individual, com a autonomia e com a emancipação. Aponta, então, caminhos e as condições necessárias para a constituição de um indivíduo autônomo e emancipado. “*Ação comunicativa*”, para Habermas, é a ação orientada para o entendimento e pressupõe que, embora os planos de ação sejam individuais, sua realização depende do outro, da cooperação e das influências que gera no outro.

Vivemos em um mundo onde temos uma pluralidade de projetos de vida, defensáveis e legítimos, e existe um espaço muito grande para que cada um possa definir o seu. Porém, existem algumas condições necessárias para que se possa escolher livremente o seu projeto, não é qualquer coisa que vale, algumas condições devem ser cumpridas.

Afirma o filósofo que a coordenação dos planos individuais deve ser mediada por um entendimento, por um consenso sobre as normas que vão governar a interação. Essas normas devem atender algumas “*pretensões de validade*”: a) “*verdade*” dos conteúdos proposicionais; b) “*inteligibilidade*” das emissões ou manifestações; c) “*veracidade*” da intenção dos sujeitos implicados; d) “*justeza*” ou “*retidão*” das normas subjacentes à situação de fala.

Existem diversos universos de normas: normas de conduta, normas gramaticais, normas que regulam o uso correto de uma expressão. Muitas vezes, elas não estão explícitas em lugar algum: dependem do contexto. Em toda avaliação, crítica ou julgamento há uma norma pressuposta. Ao agirmos comunicativamente, estamos pressupondo que algumas normas estão sendo satisfeitas, por exemplo, a “*sinceridade*” dos participantes, a “*legitimidade*” das normas que governam a interação, a “*verdade*” das premissas. De fato e dependendo do tipo de interação, o peso recai numa ou noutra dessas pretensões. Para Habermas, o que importa é que essas normas existam, para que se possa constantemente fazer críticas sobre a violação delas e de suas

causas. Ao concretizar esses pressupostos, em qualquer contexto, por menos significativo que seja, a utopia da comunicação está sendo concretizada - seriam fragmentos de emancipação<sup>21</sup>.

Para este autor, são os indivíduos no “*agir comunicativo*” que podem promover mudanças na sociedade, a partir do “*mundo da vida*”. São mudanças que se formalizam no Direito, e que, ao serem questionadas pelas identidades não convencionais, são re-propostas em uma nova norma. O filósofo propõe uma sociedade autônoma marcada por “*identidades pós-convencionais*”, sendo essas identidades não convencionais o motor da dinâmica social.

Habermas, europeu que viveu o Estado do pós-guerra, mostra-se muito cético em relação à capacidade do Estado de garantir a emancipação das pessoas e a liberdade individual. Propõe uma sociedade autônoma que se constrói intersubjetivamente e marcada por “*identidades pós-convencionais*”. Estas se baseiam numa racionalidade de procedimento, não se apóiam em um conteúdo determinado; pressupõe autonomia e levam a um processo ético abrangente, uma vez que o indivíduo terá de fazer escolhas. Afirma o autor:

*“A ‘necessidade de evitar convenções petrificadas’, impostas pela sociedade, sobrecarrega o indivíduo com decisões morais próprias e com um esboço individual da vida resultante de um auto-entendimento ético”.*<sup>22</sup>

A idéia da autoconsciência e da auto-referência são questionadas, pois só podemos nos constituir contando com a experiência e o reconhecimento do outro. Segundo Habermas:

*“O Selbst<sup>23</sup> da auto-relação prática não pode certificar-se de si mesmo numa reflexão direta: ele precisa partir da perspectiva de outros; e isso vale não somente do Selbst como ser autônomo, mas também como ser individuado. Neste caso, eu não dependo do assentimento deles a meus juízos e ações, mas do reconhecimento, por parte*

---

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*; tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, SP: Brasiliense, 1983 (ETAS Libri, Milão, 1979 – Editora Suhrkamp, Frankfurt/Meno, 1976)

<sup>22</sup> HABERMAS, Jürgen. op. cit. p. 217.

<sup>23</sup> *Selbsts* é a mesma coisa que *self*: algo em torno do si mesmo da consciência, o todo da consciência.

*deles, de minha pretensão de originalidade e de insubstituíbilidade.”<sup>24</sup>*

Para Habermas, evitar convenções petrificadas implica em sobrecarregar o *Eu*, que contraria o *Me*, ou seja, primeiro o *Eu* se forma a partir do *Me* e depois se individualiza criticando-o e contrapondo-se a ele. Na identidade pós-convencional temos o *Eu* em oposição ao *Me*, e na identidade convencional temos o *Eu* de alguma maneira subsumido ao *Me*. Na identidade convencional o *Me*, que é esse *Eu* generalizado, tem a primazia, já numa identidade pós-convencional o *Eu* tem a primazia. Ainda Habermas:

*“Deste modo, a relação entre Eu e Me continua sendo a chave para se analisar também a identidade-eu, pós-convencional e socialmente suposta. Neste nível, porém, inverte-se a relação de ambos”.*<sup>25</sup>

Quando nos vemos em uma sociedade constituída por “*identidades pós-convencionais*”, de acordo com Habermas, precisamos estar sempre propondo novas normas a serem generalizadas. Uma posição decidida em consenso, em uma interação comunicativa, pode se transformar em norma por incorporar bons argumentos. Entretanto, se for transformada em norma jurídica, passa a ter uma força de coerção maior. Essa é uma das razões do Direito ocupar um lugar tão importante na teoria de Habermas. O Direito, para o filósofo, tem a função de mediar os mundos: o “*mundo da vida*”, governado por ações comunicativas, e o “*mundo sistêmico*”, da burocracia estatal e da economia de mercado – governado por ações estratégicas e instrumentais e regulado pelas normas.

O filósofo alemão interpreta a Modernidade como um processo maciço de institucionalização da razão instrumental e estratégica; e, também, como o momento em que a Filosofia perde a posição hegemônica em relação às ciências, e passa a servir à Ciência. Partindo dessa crítica, Habermas propõe alterar o lugar e o papel da Filosofia: a “*racionalidade comunicativa*” poderia retirá-la da posição de prestação de serviços à Ciência para dar-lhe o lugar de mediadora entre a Ciência e o “*mundo da vida*”. Tanto quanto a discussão da

---

<sup>24</sup> HABERMAS, J. op. cit. p. 220. Contamos aqui com a boa vontade do leitor nesse momento, já que a discussão que esboçamos aqui em torno das identidades pós-convencionais (*Eu e Me*) só ganhará consistência no capítulo seguinte.

<sup>25</sup> HABERMAS, J. op. cit., p. 221.

questão do desenvolvimento do sujeito, também aquela a respeito do desenvolvimento da sociedade aparece como relevante e indispensável para o estudo da identidade como processo de metamorfose<sup>26</sup>.

Z. Bauman, sociólogo polonês radicado na Inglaterra desde 1971, é considerado um dos líderes da chamada Sociologia Humanística. Em seu livro *Modernidade Líquida*<sup>27</sup>, revê os cinco conceitos que compõem as narrativas da condição humana: a emancipação, a individualidade, o tempo/espaço, o trabalho e a comunidade. Esses conceitos sempre estarão presentes no que o autor entende por condição humana, embora possam se transformar, sofrer redefinições, deslocamentos sensíveis. Meu interesse incide sobre a compreensão do conceito de emancipação na Modernidade Líquida que difere da emancipação na Modernidade Sólida.<sup>28</sup>

A ênfase do autor recai sobre o conceito de espaço e tempo; na Modernidade Líquida, tempo/espaço dissociaram-se da prática da vida e também entre si; o tempo tornou-se instantâneo. O projeto do “*Panóptico*” – visibilidade do todo – de Jeremy Bentham<sup>29</sup>, apropriado por Michel Foucault, serve perfeitamente como metáfora moderna. Afirma Bauman decifrando esta metáfora:

*“O domínio do tempo era o segredo do poder dos administradores – e imobilizar os subordinados no espaço, negando-lhes o direito ao movimento e rotinizando o ritmo a que deviam obedecer era a principal estratégia em seu exercício do poder.”<sup>30</sup>*

Na Modernidade Líquida, o poder se tornou extraterritorial, não mais limitado, nem desacelerado pela resistência do espaço. Não importa quem dá a ordem, diferentemente da técnica de poder do Panóptico, que pressupunha

---

<sup>26</sup> Sob a perspectiva do paradigma da Filosofia da Linguagem, essas duas questões, ao serem tratadas lingüisticamente, tornam-se fundamentalmente a questão do **sentido** do desenvolvimento do indivíduo e da sociedade, que pode ser discutida (aqui de forma genérica e talvez esquemática) como a questão do sentido de **emancipação humana**, que aparece nas idéias de ‘vida boa’ ou de ‘uma vida que merece ser vivida’ (como discussões filosóficas sobre ética e moral) e nas idéias de ‘políticas de identidade’ ou ‘identidades políticas’ (como discussões políticas sobre formação de identidades e integração na sociedade de indivíduos e coletividades). Daí esta proposta de uma linha de pesquisa que pode ser indicada pelo sintagma **identidade-metamorfose-emancipação**. CIAMPA, Antonio da Costa. “*Identidade como metamorfose humana*” - Anotações sobre “fundamentos filosóficos” da Linha de Pesquisa, para sistematizar a abordagem teórica adotada (02.03.05).

<sup>27</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

<sup>28</sup> Bauman considera Modernidade Líquida a modernidade atual, e a modernidade sólida a que nos precede.

<sup>29</sup> Filósofo, economista e legislador inglês que viveu no século XIX.

<sup>30</sup> BAUMAN, Zygmunt. op. cit. p. 17.

que os encarregados estivessem na torre de controle. Nas relações de poder da era pós-panóptica, as pessoas que operam o poder podem ser inacessíveis, não precisam estar presentes. Essa época torna-se, assim, o fim de uma era de engajamento mútuo. Tal dissociação de tempo/espaço, na era pós-panóptica, implica uma ruptura dos laços, pois cultivar vínculos, laços de compromisso, impede o salto para novas oportunidades que surgem em diferentes lugares.

A desintegração da rede social, como diz Bauman, é tanto condição quanto resultado da nova técnica de poder. O mundo doravante deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas para que o poder tenha liberdade de fluir. A era pós-panóptica não suporta rede densa de laços sociais, principalmente aquela que esteja enraizada territorialmente.

Outro dos cinco conceitos que compõem as narrativas ortodoxas da condição humana é a emancipação. Este conceito será também re-significado na Modernidade Líquida.

A Modernidade, diferentemente das demais formas históricas de convívio humano, caracteriza-se, de um modo geral, pelo uso da razão na busca incessante da modernização, do aperfeiçoamento. A marca da Modernidade é a apresentação dos membros da sociedade como indivíduos, em uma incessante “*individualização*”: uma produção tecnológica de individualização com produtos e artigos individualizados. Individualizar-se significava emancipar o indivíduo das corporações, da família, do todo. Para Bauman, emancipação, na Modernidade, é definida pela busca de autonomia através da razão; tanto pelo indivíduo como pela sociedade. Em suas palavras,

*“A modernidade pesada era, afinal, a época de moldar a realidade como na arquitetura ou na jardinagem; a realidade adequada aos veredictos da razão deveria ser ‘construída’ sob estrito controle de qualidade e conforme rígidas regras de procedimento, e mais que tudo projetada antes a construção.”<sup>31</sup>*

Os últimos vinte anos, ou seja, a Modernidade Líquida, não é menos *moderna* que a fase anterior, porém tem uma forma diferente de ação. A

---

<sup>31</sup> BAUMAN, Z., op. cit. p. 58. Seu termo ‘*pesada*’ significa ‘*sólida*’.

Modernidade Líquida traz um novo significado para *individualização*. Individualizar-se passa a significar

*“transformar a identidade humana de um ‘dado’ em uma ‘tarefa’ e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das conseqüências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização.”*<sup>32</sup>

Por exemplo, não basta mais ter nascido em determinada classe social, é necessário viver como membro dessa classe<sup>33</sup>.

Na Modernidade Líquida, a emancipação é caracterizada pela fluidez, é incansável em se re-propor. Nela, uma das chaves do projeto de emancipação seria, então, o indivíduo passar de indivíduo “*de jure*” (uma promessa) para o indivíduo “*de facto*”. Na Modernidade Líquida a identidade não está posta, ela se faz, se constrói. Bauman afirma que nela há um crescente abismo para que um indivíduo “*de jure*” se torne um indivíduo “*de facto*”. Nas palavras do autor:

*“Esse abismo não pode ser transposto apenas por esforços individuais..,” (...) Transpor o abismo é a tarefa da Política com P maiúsculo.”*<sup>34</sup>

Bauman supõe que esse abismo tenha crescido em função mesmo do esvaziamento do espaço público, especialmente da ágora: lugar em que os problemas privados são traduzidos em questões públicas e soluções públicas são acordadas e negociadas.

A sociedade que entra no século XXI produz um eterno desconforto pela insaciável sede de destruição criativa ou criatividade destrutiva, ou seja, desmantela, destrói, reduz tudo em nome de um novo e aperfeiçoado projeto, em nome da produtividade e da competitividade. E, todavia, há diferenças entre o que Bauman nomeia de Modernidade Líquida e a Modernidade enquanto tal. Segundo ele,

*“A primeira é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um telos alcançável da mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum*

---

<sup>32</sup> BAUMAN, Z., op. cit. p. 40.

<sup>33</sup> A idéia de “*dado e dar-se*”, de uma identidade que pode se transformar, uma identidade que aprendeu a se metamorfosear. CIAMPA, A.C. *A estória do Severino e a história da Severina, um ensaio de Psicologia Social*. 6a. reimpr. São Paulo, SP: Brasiliense, 1998 (1a. ed.1987 - 2005).

<sup>34</sup> BAUMAN, Z., op. cit., pp. 49 e 49.

*tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados...<sup>35</sup>*

Na Modernidade propriamente dita, o indivíduo queria ser racional: “*penso logo sou*”; e ele tinha um *telos*, sabia aonde queria chegar. Já na Modernidade Líquida, não há um *telos* a ser alcançado, o indivíduo está sempre se re-propondo, é uma  *tarefa* e não sabe aonde quer chegar. A idéia de uma sociedade justa, ideal por excelência da primeira fase da Modernidade, fracassou.

Na Modernidade Sólida, o grande medo era que o público invadisse o privado, o medo do totalitarismo; em relação às demandas coletivas políticas – para que a emancipação fosse possível – montava-se uma agenda coletiva de interesses. Na Modernidade Líquida, por sua vez, houve uma inversão, pois, nos últimos 20 anos, o espaço privado passou a invadir o público – uma outra chave para compreender o conceito de emancipação. Para que esta seja possível na Modernidade Líquida, preservando as características centrais da condição humana, é necessário que o privado crie uma agenda pública, coletiva e, portanto, política.

Outra diferença entre a Modernidade Líquida e a primeira fase da Modernidade refere-se a um deslocamento de ênfase no desenvolvimento político e ético. Embora a idéia do aperfeiçoamento pela ação legislativa não tenha sido abandonada, ela deslocou-se para a auto-afirmação do indivíduo: “*uma realocação do discurso ético/político do quadro da ‘sociedade justa’ para o dos ‘direitos humanos’...*”<sup>36</sup> Um discurso voltado ao direito de o indivíduo ser diferente de outro e poder escolher seus próprios modelos de vida e de felicidade. Não há mais um líder para dizer o que fazer e se responsabilizar pelas conseqüências de seus atos:

*“no mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos cujo exemplo seguir na condução das tarefas da própria vida, assumindo toda a responsabilidade pelas conseqüências de ter investido a confiança nesse e não em qualquer outro exemplo.”<sup>37</sup>*

---

<sup>35</sup> BAUMAN, Z., op. cit., p. 37.

<sup>36</sup> BAUMAN, Z., op. cit., p. 38.

<sup>37</sup> BAUMAN, Z., op. cit., p. 39.

Buscar a emancipação humana na Modernidade Líquida seria, então, ligar as margens desse abismo que se abriu entre a realidade do indivíduo “*de jure*” e a perspectiva do indivíduo “*de facto*”, ou seja, buscar que o indivíduo se reapropriasse das ferramentas perdidas da cidadania, melhor dizendo, recupere o *cidadão* que o habita. Nas palavras do autor,

*“Hoje a tarefa é defender o evanescente domínio, ou, antes, reequipar e repovoar o espaço público que se esvazia rapidamente devido à deserção de ambos os lados: a retirada do ‘cidadão interessado’ e a fuga do poder real para um território que, por tudo que as instituições democráticas existentes são capazes de realizar, só pode ser descrito como um ‘espaço cósmico’.”*<sup>38</sup>

Para Bauman, e para a teoria crítica revisitada – que este autor, como discípulo dos frankfurtianos, representa –, foi o sentido atribuído à emancipação que ficou obsoleto, não a tarefa da emancipação humana em si. Esta passa pela articulação do indivíduo “*de jure*” se transformando em indivíduo “*de facto*”, e pelo espaço privado, que ganhou preponderância rearticulando-se com o espaço público. A grande dificuldade está em *traduzir* os problemas privados em questões públicas.

Boaventura de Souza Santos, nascido em 1940, doutor em Sociologia do Direito pela Universidade Yale, professor titular da Universidade de Coimbra, no livro *Pelas mãos de Alice*<sup>39</sup> faz uma crítica à Modernidade por um viés específico. Parte da idéia de que a Modernidade conta com dois pilares: o pilar da regulação e o pilar da emancipação. No pilar da regulação, estão o Mercado, o Estado e a Comunidade; no pilar da emancipação, três tipos de racionalidade: a racionalidade ligada à arte, a racionalidade moral e prática e a racionalidade cognitiva.

Para este pensador, esses dois pilares estão em crise, pois no da regulação o Mercado sobrepujou o Estado e a Comunidade, e no pilar da emancipação, a racionalidade cognitiva sobrepujou as demais racionalidades. Além disso, o próprio pilar da regulação sobrepôs-se ao da emancipação:

---

<sup>38</sup> BAUMAN, Z., op. cit., p. 49.

<sup>39</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11ª. ed., São Paulo: Cortez, 2006.



*“Há, pois, que verificar uma situação, e esta é basicamente que o pilar da emancipação se transformou no duplo do pilar da regulação. As armas do pensamento crítico do paradigma da modernidade, que eram poderosas e mesmo revolucionárias, transformaram-se com o tempo em pistolas de sabão que, como a de Woody Allen, se derretem à chuva quando com elas pretendemos forçar nossa fuga da prisão.”<sup>40</sup>*

Em relação à regulação, a crise parece se dar pelo fato de o Estado ter perdido a vontade e a capacidade política de regularizar as forças de produção e as garantias sociais em resposta ao processo de transnacionalização. A emancipação entrou em crise particularmente pela crise da revolução e do socialismo como paradigma de transformação social radical. A gravidade está no fato de que as duas crises, regulação social e emancipação, ocorrem simultaneamente.

Boaventura de S. Santos sugere que, em função dessa crise, houve um agravamento das injustiças sociais e devastação ecológica, uma perda da autonomia nacional, um aumento da concentração de capital. Afirma ele:

*“A acumulação das irracionalidades no perigo iminente de catástrofe ecológica, na miséria e na fome a que é sujeita uma grande parte da população mundial – quando há recursos disponíveis para lhes proporcionar uma vida decente e uma minoria da população vive numa sociedade de desperdício e morre de abundância, na destruição pela guerra de populações e comunidades em nome de princípios étnicos e religiosos que a modernidade parecia ter descartado para sempre, na droga e na medicalização da vida como solução para um cotidiano alienado, asfixiante e sem solução – todas estas e muitas outras irracionalidades se acumulam ao mesmo tempo em que se aprofunda a crise das soluções que a modernidade propôs, entre elas o socialismo e o seu máximo de consciência teórica possível, o marxismo. As racionalidades parecem racionalizadas pela mera repetição.”<sup>41</sup>*

Comenta também que a explicação de fenômenos unicamente pela estrutura econômica – reducionismo econômico – retira dos fenômenos políticos e culturais a vida e a dinâmica próprias. Em suas palavras ,

---

<sup>40</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. op. cit. , p. 102.

<sup>41</sup> SANTOS, B.de S. op. cit., pp. 42 e 43.

*“...não permite pensá-los, autonomamente, nos seus próprios termos, e segundo categorias que identifiquem a sua especificidade e a especificidade da sua interação com processos sociais mais globais.”<sup>42</sup>*

O autor propõe uma nova teoria da democracia e da emancipação social ao defender que justamente o excesso de regulação e déficit de emancipação presentes na Modernidade comprometeram de diversas maneiras uma articulação saudável entre subjetividade e cidadania, deixando as sociedades capitalistas contemporâneas sem alternativas emancipatórias.<sup>43</sup> Diante da perda de confiança epistemológica e societal, Boaventura aponta medidas importantes e urgentes:

*“Por um lado, ir às raízes da crise da regulação social e, por outro, inventar ou reinventar não só o pensamento emancipatório como também a vontade de emancipação.”<sup>44</sup>*

O autor propõe o reflorescimento das racionalidades locais, das práticas locais contra a *episteme* dominante, que é a racionalidade legislativa global moderna. Apresenta a idéia de “*mil comunidades interpretativas*” que colaborem com a construção de novas formas de democracia e produção econômica. Um arquipélago de racionalidades locais adequadas às necessidades locais:

*“É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes. É esta a lógica de uma possível pós-modernidade de resistência.”<sup>45</sup>*

Dessa forma, podemos dizer que emancipação, para Boaventura de S. Santos, significa fortalecer as comunidades locais interpretativas. Como denomina o autor, é a “*emancipação concreta.*”

A partir da intenção que temos em localizar espaços, brechas em que ações “*emancipatórias*” sejam possíveis, verificamos durante este trabalho se

---

<sup>42</sup> SANTOS, B. de S. op. cit., p. 38.

<sup>43</sup> SANTOS, B., de S. op. cit., pp. 11 e 12.

<sup>44</sup> SANTOS, B. de S. op. cit., p. 284.

<sup>45</sup> SANTOS, B. de S. op. cit., p. 102.

as *figuras sociais* entrevistadas valeram-se da “*razão comunicativa*” de Habermas; da rearticulação do espaço público baseada na articulação entre o indivíduo “*de jure*” e indivíduo “*de facto*” proposta por Bauman, e do fortalecimento das “*comunidades locais interpretativas*” de Boaventura.

## **CAPÍTULO 2 – A re-descoberta do “*mundo da vida*” como fonte de sentido**

Apresentamos, neste capítulo, alguns aspectos do pensamento de Jürgen Habermas de que nos servimos com base na hipótese de que a *figura social* – aquela que *trata as feridas sociais e ambientais* – escuta, valoriza e atende as reivindicações do “*mundo da vida*” e, eventualmente, propõe políticas que garantam o atendimento dessas reivindicações. Tal procedimento teórico se dá porque se vislumbra, nessa *figura social*, uma reviravolta de perspectivas. No paradigma moderno, a primazia era dada à teoria e, com ela, à idéia de modelo e fabricação.

Por ter apreendido empiricamente essa reviravolta de perspectiva, voltei-me para a leitura do filósofo Jürgen Habermas e, em sua filosofia, a mudança de paradigma, a valorização do diálogo e a redescoberta do “*mundo da vida*”. A seguir, os passos deste capítulo:

1. Apresentando Habermas – a mudança de paradigma;
2. A transição da reflexão monológica para a dialógica;
3. A crítica do paradigma epistemológico e o novo lugar da Filosofia;
4. A verdade e o “*mundo da vida*”;
5. O “*filósofo poliglota*”.

### **1. Apresentando Habermas – a mudança de paradigma**

Habermas defende a famosa “*mudança de paradigma*”, necessária para a realização do ideal de emancipação característico da Modernidade e do Iluminismo, mudança que implica repensar a razão, o ser humano e a

sociedade. Ao sustentar suas proposições no tripé da Modernidade – liberdade, igualdade e solidariedade –, e diferentemente de outros estudiosos, para compreender e pensar a Modernidade ele vai além da crítica e ensaia algumas proposições positivas, já que discute as condições necessárias para a formação de indivíduos e de uma sociedade autônoma, livre e emancipada.

Em seu livro *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, o filósofo é sensível à discussão em torno da razão, da indivizibilidade do individual e da relação entre Filosofia e Literatura. Segundo Habermas, o pensamento metafísico vem dominando de Platão a Hegel, passando por Descartes e Kant. A totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides: “o ser é” e “o não ser não é”. Nele, “o verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é pura e simplesmente geral, imutável e necessário.”<sup>46</sup>

O modo de filosofar do século XX sofreu, porém, grandes influências do pensamento pós-metafísico, da “*guinada lingüística*”, da crítica da razão e da superação do logocentrismo. O pensar cientificista imposto pela Metafísica atribui um papel à Filosofia na produção de conhecimento como Epistemologia: conhecimento científico que visa explicar os seus condicionamentos, sistematizar as suas relações, esclarecer os seus vínculos, e avaliar os seus resultados e aplicações servindo de fundamento para a Ciência; esta subordinou a Filosofia a seus interesses.

Habermas sugere que, no humanismo moderno, o elemento primeiro, o Ser, foi deslocado para o homem. Demonstra que, até agora, nenhum rompimento com a Metafísica clássica ocorreu: houve apenas um deslocamento do ponto fixo da Metafísica (do ser) para o que o autor chama de “*mentalismo/subjetividade*” (o sujeito). Na proposição habermasiana, a “*mudança de paradigma*” se dá com a “*guinada lingüística*”, pois esta substitui a Filosofia da Consciência e/ou a Filosofia do Sujeito ao interpretar e compreender o mundo pela “*linguagem*”. Nas palavras de Habermas:

*“A passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem constitui um corte de igual profundidade. A partir deste momento, os*

---

<sup>46</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução: Flávio Beno Siebeneicheler. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro Ltda 1990. (2ª. ed. Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1988). p. 22.

*sinais lingüísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados lingüísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais”.*

Inicia-se, também, um movimento de crítica radical à razão, que protesta contra a transformação do entendimento em razão instrumental.

Para Habermas, a Filosofia da Consciência, a teoria da subjetividade, a teoria da representação e o Humanismo podem ser usados como sinônimos. Como fazer, então, uma proposta de mundo que realmente rompa com essa tradição, ou seja, rompa com a Metafísica? Como conhecer algo efetivamente, ao invés de pensar em como usar o conhecimento?

Segundo Habermas, toda a tradição da Metafísica, inclusive a Filosofia da Consciência, e toda a Modernidade sempre equacionam tudo o que há em torno da primazia do geral sobre o individual. A Metafísica sempre nos leva a pensar no que existe de comum, de geral e não no que existe de individual. Enquanto olharmos sob a ótica da primazia do geral, sempre estaremos desvalorizando o elemento individual. As determinações qualitativas, ou seja, as singularidades são sempre resultantes das essências e formas gerais, o que impossibilita caracterizar o indivíduo como único. Desse modo, o máximo que pode acontecer é o individual ser visto como não idêntico. Pelo pensamento metafísico, só conseguimos equacionar o singular sob a primazia do geral.

O autor critica a Filosofia da Consciência de Descartes e Kant ao mostrar que o conceito de individualidade, ao ser ligado a um sujeito transcendental, um sujeito auto-referente e auto-consciente, não permitiu que se pensasse em um indivíduo na sua singularidade. Habermas pretende, então, sair da Filosofia da Consciência, ou seja, questionar a idéia do geral subsumindo o individual, da teoria subsumindo a ação. Para tanto, faz a crítica da Metafísica e da Filosofia da Consciência; crítica de um sujeito transcendental que se constrói na auto-referência e na auto-consciência. O autor encontra na “*guinada lingüística*” uma nova forma de unir individualidade

em unidade, pois o pensamento metafísico não nos garante essa individualidade; ele nos leva de volta ao geral. Afirma ele:

**“...autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à disposição, mas que é gerado comunicativamente”.**<sup>47</sup>

Já que critica o naturalismo – a dicotomia entre espírito e corpo –, a saída em relação à Metafísica seria o paradigma da linguagem; essa é a solução encontrada pelo autor para enfrentar a herança metafísica. Continua:

*“... Existe uma **assimetria** entre a força explicativa da filosofia da consciência, de um lado, que toma como ponto de partida a auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos, e uma teoria da linguagem, de outro lado, que toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais”.*<sup>48</sup>

Para enfrentar a Metafísica, é necessário questionar a dicotomia sujeito/objeto – a Filosofia da Consciência. É pela teoria da linguagem e da interação que Habermas enfrenta esse questionamento.

Para Habermas – que recupera a teoria da subjetividade de George Mead e assume a “*guinada lingüística*” –, a “*individualidade*” é uma auto-compreensão do sujeito que fala e age em diálogo com outros sujeitos que se mostram, de forma inconfundível, como pessoa. O autor aponta que esse sujeito que se auto-compreende não é um sujeito cognoscente e, sim, um sujeito “*imputável*”, ou seja, responsável por todos os seus atos frente ao outro. Nas palavras do autor:

*“... esta autocompreensão fundamenta a identidade do Eu. Nela, a autoconsciência se articula, não como a auto-relação de um sujeito cognoscente, mas como a ‘autocertificação ética’ de uma pessoa imputável”.*<sup>49</sup>

Cito uma vez mais Habermas para deixar claro como Mead rompe o “*círculo da reflexão auto-objetivadora*” por meio da passagem para o paradigma da interação mediada simbolicamente:

*“Enquanto a subjetividade for pensada como um espaço interior de representações próprias a cada um, que se abre pelo fato de o sujeito representador de objetos*

---

<sup>47</sup> HABERMAS, J., op. cit., p. 211. (grifo meu).

<sup>48</sup> HABERMAS, J., op. cit., p. 32. (grifo meu).

<sup>49</sup> HABERMAS, J., op. cit., p. 202.

*voltar-se, como num espelho, sobre sua atividade de representação, tudo o que é subjetivo só é acessível na forma de objetos da auto-observação ou da instropecção – inclusive o próprio sujeito, que entra nessa contemplação como um Me objetivado”.*<sup>50</sup>

Ao contrário, Mead propõe um *Me* que só existe em contextos interativos e a partir de um outro. Aprofundando essa questão, apresenta a idéia de um *Eu* epistêmico – da teoria do conhecimento – e a idéia de um *Eu* prático – da ação moral. O *Eu* da Modernidade é auto-referente e auto-consciente, ou seja, é transcendental e não empírico. O *Eu* epistêmico de Mead é produto de interações, vivencia a inter-subjetividade, não é auto-referente. O autor apresenta também um *Me* ancorado na recordação; um *Me* que produz a auto-referência epistêmica e um *Me* ancorado na auto-relação prática.

A guinada proposta por Mead está na “*nova subjetividade*”, ou seja, numa inter-subjetividade definida por uma consciência que não é mais mediada na auto-referência e nem é interior. Uma “*nova subjetividade*”, ou seja, uma auto-consciência e auto-referência produto das relações de interação. Em suas palavras:

*“Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro. Nesta medida, a **autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo; sua posição excêntrica testemunha a dependência contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio através do qual alguém se reconhece no outro de modo não objetivador.**”*<sup>51</sup>

Mead trabalha com a idéia de que a auto-consciência se constrói na relação de um *Eu* com outro *Eu*. O *Me* é a imagem de recordação do meu *Eu* a respeito de si mesmo que se dá pelas reações do outro. Ou seja, não existe a condição humana sem o outro, sem a parte que me reflete e que eu percebo no outro.

Para Habermas, não está suficientemente clara a distinção que Mead faz dos dois *Eus*, o epistêmico e o prático. Habermas preocupa-se em distinguir o conhecer do agir, ou seja, em aprofundar a dimensão motivacional da auto-referência para clarificar as diferenças.

---

<sup>50</sup> HABERMAS, J., op.cit., p. 206.

<sup>51</sup> HABERMAS, J., op. cit., p. 212. (grifo meu).



No *Eu* epistêmico, o *Me* é a sede de uma auto-consciência refletida, pois o núcleo dessa consciência é inter-subjetivo. O *Me*, na auto-relação prática, é uma instância de auto-controle, o outro generalizado, aquilo que pauta o comportamento de todos sem que nós possamos ver, são normas que internalizamos e que nos tiram a possibilidade de agir na espontaneidade do *Eu*. Esse *Me* se dá por meio dessa relação circular entre o *Eu* e o *Tu*, estando presente no *Eu* e no *Tu*. O *Me*, que é uma instância reflexiva do auto-controle, impede a impulsividade de *Eu*.

Além de Mead ter construído o conceito do inconsciente produzido socialmente<sup>52</sup>, propõe que, para que seja possível a individualização por meio da socialização, é necessário romper com aquilo que está institucionalizado, para que o indivíduo não subsuma ao que é social, ou seja, a um papel social. Trata-se de um movimento de autonomia diante do controle social<sup>53</sup>. Mead anuncia que o *Me* é portador de uma consciência moral, preso às convenções e práticas de um grupo particular. Se esse elemento individual tiver maturidade suficiente para atingir a si mesmo, ele pode questionar a vontade coletiva inscrita nessa consciência moral. O *Me* é submetido por ter internalizado acriticamente as regras sociais.

Habermas aponta que o que Mead afirmou sobre o *Eu* prático coincide com as descrições de Durkheim e de outros sociólogos clássicos. Diz que a originalidade de Mead, nesse sentido, está na teoria da comunicação, a qual vai revestir de um significado mais preciso os conceitos da teoria clássica. Esse sujeito definido por Habermas, com sua individualidade e singularidade, situa-se no mundo compartilhado, ou seja, no “*mundo da vida*”; a identidade do *Eu* tem uma história de vida mais ou menos consciente, e tem continuidade. A auto-compreensão desta individualidade, dessa identidade do *Eu*, vem da relação com o outro. Essa é uma importante diferença entre a auto-compreensão do sujeito habermasiano em relação ao sujeito moderno, pois, neste último, a auto-compreensão vem dele mesmo.

---

<sup>52</sup> “...as racionalidades, as condutas morais, éticas, antiéticas, as patologias, enfim todos os aspectos das manifestações dos indivíduos são produtos da cultura”, aponta Odair Sass em sua tese de doutorado em Psicologia Social, PUC-SP, São Paulo, 1992.

<sup>53</sup> Ver Odair Sass: “Em termos gerais, a individuação somente pode ser inteligível como processo em que a experiência do indivíduo implica a organização ideal e comportamental da pauta geral de conduta do grupo social a que pertence.” SASS, Odair. *Crítica da razão solitária: a psicologia social de George Mead*. Tese de doutorado em Psicologia Social, PUC-SP, São Paulo, 1992.

Quando somos de fato uma individualidade, sabemos perante o outro quem somos e quem gostaríamos de ser. Esse conhecimento não deixa de ser um saber não cognitivo; trata-se de um saber performativo, de uma atuação, de um desempenho especial, de acordo com Habermas. Ele sugere que, antes de a individualidade poder, de fato, ser considerada o “*pronomo pessoal da primeira pessoa*”, é preciso criticar a idéia de que uma teoria guie a ação, ou seja, criticar a idéia de um sujeito transcendental.<sup>54</sup>

Habermas apresenta o *Eu* epistêmico e o *Eu* prático, dois desdobramentos do *Eu*. Mostra que, tanto na auto-relação prática, como na auto-relação epistêmica, o reconhecimento é fundamental; mostra a idéia de interação. Faz crítica a Mead, em relação à forma linear de pensar a individualização progressiva; essa crítica é acompanhada de uma sofisticação da análise.

O autor aponta duas grandes tendências gerais para a sociedade convencional. De um lado, uma diferenciação funcional dos sistemas, ou seja, os sistemas vão se tornando cada vez mais complexos, cada vez mais especializados; de outro, a des-tradicionalização do “*mundo da vida*”, ou seja, as pessoas não têm mais um formato ou um molde a seguir.

Trabalhando com a diferenciação dos sistemas e com a des-tradicionalização do “*mundo da vida*”, Habermas aponta que toda a sociologia clássica está apoiada na idéia de uma individuação progressiva, nela, perdiam-se os laços e ganhava-se autonomia. O autor se pergunta se essa perda de laços levaria mesmo a um ganho de autonomia e individuação. Mais adiante refere-se ao individualismo isolacionista, uma forma equivocada de ver a questão da individualidade.

Propõe, então, que essa des-tradicionalização do “*mundo da vida*”, essa *complexificação* do sistema e essa individuação progressiva se dêem sem a perda de laços sociais, de forma interativa, intersubjetivamente. A individuação progressiva passa pela auto-compreensão ética de uma pessoa em relação a outra.

---

<sup>54</sup> HABERMAS, J., op. cit., pp. 192 até 196.

Vimos que, para Mead, o indivíduo se constitui intersubjetivamente. Para explicar essa idéia, Habermas trabalhou com dois conceitos: o *Eu* e o *Me*. Mostrou que nas identidades convencionais o *Eu* está subsumido ao *Me* e nas identidades pós-convencionais o *Eu* critica o *Me*:

*“Somente à luz da racionalização do mundo da vida é possível entender o processo de individuação dos sujeitos socializados, como algo que não se resume à liberação singularizadora de sistemas de personalidade comandados pela auto-reflexão. Mead liberou o núcleo intersubjetivo do Eu. Através disso, ele pôde explicar por que uma identidade-eu, pós-convencional, não pode desenvolver-se sem antecipar estruturas comunicativas modificadas; porém, a partir do momento em que essa antecipação se torna realidade social, não deixará intocadas as formas tradicionais de integração social”.*<sup>55</sup>

## 2. A transição da reflexão monológica para a dialógica<sup>56</sup>

Na virada do século XVIII para o XIX, ocorre uma transição da reflexão monológica para a dialógica, segundo Habermas, que implicou o surgimento de uma nova forma de consciência histórica: o mundo interpretado de diferentes modos segundo diferentes perspectivas. É somente na qualidade de diálogo voltado ao consenso que se pode buscar um entendimento em relação ao outro, ou seja, somos chamados a exercer a *“virtude cognitiva empática”*, base da razão comunicativa proposta pelo autor: um diálogo que leva ao deslocamento para o outro, ao reconhecimento de suas necessidades, ajudando-o a mover-se em torno de seu próprio desejo, pois, na adoção de múltiplos pensamentos, exercita-se a *descentralização* da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada um tem de si e do mundo.

Em sua nova proposta, amparada na filosofia da linguagem, a comunicação torna-se eixo básico da identidade moral e política: ela propõe uma sociedade composta por indivíduos responsáveis pela validação de normas e leis às quais eles próprios estão sujeitos. Uma sociedade em que as

---

<sup>55</sup> HABERMAS, J., op. cit., p. 234.

<sup>56</sup> O presente item foi elaborado a partir do debate entre Habermas e Alain Renaut, Alain Boyer, Arnaud Desjardin, Alban Bouvier, Patrick Savidan, Pierre Demeulenaere e Pascal Engel, em livro publicado em português com o título: *A ética da discussão e a questão da verdade*. HABERMAS, J. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Organização e introdução de Patrick Savidan; tradução Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ordens normativas sejam mantidas sem as garantias meta-sociais de natureza religiosa ou metafísica.

Para justificar a prática da discussão, Habermas recorre a Kant. Apóia-se no “*imperativo categórico*” deste filósofo, uma razão prática ancorada na moral, pois percebe, nessa racionalidade, que a autonomia é determinada por máximas que emergem da intersubjetividade compondo uma possibilidade de universalização. Graças a uma releitura de Kant, Habermas sustenta a idéia de uma universalidade a partir da inter-subjetividade. A autonomia não pode ser alcançada numa subjetividade individual, comenta:

*“... uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A idéia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista.”<sup>57</sup>*

Habermas afirma que a razão predominante num discurso prático é aquela que pode convencer a todos igualmente:

*“...razões à luz das quais todos os participantes podem descobrir juntos, dado um assunto que precisa ser regulamentado, qual a prática que pode atender igualmente aos interesses de todos.”<sup>58</sup>*

O discurso prático exige simultaneamente autoconsciência, capacidade de assumir posições estabelecidas e cooperação uns com os outros, na busca de razões aceitáveis para todos. Tornam-se necessárias, dessa forma, duas condições: a primeira, que todos os participantes sejam livres para dizer sim ou não, e a segunda, que busquem um acordo racional, em que sejam escolhidas soluções racionalmente aceitáveis para todos. São duas condições interdependentes – liberdade comunicativa e busca de um consenso – que refletem o “*sublime vínculo social*”.

O autor propõe, como estamos insistindo, uma mudança de paradigma que conduza a um novo conceito de razão, uma nova racionalidade, não mais amparada no logocentrismo e na supremacia da teoria sobre a prática e, sim, amparada na relação entre os indivíduos socializados pela comunicação. Uma

---

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Organização e introdução de Patrick Savidan; tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 13.

<sup>58</sup> HABERMAS, J., op. cit., p. 14.

razão amparada pela linguagem como meio de comunicação entre sujeitos, como se dá na vida cotidiana.

### 3. A crítica do paradigma epistemológico e o novo lugar da filosofia

O filósofo canadense Claude Piché<sup>59</sup> propõe a discussão de duas obras de Jürgen Habermas: *Conhecimento e Interesse*, dos anos 60, e *Verdade e Justificação*, de 1999, que nos ajudam a compor este e os próximos itens deste capítulo. Piché comenta que Habermas, na introdução da obra de 1999, retoma a discussão dos problemas de filosofia teórica abordados em *Conhecimento e Interesse*.

A Teoria da Comunicação de Habermas, desenvolvida em 1973 em *Wahrheitstheorien* – que tem conexão com a obra *Conhecimento e Interesse* –, inicialmente identificava “verdade” à “justificação”, isto é, apresentava a “verdade” como um problema de argumentação racional, e colocava a Filosofia a serviço da Ciência. Já na obra de 99, o autor mostra que a “verdade” não se reduz à “justificação”, embora a comporte, e passa a buscar um novo lugar para o filósofo e para a Filosofia.

Claude Piché constrói um esboço da transformação global que a filosofia habermasiana sofreu ao longo das últimas décadas. Para tanto, discute três questões fundamentais em Habermas: 1º. as duas noções de “verdade” em Habermas; 2º. a relação de Habermas com o “*mundo da vida*”, e 3º. o novo papel que ele propõe ao filósofo.

Essas questões estão sustentadas pela mudança de paradigma que discutimos no item anterior, quero dizer, pela crítica habermasiana ao paradigma epistemológico. Nele, o lugar da Filosofia era de fidelidade às suas origens metafísicas<sup>60</sup> e, como tal, de fundamentação da Ciência. Portanto, a Filosofia estava a serviço da Ciência. Dito de outra forma, a virada lingüística

---

<sup>59</sup> PICHÉ, C. “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas” em ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite e BARBOSA, Ricardo José Corrêa (organizadores). *Filosofia Prática e Modernidade*. Ed Uerj, Rio de Janeiro, 2003.

<sup>60</sup> “A filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto puder pressupor que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional, seja ao modo de uma fundamentação transcendental, seja pelo caminho de uma penetração dialética do mundo”. Habermas, 1990. p. 44.

proposta pela teoria da comunicação de Habermas, melhor dizendo, a crítica de um sujeito auto-referente e auto-consciente leva o autor a questionar também o lugar da Filosofia e o papel do filósofo.

Só uma mudança no paradigma da *consciência* poderia retirar da Filosofia o caráter de guardião da racionalidade. Habermas, como já vimos, aponta que a Filosofia poderia exercer um papel de mediadora a partir de uma nova racionalidade, não mais amparada no logocentrismo e na supremacia da teoria sobre a prática e, sim, amparada na relação entre os indivíduos socializados pela comunicação. Essa mudança de paradigma conduz, entre outras coisas, a um novo conceito de razão: a “*razão comunicativa*”. Essa nova Filosofia é atingida por pensamentos que ela mesma ajudou a configurar na função de intérprete-mediador dos saberes dos especialistas e dos resultados das práticas comunicativas. A responsabilidade prática do filósofo decorre de sua própria condição humana e cidadã.

Habermas encontrou na leitura do livro de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, uma crítica à Filosofia como epistemologia que, de certa forma, o liberou da idéia de uma filosofia fundacionista e o colocou diante de uma filosofia pragmatista. Isso lhe permitiu propor uma Filosofia não mais a serviço da Ciência, mas sim uma Filosofia atuando como interlocutora entre o “*mundo sistêmico*” – racionalidade científica – e o “*mundo da vida*” – racionalidade comunicativa. É nessa interlocução que emerge o “*filósofo poliglota*”.

#### 4. A verdade e o “*mundo da vida*”

##### 4.1 - As duas concepções de verdade em Habermas

A concepção de verdade defendida em *Wahrheitstheorien*, 1973, simplesmente a identificava à justificação racional, ou seja, uma verdade ancorada num consenso adquirido depois de um discurso fundado em argumentos; uma teoria discursiva da verdade, a serviço da Ciência, na qual se consideravam verdadeiros os proferimentos que pudessem ser fundamentados. Nas palavras de Habermas:

*“As fundamentações não têm nada a ver com a relação entre enunciados particulares e a realidade, mas antes de tudo com a coerência entre enunciados no interior de um sistema lingüístico.”<sup>61</sup>*

Para Habermas, a teoria da verdade inicialmente estava apoiada numa lógica racional, e, muito embora a noção de verdade estivesse relacionada com a realidade, esta era vista como “*experiência objetiva*” e funcionava como *pano de fundo* de todas as teorias científicas. Funciona como pano de fundo, não implica em correspondência entre idéia e coisa. Nas palavras de Piché:

*“... é preciso constatar que esta relação (verdade e realidade) é fortemente mantida. Isso se deve à remissão à ‘experiência objetiva’ que serve de pano de fundo a todas as teorias científicas. Esta experiência objetiva é concebida como pólo fixo ao qual se reportam as diversas linguagens teóricas, que tendem a cercar da maneira mais apropriada esta experiência, mesmo se está convencido de que não é possível qualquer correspondência entre a linguagem e a coisa.”<sup>62</sup>*

No livro *Conhecimento e Interesse*, Habermas analisa o problema da verdade em relação às ciências. Deixa claro que seu propósito está mais ligado à teoria da ciência do que à elucidação do conceito de verdade. Trata-se de um momento fundacionalista da Filosofia e do filósofo, preocupado em dotar as ciências de “*conceitos fundamentais apropriados*”.

Piché mostra que, na última fase de Habermas, a verdade vai além das fronteiras da justificação racional; propõe, assim, uma nova concepção: uma verdade pragmatista, diferente de sua proposição anterior, verdade como um conceito epistêmico ligado ao conhecimento. Habermas não abandona a justificação racional, nessa nova fase, porém ancora a verdade na realidade, encontrando no “*mundo da vida*” esse ponto de ancoragem.

A novidade em *Verdade e Justificação* não está, como já vimos, no abandono da justificação racional, está, sim, no fato de a teoria discursiva da verdade ser declarada insuficiente em virtude de seus resultados serem hipotéticos e temporários. O autor argumenta que tais características não

---

<sup>61</sup> J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, p.166, em PICHÉ, C. “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas”. In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite e BARBOSA, Ricardo José Corrêa (org), *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2003. p. 11

<sup>62</sup>PICHÉ, em Araújo, op. cit., p. 22.

condizem com o teor semântico naturalmente associado à palavra “*verdade*”.

Para Habermas

*“O conceito de verdade em curso na vida cotidiana não é um conceito hipotético, mas categórico, poderíamos dizer. Trata-se de uma verdade ‘absoluta’.”*<sup>63</sup>

No “*mundo da vida*”, a noção de verdade intui correspondência entre linguagem e coisa, é absoluta e eterna, não temporária. Verdade encarnada, obrigada a levar a realidade em conta. Eis a reviravolta.

#### 4.2 - A relação de Habermas com o “*mundo da vida*”

Na elaboração da teoria da verdade, K. O. Apel e Habermas fazem um resgate da fenomenologia husserliana. Apel explora a noção husserliana de “*evidência*”, baseado na constatação de que o conceito de verdade tem presente uma conotação realista, uma vez que, de modo subjacente, todo enunciado deve *corresponder* a alguma coisa. Habermas volta-se para Husserl para reabilitar o conceito de “*mundo da vida*”, e este se transforma a partir do momento em que abandona o paradigma da Filosofia.

Nos anos 70, na primeira fase da elaboração da teoria da verdade de Habermas, o “*mundo da vida*”, na acepção husserliana, é definido como solo nutriente das ciências, como um reservatório de sentido a serviço da Ciência, “*mais precisamente como o ‘fundamento de sentido (Sinnfundament) da realidade objetivada pela ciência’.*”<sup>64</sup> Embora tendo um caráter fundacional e originário, Habermas desconfia desse conceito. Define-o, nessa fase, como refúgio da “*falsa consciência*” e da “*ideologia*”.

Na segunda fase, a da elaboração da teoria da verdade, nas conferências de 1990, Habermas afirma, ainda uma vez, que o “*mundo da vida*” constitui o solo originário de todas as ciências, só que, dessa vez, qualifica positivamente essa proposição. Aponta que o “*mundo da vida*”, com suas certezas pré-reflexivas e não temáticas, já é, de certo modo, a “*verdade*”. Nesse sentido, recolhe de Apel algo da “*teoria da evidência*” – a correspondência do enunciado com a coisa. Nas palavras de Piché “... o

---

<sup>63</sup> PICHÉ, em Araújo, op. cit., p. 23.

<sup>64</sup> PICHÉ, em Araújo, op. cit., p. 18.



*observador não tem de sair de si mesmo, é antes a coisa que se lhe apresenta em sua auto-doação (selbstgegebenheit)<sup>65</sup>.*

Habermas sensibiliza-se também com a conotação que se liga à palavra “verdade” no seio do “*mundo da vida*”: sua pretensão ao incondicionado e ao absoluto. E por isso passa a defender as pretensões do “*mundo da vida*”, mas faz isso contra a cultura dos especialistas, pois entende que esses freqüentemente constroem uma imagem distorcida deste *mundo*. É ainda uma vez Piché que afirma:

*“Se o conceito integral de verdade ultrapassa a simples justificação, se ele reclama um índice de realidade e se ergue uma pretensão à absolutidade, é no mundo da vida que Habermas vê satisfeitos estes dois requisitos. (...) É antes de tudo no mundo prático cotidiano que a verdade tem lugar como pretensão – implícita – de validade, e não exclusivamente no domínio da ciência. Se perguntamos então por que Habermas escolheu qualificar de ‘pragmatista’ este novo enfoque da verdade, é certamente em razão do papel central aqui desempenhado pelo mundo da vida cotidiana.”<sup>66</sup>*

A novidade nessa segunda fase é que Habermas abre-se ao “*mundo da vida*” como índice de realidade, renovando seu sentido, em vez de o fundamentar transcendentemente, como Husserl. Propõe, assim, que a Filosofia deve abandonar sua atitude *imperial* em relação ao “*mundo da vida*” e dar ouvido às suas reivindicações legítimas – uma valorização da prática cotidiana.

## 5. O “filósofo poliglota”

O “*filósofo poliglota*” é aquele que empresta sua voz para fazer valer as pretensões do “*mundo da vida*”; faz uma escuta da verdade presente na prática cotidiana. É importante perceber que a partir do momento em que Habermas abandona a concepção de Filosofia como teoria do conhecimento, assume que a prática cotidiana mantém uma relação intrínseca com a verdade e que o “*mundo da vida*” tem uma autoridade cognitiva no sentido pleno do termo. Segundo Piché,

---

<sup>65</sup> PICHÉ, em Araújo, op. cit. , p. 16.

<sup>66</sup> PICHÉ, em Araújo, op.cit. , pp. 21 e 22 (grifo meu).

*“O mundo da vida é não somente o ‘fundamento de nossa crença na realidade do mundo exterior’ (Dilthey); é também o depositário das ‘fontes’ suscetíveis de contribuir para o processo da discussão racional sobre a verdade.”<sup>67</sup>*

Habermas busca com esse novo estatuto da verdade uma teoria mais englobante da realidade, pois tem como objetivo a democracia participativa, a revolução do Direito e o mundo da ação. O processo tem dupla direção: o “*filósofo poliglota*” exaustivamente escuta as reivindicações do “*mundo da vida*” legitimando-as, autorizando-as, e tais reivindicações são submetidas a uma discussão racional. Com ela, busca-se um consenso por meio da democracia participativa. Uma vez obtido o consenso, essas reivindicações podem se tornar normas jurídicas; é a revolução do Direito e, então, normas retornam ao “*mundo da vida*” e nele, no mundo da ação, são assumidas pelos participantes como absolutas e eternas, até que sejam novamente postas em questão.

Nos capítulos a seguir, amparados na teoria habermasiana, apresentaremos algumas *figuras sociais* – os nossos sujeitos de pesquisa – que estariam agindo no “*mundo da vida*”. A leitura que deles fizemos parece explicitar a teoria habermasiana.

---

<sup>67</sup> PICHÉ, em Araújo, op.cit. , p. 26.

### **CAPÍTULO 3: À procura de um nome**

Amparados nas teorias discutidas nos capítulos anteriores, iniciamos esta etapa do trabalho apresentando a Ashoka, fundação internacional que concentra *figuras sociais*<sup>68</sup> – indivíduos diferenciados atuantes em espaços onde o crescimento, a inclusão e a autonomia sejam possíveis nessa sociedade produtora de desigualdade e de exclusão, ou seja, indivíduos que atuam em *brechas emancipatórias*. Como mote para o desenvolvimento dessas reflexões, brincamos com a idéia de procurar nomeá-los. A seguir, discutimos a força do desejo, a valorização dos saberes locais e o poder da escuta nessas *figuras sociais*.

A organização Ashoka foi fundada em 1981 por um norte-americano chamado Bill Drayton. Sua idéia era procurar indivíduos com novas idéias de mudança social que aliassem habilidades empreendedoras voltadas para o impacto social positivo, e sólidos princípios éticos. Buscava pessoas com idéias inovadoras e que tivessem determinação e criatividade para *empreender* essas idéias em grande escala; pessoas que, segundo ele, deixassem a sua “*marca na história*”.

Antes de entrar para a Agência de Proteção Ambiental (EPA) em 1977, Drayton estudou em Harvard, cursou economia, finanças públicas e história em Oxford e entrou na Faculdade de Direito de Yale. Trabalhou cinco anos na empresa de consultoria administrativa McKinsey & Company. Escolheu especializar-se em Economia, Direito e Administração, por enxergar cada disciplina como um instrumento-chave para mudanças sociais. Chamou alguns

---

<sup>68</sup> A Ashoka os chama de “empreendedores sociais”, nome que nos parece impróprio.

colegas que ele acreditava possuir valores importantes e capacidade para contribuir com essa instituição.

O nome *Ashoka: Innovators for the Public* foi escolhido por Drayton para homenagear um imperador indiano, pioneiro em inovações, tanto em desenvolvimento econômico quanto em bem estar social, que unificou a maior parte do sul da Ásia no terceiro século a.C.. A palavra “ashoka”, em sânscrito, quer dizer "ausência ativa de sofrimento". Para simbolizar sua instituição, Drayton escolheu a imagem de um carvalho,

*“não apenas por ser uma árvore forte, resistente à seca com raízes longas e profundas, mas também por ser uma árvore ‘maravilhosa e expansiva’ que produz muita sombra, e que freqüentemente é usada como ponto de encontro nas aldeias.”<sup>69</sup>*

Hoje a Ashoka opera em mais de 60 países na Ásia, África, Américas e Europa; já investiu em 1.700 empreendedores sociais, financiando-os em quase 40 milhões de dólares em fundos diretos. Analisa suas estratégias, oferece assistência profissional e empresta credibilidade aos seus esforços. Escolhemos estudá-los por parecerem capazes de *furar* as oportunidades dadas, melhor dizendo, capazes de ir além do instituído socialmente: produzem saltos sociais, se contrapõem às organizações e intervenções mais tradicionais, e se empenham em configurar outras formas de organização.

A escolha dos fellows da Ashoka se deu também por ser uma organização cujos valores coincidem com o que penso, o que já estudei e com a minha atividade profissional de consultora elaborando projetos sociais em organizações não-governamentais; ainda, pela proximidade que tenho com a organização e com seus representantes no Brasil, e por ser a única que tem monitorado ativamente esse fenômeno no mundo há mais de vinte anos.

Neste capítulo, na busca do nome que melhor traduza essas *figuras sociais*, questionamos algumas alternativas. Em um primeiro momento, parece mais fácil apontar o que essas *figuras sociais* não são. Sabemos que não são

---

<sup>69</sup> BORNSTEIN, David. *How to change the world: social entrepreneurs and the power of new ideas*. Published by Oxford University Press, Inc., New York, 2004. p. 15.

*figuras* governamentais, sabemos também que não têm a lucratividade como fim; enfim, sabemos que não representam o outro, o povo, o cidadão. Não são empreendedores de negócios, não são militantes e não representam ninguém. Sabemos apenas que suas atividades fazem parte do que se entende por Terceiro Setor.

A aceitação pura e simples de uma identificação pelo que *não é* pode incorrer em riscos. O Terceiro Setor, por exemplo, abarca, além de organizações sociais e ambientais, todos os sindicatos, hospitais, universidades, instituições culturais, associações de bairro, simplesmente por serem qualificadas como *não* lucrativas e *não* governamentais. Embora as organizações do Terceiro Setor pareçam atuar em um “*espaço situado entre o mundo doméstico, o mercado e o Estado.*”, também nos questionamos: “*as organizações não-lucrativas têm, ou não, qualquer tipo de racionalidade diferente da racionalidade que rege o mercado, de um lado, e o Estado, de outro?*”<sup>70</sup>

Tal generalização dificulta, entre outras coisas, a implementação de ações de maior impacto e o desenvolvimento de legislações que atendam a todos esses envolvidos. A dificuldade em descrever positivamente esses dois *eventos* – o novo personagem social e as organizações do Terceiro Setor – indica a possibilidade de algo *novo*. E a decisão de *brincar* com a idéia de nomeá-los ocorreu-nos para garantir esse *novo*.

Neste estudo, cuidaremos, como já apontamos, de indivíduos diferenciados com capacidade de escuta do social, com capacidade de escuta do “*mundo da vida*”; indivíduos que preservam seus valores e agem a partir desses valores. Apresentamos, a seguir, apenas para um breve olhar, algumas alternativas de nomes para essas *figuras sociais*. Nomes que foram e são utilizados, e que, definitivamente não nos convidam, pois ocultam, exatamente, o que queremos trazer a tona, a novidade nelas presente.

a) As limitações impostas, mesmo que metaforicamente, por alguns conceitos:

---

<sup>70</sup> Parte de um texto acadêmico do Prof Mario Aquino Alves. “Organizações do terceiro setor e sua(s) racionalidade(s)”

- **Empreendedor:**

Inicialmente veremos a definição de *empreendedor* e, a seguir, de *empreendedor social*. Brincando com a questão, partimos do Dicionário Aurélio:

- Empreendedor [De *empreender* + *-dor*.] Adjetivo. 1. Que empreende; ativo, arrojado. Substantivo masculino. 2. Aquele que empreende. [Sin. ger.: *cometedor*]
- Empreender [Do lat. *\*imprehendere*, ou *em*-<sup>2</sup> + lat. *prehendere*.] Verbo transitivo direto. 1. Deliberar-se a praticar, propor-se, tentar (empresa laboriosa e difícil). 2. Pôr em execução: *Só 'empreende' os seus projetos quando a família os aprova;* "Oswald Spengler tentou 'empreender' um estudo comparativo da morfologia das culturas." (José Honório Rodrigues, *Teoria da História do Brasil*, p. 117). [Sin. ger., p. us.: *interprender* e *interpresar*.]
- Empreendimento [De *empreender* + *-imento*.] Substantivo masculino. 1. Ato de empreender; empresa. 2. Efeito de empreender; aquilo que se empreendeu e levou a cabo; empresa; realização; cometimento.

O Dicionário Aurélio mostra-nos que o termo *empreendedor* está relacionado com a idéia de executar, pôr em prática alguma coisa. Trata-se de um termo fortemente relacionado à idéia de projeto e de empresa. Nesse sentido, ele não nos atende, pois buscamos nomear um indivíduo que não tem um projeto a priori, um indivíduo que faz uma escuta e por meio dela monta uma possibilidade. Indivíduo que – tomamos a liberdade de dizer – só se torna diferenciado porque é capaz de escutar apelos e implementar possibilidades junto às populações locais.

Veremos, agora, como o termo *empreendedor* foi tratado na literatura clássica econômica. Nela, o termo tem implicações do imaginário capitalista, as quais se relacionam ao risco e à inovação, decorrentes do processo de competição. O empreendedor, nesse imaginário, é a própria exaltação do indivíduo, um indivíduo que pode e que vai fazer as coisas acontecer, corre riscos, tem projetos e se aventura a implementá-los.

O termo *empreendedorismo* vem do francês *entrepreneur* – palavra que estava ligada àquele que assume riscos e começa de novo<sup>71</sup>. No final do século XVIII, o industrial e economista clássico francês Jean-Baptiste Say, professor do Collège de France, atribuiu ao termo um importante papel na dinâmica de crescimento econômico; conceituou o empreendedor como o indivíduo capaz de criar e conduzir projetos e empreendimentos, capaz de transferir recursos econômicos de uma área de baixa produtividade para uma área em que tais recursos poderiam oferecer maior rentabilidade. O objetivo de Say era diferenciar essa pessoa das outras que não tinham tal capacidade e não apresentavam significativa diferença no desempenho econômico das suas atividades.

Joseph Alois Schumpeter, economista austríaco e precursor da teoria do desenvolvimento capitalista, acreditava que o capitalismo não sobreviveria embora seus efeitos ruins não fossem resultantes de suas falhas, mas, sim, de suas qualidades. Em seu livro, *Teoria do Desenvolvimento Econômico*<sup>72</sup>, publicado em 1912, analisou a função do empreendedor, descrito como o inovador que busca o lucro, e é responsável pelas constantes transformações que fazem com que o sistema de iniciativa privada seja dinâmico, na criação do progresso e do avanço econômico. Schumpeter via no empreendedor o herói da “*destruição criativa*”, um sujeito que constantemente cria novos produtos, novos métodos de produção e novos mercados, destruindo a ordem econômica pela introdução dessas novidades. Sua expressão “*destruição criativa*”, que assumiu várias leituras, associava o empreendedor ao desenvolvimento econômico, à inovação e ao aproveitamento de oportunidades em negócios<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> CHIAVENATO, Idalberto. *Empreendedorismo – Dando Asas ao Espírito Empreendedor*. São Paulo: Saraiva, 2004.

<sup>72</sup> SCUMPETER, J. L. A. *Teoria do Desenvolvimento Econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e ciclo econômico*. (original 1911). 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

<sup>73</sup> Original em Inglês: <http://www.gsb.stanford.edu/services/news/DeesSocontrepPaper.html> . Tradução: Academia de Desenvolvimento Social ([www.academiasocial.org.br](http://www.academiasocial.org.br)) . J. Gregory Dees , Escola de Graduação em Administração (Graduate School of Business) , Universidade de Stanford (Stanford University) - 31 de Outubro de 1998

Várias pesquisas indicam que, em vista das mudanças no âmbito corporativo e no mundo do trabalho, o empreendedor será a forma buscada pelas organizações modernas.<sup>74</sup>

Veremos, neste momento, como esse conceito, que pertencia ao imaginário capitalista, deslizou para o Terceiro Setor e ganhou uma nova configuração como *empreendedor social*, buscando compreender suas potencialidades e seus limites dentro do campo social, aquele em que estou trabalhando.

Peter F. Drucker, pai da administração moderna e presidente honorário da Drucker Foundation, professor de Ciências Sociais da Claremont Graduate University, Califórnia, EUA, e teórico do capitalismo do século XX, desenvolveu diversas teorias sobre empreendedorismo a partir da definição de Say, embora mais focada em oportunidades; define alguém que explora uma oportunidade para criar valor. Para Drucker, ser empreendedor é desenvolver um negócio inovador ou voltado para mudanças. O autor deixa claro que o empreendedorismo não requer sempre uma finalidade de lucro<sup>75</sup>.

O deslizamento de conceitos do imaginário capitalista para o setor social fica claro quando Drucker empenha-se pessoalmente em levar para as organizações da sociedade civil as ferramentas desenvolvidas para o mercado. Alerta para o fato de que as instituições sem fins lucrativos são mal gerenciadas e deveriam ser dirigidas de forma diferente das empresas que visam lucros, pois se trata de empresas com finalidades distintas. Para isso, cria a *Peter Drucker Foundation for Non-Profit Management*.

Para Drucker, o Terceiro Setor é composto por instituições empreendedoras sociais – não de negócios –, em que este empreendedor identifica oportunidades para gerar mudanças sociais. O autor comenta que

---

<sup>74</sup> MALVEZZI, S. O trabalho do empreendedor. Revista de Marketing Industrial, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 46-50. 1997

<sup>75</sup> DRUCKER, Peter F. *Estratégia empreendedora: o melhor de Peter F. Drucker sobre administração*. São Paulo: Pioneira, 2000.



“[...] pode ser que o espírito empreendedor social seja aquilo de que mais necessitamos – em serviços de saúde, educação, nos governos municipais [...]”<sup>76</sup>

A Ashoka – organização que reúne as *figuras sociais* estudadas nesta pesquisa, conforme dissemos – também se vale do termo *empreendedor social*. Importa, portanto, pesquisar quais os significados que essa instituição dá para o termo, muito embora não estejamos certos de que ele dê conta do *novo* nessas *figuras sociais*. Para tanto, baseamo-nos no livro *How to change the world: social entrepreneurs and the power of new ideas*, de David Bornstein<sup>77</sup>, e nos dados nele colhidos, pois parece que falam muito próximo do *espírito* presente na Ashoka.

David Bornstein, jornalista canadense, define os empreendedores sociais da Ashoka como aqueles que solucionam problemas sociais em larga escala. Aqueles que têm como *papel* criar inovações sociais: idéias poderosas que promovam o desenvolvimento na vida das pessoas pelas cidades, países e pelo mundo, dentro de suas distintas atividades, sejam elas médicos, advogados, engenheiros, consultores, sociólogos, educadores, jornalistas ...<sup>78</sup>

Para Bornstein, o empreendedor social é uma pessoa obsessiva, que vê um problema e visiona novas soluções; uma pessoa que tem iniciativa de implementar soluções e busca superar as resistências inevitáveis até que aquilo que antes era uma idéia se transforme em uma norma.<sup>79</sup> Comenta também que a diferença entre os empreendedores de negócios e os empreendedores sociais está ligada ao papel que estes indivíduos têm na área comercial e social, vale dizer, o termo empreendedor não incomoda o autor e ele simplesmente aloca-o diferentemente a partir dos lugares sociais que ocupa.

O autor percebe que a principal diferença entre empreendedores bem-sucedidos e não tão bem-sucedidos está relacionada à qualidade de suas

---

<sup>76</sup> DRUCKER, Peter F. *A administração na próxima sociedade*. 1ª. ed. São Paulo: Nobel, 2003.

<sup>77</sup> BORNSTEIN, David. *How to change the world: social entrepreneurs and the power of new ideas*. Published by Oxford University Press, Inc., New York, 2004.

<sup>78</sup> BORNSTEIN, David . op. cit. p.1

<sup>79</sup> BORNSTEIN, D. op. cit p.90

motivações, e não necessariamente ligada ao indivíduo mais confiante, persistente ou instruído. Os mais bem-sucedidos eram mais dedicados a atingirem objetivos a longo prazo, eram mais sistemáticos na forma de procurar oportunidades, previam obstáculos, planejavam o futuro. Estavam mais preocupados com a eficiência e com a qualidade e eram mais cuidadosos nas relações pessoais com as pessoas com quem se envolviam.

Bornstein sugere seis qualidades dos empreendedores sociais bem-sucedidos: 1- *disposição de corrigir-se* – nasce do apego a um objetivo e não a um plano ou abordagem específica; 2- *disposição de dividir os créditos* – a verdadeira intenção é fazer com que a mudança aconteça e quanto mais dividirem o crédito mais gente irá ajudá-lo; 3- *disposição de se livrar das estruturas estabelecidas* – promovem mudanças redirecionando organizações existentes; 4- *disposição de cruzar fronteiras interdisciplinares* – trabalham como *alquimistas sociais*, criam novos compostos, reúnem idéias, experiências, talentos, recursos; 5- *disposição de trabalhar em silêncio* – empregam o tempo procurando lugares, que nem sempre são os mais óbvios, e oportunidades, que nem sempre aparecem quando se espera; 6- *forte ímpeto ético* – são motivados não pelo lucro, mas pela vontade de vencer e a alegria de criar.<sup>80</sup>

A designação “*empreendedor social*”, usada pela Ashoka, ganhou popularidade recentemente com o aumento significativo do número de empreendimentos. Por exemplo: vinte anos atrás só havia uma organização ambiental na Indonésia, hoje são mais de 2.000; em Bangladesh, a maioria dos trabalhos de desenvolvimento social do país são suportados por 20.000 ONGs estabelecidas nos últimos 25 anos; entre 1988 e 1995, os países do centro europeu se organizaram em mais de 100.000 grupos; no Brasil, nos anos 90, o número de organizações da sociedade civil registradas saltou de 250.000 para 400.000, um aumento de 60%; nos Estados Unidos, entre 1989 e 1998, o número de associações de serviço público registradas no Serviço de Receitas Internas pulou de 464.000 para 734.000, outro aumento de 60%; finalmente,

---

<sup>80</sup> BORNSTEIN, D. op. cit. pp. 223 até 241.

durante a década de 90, o número registrado de “*organizações cidadãs internacionais*” aumentou de 6.000 para 26.000.<sup>81</sup>

De um modo geral, o ciclo de desenvolvimento de um empreendedor social na Ashoka tem sido de quinze anos. Atualmente, graças às crescentes parcerias entre os setores público, privado e social, esse processo e a geração de resultados efetivos têm ocorrido em um tempo menor.

Esse ciclo consta de três longas fases: 1- o *aprendizado* – quando o empreendedor social testa sua idéia e desenvolve conhecimentos para que se torne um especialista em seu campo de trabalho, e chega a durar oito anos; 2- o *lançamento, a decolagem* – fase de implementação e demonstração da qualidade da nova idéia, o empreendedor identifica qual será o passo histórico de desenvolvimento de sua área de trabalho e começa a promover mudanças sociais, dura em média 3 anos; 3- a *maturidade* – quando a idéia passa a ser reconhecida e impulsiona novas idéias e/ou passa a desenvolver outros serviços à sociedade: disseminação da inovação social.

O processo de seleção inicia-se com a pré-proposta enviada pelos candidatos, permitindo, assim, que a Ashoka perceba se o candidato e seu trabalho se enquadram nos critérios por eles estabelecidos. Em seguida, o candidato apresenta uma proposta mais detalhada e passa por uma entrevista com um representante nacional da instituição. Depois, o candidato envia cartas de recomendação de pessoas que o conheçam e a seu trabalho, e passa por outra entrevista, dessa vez com um representante internacional da Ashoka.

Quando aprovado nessa fase, o candidato passa por um painel de seleção, é entrevistado por 3 empreendedores sociais e estes decidem em consenso sua recomendação para o Conselho Internacional da Ashoka, que por fim define sua aceitação ou não.

São 5 os critérios de seleção utilizados pela Ashoka: 1- *inovação* – pessoas que tenham uma idéia inovadora, uma forma diferente, nova, de lidar com um determinado problema; 2- *impacto social* – pessoas que tenham uma idéia que possa promover mudanças significativas a longo prazo; 3- *perfil*

---

<sup>81</sup> BORNSTEIN, D. op. cit. p. 4.

*empreendedor* – pessoas motivadas pelo desejo de mudar, pessoas visionárias, estrategistas, práticas e pragmáticas; 4- *criatividade* – pessoas que apresentem em sua história de vida comprovação de terem concebido soluções criativas para os problemas que enfrentavam; 5- *postura ética* – pessoas que tenham comprovadamente uma fibra ética positiva.

De um modo geral, os empreendedores sociais, que normalmente são líderes de suas comunidades ou líderes de uma causa social, partem de uma inovação, que surge normalmente da identificação de um problema social que atinge centenas ou milhares de pessoas – uma idéia inovadora capaz de provocar mudanças de paradigma na sociedade.

Os aprovados recebem uma bolsa-salário pelo período de 3 anos para que possam dedicar-se integralmente ao desenvolvimento de seus projetos. Durante esse período, a Ashoka contribui também com a capacitação, promove intercâmbio entre eles para que troquem suas experiências, acertos e erros. A Ashoka acredita que, promovendo esse engajamento e integração de seus fellows em redes locais, regionais e globais, acelera o impacto social de seus empreendimentos.

Terminamos esse capítulo concluindo que o termo *empreendedor social* definitivamente não nos satisfaz, pois está longe de traduzir as *figuras sociais* que entrevistamos.

O uso do termo ‘empreendedor’, mesmo que ‘social’, para nomear a *figura social* que estudamos possibilita que o imaginário do capitalismo presente no termo se faça valer. Quero dizer, nos leva para uma idéia de projeto social, nos leva para a idéia de competição, de criatividade competitiva, de racionalidade estratégica de meios e fins, de crescimento competitivo, de produtividade, de controle...

Essa redução – se tomarmos essa *figura social* como uma “*identidade pós-convencional*” de Habermas – descaracterizaria, assim, a beleza do *novo* que a comporta, o novo presente nessas identidades que se constroem intersubjetivamente, que se constroem nas relações.

A seguir, voltamos ao Dicionário Aurélio para definirmos outros termos que, embora já utilizados por outros autores, são também passíveis de questionamento, já que não traduzem o *novo* inscrito no agir dessas *figuras sociais* pesquisadas.

- **Militante:**

- Militante [Do lat. *militante*.] Adjetivo de dois gêneros. 1. Que milita; combatente. 2. Que atua; participante. 3. Que funciona ou está em exercício. Substantivo de dois gêneros. 4. Membro ativo; apóstolo: *militante de um partido*. Substantivo masculino. 5. Ant. Soldado, guerreiro. 6. Aquele que pertence a alguma das organizações apostólicas da Igreja.

- Militância [De *militante* + *-ia*<sup>2</sup>, seg. o padrão analógico.] Substantivo feminino.

1. Ação de militante; exercício, prática, atuação: *militância política*. [Cf. *militança*.]

- Militar<sup>1</sup> [Do lat. *militare*.] Adjetivo de dois gêneros. 1. Relativo à guerra, às milícias, aos soldados. 2. Relativo às três forças armadas (Marinha, Exército e Aeronáutica): *chefes militares; organizações militares; Tribunal Superior Militar*. 3. Restr. Relativo ao exército: *Academia Mili-tar das Agulhas Negras*. ~ V. *base* —, *casa* —, *gota*<sup>1</sup> —, *hierarquia* —, *honras* —es, *inquérito policial-militar*, *polícia* —, *região* —, *serviço* —, *sorteio* —, *tambor* — e *testamento* —. Substantivo masculino. 4. Soldado, combatente. 5. Aquele que segue a carreira das armas.

- Militar<sup>2</sup> [Do lat. *militare*.] Verbo intransitivo. 1. Seguir a carreira das armas; servir no exército. 2. Fazer guerra; combater: *Foram condecorados os que militaram na grande batalha*. 3. Ser membro de um partido; seguir e defender as idéias dum grupo político. 4. Ter força; prevalecer, vogar. 5. Fazer guerra; combater. 6. Pugnar, lutar: *Militava por um ideal muito nobre*. Verbo transitivo indireto. 7. Seguir carreira em que se defendam idéias e/ou doutrinas: "*Até morrer, militou Gonzaga Duque na imprensa*." (Rodrigo Otávio [filho], *Velhos Amigos*, p. 56.) 8. Fazer guerra; combater; pugnar; opor-se: *Militou contra inimigos poderosos*. [Pres. subj.: *milite*, etc. Cf. *milite*.]

O termo 'militante', como ficou esclarecido pelo dicionário, remete à idéia de pertencer a uma organização, pertencer a uma igreja; remete também às idéias de política e de guerra. O termo está fortemente marcado pela idéia de ação, mas de uma ação guerreira, vinculada à milícia, ao militar, à polícia. Será

que nos convém chamar essa nova *figura social* de 'militante'? Em termos históricos, militância pressupõe entrega, seriedade, compromisso com um trabalho de longo prazo. O militante reorganiza sua vida, abre mão de muita coisa transformando sua própria vida em prática militante. Nesse sentido, não poderíamos considerar o termo adequado para nomear nossa *figura social*?

Porém, precisamos lembrar que esse militante – herdeiro do Iluminismo francês, da Filosofia alemã, da Economia Política inglesa, nascido em meio à preparação da Revolução Russa de 1917 – era extremamente ideologizado. Era soldado de uma causa, submetido a uma disciplina partidária: no pior dos casos, a seus representantes, Lenin, Stalin, Mao, e outros: "*melhor errar com o partido do que acertar sem ele*", era o seu slogan. Era um homem que acreditava que o fim – a perspectiva de uma nova sociedade – justificava quaisquer meios; era capaz do heroísmo extremado de dar a própria vida em nome da causa justa.

O militante político, figura marcante do século XIX e XX – e que, agora, no século XXI ganha um certo ar nostálgico, foi a encarnação da razão instrumental onde os fins justificam os meios e esteve, bem pouco a vontade, com a razão comunicativa proposta por Habermas. A figura romântica e heróica do militante político – cuja forma acabada foi dada pela esquerda – deu definitiva forma para a idéia de projeto político – o *fim* justificou todos os desatinos, simples *meios*.

Por tudo que já dissemos, ensaiamos um caminho em outra direção e, então, abrimos mão também desta nomenclatura. Será que essa forma de agir, essa forma guerreira de agir, nos convém?

- **Ator:**

- Ator (ô) [Do lat. *actore*.] Substantivo masculino. 1. Agente do ato. 2. Teatr. Cin. Telev. Aquele que representa em peças teatrais, filmes e outros espetáculos; comediante, intérprete; artista, astro: "quem é mais artista do que o ator?" A matéria plástica a que ele imprime a sua concepção, o seu sentimento criador, não é menos digna do que o mármore, por ser o conjunto das expressões humanas." (Joaquim Nabuco, *Escritos e Discursos Literários*, p. 40). 3. Fig. Homem que sabe fingir. [Fem.:

*atriz*; pl. *atores* (ô). Cf. *atores*, do v. *atorar*.] Ator de feira. Teatr. 1. Ator de teatros ambulantes. 2. Deprec. Mau ator.

- atuar<sup>1</sup> [Do lat. *actu* + *-ar*<sup>2</sup>.] Verbo intransitivo. 1.Exercer atividade, ou estar em atividade; agir. Verbo transitivo indireto. 2.Exercer influência; influir: "A luz lírica da Lua / atua em qualquer ser, em qualquer coisa atua." (Gilca da Costa Melo Machado, *Poesias*, p. 194.) 3.Fazer pressão; pressionar: Atuou sobre a testemunha para evitar-lhe o depoimento. Verbo transitivo direto. 4.Dar atividade a; pôr em ação. [Fut. pret.: *atuaria*, etc.; pret. imperf. ind.: *atuava*, .... *atuáveis*, *atuavam*; part.: *atuado*, fem. *atuada*. Cf. *atuária*, *atoada*, *atoar*, *autuar* e *atuáveis*, pl. de *atuável*.]
- atuar<sup>2</sup> [De *a*<sup>-2</sup> + *tu* + *-ar*<sup>2</sup>.] Verbo transitivo direto. Verbo pronominal. 1.Tutear. [Fut. pret.: *atuaria*, etc.; pret. imperf. ind.: *atuava*, .... *atuáveis*, *atuavam*; part.: *atuado*, fem. *atuada*. Cf. *atuária*, *atoada*, *atoar*, *autuar* e *atuáveis*, pl. de *atuável*.]
- atuação [De *atuar*<sup>1</sup> + *-ção*.] Substantivo feminino. 1.Ato ou efeito de atuar<sup>1</sup>. 2.Filos. Atualização (2). [Cf. *autuação*.]

A idéia de 'ator', mesmo que metaforicamente, também está ligada a uma ação, porém fortemente marcada pela idéia da *representação*, um agir ligado à arte, ao teatro, um agir em nome do outro. Será que podemos ver nessa nova *figura social* a idéia tão forte de *representação*?

A idéia de representação está ligada à política – particularmente à *democracia representativa* de Jonh Lock – onde são eleitas algumas pessoas para representar o povo. Uma idéia que veio da representação teatral, de alguém que está atuando em nome de outros, com uma expressão diferente da sua. A expressão do ator não importa; o que importa é seu papel ao representar um personagem. Da mesma forma na política: representante fala e age em nome do povo. Não nos parece que essas *figuras sociais* que estamos estudando se signifiquem a partir da idéia de representação, quero dizer que elas não se dizem pelo representar um grupo, um segmento, uma categoria social.

Fecho este item reforçando quão insatisfatórios são esses conceitos que migraram para o *setor social*. Não nos satisfaz a idéia do *empreendedor social*, porque pré-supõe que esteja comprometido com o imaginário capitalista; não

nos satisfaz a idéia do *militante social*, por pré-supor comprometimento com uma ação guerreira, uma ação ligada às armas, uma ação de militância política; não nos satisfaz a idéia do *ator social*, porque suas atividades não estão ligadas à representação: nem política, como representante do povo, nem artística, ligada ao teatro e a arte. Não é dentro de nenhuma dessas formas dadas que vemos essa *figura social*; ela nos parece, o que Habermas chama de uma “*identidade pós-convencional*”.

Encerro este item reforçando quão insatisfatórios são esses conceitos que migraram para o setor social. Não nos satisfaz a idéia do *empreendedor social*, porque pré-supõe que esteja comprometido com o imaginário capitalista e não nos satisfaz a idéia do *militante social*, por pré-supor comprometimento com uma ação guerreira, uma ação ligada às armas, uma ação de militância política. Não é assim que vemos essa *figura social*, ela mais parece ser o que Habermas chama de uma “*identidade pós-convencional*”.

Mais do que insatisfatórios, o uso inconseqüente desses termos poderia, em certa medida, comprometê-los com outros valores. Melhor explicando, para a proposição habermasiana, saber quem eu sou é resultado e não um a priori. O autor aponta que a auto-compreensão ética depende do reconhecimento através de destinatários. E, então, continuamos sem conseguir nomear essas *figuras sociais* que entrevistamos. São ainda inomináveis.

Adiantamos que no decorrer deste trabalho reconstituiremos o *momento originário*<sup>82</sup> dessas *figuras sociais* através de uma escuta do “*mundo da vida*”. Partimos da idéia de que essas *figuras sociais* se instituem como tal no preciso momento em que, através dessa escuta, dão forma, conformam um desejo e um saber-fazer inusitado ou não previsto. Enfatizamos um *antes* e um *depois*: antes dessa escuta essa *figura social* não existia; ela passa a existir (com) junto à escuta que é capaz de fazer.

A seguir, apresentamos algumas discussões sobre a valorização do “*mundo da vida*”, do senso comum, a força do desejo e o poder da escuta, que

---

<sup>82</sup> Relembramos que é o momento em que, através de uma *escuta* diferenciada, as *figuras sociais* que estudamos se instituem como tal.



são aspectos constitutivos dessa *figura social* – ainda um *sem nome* –, nosso objeto de estudo.

#### b) A re-valorização dos saberes locais

Alguns autores, ligados às ciências sociais, passaram a valorizar o que elas pouco tempo atrás desprezavam. Estamos nos referindo à abertura que esses cientistas demonstram ter em relação ao senso comum, às múltiplas racionalidades inscritas na esfera social, ao saber local, à interpretação no lugar da explicação causal, ao casamento entre ciência, literatura e arte, à re-valorização do “*mundo da vida*”.

No decorrer do século XIX e parte do século XX, o divórcio entre a ciência e o “*mundo da vida*” não chegava a perturbar a paz dos cientistas<sup>83</sup>. É curioso observar, agora, essa guinada das Ciências Sociais, em relação a temas e considerações antes negadas. Os cientistas sociais, refiro-me aos autores *de ponta* dessa área:

*“não só questionam os mecanismos que garantem a objetividade das ciências, senão que vão além ao suspeitar que tal ideal seja possível para as ciências sociais; segundo, se afastam de separações que contrapõem sujeito e objeto, fato e interpretação, fins e meios; terceiro, duvidam que possa existir algo assim como uma estrutura que subjaz aos fenômenos sociais e que fora o objeto do indagar científico; quarto, desvelam o caráter etnocêntrico e epistemocêntrico de muitas teorias e conceitos empregados pelas ciências sociais para abordar seus objetos de estudo ( incluídos os conceitos marxistas); e, finalmente, realizam uma forte crítica da noção mesma de conhecimento, insinuando que parece haver uma cisão radical ( Pierre Bordieu) que explica todas as deficiências e que tem a ver com a separação do conhecimento e da ocupação...”<sup>84</sup>*

José Dario Herrera, em sua tese, trabalha com diversos autores que estão fazendo esse movimento de re-valorização do que alguns chamam de

---

<sup>83</sup> HERRERA, José Darío. *Elementos Hermenéuticos en la Autocomprension de las Ciencias Sociales*. Tesis de grado para optar por el título de Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Director: Prof. Dr. Carlos B. Gutiérrez.

<sup>84</sup> HERRERA, J. op. cit. p.24

“*mundo da vida*” e que outros autores, que a seguir discutiremos, chamam de “*senso comum*” (Clifford Geertz), “*saberes locais*”, “*racionalidades locais*” (Boaventura de Sousa Santos), “*habitus*” (Pierre Bourdieu).

Herrera apresenta a forma como Geertz, antropólogo americano, propõe essa revalorização ao buscar compreender a vida de outros povos como um conjunto de signos a ser decifrados, e não mais imaginá-la como uma soma de comportamentos a ser descrito. Para Geertz, a Antropologia deve fazer traduções, que nesse caso significa expor, apresentar, mediante nossas locuções, a lógica de vida que outros povos têm.

O trabalho da Antropologia seria decifrar o *outro*, *traduzir o outro* e, depois, resignificá-lo com o propósito de *compreender* e, então, interpretar – e não entender para, então, explicar causalmente – a cultura de um outro povo; é a isto que Geertz chama de “*tradução das culturas*”.<sup>85</sup>

Para este autor, a forma de compreender o que expressam os signos de uma cultura é a contextualização social na qual os signos são produzidos. A ênfase é, pois, no *local* como critério de *interpretação* da cultura, na contextualização social. Recusa, pois, todo e qualquer paradigma esquemático, todo e qualquer sistema normativo, todo e qualquer sistema abstrato que *independentemente do contexto* no qual se produzem os signos tente explicar (cientificamente) uma cultura. Dessa forma, Geertz reforça a renovadora atenção ao saber local, e, neste, o senso comum: diferentes culturas engendram diferentes construções do que chamamos de senso comum.<sup>86</sup>

Herrera se vale também de Boaventura de Souza Santos, politólogo português, para mostrar que as Ciências Sociais em crise apresentam diferentes soluções de renovação e, de novo, essa renovação está ligada à revalorização do “*mundo da vida*”, dessa vez baseada na construção de “*mil comunidades interpretativas*” a partir das racionalidades locais.

Boaventura Santos, como os demais autores citados, ao fazer a crítica à Modernidade se vê diante da crise das Ciências Sociais. Segundo o autor,

---

<sup>85</sup> HERRERA, J. op. cit. p. 22

<sup>86</sup> HERRERA, J. op. cit. p. 26

essa crise se manifesta de várias maneiras, entre elas, pela rapidez com que ocorrem os fenômenos e transformações sociais. Os recursos teóricos e metodológicos de que as Ciências Sociais dispõem para compreender as mudanças, hoje, são insuficientes ao que sucede. As transformações são tão rápidas e o saber que as Ciências Sociais produzem não dá conta delas: é o caso da transformação das identidades sociais, das relações tradicionalmente vinculadas à noção de território.

Com a intensificação das inter-relações e inter-dependências ocasionadas pelo movimento em escala planetária, as relações sociais se desterritorializam e as novas formas são difíceis de compreender segundo os esquemas tradicionais da ciência social. A realidade passa a se sobre-sair à teoria<sup>87</sup>. Novas tensões aparecem com dimensões nunca antes vistas: a tensão entre o global e o local, a identidade e o consumo, entre a cultura e o mercado.

Nessa transição paradigmática é difícil distinguir entre o econômico, o político e o cultural. Cada vez mais os fenômenos são ao mesmo tempo econômicos, políticos e culturais; separar essas dimensões é problemático hoje. Daí, as Ciências Sociais organizadas rigidamente em disciplinas e especializações tornam-se impotentes. Trata-se da crítica dos paradigmas das Ciências Sociais e, então, da perda da confiança epistemológica.<sup>88</sup>

Para Boaventura, o paradigma hegemônico das Ciências Sociais na Modernidade, para se instituir, exerceu um verdadeiro *epistemicídio*, vale dizer, precisou levar à morte as diversas *epistemes* locais. Boaventura brinca com essa questão dizendo que o *epistemicídio* foi muito mais devastador do que o genocídio: onde o paradigma moderno dominante se instituía, antes precisavam levar ao aniquilamento, submetendo, subordinando, marginalizando e ilegalizando práticas que ofereciam ameaças à expansão capitalista. Reforça que a gravidade do *epistemicídio* está na dimensão de sua

---

<sup>87</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11ª. Ed. – São Paulo: Cortez, 2006. p. 15

<sup>88</sup> SANTOS, B. op. cit. p. 283

abrangência, já que abarcou trabalhadores, indígenas, negros, mulheres, minorias em geral, étnicas, religiosas, sexuais.<sup>89</sup>

Boaventura Santos nos convida para a construção de um “*novo saber social*” e neste novo saber a interpretação cobra um papel central. Sua proposta eco-socialista e o que ele denomina “*nova democracia*” pressupõem a constituição de “*mil comunidades interpretativas*” que façam resistência aos modelos dominantes de explicação.

As “*mil comunidades interpretativas*” que doravante devem ser preservadas e fortalecidas pelo novo paradigma do conhecimento, se organizam a partir das “*racionalidades locais*”. São formas de conhecimento local que devem ser fortalecidos. Tal proposta tem a ver com o que o autor chama de “*emancipação concreta*” que resiste aos mecanismos da globalização. O fortalecimento das comunidades interpretativas não deve ser lido como fragmentação do mundo atual, pois, como deixa claro Boaventura Santos, a fragmentação destrutiva nos foi legada pela Modernidade. A tarefa atual é a de reconstruir um “*arquipélago de racionalidades locais*” adequadas às necessidades locais. Tal proposta pressupõe uma grande reviravolta já que o saber social deixa de ser patrimônio exclusivo da Sociologia.

Se se quiser fazer das “*interpretações locais*” o ponto de partida de um novo paradigma, impõe-se o seu fortalecimento. Para isso, não basta que façamos etnografias para compreendê-las, é necessário fortalecê-las, trabalhar a partir delas e com elas na construção de cenários e propostas de resistência. Insistimos nessa questão proposta por Boaventura Santos porque a nossa pesquisa também vai nessa direção: não queremos só apresentar e interpretar nossos entrevistados para o mundo acadêmico, queremos fortalecer a perspectiva que aí encontramos; um modo de se ligar ao social, uma racionalidade sensível, uma forma de escuta, a maneira que eles têm de enfrentar e resolver os problemas.

Herrera demonstra que a revalorização do “*mundo da vida*” tem sentido, tem uma lógica, uma racionalidade ancorada nas práticas. A idéia de

---

<sup>89</sup> SANTOS, B. op. cit. p. 35

logocentrismo, da teoria pura sobre as práticas, está em questão. Para esses des-constructores do paradigma moderno, no melhor dos casos, a ciência moderna é uma das narrativas possíveis – está deixando de ser a única narrativa legítima. Também, está sendo questionada a idéia de um sujeito que não se implica no experimento, a idéia de uma racionalidade universal, de uma razão legislativa. Nesse sentido a Ciência, a partir de alguns autores tenta hoje fazer a re-conexão com o “*mundo da vida*”, com diferentes linguagens, re-conexão com o mundo das práticas, com o senso comum.

A proposta de Herrera, já insistimos, é que a ciência moderna seja vista, hoje, não como *a narrativa*, mas como mais uma narrativa entre outras; mais uma interpretação possível. Uma narrativa a mais que se soma à poética, à narrativa do senso comum; a proposta é que a ciência não se outorgue mais um lugar de primazia. Como diz Habermas, é preciso que ela deixe de ser imperial; este lugar ela já não pode habitar.

Nós já vimos que Habermas também faz propostas nessa direção ao reconciliar os dois mundos – “*mundo da vida*” e “*mundo sistêmico*” – ao pensar no papel da Filosofia e do filósofo na Modernidade. Em sua proposta, a Filosofia e o filósofo, trabalhando a serviço da renovação do sentido do “*mundo da vida*”, devem atuar como interlocutores entre ambos. O novo papel do filósofo proposto por Habermas, o “*filósofo poliglota*”, é o de emprestar sua voz para fazer valer as pretensões do “*mundo da vida*”. Para ele, a ciência deve abandonar a atitude “*imperial*” perante o “*mundo da vida*” e as demais “*especialidades*” e dar ouvidos à verdade inscrita nas práticas cotidianas.

Todo esse item e a discussão desses autores tem um claro objetivo para esta tese: mostram que nas ciências sociais, autores passam a ecoar propostas de crítica do paradigma dominante do conhecimento. Habermas não está sozinho nesta discussão.

c) A força do desejo e o poder da escuta nessa *figura social*

A seguir, vamos reconstituir o *momento originário* dessas *figuras sociais*; neste momento, arrisco-me a avançar numa definição: elas, as *figuras sociais*, se definem pelo *desejo* e pelo *poder da escuta*. O desejo, todos nós sabemos, está relacionado ao que nos falta: não desejamos o que temos, desejamos o que nos falta.<sup>90</sup> Essas *figuras sociais*, como veremos, escoram os primeiros pilares de suas ações em um *lugar vazio*, partem de uma falta, portanto, de um *desejo*<sup>91</sup>. Walter Benjamin, em *Sobre alguns temas em Baudelaire*<sup>92</sup>, demonstra que o *desejo* pertence à categoria da *experiência*:

*“Quando se projeta um desejo distante no tempo, tanto mais se pode esperar de sua realização. Contudo, o que nos leva longe no tempo é a experiência que o preenche e o estrutura. Por isso o desejo realizado é o coroamento da experiência. (...) É o contrário daquele tempo infernal, em que transcorre a existência daqueles a quem nunca é permitido concluir o que foi começado.”*<sup>93</sup>

É nesse sentido que ousou comparar a trajetória dessas *figuras sociais* a “*experiência*” benjaminiana. Essas *figuras sociais* parecem estar cientes, nas suas trajetórias, de que alguma coisa está faltando e estrutura seu agir na tentativa de suprir essa falta, de preencher esse vazio. Em outras palavras: quando o que nos move é o desejo, a experiência, um lugar vazio, uma pergunta, mobilizamos forças psíquicas e mentais não previsíveis; mobilizamos o mundo externo a nosso favor, fazemos aprendizagens que se acumulam e somos capazes de grandes travessias. Segundo Maroni,

*“É curioso pensar que uma vez feita a pergunta, a pergunta nos tem. Ou seja, não podemos mais nos livrar dela; sofremos, a partir daí, uma espécie de seqüestro pela pergunta-sem-resposta, pelo lugar vazio da alma.”*<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Para Platão, em *O Banquete*, “o que deseja, deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente. [...] Pois, por ventura desejaria quem já é grande ser grande, ou quem já é forte ser forte? [...] como qualquer outro que deseja, deseja o que não tem, o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é próprio e o que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é?” (Platão, *O Banquete*. 200b e 200e)

<sup>91</sup> Antonio da Costa Ciampa ao trabalhar com a idéia de que o desenvolvimento da identidade depende da articulação entre a subjetividade e a objetividade, aponta que o desejo está ligado à subjetividade – nega o homem, como dado –, enquanto que o trabalho está ligado à objetividade – o objetiva. Nesse sentido, o homem é desejo e é trabalho: “o desejo o nega, enquanto dado; o trabalho é o dar-se do homem, que assim transforma suas condições de existência, ao mesmo tempo que seu desejo é transformado.” (Ciampa, 1987/2005, p.201).

<sup>92</sup> BENJAMIM, Walter, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*; tradução de José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. 1. ed., Obras Escolhidas v. 3, São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>93</sup> BENJAMIM, Walter. op. cit. p. 129.

<sup>94</sup> MARONI, Amnérís, *Re-inventando os caminhos de pesquisa: psicanálise e ciências sociais*. 2006. p. 5.

Essa *figura social*, cuja qualidade apontada por alguns autores é a perseverança, o enfrentamento, por vezes, de situações destrutivas e aversivas aos seus projetos, parece-nos também ter sido seqüestrado pelo seu desejo – por uma pergunta – de transformação social, tamanho o empenho que demonstram na continuidade de suas ações.

Estamos supondo também que essa *figura social* define-se pelo *poder da escuta*<sup>95</sup>. Nesse sentido, praticam o que alguns autores chamam de “*virtude cognitiva empática*”. Ao escutar assim, apreende as razões do outro, o seu modo de ser, as suas emoções, para depois retornar e reavaliar suas primeiras proposições, agora relativizadas pelo confronto com o outro. Faz uma escuta que não está mais comprometida com infundáveis explicações científicas, mas uma escuta que permite que o “*mundo da vida*” volte a ser ouvido.

Estamos vivendo um momento cultural que recusa certezas e dogmas, até mesmo científicos, um momento que pede

*“que ensaiemos, juntos, um novo caminho, e nele a escuta poética do outro, todos os outros, da sociedade, do nosso corpo, do próprio divino, há de ter um novo lugar...”*<sup>96</sup>.

Ao empatizarmos com o outro, todos os outros, entramos em contato com a diferença e criamos inúmeros pontos de vista:

*“A escuta poética é, assim, escuta sensível do real, escuta que não exclui, pelo contrário, valoriza a ambigüidade, a ambivalência; escuta que não exclui, mas valoriza o paradoxo; escuta capaz de abrir-se para o caos, a desordem, o obscuro, o sombrio, a incerteza, o imprevisível, o indeterminado; escuta do silêncio: silêncio que grita de dor.”*<sup>97</sup>

Essa “*escuta poética*” do “*mundo da vida*” que, estamos supondo, essa *figura social* é capaz de fazer, casa-se com a proposta de razão, enunciada por Habermas:

---

<sup>95</sup> As entrevistas que fizemos no mestrado e que estamos fazendo no doutorado nos autorizam a pensar isso.

<sup>96</sup> MARONI, Amnéris. “A escuta poética do social”. In: FAGUNDES, Felipe. *E por que não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. S.P.. Ed. Idéias e letras, (no prelo) 2007.

<sup>97</sup> MARONI, Amnéris. op. cit. (no prelo)

*“O interesse da razão tende à progressiva execução revolucionário-crítica, mas sempre a título de ensaio a saber: para a realização das grandes ilusões da humanidade; nelas os motivos recalçados têm sido burilados em fantasias de esperança.”<sup>98</sup>*

A razão legislativa, razão convencional (kantiana e cartesiana), silenciou o mundo, e a escuta poética é uma forma de convidar o “*mundo da vida*” de novo a falar; por isso, trata-se de uma escuta política que ensaia ou pode vir a ensaiar uma “*razão comunicativa*” – para me valer de Habermas. Melhor explicando, essa *figura social* é vista por nós como capaz de fazer a *escuta* e depois agir a partir do “*mundo da vida*”; como alguém que “*sequestrado pela pergunta*” e movido pelo *desejo* é capaz de promover “*saltos sociais*”: uma constante quebra de paradigmas através da ação.

\* \* \*

E para concluir este capítulo, que nome dar a essa *figura social*? Nenhum dos nomes por nós analisados nos atendeu, pois nossa *figura social* não está no Mercado fazendo empreendedorismo, não está no Estado fazendo representação, não está no Partido exercendo-se como militante; e sim, reforçamos, enuncia uma *nova* possibilidade. Elas são tanta coisa ao mesmo tempo em que não se enquadram em nenhuma alternativa que conhecemos.

Optamos, até aqui, por mantê-la sem nome, para não incorreremos no risco de reduzi-la ao antigo. Essas *figuras sociais* além de fazer a *escuta* do “*mundo da vida*” e de trazer novas possibilidade à tona, pertence a esse mesmo mundo e também é inter-mundos falando metaforicamente várias línguas. São tradutoras de mundos e mediadoras inter-mundos. Vamos chamá-las, informalmente, neste trabalho, de *políglotas do social*, de *poetas do social*.

---

<sup>98</sup> HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*; 1983. p. 301, apud Ciampa, 1987/2005, p. 208. Segundo Ciampa, Habermas quer dizer ‘sem certeza totalitária’.



#### **CAPÍTULO 4: O momento originário – um novo começo**

Neste capítulo, buscamos apreender qual foi o *momento originário*<sup>99</sup>, aquele que trouxe à luz, as *figuras sociais* que estudamos. Compreendemos que só poderíamos encontrar o sentido da *experiência*<sup>100</sup> de nossos *poetas políglotas do social* se fôssemos ao encontro daquilo que os animou, do que lhes deu ânimo e, então, alma.

Conforme apontamos, o cientificismo, na busca da verdade, tratou de forma inadequada aspectos culturais e sociais em seus estudos, entre outros. No entanto, algumas correntes no século XIX e XX recusaram essa dissociação e re-ligaram, de muitas maneiras, a ciência ao “*mundo da vida*” – o próprio Habermas volta-se para essa direção. Por meio da “*guinada lingüística*” ancorada na “*razão comunicativa*”, Habermas oferece um novo lugar à Filosofia. Um lugar que parte da re-valorização do senso comum e do papel do filósofo redefinido – o *filósofo políglota* – interlocutor entre a ciência e o “*mundo da vida*”.

Aqui nos valem do “*método auto-biográfico*” de M. Erben, pois nos ajudou a caminhar na mesma direção, a da re-ligação da ciência com o “*mundo da vida*”. Ao recuperarmos o *momento originário* – e, então, a articulação entre o pessoal e o cultural – recuperamos a *experiência propriamente dita* desses

---

<sup>99</sup> Só para retomar, é nome que “inventamos” para explicar o momento em que as *figuras sociais* dão forma, conformam um desejo e um saber-fazer inusitado ou não previsto. Ela passa a existir (com) junto à escuta que é capaz de fazer.

<sup>100</sup> Termo que empresto de Walter Benjamin em *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Obras escolhidas; v. 3, 1989.

novos agentes do social. O relato da experiência nas narrativas não é ainda propriamente pensado: ao narrar, a experiência é re-vivida afetivamente. Passados tantos anos, as nossas *figuras sociais* – os *poetas políglotas do social* – revivem esse *momento originário* como sendo da ordem pré-reflexiva. Suas narrativas não são uma *experiência* pensada, refletida; narram afetivamente as *experiências* antes de estarem separados dela própria.

A re-ligação da ciência e do “*mundo da vida*” não passa pela renúncia dos estudos científicos sobre o problema, não passa pela renúncia do entendimento; antes, pressupõe esses estudos científicos e o nível de seu entendimento. Quero dizer que o “*método auto-biográfico*” pressupõe a explicação científica e racional, muito embora não se reduza a ela. Exige um outro passo, uma nova passagem: a interpretação e, nela, a compreensão.

Para que essa re-ligação seja possível é preciso ter presente que ambos fazem parte do contexto social e cultural. No caso de nossa pesquisa, é preciso insistir que ambos fazem parte do mesmo contexto e têm uma percepção sensível que é anterior ao juízo e ao conceito, pois ambos têm uma vida para além da pesquisa: têm uma vida social e anímica, têm uma vida familiar, política, espiritual. Assim, é preciso recuperar o *momento originário* e nele o sentido da experiência, como dissemos; resgatar o significado dessa *experiência imediatamente vivida*, base para sua compreensão.

Assim, é preciso recuperar o *momento originário* e nele o sentido da experiência, como dissemos; resgatar o significado da *experiência imediatamente vivida*, base da compreensão. Preocupamo-nos em apreender como os entrevistados construíram o mundo, o seu mundo, como o vestiram de significados e como infundiram nesse mundo construído suas emoções. Nossa intenção foi, então, de captar o sentido e o significado presentes na textura da vida dos entrevistados.

Para este trabalho, como já comentamos, entrevistamos quatro *fellows* da Ashoka. Daniel Becker, pediatra especializado em saúde pública, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1993 criou o Cedaps. José Pereira de Oliveira Júnior, nasceu em Ramos, bairro de um subúrbio do Rio

que na época era um local tranquilo. Fundou o AfroReggae em 1993. Vera Cordeiro trabalhou como médica clínica-geral e fundou o Setor de Medicina Psicossomática do Hospital da Lagoa, do qual foi diretora até 1996. Em 1991, com o apoio dos funcionários desse Hospital e membros da sociedade civil, fundou a Associação Saúde Criança Renascer. Jaílson de Souza e Silva, de família católica, trabalhou na Pastoral da Juventude, na Pastoral Carcerária e filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT). Fez Faculdade de Geografia e em 2003 funda a organização social Observatório de Favelas.

Apresentamos a seguir nossa narrativa, nossa leitura daquilo que nos foi narrado como sendo o *momento originário* desses *poetas políglotas do social*.

**“Eu vou lá em cima ver quem está jogando criança no rio” – Daniel Becker**

A narrativa a seguir é produto da entrevista que fizemos com Daniel, de palestras a que assistimos e de artigos escritos por ele e sobre ele. Pediatra especializado em saúde pública, fundou, em 1993 no Rio de Janeiro, o Cedaps – Centro de Promoção da Saúde e, através desta, estimula o desenvolvimento da comunidade partindo da percepção de seus problemas sociais. Procuramos localizar quais valores o moveram e o movem, quais eventos o impactaram; qual foi, enfim, a sua experiência imediatamente vivida, o *momento originário* que lhe permitiu nascer como *poeta do social*.

De família judaica, Daniel teve uma infância sofrida e conturbada. Seus pais viviam um casamento conflituoso, embora fossem amorosos e dedicados. Sua única irmã saiu de casa aos dezoito anos para fazer uma experiência em Israel e não voltou: “*ela praticamente fugiu da nossa família*”.

Menino tímido, filho de mãe super-protetora e um pai que, embora um pouco ausente, muito o marcou com seus princípios e bondade, Daniel falou-nos da forte relação com o pai e o avô na infância. Foi através da educação judaica que Daniel desenvolveu valores como solidariedade, compaixão:

“*O que realmente definiu a minha vida, o que mudou o meu caminho, foi a participação no chamado movimento juvenil, que é uma prática, uma*

*característica da comunidade judaica no Brasil e em outros países do mundo também. São movimentos ligados a partidos socialistas de Israel.”*

Nesse grupo, Daniel entrou em contato com seu papel social. Trabalhou com gestão de organizações e lideranças, com valores socialistas: solidariedade e ajuda, igualdade e liberdade. Ligou-se pessoalmente ao PCB – Partido Comunista Brasileiro, embora não fosse um ativista e não tenha se envolvido diretamente com militância. Fez parte de um grupo de estudos considerando-se, em termos ideológicos, mais à esquerda, o que aumentou a tensão em casa, uma vez que seu pai era, em suas palavras, *“um cara muito de direita”*: *“Nós discutíamos muito nessa área política, mas ele era um sujeito de princípios, um sujeito íntegro.”*

Na Faculdade de Medicina, passou por alguns confrontos entre os grupos de direita e de esquerda e, como era bom aluno e sabia transitar bem nesses espaços políticos, acabou sendo orador da sua turma de formatura. No último trimestre da faculdade, estimulado por uma namorada, resolveu fazer pediatria, embora nunca tenha se interessado pela idéia de ter criança como paciente *“porque criança não fala e eu tinha medo de criança.”* Para sua surpresa, depois de dois plantões, começou a ser abraçado por criancinhas chorando e, ali, sentiu todo um sentimento de paternidade. Decidiu ser pediatra começando por clínica médica, embora não gostasse: *“odiava a clínica, detestava doença, nunca gostei de doença, gosto de saúde, e na clínica você só vê doença.”* Daniel perdeu uma irmã de doença congênita quando tinha quatro anos:

*“Eu me lembro dela sempre cercada. Tinha uma doença congênita, metabólica e com um ano e meio morreu. Esse evento marcou minha família e talvez minha escolha da medicina tenha a ver com isso. Eu passar pela pediatria, talvez seja influência desse evento.”*

Embora odiasse a doença, sempre quis ser médico. Estudou muito, passou na residência e começou a trabalhar. Nessa fase, ocorreu um fato que parece tê-lo impactado: a entrada de uma menina praticamente morta no hospital. Essa experiência de Daniel parece-nos ter constelado algo que depois, muito depois, viria (e veio) a ser uma proposta social. Essa

constelação, no momento em que aconteceu, como nos contou Daniel, foi vivida sem que ele tivesse consciência dela.

Joyce, a menina, chegou com infecção generalizada, quase morta. Daniel e sua equipe fizeram de tudo, valendo-se de todos os recursos da época, laboratório e antibióticos caríssimos; ela começou a se recuperar. Depois de dois meses de internação, sorriu pela primeira vez: *“o sorriso de uma criança é o primeiro sinal de saúde. Ela começa a se recuperar, começa a sorrir.”*

Joyce ficou boa, ganhou oito quilos e foi para casa. Era uma criança limitada para sempre, mas estava viva e saudável. Mas, para espanto de Daniel, *“dois meses depois ela voltou ao hospital em situação totalmente parecida. Dois meses depois!”* Joyce ficava mais tempo no hospital do que em casa e, pior, aquilo se repetia e se repetia:

*“Eu dizia, não é possível. Tem aquela história do rio: dois caras pescando no rio e aí começa a passar criança afogada. Eles vão se jogando e começam a tirar as crianças do rio; em seguida vem outra se afogando, o cara se joga de novo e a tira. Aquilo se repete, até que um deles se levanta e diz, ‘não, espera aí, dá licença, tchau’. ‘Por que você vai embora, cara. Está cheio de criança se afogando, vamos ficar aqui e ...’ **‘Eu vou lá em cima ver quem está jogando criança no rio.’**”*

A capacidade de fazer uma *escuta* diferenciada fica clara em Daniel. O episódio de Joyce não lhe passa despercebido; não o vê apenas como um caso triste entre tantos outros, que, com certeza, eram vistos todos os dias. O caso de Joyce o impacta: mobiliza-o nem ele mesmo sabe para onde; naquele momento *“a minha sensação era de que eu precisava fazer alguma coisa, mas eu não tinha a menor idéia do que fazer. Aí eu comecei a procurar alternativas.”*

Daniel compreendeu que não queria fazer saúde pública, não queria ficar atrás de escrivania, estatística, epidemiologia... Queria trabalhar com pessoas, não ficar, porém, atendendo em hospital. Queria ir para a Europa, queria ir para a Ásia... Começou a buscar, a procurar sem saber exatamente o que buscava e o que procurava; só sabia o que não queria, e já era muito: *“eu tinha uma fantasia: eu queria ir para o Himalaia me iluminar.”*

Foi para Paris e lá se candidatou para um trabalho com os Médicos Sem Fronteiras, na Ásia. Tudo correu de forma espantosamente sincronizada: tinha exatamente o lugar que ele queria no tempo certo e como pediatra: um campo de refugiados cambojanos. No momento de ir para o Camboja, seu pai faleceu no Brasil e ele voltou por quinze dias. *“Foi um momento muito intenso na minha vida.”*

Passou um ano no campo de refugiados e, ali, mais uma vez, a coisa se repete; era uma população que vinha de uma tragédia social inacreditável, de guerras e massacres: *“O que aconteceu com o povo cambojano não existe... Um terço da população foi extinta.”* Mais uma vez, Daniel via a mesma coisa. Via crianças sofrendo por doenças, por violência, ao serem recrutadas pelo exército guerrilheiro do Camboja. Mais uma vez, *escutou-as*; a dor dessas crianças e dessas famílias, mais uma vez, impactou-o.

Nessa ocasião conheceu Barnabás, um refugiado cambojano que tinha criado naquele campo uma espécie de ONG. Ele trabalhava com música cambojana, ervas medicinais e com a religião budista. Organizava atividades com as famílias dos refugiados, resgatando um pouco a auto-estima e cuidados com as crianças. Desenvolvia um trabalho direcionado à saúde, à educação, e oferecia o que estivesse a seu alcance para aquelas famílias que iam chegando desesperadas. Daniel contou-nos:

*“E foi uma coisa que me encantou completamente. Disse assim: ‘é óbvio.’ E você via aquelas crianças melhorarem; as famílias saindo do buraco. Foi uma realização para mim, uma descoberta. É óbvio que isso que ele está fazendo torna as pessoas mais saudáveis. **Saúde é por aí, não é aqui na ponta do hospital. É antes, muito antes.**”*

A experiência com Barnabás ajudou muito Daniel: pôde entender a dificuldade que as pessoas têm de serem atendidas no posto de saúde. No SUS, Daniel foi criticado por olhar no rosto dos pacientes, por *perder tempo* com eles. Chegou a ouvir coisas como: *“por que você trata esses caras como gente, um absurdo isso. Parece até que eles são gente.”*

O encontro com Barnabás já começa a dar contornos para a sua busca, para a experiência social que ele, Daniel, vislumbra. Sem ainda saber o nome,

começa a ganhar uma moldura, a experiência nascida a partir da *escuta* que fez dos apelos das crianças cambojanas, semelhante ao apelo de Joyce.

Volta ao Brasil e é convidado a trabalhar em um ‘postinho’ ligado a uma fundação americana, que tinha sido aberto numa favela na zona sul do Rio. Dessa vez, sentiu-se animado; gostava da idéia de trabalhar naquele ambiente e poder fazer alguma coisa. Ali, comenta Daniel, as pessoas atendiam direito, olhavam no rosto, examinavam com respeito... só que com a mesma rotina de um hospital. Tratava-se, porém, de um posto de saúde. Nessa hora Daniel se pergunta: *“O que a gente está fazendo aqui? Por que a gente não usa essa oportunidade para fazer alguma coisa diferente? Inventar uma forma diferente de agir.”*

Depois de muito estudar, ler, conversar, Daniel e um grupo de colegas desenvolvem uma forma nova de atuação dos médicos naquele postinho comunitário: a atuação como Médicos de Família. Ele não teve uma *idéia genial* e pôs em execução – como faria um executivo da promoção social; também não estudou o problema como faria um sociólogo do planejamento. Não, não foi esse seu movimento. Antes, ele se deixou tocar pelo apelo do outro; deixar-se tocar produziu abertura e recepção. Sua primeira ação foi uma *não ação*. Deixando-se tocar, ele busca, sem saber o quê e acaba por achar, já que a própria busca gesta a possibilidade.

O que mais nos chamou atenção no caminho de Daniel é que ele pôde escutar: primeiro, os apelos da Joyce; depois, os apelos das crianças cambojanas; escutou também as pessoas pobres do SUS. Daniel, o *poeta*, é capaz, até mesmo, de escutar o silêncio, o silêncio das meninas, como mostra seu texto *“O silêncio das meninas”*:

*“Dia de sol e céu claro no Rio. A bordo de um táxi rumo ao Complexo do Alemão, ouço as notícias no rádio: meninos sem relação com o tráfico, muitos deles participantes de programas sociais, estão sendo recrutados para lutar na anunciada guerra pelo poder na Rocinha. Faço as contas: a escravidão foi abolida há 115 anos e a Declaração dos Direitos do Homem é de 1948 — 56 anos atrás.*

*Mas hoje é dia de festa: vai ser inaugurada a primeira unidade do Programa de Saúde da Família no Complexo, um programa de atenção à saúde que pode*

*realmente contribuir para mudar a qualidade de vida dos moradores do Alemão. Sem messianismo, mas com compromisso, trabalho e continuidade.*

*Na chegada ao Complexo do Alemão passamos pela Estrada do Itararé, uma das principais artérias da Leopoldina. São literalmente dezenas de indústrias fechadas, enormes galpões abandonados, fábricas que viraram esqueletos. Milhares de empregos pulverizados em poucos anos.*

*Na pesquisa participativa sobre a situação de crianças e adolescentes no Complexo do Alemão e Vila Cruzeiro, realizada pelo Centro de Promoção da Saúde com patrocínio da Unicef, um dos problemas que surgem com mais força é o trabalho — ou a sua ausência.*

*Em nossas comunidades, a falta de perspectivas de emprego é a maior preocupação. Os índices de desemprego chegam a 60%. Com escassas oportunidades de qualificação, os que conseguem trabalho estão em sua grande maioria na informalidade, ou são mal remunerados. E quando perguntamos o que o morador pode fazer para melhorar de vida, a resposta é quase um grito uníssono: ‘Trabalhar!’*

*Diante das fábricas abandonadas, surge a imagem da autofagia: uma cidade que se devora a si própria, que se autodestrói. A violência do crime organizado — alimentada não pelo morador, mas pelo político corrupto e fisiológico, pelos policiais e juízes da “banda podre” e pela indiferença de sucessivos governos — afasta a favela da sociedade, e extingue as possibilidades de trabalho formal. Extingue-se a própria ordem, as leis sociais e a ética se “adaptam” a uma realidade com regras próprias.*

*Para a sociedade, tanto melhor — parece que o crime fica mais restrito ao ‘gueto’. Mas aos poucos somos despertados desta ilusão. Nas sábias palavras de um líder comunitário, a cidade ‘está virando um grande favelão’. Segregar as favelas só aprofunda a iniquidade: a causa central dos problemas de nossa cidade e do nosso país. Permitir que populações enormes sejam sujeitas a todo tipo de violência só faz multiplicá-la e promover sua extensão a todas as partes da cidade.*

*Na inauguração da unidade de Saúde da Família, no Complexo, após os discursos de coordenadores, secretário e prefeito, a comunidade se mobiliza. Agentes comunitários, moradores qualificados que percorrem a comunidade para conhecê-la, apresentam uma peça de teatro sobre a história do Alemão — um libelo contra a violência e, em especial, contra o estigma que associa o*



*morador do Complexo a algo ruim, delinqüente, marginal. Na pesquisa, uma das principais reivindicações é esta: que a imprensa e a sociedade abram os olhos para o que existe de bom nas comunidades. Sua gente, sua resistência, sua criatividade para enfrentar os problemas na ausência quase absoluta do Estado, seu enorme esforço para melhorar a vida e encontrar poesia e beleza em meio à escassez, ao esgoto a céu aberto e à violência.*

*Mas prefeito, secretários, deputados e vereadores já haviam partido há muito. E a imprensa se fazia notar pela sua ausência. A comunidade não pode mostrar o que preparou para seus visitantes “ilustres”. Resta uma platéia afetuosa de moradores, de coordenadores e técnicos da Secretaria de Saúde, profissionais de saúde da unidade, lideranças comunitárias.*

*Depois da apresentação teatral, um grupo de doze meninas da comunidade se prepara para dançar balé. Quando iniciam sua apresentação, o som começa a grunhir e arranhar, até se extinguir por completo. Mas as meninas — lindas em seus vestidos brancos, entre 4 e 12 anos, e com uma incrível diversidade étnica — continuam seus movimentos sem qualquer hesitação. Inicialmente tenso, o público começa a sorrir. Os movimentos perfeitos e simétricos, os sorrisos compenetrados em meio ao eloqüente silêncio são de uma infinita poesia. A platéia, emocionada, agradece em fortes aplausos.*

*Talvez aquele silêncio seja o mesmo que emana das fábricas vazias. Ou da tão simbólica ausência das autoridades e da imprensa, ou da indiferença da sociedade. Mas em meio ao silêncio, as meninas dançavam, lindamente.*

*A comunidade dança, apesar do silêncio. E quem sabe, se formos uma platéia mais generosa, mais participativa, inclusiva e cuidadosa, a cidade pode começar a ensaiar movimentos mais harmônicos”.*

Daniel foi delineando um contorno para a experiência social da qual seria um dos principais protagonistas. O toque – o apelo – talvez tenha aberto um novo caminho para ele. Esse *momento originário* – (com)junto com o outro – fez emergir o sentido do seu fazer: **a promoção da saúde é anterior a doença**. Foi então que Daniel organizou o Cedaps, que será discutido no próximo capítulo.

**“Meu maior mérito é que ouço muito” – José Junior**

José Júnior, também carioca, é o fundador e o diretor-executivo do AfroReggae – organização não-governamental empenhada em dar oportunidade a jovens que estejam na ociosidade, envolvidos direta ou indiretamente com a criminalidade.

Outro *poliglota do social* – o mais poliglota, como veremos, de nossos entrevistados –, Júnior nasceu em Ramos e cresceu no centro da cidade do Rio de Janeiro, lugar de muita corrupção, criminalidade e tráfico. Junior considera que ter nascido e crescido nesse meio marginal foi muito enriquecedor, pois nas ruas – e das ruas – vêm sua cultura e sua ética. Ali cresceu e aprendeu tudo o que sabe na vida, e orgulha-se disso: *“A escola não forma ninguém como cidadão. Nunca formou e nunca formará. O que te forma é tua casa, tua família, teus amigos.”*

Aos dezoito anos, percebeu que onde morava era o mais velho; os outros estavam presos, tinham sumido... Ele se diz fruto desse ambiente que freqüentou no passado. Sua mãe, divorciada do pai, foi e é até hoje quem lhe dá apoio. Comenta sobre aquele momento que

*“Mesmo no meio do crime, da marginalidade, na época de 70 havia muita ética, né, jogo de bicho, e ali, para mim, foi a fonte de formação para a educação e qualificação.”*

Junior fazia festa *funk* até 1992, quando então o *funk* foi proibido no Rio de Janeiro. Nessa ocasião, como já havia vendido um bom número de ingressos para uma festa *funk*, acabou trocando-o pelo *reggae*. Conheceu, então, Plácido, mais tarde um dos fundadores do AfroReggae, e pôde aprender muita coisa sobre a cultura afro-brasileira: *“Comecei a me politizar com esse cara, através da música”*. Eles fizeram outra festa, só de *reggae*. Como o lugar era muito violento colocaram o nome de um mantra – Loka Govinda – que quer dizer “O Mundo de Krishna”. Foi nessa época que descobriu Shiva e várias divindades hindus que o acompanham até hoje.

Junior percebia que tinha alguma coisa diferente dos outros: ele nunca bebeu, nunca experimentou bebida alcoólica. Seu pai bebia muito e batia em sua mãe. Comenta que, diante desse modelo visto em casa, para não se revoltar, espiritualizou-se, desde os 14 anos de idade. Hoje se diz eclético:

freqüentou o Candomblé, a Umbanda, a igreja Messiânica. Freqüenta também a igreja Evangélica, o Hare Krishna, o Budismo. Para ele, Deus é o mesmo em todos os lugares.

Junior afirma ter aprendido tudo o que sabe na própria vida: nunca estudou e, nesse sentido, seu depoimento é um misto de orgulho e ressentimento:

*“Você quer ver outra coisa que é um problema? Eu não estudei. O que acontece? Quando tenho um pesadelo na minha vida, estou me vendo numa sala de aula como aluno, eu estudando o dia inteiro, eu fico na merda, isso é pesadelo. Quando eu sonho que estou numa sala de aula, como aluno, pois a minha visão de uma sala de aula é da década de 80, carteira. Não é essa sua universidade, onde se faz pós-graduação, não é isso. Aí fico me vendo como aluno, eu tenho pesadelo, eu passo mal.”*

A escola de sua imaginação é um pesadelo: uma ordem que não lhe é familiar. Supomos que, para ele, a escola seja um misto de obediência e autoridade (carteiras enfileiradas), submissão a um saber que não se relaciona diretamente com a vida e com as ruas. Uma ação forçada: o contrário de sua experiência, de sua formação, nas ruas, no ritmo da vida e da música.

Junior, como ele mesmo disse várias vezes, reage aos impactos que sofre sempre pelo negativo, pelo oposto. Cresceu no meio de bebida, drogas, crime e, todavia, não bebe, não fuma, não usa droga. Junior aprendeu e – parece aprender ainda – pelo negativo.

Recusa fortemente o instituído e, ao mesmo tempo, faz um uso inteligente desse instituído. Ele é suficientemente inteligente para fazer uma recusa do instituído e se valer dele de forma inteligente quando lhe convém. Rebelde, não ama a ordem – cuja metáfora são as carteiras escolares – mas, quando faz uma mediação entre os traficantes para ajudar a acabar com um conflito nas favelas, usa o tênis certo, de marca, de grife, valendo-se dos valores instituídos, pois sabe melhor do que ninguém que esse é o imaginário das favelas: quem trafica, e os próprios traficantes mesmo, fazem isso porque, no entender de Junior, querem ter um tênis de grife. Então, ele exhibe um, e é como se dissesse: *“vem cá meu irmão, vem para o movimento cultural que eu*

*promovo e você também terá seu tênis de grife.” É dessa maneira que o movimento cultural que ele lidera compete com o tráfico:*

*“Na sociedade consumista, tu vale o que tu veste, os produtos que tu usa. Eu uso isso também **ao contrário**. Por exemplo, quando vou mediar conflito, quando vou tirar pessoa do tráfico, eu me visto como o sonho do cara, como é o sonho de consumo do bandido. Aí ele diz, ‘quero ver qual o tênis que ele tem. Quero ver esse tênis aí. Ele tem o tênis que eu quero, ele tem a calça que eu quero, a camisa que eu quero e não é bandido!’”*

O AfroReggae, comenta Junior, *“é um trabalho que vem do mal, que vem de coisa ruim.”* Junior não tem papas na língua, não doura a pílula: o movimento cultural que organizou, o AfroReggae, nasceu do ódio, não é fruto da consciência de um líder. Quem deu à luz a essa proposta são os sobreviventes da chacina, são os filhos da exclusão organizada de maneira global:

*“Se não tivesse havido chacinas, se não tivesse morrido tanta gente, não existiria AfroReggae. Quer dizer, vem de uma coisa ruim e vira uma coisa boa. Não é que vem de uma coisa boa; vem de uma coisa ruim, vem do ódio. Dizer que vem do espírito positivo não é verdade! Vem com raiva, puto da vida, entendeu, não aconteceu porque eu me conscientizei.”*

Deixa claro que seu agir não é fruto da consciência; antes, nasce da catástrofe e tem como origem e alimento o ódio e a raiva:

*“Nem sei se me conscientizei, nem sei quando me conscientizei. Sabe, esse papo bonitinho, politicamente correto: ‘Não, porque, certo dia, eu estava na minha casa e ...’ Mentira! Eu nunca pensei assim. Nem sei se estou consciente, até hoje.”*

A aprendizagem pelo negativo está de novo presente em sua narrativa. Aliás, o orgulho e a auto-estima de Junior parecem vir exatamente daí, de sua habilidade em trocar as polaridades, das trevas para a luz:

*“Quando fizemos esse movimento, queríamos apenas fazer um barulhinho e acabou sendo um barulhão. O impacto na hora foi muito maior do que todo mundo esperava. Se a gente queria atingir 10, atingimos um milhão. Ninguém estava preparado, ninguém estava equipado, ninguém experiente,*

*nem estrutura, nem estratégia. A coisa aconteceu, muito porque tinha que acontecer, nada acontece por acaso.”*

Junior cresceu num lugar muito violento, não era favela, mas tão violento que quase todos os seus amigos morreram. Lá, ele tinha duas opções:

*“Ou eu brigava bem, ou eu roubava; e eu decidi brigar bem. Eu era muito violento e, ao mesmo tempo que eu era muito violento fisicamente falando, eu também era cada vez mais ‘espiritualizado’. No meu caso, era como se fosse um vulcão. A coisa explodia. É uma mistura de frustração, fracasso, com utopia. E isso foi muito bom. Você acaba criando um campo magnético em torno de você...”*

Interessante pensar que dos muitos movimentos que surgiram naquela época, só o AfroReggae continuou até hoje: *“O Rafael saiu, quatro ou cinco outros morreram, o Zé, aquele que me sensibilizou, se desiluiu com o trabalho social e saiu.”* Junior contou-nos que gosta dessas causas difíceis, duras. Conta que não teria dado certo se tivesse começado esse trabalho em outra favela. Sentia-se motivado por essa favela, pequena, extremamente violenta, que *“quase chegou ao canibalismo, pessoas esquartejadas, era muito punk.”*

Comenta que não planejou nada, simplesmente deixou fluir. Planejamento é importante, mas nem tudo tem que ser planejado:

*“O movimento – refere-se ao AfroReggae – projeto tinha tudo para dar errado e deu muito certo. Eu acho que a intuição tem que ser a coisa mais importante. Por mais que a gente viva num mundo ocidental, eu me sinto mais oriental. Nem tudo tem um porquê.”*

Mais uma vez, o *momento originário* que faz nascer o novo no social não pressupõe planos, projetos, intenções conscientes. Difícil falar do momento originário para Junior, porque esse momento que deu origem ao movimento cultural escapa das regras comuns, coletivas, instituídas. Como ele próprio nos contou, é capaz de uma *escuta incomum*: ele escuta muito. Escutou o lado sombrio da vida e se aventurou a dar-lhe luz e forma: é daí que nasceu sua ação política e a dos seus companheiros. É incômodo dizer, mas Junior e os outros Juniors puderam *escutar* os temerosos gritos da chacina. É desse campo minado, desse ódio atroz, que nasce o sentido da *nova experiência*.

Tanto Junior, quanto os demais Juniors, não parecem dispostos a esquecer disso; antes, transformam o imenso desconforto desse *momento originário* em lembrança, em memória que os alimenta.

Assim, nasceu o movimento AfroReggae – que discutiremos no próximo capítulo.

### **Vida de *princesa-camponesa*: Vera Cordeiro**

A carioca Vera Cordeiro, fundadora da Associação Saúde Criança Renascer, que tem como principal objetivo a recuperação de crianças e a reestruturação de suas famílias, passou os primeiros dez anos de sua infância em Bangu rodeada de pessoas muito pobres. Tinha, desde pequena, a mania de pegar os brinquedos e as bonecas que ganhava de suas tias e dar para as amigas, vizinhas do lado, que não tinham nada. Contou-nos que, um dia, sua babá ficou tão desesperada que, pensando em puni-la, pegou todas as coisas do armário e começou a distribuir também: *“Ah é, você quer distribuir, então vai ficar sem roupa.”*

Mais tarde, seu pai, um executivo, ascendeu profissionalmente e eles se mudaram de Bangu para Copacabana e, depois, Leblon. Vera, como era a filha mais velha, foi uma espécie de mãe de seus dois irmãos: quando voltava da escola, acabava tendo de cuidar deles, ajudar a fazer seus deveres.

Seu pai, engenheiro, era bastante comprometido, organizado e rigoroso; estava sempre preocupado em como pagar os seus funcionários. A mãe envolvia-se com escolas, sempre pensando em como melhorá-las. Ao comentar isso, lembra-se de um episódio de sua infância, relacionando-o com a casa em que funciona a sede do Criança Renascer:

*“Um dia de aniversário, meus pais fizeram uma casinha cor de rosa; o desenho da casinha é esta casa aqui. Eu vou te mostrar a foto; um dia eu vou recuperar essa foto com minha mãe.”*

Cresceu marcada pela dualidade *ser camponesa* versus *ser princesa*, morar em Bangu versus morar no Leblon. Naquela época, o ensino público era muito bom: seus colegas da Medicina na Universidade Federal do Rio de

Janeiro - UFRJ não eram ricos. Seus irmãos fizeram faculdade particular e nunca saíram da classe social a que pertenciam, e ela convivia, então, com pessoas de vários níveis sociais. Em casa sentia-se *“uma carta fora do baralho”*, conforme contou:

*“Então o meu lado camponesa estava presente até na faculdade, e Faculdade de Medicina é um soco no estômago, porque você convive com a desgraça o tempo inteiro, com o sofrimento o tempo inteiro e o sofrimento humano sempre me tocou.”*

Vera se vê distante dos valores familiares; vai se distanciando da realidade em que vivia, das viagens que fazia, do golfe que jogava... Formou-se em clínica geral, fez um ano de especialização em nefrologia, trabalhou na psicossomática e, mais tarde, na pediatria.

Nesse momento, percebe que a miséria faz parte do universo do médico. Lidar com as *dores* na/da pediatria em um hospital público estava tão pesado que seus amigos recomendavam: *“Vera, sai da pediatria... Miséria, criança. Volta para a clínica médica; vai fazer grupo de asmáticos, você sempre fez isso com tanta alegria. Por que você foi se meter na pediatria?”* Mas ela insiste:

*“Na pediatria era vida e morte com muito mais violência e com o sofrimento infantil, que me comove profundamente, porque acho que o adulto criou alguma forma de lidar, de resistências internas e externas para lidar com o sofrimento, mas criança... Se eu fosse o Kofi Annan, eu começaria por ajudar crianças miseráveis, mães com filhos doentes. Não tem sofrimento maior do que a mãe assistir ao filho morrer a médio, longo prazo. A criança tem uma doença crônica, tem cardiopatia e a mãe não tem o dinheiro da condução para voltar para o hospital, não tem o analgésico para dar em casa.”*

Vera morava em um bairro de classe média alta, com marido executivo e duas filhas. Nas férias, sempre viajava para lugares maravilhosos e, quando voltava, tinha de lidar com o outro lado da vida. Havia o sofrimento de mães querendo doar o filho para que ela cuidasse, e esse tipo de situação reforçava sua posição *princesa-camponesa*. Queria mudar isso.

Na época em que trabalhava na psicossomática, seu papel era entender o problema que os pacientes traziam e ajudá-los; na pediatria, foi um choque. Imaginava que sua maior dificuldade estaria em como transmitir o trágico diagnóstico, em como encorajar esses pais a lidarem com a doença de seus filhos. Para sua surpresa, ouvia falas como essa:

*“Dra. Vera, não perca o seu tempo, eu já entendi que ele tem que fazer quimioterapia, eu já aceitei, eu já passei por muitos pedacinhos nesta vida. A gente mora na roça, eu tive dez filhos. Um dia passou um trator, e um morreu. A senhora não tem um pedacinho de lençol usado? É isso que eu quero da senhora.”*

Vera percebe que muitas vezes essas mães tinham uma força, um lastro de vida para lidar com a morte, que ela mesma não tinha. Aquela mãe só queria um lençol, e para quê?:

*“É que eu preciso de um agasalho. Eu sou de Juiz de Fora, de Minas. Eu estou aqui na casa de uma cunhada, na Baixada Fluminense. Eu não tenho dinheiro para a passagem e nem tenho casaco para botar no meu filho. Se ele ficar gripado o Dr. Geraldo vai parar a quimioterapia.”*

Vera, ainda em estado de choque, pensa:

*“Meu Deus, essa mulher está pedindo um agasalho, ela não quer cuidado com a depressão. Ela sabe cuidar melhor da depressão dela e do filho do que eu. Aí eu comecei a fazer listas na pediatria para comprar agasalho.”*

Vera escutou o desamparo dessa criança e dessa mãe, e foram justamente *escutas* como essa que a transformaram. Esses e outros casos semelhantes fizeram com que ela se mobilizasse a sanar outros aspectos intrínsecos à doença. Seus colegas, ainda indiferentes a essas carências, começam a questioná-la:

*“Você foi clínica; aí você fundou a psicossomática, agora você anda fazendo trabalho de passar listas para conseguir recursos para comprar prótese. **Você é o quê? Você é irmã de caridade?**”*

Ao que ela responde:



*“Você quer que eu seja muito sincera? **Eu não sei mais quem eu sou.** Eu só sei que eu trabalhei, estou aqui no hospital há doze anos, mas na pediatria eu não sei quem eu sou. Eu não posso explicar, então. Aí eu comecei a conceber como seria uma associação que desse conta disso.”*

Vera constata que algumas crianças não se recuperam, ou voltam doentes depois de pouco tempo de alta, por diversas razões: fome, frio... enfim, inúmeras razões; não necessariamente por bactérias. Havia 60% de reincidência em menos de seis meses de alta. Alguma coisa teria de ser feita.

Começaram rifando um lençol. Mais tarde, funcionários do hospital e voluntários começaram a se encontrar no Parque Lage, no Jardim Botânico, em um espaço onde antes se guardavam cavalos, cedido gratuitamente. O grupo juntava dinheiro, todos os meses, para comprar remédios e mantimentos, que eram distribuídos às famílias.

*“Fazíamos uma caixinha para mães sustentarem crianças que tinham alta. Uma delas se internava repetidamente com pneumonia. Fui investigar e percebi que tinha goteiras na casa. Mas se o médico prescreve o remédio e a psicóloga lida com o emocional, quem lida com a miséria?”*

Contamos a seguir a história de Jorginho, um caso emblemático do Criança Renascer:

Jorginho nasceu doente, com má formação congênita: má formação cardíaca, má formação do esôfago e uma outra que Vera não se lembra mais. De qualquer forma tratava-se de um caso bastante sério e com várias indicações cirúrgicas. Na época com cinco, seis anos, morava na periferia do Rio com a mãe e o pai – que estava envolvido com o tráfico de drogas, acabando, mais tarde, por ser assassinado – e com quatro irmãos. Sua mãe, além de ter que lidar com o fato do marido ter sido assassinado, de Jorginho ser tão doente e de ter mais quatro filhos para cuidar, tinha sofrido recentemente um estupro.

Como Jorginho não tinha esôfago, era alimentado por gastrostomia – um acesso direto do estômago ao meio externo criado artificialmente por uma cirurgia. O complicador, além dos outros fatos já citados, era que moravam numa casa sem a menor condição de higiene, o que comprometia

sobremaneira a recuperação de Jorginho. Vera sofria só em imaginar uma criança debilitada, sendo alimentada externamente por ampolas nesse ambiente infectado:

*“Meus Deus do céu, essa criança jamais vai conseguir fazer todas as cirurgias que precisa e sair ilesa disso com essa moradia. Fora que eles não tinham dinheiro para transporte, para chegar ao hospital. Ele ficava 3 dias internado, fazia uma parte das cirurgias reparadoras, depois tinha que voltar para casa e voltava outra vez para o hospital...”*

A preocupação de Vera não pára aí, vai além: afinal, quem cuidaria dos irmãos menores para essa mãe poder acompanhar Jorginho?:

*“Caramba, essa mãe não dá conta. Tem que levar esse filho para o hospital toda hora, sem dinheiro para pagar a condução, porque ela não gera renda. E os outros filhos...”*

Mais uma função para o Criança Renascer, percebe Vera. Conseguem, assim, encaminhar os outros filhos para uma espécie de orfanato. Eles cuidavam das crianças durante a semana e nos finais de semana elas ficavam com a família. Só dessa maneira, essa mãe poderia se dedicar a Jorginho. Tratava-se de uma pessoa especialmente esforçada: *“para gerar uma renda corria nos intervalos e fazia uma ou outra faxina.”* E o Criança Renascer complementava dando comida, vale transporte, medicação... Era a única alternativa para eles, comenta Vera:

*“Ela não tem condições higiênicas em casa, não tem condições de cuidar dos outros filhos, que vão acabar indo para a rua virar bandido. O marido já foi morto. Ela tinha um amor enorme por esse filho doente, e ele vai acabar morrendo.”*

O maior risco que Jorginho corria não estava nos procedimentos hospitalares, estava no pós-alta. Esse caso reforçou mais ainda a razão de ser do Criança Renascer. Essa família foi amparada em tudo, foi praticamente construído um projeto em profundidade de apoio a eles, um projeto no qual se recupera a estrutura familiar inteira.

Hoje, Jorginho estuda e está praticamente dentro do exército. Esteve na festa de 15 anos do Criança Renascer, dia 25 de outubro de 2006, e Vera

contou-nos emocionada: *“Hoje ele está praticamente empregado, é um homem, tem um metro a mais do que eu.”*

No projeto Criança Renascer , a *alta* só é dada quando todas as crianças da família estiverem na escola e, pelo menos, um adulto conseguir renda entre R\$ 180 e R\$ 250, além do dinheiro para o aluguel. É a passagem da miséria para a pobreza. O objetivo não parece grandioso, porém representa muito para quem participa do projeto social:

*“A gente estuda muito, faz seis anos de Medicina, toda a residência, e o ato médico não tem sentido. O Renascer deu sentido ao ato médico, quer dizer, o Renascer não deu sentido somente para aquelas famílias.”*

Na narrativa de Vera Cordeiro, fica claro que o *momento originário* do projeto social que ela fundou e preside foi precedido pela sua própria transformação: de impasse em impasse, abrindo mão de seu papel social como médica, papel social que é vivido por muitos, de forma onipresente, Vera vai se transformando.

Dá-se conta de que o mundo não funciona como lhe ensinaram, que suas tentativas de intervenção são idéias infrutíferas; dá-se conta de que os pacientes dos hospitais públicos pedem socorro e, todavia, não encontram acolhimento, pois ninguém escuta, ninguém cuida. Vera já não sabe quem ela é. Esse esvaziar-se de seu papel social lhe permite, supomos, uma escuta a apelos aos quais outros profissionais mantêm-se indiferentes. Afinal não lhes cabe ser governo. A ela também não cabe e, todavia, é nessa direção que ela vai: na direção das políticas públicas, de cuidar das famílias miseráveis. Quando nem mesmo ela sabe para onde está indo, o sentido emerge: *para que haja saúde é preciso muito mais que um hospital público.*

Nasce a Associação Saúde Criança Renascer – uma ONG que busca interromper o ciclo vicioso “miséria-doença-internação-reinternação-morte” de crianças pobres e suas famílias, que discutiremos no próximo capítulo.

### ***“Eu era muito agressivo e me refugiava nas leituras” – Jailson***

Jailson, geógrafo e doutor em Sociologia da Educação, fundou a organização social Observatório de Favelas, que tem como eixo central a

formação de pesquisadores intelectuais com amplo conhecimento a respeito de favela.

Filho de imigrantes nordestinos, Jailson nasceu na periferia do Rio, numa favela hoje chamada Brás de Pina. Aos 11 anos, sua família mudou-se para perto do Irajá, também um bairro de periferia, mais próximo da Penha. Seu pai, cabo dos fuzileiros navais e único provedor da família de oito filhos, aposentou-se prematuramente em razão de dois enfartes. Criou os filhos homens para a carreira militar: seriam oficiais da Marinha. Apesar de ser homem de personalidade forte, e conservador, bebia muito. Nunca pedia nada a ninguém e tinha horror à classe política e aos governantes. Sempre dizia, conta Jailson, que *“quem tem que se meter com política são os poderosos, que eles estão sempre por cima”*.

Seu pai teve 16 irmãos e nenhum deles estudou. Talvez por essa razão fizesse questão que seus filhos terminassem o segundo grau; não deixou ninguém trabalhar até os 18 anos. Jailson aprendeu a ler muito cedo, com cinco ou seis anos. Sempre leu muito, tinha mesmo uma compulsão pela leitura. Passou a infância jogando bola e lendo.

Contou-nos que *“era muito agressivo: tinha uma resposta agressiva para tudo”*. Não era provocador e arrogante, mas suas respostas eram agressivas: *“No ambiente popular em que eu vivia, criança tinha de dar uma resposta muito viril”*. Nesse sentido, via na leitura uma forma de se refugiar, de fugir da realidade que o cercava, o que acabou levando-o a se tornar um ótimo aluno. No entanto, sentia-se contraditório: por um lado, era muito agressivo; por outro, muito bom aluno. Acabou obrigado a ser monitor de classe, *“um papel horrível”* : *“Era o cara que apagava os quadros, anotava as aulas...”*.

Com 14 anos, começou a freqüentar a igreja, entrando em um grupo de jovens – seu primeiro grupo social – e, embora não fosse religioso, envolveu-se com esse grupo. Naquela época *estouraram* muitos grupos jovens nas igrejas católicas da periferia, que se constituíram como espaços de formação. Sua família não era religiosa, mas sua mãe, embora não freqüentasse a igreja, torna-se muito religiosa; seu pai era próximo do espiritismo e sua tia, que

ajudou a criá-los, era mãe-de-santo. Ninguém tinha nenhum envolvimento com a igreja católica.

Ele tinha fama de ser muito cruel nas brigas, e nos conta que “... *uma vez eu briguei com um menino. Eu raspei a cabeça dele contra um muro chapiscado. Fiquei com fama muito ruim e não precisei mais brigar...*” Brigou pela última vez com 17 anos, “*com um cara imenso, que era muito folgado. Acabou virando até amigo. Era um cara muito grande, um metro e noventa, forte, mas personalidade muito fraca, muito infantil. Folgado, o Ivo. Foi a última vez que briguei na vida.*”

Comenta que depois disso mudou muito, passando a ser aquela pessoa que “*está sempre querendo arredondar*”. De tanto ler, ia se instruindo e, com isso, diferenciando-se e afastando-se da realidade difícil que o cercava. Na universidade, fez parte do movimento estudantil e descobriu o pensamento e a ação política de esquerda:

“*Até os 19 anos, eu nunca tinha visto uma pessoa de esquerda, nunca tinha conversado com uma. Eu ia fazer História, porque gostava. Eu queria ser professor. Desde os 14 anos eu queria ser professor.*”

Quando passa a freqüentar a igreja, seu comportamento muda. Ele se envolve com atividades coletivas, na coordenação. Ao assumir o papel de liderança, percebe que sua fala se torna cada vez mais forte. Quando entra na política “*sua raiva e agressividade vão se ‘arredondando’.*” Na igreja, desenvolveu uma consciência muito crítica ao mundo capitalista. Ele queria ser ; não, *ter*. Seu pai valorizava muito o conhecimento, os livros... , lia muito, mesmo só tendo estudado até a terceira série primária.

No percurso de Jailson, fica claro que ele tinha uma família muito bem estruturada, uma família movida pela esperança:

“*Nós damos muita força a nós outros, estamos sempre juntos. O sentimento familiar é muito forte. Meus pais tinham um projeto muito bom para os filhos. A partir da concepção da construção de um projeto do futuro, seja pessoal ou coletivo, você pode transformar sua vida ou a vida coletiva.*”

Jailson queria sair da condição de culpado diante do mundo. Leu alguns livros de J. P. Sartre e se identificou com o existencialismo em alguns aspectos fundamentais:

*“Primeiro com a idéia de que a vida não tem nenhum significado em si mesmo; quem dá significado a ela é você. Isso me ajudou a romper com a lógica de devedor do mundo. Eu ainda tenho, mas eu tento fugir ao máximo dela. Eu não me sinto culpado diante do mundo, mas tenho obrigação diante das pessoas. O que eu faço em termos de militância social é que dá significado.”*

*Dando sentido para sua vida...*, no plano ético e político não se conforma com a sociedade existente. Não consegue compreendê-la, não entende por que as pessoas valorizam coisas tão banais, como ter um carro cada vez mais luxuoso, um apartamento em Paris, um apartamento em Roma:

*“É um ter que não tem fim. O grande produto do capitalismo, aprendi cedo na igreja, é a carência. Você produz a carência; você produz a obsolescência... Então vai gerando uma produção excessiva de carência. Está sempre na busca de construir um padrão de vida através de bens distintivos que estabeleçam novas hierarquias sociais. E você no topo. E isso vai gerar inclusive a valorização da vida diferenciada.”*

Jailson afirma que quer ser feliz desde já; quer ser pleno, e, para isso, tem de colocar em questão sua vida:

*“Por isso eu busco tanto meu caminho pessoal, meu caminho profissional. Ter uma vida digna, ganhar um salário justo, viver de forma justa, buscar o que eu acho certo. Nunca tive um discurso, como um amigo meu dizia, que era impossível às pessoas viverem enquanto houvesse pobreza. Isso é uma maluquice. A felicidade é estar no caminho, é buscar cada vez mais ser uma pessoa intensa, plena, que viva de forma coerente com o que acredita.”*

Jailson queria ser professor e foi, então, para a faculdade. Seu pai achava um absurdo ele fazer uma universidade; caso fosse, deveria fazer Direito. Jailson falava muito bem e gostava de falar, seria um ótimo advogado,

dizia. Só que ele queria ser professor, e não advogado, e sendo um ótimo professor conseguiria ter uma vida digna. Na década de 70, ainda dedicado à Teologia da Libertação, ingressa na Faculdade de Geografia e vai se politizando:

*“Na minha militância vai se colocando um sentimento de afirmação da minha identidade, que foi se conformando também no processo e, quando eu entro na PUC, isso fica muito claro. A PUC foi uma experiência muito boa para mim porque eu sempre tive horror ao sectarismo, uma posição sectária.”*

Na pós-graduação, pesquisou os favelados que ingressam na universidade, e essa pesquisa transformou-se em um livro cujo título é *Favela: alegria e dor na cidade*. Quando entrou no Partido dos Trabalhadores - PT, tinha consciência de que o mundo estava dividido em duas partes:

*“O povo da esquerda era generoso, altruísta, aberto, queria transformar a humanidade, defendia práticas coletivas, enquanto o povo da direita era conservador, era um povo que não tinha consciência coletiva, era egoísta.”*

Jailson ficou por dez anos no Partido, foi um dos dirigentes do PT, até que em 90 tem de optar:

*“Eu saio. Estava muito insatisfeito com o PT. O que acontece com o PT hoje já começava a acontecer no início da década de 90. Falei, eu tô fora; não vou entrar nessa. **Saio do PT e aposto na carreira acadêmica, justamente envolvido com a sociedade civil...**”*

Na faculdade, lê um livro que seu irmão havia recebido como prêmio num jogo de futebol na TV Excelsior, *Cartas do Cárcere*, de Gramsci:

*“Eu fiquei tão impressionado por esse cara ser tão importante, mas tão importante, que até as cartas que mandou da cadeia foram publicadas no livro. Para mim uma coisa sagrada, o livro... **Virei gramsciano**<sup>101</sup>”.*

---

<sup>101</sup> Antonio Gramsci (1891 – 1937), comunista italiano, filósofo e cientista político, desenvolve a idéia do intelectual orgânico em que cada classe social cria um bloco de hegemonia cultural.

Comenta que sua trajetória com Gramsci foi muito solitária e que se identificou com a idéia do *“intelectual orgânico”* em sua experiência de educação popular:

*“Ele, como eu, era um cara que lutava pelo que acreditava; valorizava a escrita e essa coisa rebelde dele, essa identidade com seus conceitos. Eu sempre fui, no plano da luta política, muito mais culturalista; sempre achei que não bastaria só a mudança das forças produtivas. A mudança da cultura para mim é fundamental.”*

Gramsci trabalhava com a idéia de bloco histórico, de aliança, e com uma idéia de Estado que muito interessou Jailson: *“Eu fui construindo minha caminhada com Gramsci de uma forma muito próxima.”* Jailson era muito crítico, muito contra o sistema:

*“Gramsci me permitiu temperar a minha origem popular e as mediações que eu buscava trabalhar na vida com a dimensão cultural, do comportamento e da lógica da necessidade de mediação.”*

Jailson foi marcado por um conjunto de autores e obras que, junto com Gramsci, foram determinantes em sua trajetória. Sobre isso contou-nos:

*“Fernão Capelo Gaivota, que li mais de dez vezes, e o Existencialismo e Humanismo, de Sartre, são os dois textos que mais me definem no campo da subjetividade. E a discussão do intelectual orgânico de Gramsci também define muito a minha inspiração no projeto educativo”.*

Depois dessa leitura, seu interesse por Gramsci aumentou ainda mais, uma vez que suas teorias aproximavam-se muito da perspectiva religiosa da Teologia da Libertação, que dava importância ao valor e à ética, e propunha uma mudança da cultura, uma mudança do comportamento da sociedade, via transformação cultural. As teorias de Gramsci valorizavam muito a ação humana, o comportamento do indivíduo e do coletivo, e menos as determinações econômicas. Jailson comenta que *“... quando se é do Partido, descobre-se que ideologia é uma coisa, caráter é outra, práticas individuais são outras. Então isso me ajudou a romper com o sectarismo.”*



Localizamos, na surpresa do encontro com as cartas de Gramsci, seu *momento originário*. Contou-nos Jailson que “...com perspectiva de mudança pessoal e coletiva, via a capacidade de construir uma nova hegemonia. Isso foi formando um caldo de cultura onde fui me constituindo.”

Jailson se vê, a partir desse *momento originário*, como um “*intelectual orgânico da classe operária*”. Percebe que está fazendo uma “*política orgânica*”, uma política que é fruto dessa classe a que pertence. Essa percepção, a força dessa percepção redefine-o politicamente. Deixa assim o PT.

Visivelmente, Jailson vive um processo de ascensão econômica e cultural. E, todavia, por intermédio de Gramsci, compreende qual é o seu lugar, na medida em que não abandona suas origens, suas raízes sociais e econômicas. Este parece ser o sentido inscrito no seu *momento originário* e presente na organização que preside: o Observatório de Favelas. A proposta do Observatório de Favelas é mudar o olhar que se tem sobre a favela e o favelado. Mostra as favelas como um lugar complexo, e não só de violência e pobreza; pretende, também, mudar o olhar da mídia, chamar a atenção para seus equívocos, como o que relatou:

“Quando teve a guerra Vidigal x Rocinha, o que teve de editoriais, jornalistas falando absurdos. A proibição dos direitos de ir e vir do morador da Barra, era impressionante. Acontece muito aqui no Rio de Janeiro; tem tiroteio na favela. A notícia que aparece é esta: **moradores de Ipanema não conseguiram dormir por causa do tiroteio no Cantagalo. E os moradores da favela, conseguiram dormir?** Ou então: o pessoal lá está acostumado a tapar o ouvido. Esse tipo de juízo é muito comum. Você trabalha valorizando ao extremo alguns indivíduos e outros, não.”

Jailson idealizou e montou o Observatório de Favelas que discutiremos no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 5 : Travessias da/na Experiência Social**

O que dizer dessas novas *figuras sociais*, desses *poetas políglotas do social*? O que dizer sobre suas experiências, travessias? Algumas *pistas* – metáforas provenientes das narrativas – nos permitiram as considerações que seguem.

O que os constitui – e isso é comum para todos os entrevistados – é a *escuta social* que foram capazes de fazer. Uma escuta cuidadosa que considera os valores e saberes locais, que valoriza o “*mundo da vida*”. É dessa reviravolta que decorrem todas as outras marcas que nos permitem estabelecer diferenças em relação às identidades ditas convencionais.

Enfatizamos a idéia de reviravolta porque todos os entrevistados parecem, de alguma maneira, grandes conhecedores, verdadeiros intelectuais e, todavia, não propõem, não dirigem, não planejam. Propor, dirigir, planejar, produzir, fabricar, moldar a realidade, como se sabe, são as atribuições dos intelectuais no paradigma moderno. Ao contrário disso, os nossos entrevistados fazem uma *escuta* (poética) *do social* e só partem para a ação – muita ação, diga-se de passagem – para atender apelos, demandas sociais, gritos de dor. Todos eles abrem mão da especialização de suas funções – outra marca do paradigma científico moderno – e se tornam, em suas travessias, multi-referenciais. Nossos entrevistados provam que a vida – uma vez que é com a vida que estão preocupados – não se deixa cuidar de forma especializada, demanda referências múltiplas.

### **Pluralidade de interesses**

Daniel, quando pela primeira vez se propõe a ser *fellow* da Ashoka, é reprovado porque *não tem foco*. Na entrevista, aliás, isso ficou muito claro: gravamos durante um almoço em um restaurante incrivelmente barulhento, interrompidos por um ou dois celulares que o chamavam, e Daniel respondia em várias línguas. Além disso, ele transborda idéias, associações, lembranças felizes – momento em que ri – outras nem tanto. O fato é que ele transborda: daí, possivelmente, provém sua *ausência de foco*. É difícil para ele *estar aqui, ficar aqui*. E, todavia, essa ausência de foco, que poderíamos traduzir em uma *pluralidade de interesses*, parece ser o trunfo de nossas *figuras sociais*. Eles parecem compor o que Habermas chama de “*identidades pós-convencionais*”, identidades que se constroem intersubjetivamente e passíveis de transformação.

Essa pluralidade de interesses parece ser o que permite a Daniel uma mobilidade psíquica, um cruzamento de idéias pouco comum na subjetividade moderna, que é centrada em um único foco, fixa, idêntica, consciente e transparente para si mesma. Exatamente por ser assim, uma *psique plural*, Daniel demonstrava imenso prazer quando, na entrevista, dizia “*ter encontrado a sua praia*”, ter descoberto o “*seu clube*”, ter o sentimento de pertencimento. Sem dúvida, ter se tornado *fellow* da Ashoka lhe possibilitou sair da solidão e encontrar os seus pares.

A solidão existencial, que de tempos em tempos experienciam esses *políglotas sociais*, desvelou-se como algo novo. Estão muito longe dos militantes políticos de esquerda – como cantava Geraldo Vandré, na música *Disparada*, estavam “*com a história na mão*”; estão também longe dos representantes políticos – senadores, deputados, vereadores – que se propõem a representar o povo; como também estão longe do inventivo empreendedor capitalista, mais preocupado em gerar empregos para os trabalhadores sem, todavia, deixar-se tocar por esses mesmos trabalhadores que, em função da lógica do lucro, multiplicaram suas carências. No alvorecer do século XXI, um novo tipo de identidade parece estar ganhando contorno, uma identidade pós-convencional, aquela dos *políglotas sociais*,

Ressalto ainda outra característica desses *poetas do social*, presente em todos os entrevistados e, particularmente, em Daniel. Eles são – parece

mesmo ser uma qualidade de todos eles – *incapturáveis*. Todos os nossos entrevistados parecem ter medo de ser capturados e, então, aprisionados. Daniel deixa isso claro quando diz que “*ter um chefe, obedecer a um chefe*” é o que mais teme. Não cair nessa armadilha – um enquadramento funcional e também existencial – não se deixar seduzir por essa armadilha parece ser tarefa de vida e de morte.

O horror que esses *poetas do social* revelam frente à captura, à possibilidade de serem capturados (pelo sistema) é evidente. O que, afinal, isso quer dizer?

Não nos parece que, por trás desse horror à captura, essas *figuras sociais* estejam em busca dos bens almejados pelos homens comuns: riqueza, poder, prestígio. Temos um palpite diferente: capturados e escravizados por qualquer um desses almejados bens, passariam a *ser algo, a estar em algum lugar definido* – seriam localizáveis e, então, teriam uma identidade fixa. É justamente esse enquadramento que temem; como “*identidades pós-convencionais*” têm necessidade de evitar convenções petrificadas, impostas pela sociedade. Só se sentem confortáveis *em casa*: na sua *pluralidade psíquica*, num acontecer inventivo, criativo, relacional e volátil. Gostam de *criar mundos-com-os-outros*. Mundos novos, mundos não projetados nem imaginados, *vários mundos com vários outros*, mundos que nascem do diálogo com o outro.

### **Tradução e mediação dos mundos**

Outra característica de nossas *figuras sociais* é a capacidade que têm em *traduzir mundos*. Eles conhecem – metaforicamente – várias línguas e, então, traduzem um mundo para o outro mundo. Traduzem do “*mundo da vida*” – seus desejos, suas carências, seus apelos, suas necessidades – para o mundo das outras organizações, para as instituições financiadoras nacionais e internacionais, para o mundo político, para o mundo empresarial. São tradutores, excelentes tradutores: *políglotas sociais*. Vivem *entre mundos*: traduzem um mundo para o outro e, então, não representam o outro: não se fazem passar pelo outro; não têm uma verdade a ser ofertada para o outro,

nesse sentido não militam; não empreendem no sentido de promover uma ação criativa a partir de si mesmos. Facilitam, traduzem e fazem mediações entre mundos. Como o “*filósofo poliglota*” de Habermas, eles querem mediar mundos: o “*mundo da vida*” – “*razão comunicativa*”, solidariedade – e o “*mundo sistêmico*” – “*razão instrumental*”.

Todos os entrevistados têm muita habilidade em intermediar, em atuar no *entre*: são hábeis em estabelecer diálogos pontuais, pois as questões entre as comunidades, o poder público, as universidades, as outras organizações da sociedade civil e do mercado nunca se esgotam. As narrativas que apresentamos a seguir são pródigas ao mostrar como esses *políglotas sociais* agem: quantas *línguas* foram obrigados a aprender. É no *mundo do entre* que parece habitar a nova qualidade desse movimento social autônomo, organizado a partir da sociedade civil. É interessante, então, prestar atenção em nossos entrevistados quando afirmam que não querem ser coadjuvantes e sim protagonistas.

Estar *entre mundos*, por vezes, é enfrentar a violência e, neles, a mediação é risco. É exatamente este o caso de Júnior, fundador do movimento AfroReggae.

### **O caos e a ordem**

Mais do que conviver com o caos e a ordem, essas *figuras sociais*, em suas travessias, se inspiram em *Shiva* – divindade hindu, deus da destruição e da transformação.

Para Júnior, sua travessia tem uma cara, a cara da “*conexão Shiva*”. Nascido da destruição, o movimento AfroReggae ajudou a transformar a cultura da favela Vigário Geral, no Rio de Janeiro. Em nenhum outro entrevistado ficou tão claro o *lado sombrio e destrutivo* inscrito no mundo e na ação. Em nenhum outro entrevistado ficou claro também o *lado luz e transformador*: o movimento cultural como verdadeira antítese da violência e da destruição. Júnior, o mediador de mundos, entre-mundos, o da violência: de um lado agentes da ordem – a polícia – contra o tráfico e os traficantes, em meio ao “*mundo da vida*” dos moradores da favela, cidadãos comuns.

A narrativa do mediador é crua e dura, acostumado com a violência e a destruição, não doura a pílula, como já dissemos. Esse contato com o lado sombrio, duro e violento da vida, mas também luminoso, redentor e esperançoso faz desses mediadores identidades diferenciadas.

A convivência com a pluralidade e com a diferença é motivo de orgulho para o movimento AfroReggae. Dele fazem parte: homossexuais, heterossexuais, ex-policiais, ex-trafficantes, homem que bate em mulher, evangélicos e religiosos, contou-nos Junior. Psiques plurais, movimentos culturais plurais: essa convergência é possível.

A *conexão Shiva* – o movimento AfroReggae – é especialista em fazer ligações que pareceriam impossíveis: ligam destruição e transformação, ligam o social e o cultural. Fazem, também, como vimos, ligação entre os diferentes. Com eles a diversidade – de gênero, de raça, de condição sócio-econômica, de cultura e temperamento – torna-se realidade. São mestres em ligar o diverso.

As travessias desses *políglotas sociais* partem da intuição e do *faro*. Quando tudo parece perdido, uma sincronicidade pode socorrê-los. É assim que age Vera Cordeiro, a mais multi-referenciada de nossos entrevistados. Médica pediatra especializada em psicossomática e fundadora do Criança Renascer, conforme já visto, Vera conta em sua travessia, tanto pessoal como da organização que preside, com o I Ching, com a astrologia, com as sincronicidades que não param de se dar, com sua intuição, com seu *faro* e, por que não dizer, com sua capacidade de amar. Inspirando-se em Goethe, Vera confia que, quando há compromisso “*todo o universo conspira a nosso favor*”. Eis a maneira como a *esperança* – elemento intrínseco para se pensar em uma mudança na cultura política – entra no mundo: pelas mãos da espiritualidade.

É Junior quem afirma:

*“Eu acho que as coisas vão melhorar. E vou estar vivo para ver a mudança. Não vai demorar tanto. Tudo isso é uma catástrofe para vir o positivo. Quando você fala em AfroReggae para algumas pessoas, você fala em esperança, mudança.”*

Mais uma vez *Shiva* na vida do AfroReggae.

## Daniel e o Cedaps

Daniel, como já vimos, fez pediatria, não queria fazer clínica, pois nela a doença prepondera e detestava doença. Só sabia uma coisa com certeza, gostava de saúde. Em 1993, funda o Cedaps – Centro de Promoção da Saúde – que estimula o desenvolvimento local a partir da percepção dos problemas sociais.

Nas favelas, áreas esquecidas pela sociedade em geral, a pobreza, a violência e o crime, as condições sanitárias e a poluição comprometem a saúde e a vida de seus habitantes. As favelas têm um rápido crescimento demográfico e sofrem a escassez de serviços e de transporte público, a falta de opções de lazer, a ausência de profissionais de saúde, o que dificulta atrair e manter estes profissionais na área. É, então, neste cenário que o Cedaps foca suas ações.

O Cedaps oferece aos moradores de uma determinada comunidade condições para desenvolver seus próprios projetos, e promove uma série de oficinas participativas para que eles façam um diagnóstico dos problemas de sua comunidade e criem um Grupo Gestor. A partir daí, o Cedaps dá acompanhamento na elaboração de projetos e viabilização dos mesmos, estabelecendo parcerias com outros setores da sociedade, inclusive autoridades públicas e iniciativa privada, e estimula o desenvolvimento sustentável.

O projeto *termina* quando o problema foi resolvido e as pessoas foram beneficiadas. Para estimular que essas práticas se espalhem, Daniel desenvolve o Caderno das Melhores Práticas do ISC – Instituto de Saúde Coletiva<sup>102</sup>, que descreve detalhadamente essas experiências, podendo assim inspirar novas idéias às autoridades e, quem sabe, serem replicadas e ampliadas beneficiando um número maior de pessoas.

---

<sup>102</sup> O ISC - Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia (UFBA) é um centro de formação avançada que busca desenvolver uma perspectiva inovadora de ensino na área de Saúde Coletiva.

Um dos fatores que garante o bom resultado das intervenções do Cedaps é o fato de estar concentrado em apreender e estimular a troca da *sabedoria* que circula nas comunidades, constituindo redes de ação. Dessa forma, um conjunto de pessoas, iniciativas e instituições se complementam e compartilham conhecimentos e soluções e, mais importante ainda, o fazem de *dentro para fora*, a partir de suas percepções, de seus saberes, de suas experiências e reflexões.

Importante reforçar que o Cedaps nasceu da escuta de Daniel. Nasceu da metáfora: *“eu vou lá em cima ver quem está jogando criança no rio”*; e foi ela, a metáfora, que deu a Daniel a sensação de que precisava fazer alguma coisa, embora ainda não soubesse o quê. Nasceu também da escuta de Barnabás, o refugiado cambojano que tinha criado uma espécie de ONG no campo dos refugiados, e ensinou a Daniel que a medicina não constitui em si uma garantia de boa saúde. Dignidade, música, religião e meditação podem contribuir também, e às vezes até mais, para uma boa saúde. Essas práticas podem ser tão importantes como o trabalho de um médico em um hospital ou em uma clínica. Essa escuta de Daniel pode ser traduzida na idéia-chave: *“a promoção da saúde é anterior à preocupação com a doença”*.

Foi quando trabalhou no SUS, antes de fundar o Cedaps, que Daniel pôde compreender a dificuldade que as pessoas tinham de ser atendidas em um posto de saúde. Naquele momento, como vimos, ele era uma referência no posto por ser um médico que sabia escutar. Nessa época, foi convidado e começou a trabalhar num posto de saúde que acabara de ser inaugurado em uma favela, na zona sul do Rio. Nele, Daniel promoveu mudanças radicais, substituiu o grupo de especialistas por um clínico geral: médico de família, que trabalhava com o apoio de um agente comunitário de saúde e de uma assistente social. Segundo Daniel:

*“O médico de família é um generalista, que tem que atender a todo mundo na família, atender a comunidade toda e, portanto, conhecer melhor as pessoas, a comunidade. Cria-se um prontuário de família, onde as informações de cada membro estão inseridas. O médico tem assim acesso às informações da família toda no mesmo prontuário. O médico pode, então, entender o*



*contexto social daquela pessoa e conhecer também melhor a comunidade. A gente criou o tal do Agente Comunitário da Saúde, só que urbano.”*

Esse projeto foi tão bem sucedido que se transformou em política de saúde oficial – Programa de Saúde Familiar, que em seis anos beneficiou 200.000 pessoas no Rio de Janeiro e 45 milhões em todo o país.

É ainda Daniel quem nos conta:

*“O ministério comprou essa idéia e em 94 lançou o Programa Saúde e Família. Hoje em dia o Programa Saúde e Família é a maior política de saúde no Brasil. Não é mais nem programa, já é a maneira de se fazer retenção básica de saúde ambulatorial e já tem milhares de pessoas sendo cobertas por essa experiência. É uma história muito importante na minha vida, ter participado desse movimento que sem dúvida nenhuma mudou a cara da saúde nesse país, uma coisa da qual eu me orgulho. Não tenho esse crédito, meu nome não aparece nas reprises de cinema, mas para mim está posto.”*

Como um trabalho de comunidade, a proposta do Cedaps é muito particular, pois seu foco acabou sendo, ao longo dos anos, um fortalecimento da sociedade civil nos territórios de pobreza: *“Isso não é política pública, esse é um trabalho de sociedade civil”*. O Cedaps se propõe a criar canais de gestão participativa das unidades de saúde próximas da comunidade, intermediando o encontro entre o poder público e a comunidade, para que esta possa efetivamente participar das decisões que afetam suas próprias vidas.

Daniel se vê como um facilitador desses encontros entre mundos. Exemplo disso é o trabalho com jovens das comunidades na perspectiva de autonomia, tentando encontrar algum tipo de modelo que pudesse criar atividades para adolescentes de comunidades de baixa renda, aproveitando os recursos lá existentes, que deveriam ser mantidos pelo setor público. Outra fala de Daniel que enfatiza esse trabalho:

*“... fazer com que os agentes de prevenção, que são na verdade as mulheres que trabalham nas comunidades, possam ser inseridas como agentes do SUS, e possam também receber algum tipo de remuneração por isso, como os agentes comunitários recebem. Mas isso também é um sonho e vai ser muito difícil sua realização.”*

Uma proposta inteligente, mas de difícil realização porque a tendência é que todas as tarefas se acumulem nas mãos dos agentes comunitários do Programa Saúde e Família, evitando novos custos.

O Cedaps é composto por uma equipe bem variada: psicólogos sociais, gente com muita experiência de trabalho em comunidade, em favelas, pessoas com uma leitura muito boa do mundo, do universo da pobreza urbana. Daniel foi se tornando o único médico ali, conta-nos ele:

*“Em vez de escolher médicos, a gente escolhia quem já trabalhava com os pobres. Essa era a única capacidade exigida. Por quê? Porque elas geravam projetos sistemáticos. Você ajudava as pessoas a organizarem sua própria ação a partir de um problema. Você ajudava a pessoa a focalizar aquele problema o suficiente, para poder intervir com os recursos que ela tinha, evitando a paralisia. O Cedaps foi orientando para que as comunidades fizessem isso na perspectiva da promoção da saúde e não da assistência médica só. Organizar ações nos postos de saúde, para dentro das comunidades pobres, até que começamos a atuar nas próprias comunidades com essa metodologia.”*

Uma vez que o modelo estava consolidado, foram convidados pela Secretaria Municipal a abrir uma unidade do Cedaps na ilha de Paquetá. Nessa época, Daniel foi fazer mestrado, buscando campos do conhecimento que explicassem um pouco o que estava fazendo. Acabou caindo em uma área que se chamava Promoção da Saúde, um campo da Saúde Pública que trabalha exatamente essa perspectiva da determinação social da saúde no sentido de promovê-la, ou seja, pensar nos fatores que levam as pessoas a se tornarem mais saudáveis. Para ele esse momento foi maravilhoso, conforme nos contou:

*“Esse campo de conhecimento existia. Eu comecei a ler sobre a coisa e ficava fascinado porque tinha gente explicando o que eu estava fazendo. É uma sensação maravilhosa. Eu pertencço a algo, esse aqui é meu clube. Achei minha praia.”*

Na época em que o Cedaps foi criado, a Aids tinha começado a chegar às favelas, um espectro muito assustador para as comunidades. O grupo do

Cedaps – assistentes sociais, psicólogos, funcionários da área social, como já apontado – utilizaram a metodologia que desenvolveram para oferecer a um grupo da comunidade um trabalho de prevenção da Aids. Continua ele,

*“Primeiro eles recrutaram, identificaram algumas parcerias com organizações comunitárias e essas organizações foram capacitadas na questão de Aids, sexualidade, prevenção, etc. e, a partir daí, a gente começou a usar a metodologia para ajudar essas comunidades a desenvolverem elas mesmas ações de prevenção que tivessem a ver com a sua problemática local.”*

O Cedaps trabalha basicamente com associações de mulheres, evitam-se associações de moradores porque, em parte, estavam contaminadas pelo tráfico ou por políticos de *“quinta categoria”*, como nos contou Daniel:

*“Eram mulheres, a maioria delas, muito cruas, que tinham experiências iniciais muito intuitivas. Queriam ajudar as crianças. Faziam programinhas de capacitação para jovens, organizavam trabalhos com idosos e tinham essa preocupação com a Aids.”*

Criaram algo chamado Pacote de Desenvolvimento Local Integrado Sustentado. Começaram a estudar e transformaram a abordagem do plano social de saúde numa abordagem de desenvolvimento, com foco na saúde, que envolvia a organização comunitária, a recreação, o esporte, o lazer, a cultura e a geração de renda.

Daniel descobriu a Ashoka por leituras. Procurou, na época, a Mônica, diretora geral, no Rio, que lhe pediu que escrevesse uma carta. Ele precisou refazer a tal carta algumas vezes. Na primeira usou quinze páginas – foi rejeitada; depois fez outra de cinco páginas, ainda muito confusa, conforme nos contou: *“Eu falava de tudo, mas não falava de nada”*. Mônica respondia: *“Daniel, você tem que ter foco. Foco Daniel, passe o que você quer dizer em menos palavras.”*

Daniel achava muito difícil, afinal *“promoção da saúde pode ser tudo”*, pois *“se tudo determina a saúde”*, *“qualquer ação social pode ser vista como promoção da saúde”*. Foi recusado na primeira tentativa de se tornar *“fellow”* da

Ashoka, e recomendado para se preparar melhor e tentar outra vez em dois anos. Lembrou-se ele:

*“Eu chorei. Porque quando eu li sobre a Ashoka... Eu nunca tinha sido reprovado antes... todos os concursos e provas. Foi a primeira vez que eu fui reprovado. Mas tentei de novo e na segunda vez entrei e tem sido muito legal.”*

A Ashoka teve um papel muito importante no início, primeiro dando a bolsa e, com isso, mais condição de desenvolver o trabalho. Muito embora o Cedaps tenha muitas filiações, participar da Ashoka deu a Daniel o sentimento de pertencimento. O Cedaps tem filiações nacionais, e no campo da promoção da saúde está junto das universidades e redes de comunidades; tem também filiações internacionais, relações com a Abong e outras organizações.

Daniel sempre teve, do ponto de vista de sustento, uma situação satisfatória, privilegiada mesmo em relação à maioria de seus colegas. Trabalha no Cedaps e também tem seu consultório particular, com uma clientela que o procura por seu trabalho com medicina alternativa, com homeopatia, por seu olhar alternativo. Tem uma ótima parceria com uma mulher francesa que trabalha com parto, oferecendo cursos de gestante para as famílias: *“Foi um encontro anímico, tivemos muita identidade em relação aos cuidados das crianças e então começamos uma interessante troca.”*

Daniel é uma pessoa assim: alguém que navega, a partir de uma diversidade de focos, e conta com uma capacidade incrível de tradução e mediação. Fala cinco línguas, metaforicamente fala muito mais línguas do que imagina e, então, faz mediações. Acho que se forjou em Daniel um outro tipo de personagem social que é esse mediador, esse tradutor das necessidades e facilitador das relações entre mundos. Em suas palavras,

*“Eu sempre tive muita dificuldade em lidar com as instituições pesadas. Desde a época que eu era funcionário de hospital, depois funcionário do setor público, privado, funcionário de universidade, eu sempre tive dificuldades. São armações que me encerram muito. Eu fico muito preso, tenho dificuldade de ter chefe, obedecer a chefe. Sem nenhuma arrogância, e não porque eu saiba mais o que fazer, não é isso. Tenho dificuldade em me relacionar com pessoas que me dizem, me dão tarefas, me aprisionam em determinadas tarefas.”*

Sobre as dificuldades, Daniel comenta que *“teve momentos em que parecia que as coisas estavam ruindo”*. Segundo ele, esses momentos têm a ver com duas coisas: com a in-confiabilidade das ações quando o parceiro é o governo, *“temos convênio e os pagamentos atrasam”*, e com a incapacidade administrativa, que os deixa sujeitos a fraudes, a erros, *“como já erramos no pagamento de previdência”*. O que o ajudou a sair dessa fase difícil foi a criação de bons e novos relacionamentos, bons e novos parceiros.

Outra questão difícil, comenta, é a das renovações dos contratos. Os projetos normalmente são fechados e negociados por um ano, tempo muito curto para, de fato, implantar e conseguir gerar resultados. E o pior, segundo Daniel, é a preocupação com a renovação das parcerias públicas, principalmente *“essa coisa da renovação anual é muito complicada. Os parceiros não desembolsam imediatamente, então você acaba um projeto em dezembro, manda relatório em janeiro, fevereiro e então de dezembro a abril você fica sem recursos.”*

## **Junior e o AfroReggae**

Pode-se dizer que o movimento AfroReggae, com as características sociais que tem hoje, é decorrente da indignação de Junior diante de um episódio ocorrido na favela Vigário Geral, conforme já dissemos, em agosto de 1993: vinte e uma pessoas, entre elas crianças e idosos, foram mortas durante a represália de um grupo de oficiais de polícia.

A partir desse momento, Junior, que já tinha criado o Grupo Cultural AfroReggae, reforçou os aspectos sociais da ação do projeto. Iniciou um programa para adolescentes ligados, de alguma forma, ao massacre de Vigário Geral. O Grupo oferece formação artística e cultural como alternativa para tirar do tráfico de drogas jovens moradores de favelas. Trabalham com oficinas de música, capoeira, teatro, dança, histórias em quadrinhos.

“Conexões Urbanas”, um dos programas do Grupo, é um espetáculo mensal gratuito, que conta sempre com a presença de artistas como Rappa,

MV Bill, Gabriel o Pensador. O grupo tem atuado em diversos países da Europa, América Latina e Oriente Médio. Em 2004, apresentou-se no Carnegie Hall de Nova Iorque como convidado de Caetano Veloso.

Uma das principais características do movimento é a diversidade nele presente. Diversidade de gênero, de camadas sociais, de religiosidade, do lado sombrio e do lado luz. Segundo Junior, o Grupo *“têm homens, mulheres e homossexuais de diferentes religiões e crenças; têm policiais, têm empresários, tem de tudo”*.

O Grupo AfroReggae tem um rígido código de conduta, atuam como embaixadores culturais contra a violência; seus integrantes não podem fumar, beber ou usar drogas, bem como não podem possuir armas de fogo e nem participar de nenhum tipo de manifestação violenta. O slogan do AfroReggae – *“Da Favela ao Mundo”* – fortalece a idéia de demonstrar a energia criativa, o talento e a esperança que emana das favelas do Rio.

Traduzir mundos, mediar mundos, mais uma das atividades do AfroReggae, é um risco, comenta Junior:

*“Duas favelas estão em guerra, Comando Vermelho e Terceiro Comando. É sentar com os chefes do tráfico e mediar aquela paz, assim. Resumindo, é isso. Você corre todos os riscos, de bala perdida, de ser mal interpretado, ser morto.”*

A crença do movimento é que a maneira mais eficiente de promover o desenvolvimento do país começa por criar oportunidades para aqueles que estão em situação de risco pessoal, a fim de que eles possam deixar de ser mais um número nas estatísticas de pobreza e violência para se tornarem cidadãos que contribuem para a construção de riquezas, e, na justa medida, possam também ter o direito de usufruir as mesmas.

Talvez o que mais explique o movimento AfroReggae seja o documentário *“Favela Rising”* de Jeff Zimbalist e Matt Mochary, com Anderson Sá e Zuenir Ventura, que ganhou 24 prêmios internacionais e foi semifinalista do Oscar em 2006. O filme retrata a vida de seu principal vocalista, Anderson de Sá, que antes do AfroReggae atuava no tráfico de drogas. Comenta Junior:

*“Quase que esse filme chamou-se Conexão Shiva, porque conta várias histórias de destruição e transformação e essa divindade hindu tem exatamente esse perfil, ela destrói depois transforma.”*

O AfroReggae, que começou seu trabalho na favela Vigário Geral em 1993, como apontamos, até 1995 só estava presente na mídia em páginas policiais, ligado a cenas de violência, seqüestro, tráfico, truculência, gente esquartejada, gente que explodia... A partir daí tal realidade foi mudando, a favela recebeu a visita de artistas como Caetano Veloso e Regina Case. De lá para cá, está sempre presente nos cadernos de cultura:

*“Hoje você vai a Vigário Geral, e é uma favela que não tem nada a ver com outras favelas do Rio. Você vê tudo grafitado. Tem tráfico, tem violência, mas tem outra cultura. Os ídolos lá não são os bandidos, são os caras do AfroReggae. A polícia respeita. É outro lance, outra relação, criou-se uma tatuagem, uma proteção naquele lugar, uma marca que é como um campo magnético que atrai tudo. Todo dia tem gente do mundo inteiro em Vigário Geral, todo dia. Vietnam, Estados Unidos, Canadá, Austrália, todo dia. Se a gente permitir, e não permite, todo dia tem gente do mundo todo.”*

A cara da travessia de Junior é a *Conexão Shiva* – destruição e transformação. A travessia é feita também de intuição e de *faro*. A travessia vai acontecendo, sem planejamento, seguindo intuitivamente: *“Não passamos do funk para o reggae de forma planejada.”*

Hoje, quando você fala em AfroReggae para algumas pessoas, você fala em esperança, em mudança. O AfroReggae pode ser até um caminho para aparecer na mídia. Junior exemplifica isso quando nos conta que o AfroReggae ganhou um prêmio na Globo de Personalidade do Ano 2006 e que a festa foi no Copacabana Palace. Ao nos mostrar a foto, aponta para o fato de estar de camisa aberta, displicente e, mesmo assim, todo mundo bate palma, aplaude em pé. Comenta que todos estavam achando o máximo, e em seguida reflete: *“Pô, se a gente passasse ali, anos atrás, eles chamavam a polícia. E agora o prêmio máximo quem ganha é a gente.”*

Uma característica marcante do AfroReggae é estar muito frequentemente na mídia; o que pode parecer um fator positivo mas deve ser questionado e cuidado. Junior comenta que discutiu em uma reunião com representantes da Unesco sobre o papel da mídia, sobre sua influência. Tentou mostrar que foi a própria mídia quem criou os garotos do tráfico. Segundo ele, esses garotos pensam: *“Eu nunca apareci na televisão, só quando eu vou preso, quando eu morro ou se for um jogador de futebol ou pagodeiro. O que é mais fácil, o cara ser jogador de futebol ou bandido? Bandido.”*

O AfroReggae também é muito reconhecido no exterior. Só este ano, 2007, estiveram no Texas, na Índia e em Bogotá; são sempre convidados a levar o lado artístico e a metodologia de ação cultural, social, artística, e mediação de conflitos. Continua:

*“Eles têm uma cultura gigantesca lá fora, só que não conseguem fazer um trabalho como no Brasil, onde você liga o social e cultural. Têm diversidade cultural interessante, mas não junto com o social. O desafio é fazer o link.”*

Essas palavras de Junior reforçam mais uma vez a idéia de conexão: o que dá certo é fazer o link entre o cultural e o social, fazer uma conexão entre toda essa diversidade – a *Conexão Shiva*. Fazem parceria com o Estado e com a sociedade civil; Junior está sempre conversando com o pessoal da Fiesp, da TV Globo, da Folha, do governo.

Fazem também ligação com outras organizações co-irmãs. Criaram a F-4, quatro grandes Ongs de favelas do Rio: AfroReggae, CUFA – Central Única de Favelas, Nós do Morro e Observatórios de Favelas. É uma conexão articulada tanto para mediar conflitos como para buscar parceria e patrocinadores, *“... a Globo patrocina a gente, a gente bota a Globo para patrocinar eles também.”*

O movimento reforça a esperança em mudança. Recentemente, Junior deu consultoria para a Fundação Roberto Marinho sobre a violência:

*“Malucos como eu hoje são ouvidos. Eu com a diretoria lá, dando curso. Quando que um cara que nem eu, há 15 anos atrás ia dar discurso lá na Fundação Roberto Marinho.”*



Hoje o AfroReggae estruturou-se: trabalham com planejamento tocado por um comitê gestor. Junior sempre teve, desde o início, a preocupação de estruturar o movimento para que caminhe independente dele. Faz questão de dizer que o AfroReggae não é ele:

*“Desde o começo eu pensei em sucessor. Tem um cara que entrou no AfroReggae com treze para quatorze anos, o Altair, que já está preparado. Já é o cara. E é um cara melhor qualificado. Se eu morrer ou sair do AfroReggae, ele assume, fácil. Tem 12 anos a menos: mais energia. Eu o considero superior a mim de verdade, numa porrada de quesitos.”*

A gestão da *holding* é feita por um comitê de sete pessoas. Há departamentos e setores específicos, e funciona como um triângulo: no alto, o Grupo Cultural AfroReggae – uma ONG; e embaixo a AfroReggae Produções Artísticas Limitada – uma empresa, e o GAS, o Grupo de Ação Social – uma Oscip (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público). Tanto a empresa quanto a Oscip foram planejadas e estruturadas para gerar recursos para o Grupo Cultural. Hoje, eles têm uma folha de pagamento com 176 pessoas. Parece uma *holding* sociocultural.

Tem uma área de comunicação, de coordenação de projetos especiais, tem o núcleo comunitário de cultura, que conta com uma equipe técnica: assistente social, psicólogo, pedagogo, mediadores de conflito e educadores sociais. Tem o departamento artístico com dez bandas de música, duas trupes de circo, um grupo de teatro, um grupo de dança. Tudo na favela.

Hoje, o AfroReggae quer virar uma empresa social, gerar lucro, mas lucro para outros investimentos. Atualmente, 30% de sua receita vem da venda shows, venda de CD, venda de filme, palestras, work shops:

*“Esses trabalhos na mídia rendem recursos. Trabalho na Inglaterra rende grana. Trabalho na Colômbia rende grana. Show rende grana. A nossa meta é sermos um dia auto-sustentados.”*

O AfroReggae já patrocina Ongs de favelas de São Paulo, de favela do sul do país, de favela em Belo Horizonte. Comenta Junior:

*“Uma Ong patrocinando outra? A gente faz isso. Com quê? Com o nosso dinheiro. Show, palestra, direitos autorais, a gente vende produtos.”*

*Então a gente quer na verdade inverter alguns conceitos. Fazer o dinheiro circular, tem que democratizar. O que não dá é hoje você ser o protagonista de uma ação e ser tratado como coadjuvante. Como acontece com o carnaval do Rio. O carnaval do Rio é todo da favela. Todo mundo ganha dinheiro às custas da favela. Todo mundo ganha dinheiro da favela.”*

### **Vera e o Criança Renascer**

Vera funda o Criança Renascer em 1991 enquanto trabalhava na pediatria de um hospital público do Rio de Janeiro, o Hospital da Lagoa. Essa organização estende assistência a crianças pobres depois que recebem alta de hospitais públicos. A iniciativa de Vera, como já comentamos no capítulo anterior, se deu a partir de sua inconformidade diante do ciclo “hospitalização, reinternação e morte”. Pensava: *“O que eu vim fazer no hospital se eu não estou preparada para ajudar.”* Essas contradições diárias estavam se tornando insustentáveis, para ela.

Começou a ler. Sempre lia muito, lia filosofia, lia sobre todas as religiões. Embora não seguisse formalmente nenhuma, acreditava em leis cósmicas e na existência de toda uma vida não decifrável por trás do que vemos. Estudou astrologia, leu sobre Gandhi, sempre num esforço de conseguir lidar com esse sofrimento, pois não se satisfazia com o respaldo da medicina e da psicanálise. Um dia ganhou de uma amiga psicóloga com quem trabalhava o *I Ching*, um oráculo chinês prefaciado por C. G. Jung.

Na época com 41 anos de idade, vendo sua vida pessoal e familiar mais estabilizada, e tomada de uma inquietação descontrolada já idealizando algum caminho, decidiu consultar o *I Ching* para saber em que fase de sua vida estava. O oráculo respondeu com o hexagrama *Estagnação*. Vera desanimou, pois não encontrou naquele momento uma saída. Correu para as linhas do hexagrama que dizia: *“o projeto será abençoado e várias famílias serão abençoadas por isso.”* Assim, contou-nos Vera: *“Eu fui para casa com o meu I Ching, porque após diversas lutas o oráculo dizia que a vitória estava garantida.”* Criança Renascer deve também seu nascimento ao oráculo.

Para Vera, um tratamento hospitalar que ignore a condição sócio-econômica de seus atendidos, embora seja a regra hoje em dia, não faz sentido e precisa ser modificado: *“Para que haja saúde é preciso muito mais do que um Hospital Público – está faltando aqui um ator fundamental, o social, e sem isso o resto não faz sentido.”* Assim nasceu o Criança Renascer em 1991.

Esse nascimento aconteceu quando Vera escreveu um projeto mais ou menos nesses termos: é preciso melhorar a moradia das pessoas, dar comida e remédio, ajudar as famílias a se profissionalizarem, melhorar a educação e... Depois de pronto levou o projeto para o chefe do serviço social do hospital em que trabalhava, pediu para que ele desse uma olhada e opinasse. Ele disse:

*“Você enlouqueceu, esse é um programa de governo. Você entende o que você escreveu, esse é um programa de governo, isso não é para você fazer.”*

E Vera respondeu: *“Enlouqueci sim. Eu não quero ser governo. Ou melhor, o governo que eu quero é esse: o governo da sociedade civil. Ele olhou para mim e disse: Ah não, não vou discutir mais com você.”*

Hoje, olhando para trás, Vera acha que foi extremamente ousada, pois tinha zero em conta bancária, zero em modelo anterior. Veio do nada.

Em outubro de 91, reuniu uns 50 amigos e colegas (psicólogos, enfermeiras, a própria Vera e sua mãe) no *playground* de seu prédio, apresentou o projeto, rifou um jogo de lençol bordado pela mãe, arrecadou US\$ 100,00 e iniciou a Associação Saúde Criança Renascer.

O Parque Lage, local onde está sediado o Criança Renascer, pertencia a uma cantora de ópera, muito conhecida, cujo marido era armador. A primeira sede do Criança Renascer foi no local onde no passado eram cavalariças desse parque. Hoje está instalada no mesmo Parque Lage, a cinco minutos do Hospital da Lagoa, em uma casa cor-de-rosa que, nos contou Vera emocionada, é semelhante à casinha cor de rosa de um desenho de sua infância.

O objetivo do Criança Renascer era ajudar as mães dessas crianças em estado de saúde vulnerável a evitar recaídas. Seu trabalho tinha início no momento exato em que as crianças recebiam alta nos hospitais públicos. Vera

oferecia suplementos nutricionais e medicamentos por seis meses como incentivo para as mães que participassem do programa.

Na primeira visita que faziam ao escritório do Criança Renascer, as mães eram entrevistadas para que informações como renda familiar, moradia, água corrente, banheiro, teto estável, camas e roupas, fossem obtidas. Mais tarde, tornou-se política da organização fazer vistas domiciliares para verificar as informações. Nos meses seguintes, a equipe do Criança Renascer desenvolvia, junto com as mães, um plano de tratamento e recuperação de natureza diversa: consertar o telhado, repensar a dieta, ferver água, montar uma cama, organizar as documentações necessárias para conseguir apoio do governo. Vera comenta:

*“No fundo a gente trabalha com a família inteira. A criança é só a isca para **uma metodologia de inclusão social**. O que é o Renascer? É uma metodologia de diminuir o gueto social neste país. Transformar miserável em pobre, se eu tivesse que resumir diria isso para vocês.”*

As crianças pobres que vão a um hospital público estão condenadas à morte, com pneumonia, com desnutrição, e por trás tem o pai alcoólatra, inexistente, tem uma mãe com cinco filhos, chove dentro da casa... O médico trata da pneumonia, da desnutrição, e isso, todavia, é só a ponta de um iceberg.

O próprio nome Renascer foi dado por Vera por apresentar a idéia de quebrar o ciclo “hospitalização, reinternação e morte” a que estão presas as crianças pobres. E o Criança Renascer obteve sucesso: em 99, o diretor da pediatria do Hospital da Lagoa comprova uma queda de 60% nas recaídas de 91 a 97 graças ao trabalho da Associação.

No início, o Criança Renascer não tinha nada, não se sustentava. Vera não hesitou em fazer o projeto acontecer. Tirava dinheiro do orçamento de casa e usava seu motorista para visitar as comunidades de onde vinham as crianças internadas. Mudou as filhas do curso de inglês para poder ter o motorista mais tempo disponível para a Associação. Como seu marido viajava muito, demorou para perceber as loucuras que Vera estava fazendo.

No dia que ele descobriu, conta Vera, mandou o motorista embora, deu um soco numa mesa de vidro, disse: *“eu sustento uma família, duzentas famílias em não sustento. Se você quer sustentar duzentas famílias você vai arranjar mais emprego.”* Foi assim que Vera se viu diante da necessidade de achar outros caminhos. O patrocinador doméstico estava esgotado.

Vera nos contou que foi eleita  *fellow* da Ashoka em 1992 e começou a ganhar a bolsa em 1993. É assim que vê a Ashoka:

*“O Criança Renascer e a Ashoka para mim são uma coisa só. Se não fosse a Ashoka não tínhamos chegado até onde chegamos. Para mim a Ashoka é como se fosse um anjo da guarda que está assim por trás. A instituição (Ashoka) acompanha nosso crescimento e sabe exatamente a nossa necessidade. A gente faz um esforço, eles abrem as portas.”*

Conta que um dia chegou uma estagiária da Ashoka lhe mostrando um discurso de Nelson Mandela que dizia algo assim:

*“Quando você não mostra a sua própria luz, você não faz bem nenhum para ninguém, nós somos todos criaturas do universo. Quando você mostra a sua luz você abre vários espaços para muita gente mostrar a própria luz.”*

Sobre as dificuldades, Vera nos contou que houve um momento crucial em que ela estava exausta; foi ainda no início do Criança Renascer. Na época, a sede da organização era na antiga cavalaria do Parque Lage e em um final de semana saiu no jornal *“Renascer fecha o Parque Lage nos feriados”*. Essa notícia foi um baque para Vera pois, como ela dizia: *“Nós não tínhamos força nem para fechar a porta do estábulo, quanto mais de um parque público.”*

Tinham que se defender, e sabiam que certas novidades incomodam; era o caso do Renascer: uma organização social dentro de um espaço elitizado. Havia uma escola de artes que queria que eles saíssem de lá, e Vera recorreu a Betinho (1994), que estava no auge, para ajudá-la a mostrar o trabalho que o Criança Renascer fazia. Eles desenvolveram um filme institucional que, entre outras coisas, contava a história do Jorginho com depoimento de Betinho.

Mesmo assim eles tiveram que sair das cavalariças. Vera alugou um trailer e tendas para não sair do Parque Lage e instalou o Criança Renascer, enquanto tocava a obra da sede nova. A obra foi embargada e nesse momento Vera se viu desesperada, ou melhor, desesperançada:

*“Meu Deus, não é possível que para ajudar crianças com Aids, com tumor cerebral, que a gente quer multiplicar Brasil afora, o senhor vá impedir que aconteça, pois na última instância, o senhor é a autoridade máxima. Estão empurrando a gente para fora do parque. O que mais? Se eu for para um lugar distante não vamos ter visibilidade, como vamos multiplicar?”*

Nessa hora, Vera pediu uma prova de que Deus existe. Ela tem muita fé, venera a filosofia oriental, sempre consulta o oráculo *I Ching*, mas dessa vez:

*“Não estou com paciência nem para consultar o I Ching. Eu sei que a gente pode até brigar com Deus, e eu estou tão desesperada que não sei o que fazer nessa situação. Eu vou perder a alma do Renascer. Eu quero uma prova de que eu deva continuar essa obra. Aí, um carro me cruzou na rua com o adesivo do Renascer no vidro. Então eu tenho que continuar na luta”.*

Não conformada, Vera foi ao encontro do então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, pedir para que ele assinasse um decreto autorizando-os a ficar no parque. Para ela, estar naquela região privilegiada do Rio era estratégico; iria precisar muito do apoio dessa mesma comunidade. Precisaria de voluntários, parceiros, mantenedores... Afinal o Criança Renascer era mais do que uma instituição, viria a ser um movimento na sociedade civil.

*“Foi enlouquecedor o processo, mas nós conseguimos, Fernando Henrique assinou, agora é lei. Dona Ruth Cardoso chorou, ficamos todos emocionados e não saímos do parque.”*

Quatro meses depois, com a primeira dama, D. Ruth Cardoso, diversas autoridades daquela época e quatrocentas pessoas, foi inaugurada a sede atual, a Casa Cor-de-Rosa dos Sonhos, dos desenhos da infância de Vera. Contou-nos que quando fundou o Criança Renascer sua filha mais nova tinha 10 anos, chorava de esguicho. *“Ela dizia, ‘mamãe, eu odeio o Renascer.*

*Porque eu perdi você'. Aos dez anos ela sabia que uma parte dessa mãe louca ela tinha perdido."* Quando inauguraram a sede, depois de alguns anos, sua filha lhe disse: " 'Agora eu entendo, mas continuo sem te perdoar.' Agora ela entendia que a primeira dama do país estava aqui, então não deveria ser uma loucura tão grande."

Esses *poetas do social* sacrificam relações pessoais ao serem tocados pelos apelos do outro. Eles não se sentem donos de si mesmos – fazem um certo sacrifício do pessoal, do familiar; eles têm consciência disso, mas não controlam. Daí a impressão de que *eles vão*: vão se doando, vão escutando os apelos e respondendo a esses apelos. Parecem estar organizados psicologicamente para agir dessa maneira. Vera conta que é um sacrifício pessoal muito grande e é uma posição algo desconfortável. Mas por outro lado são pessoas vitais, vivas, acordadas.

A história do Criança Renascer para Vera é a história de uma constante sincronicidade. Um dia recebeu a visita de uma adolescente que não queria ser voluntária, mas só queria dar um presente. E deu a Vera uma poesia, que está até hoje pendurada na parede, bem na entrada. Um texto atribuído a Goethe:

*"Enquanto não estivermos compromissados, haverá hesitação e a possibilidade de recuarmos e sempre a ineficácia. Em relação a todos os atos de iniciativa e criação, existe uma verdade elementar, cuja ignorância mata inúmeros planos e idéias esplêndidas: que, no momento em que definitivamente nos comprometemos, a Providência divina também se põe em movimento. Todos os tipos de coisas ocorrem para nos ajudar, as quais, em outras circunstâncias, nunca teriam ocorrido. Todo um fluir de acontecimentos surge a nosso favor como resultado da decisão, todas as formas imprevistas de coincidências, encontros e ajuda material, que nenhum homem jamais poderia ter sonhado encontrar em seu caminho...Qualquer coisa que você possa fazer ou sonhar, você pode começar. A coragem contém em si mesma a força e a magia".*

*"Quando uma criatura humana desperta para um grande sonho e sobre ele lança toda a força de sua alma, todo o universo conspira a seu favor."*

Cada vez estava mais claro para Vera que a medicina tradicional não tem sentido para a classe social miserável. Com essa psique plural, Vera não se atém ao conhecimento linear, tradicional, especializado para fazer seu trabalho. É como se a medicina tradicional não fosse suficientemente ampla para ela. Ela precisa do *I Ching*, ela precisa de tudo, afinal de que adianta dar uma receita médica a quem não tem nem o que comer?

Como o trabalho do Criança Renascer é muito apoiado por voluntários, Vera acabou por desenvolver uma capacidade enorme de percepção do potencial de cada um e de como motivá-los. Conta: *“Eu não tenho opção, tenho muita criança doente, o staff é muito reduzido. Eu tenho que confiar no meu discernimento.”*

Deu-nos o exemplo de uma voluntária psicóloga, que ela, sem muito explicar, encaminhou para a enfermaria para sentar com uma criança com leucemia. Depois a moça a procurou e disse: *“Vera, você está louca, você sabe muito pouco de mim e como você me manda sentar uma tarde inteira com aquela criança?”* Hoje essa moça é diretora e faz parte do Conselho do Criança Renascer.

Como é que essa Associação, que nasceu rifando lençol em um *playground*, passou para uma organização que hoje tem um orçamento em torno de um milhão de dólares por ano? Da rifa de lençóis, começaram a receber doações mensais (em 1994 recebiam quatro mil dólares por mês). Começaram a receber bolsas de fundações, fazer parceria com empresas e desenvolver projetos e novas parcerias para atender às necessidades de cada momento. Segundo conta Vera:

*“Rifei vários objetos pessoais para poder pagar os primeiros custos da instituição e hoje em dia... Eu nunca imaginei que a gente fosse chegar a isso, mas com tudo isso, eu tenho um milhão de dólares, mas eu tenho que voar para quatro países para captar recursos porque faltam seiscentos mil para fechar o budget de 2007.”*

Como comenta Vera, instituições como o Criança Renascer **são instituições que vivem na contra-mão da história**. É uma aberração existir o Renascer!



Na situação atual que vivemos, em um país que vive praticamente em guerra civil, acreditar que nessa pequena trincheira pessoas como Vera estão fazendo algo significativo do ponto de vista social é incrível. O retorno disso tudo, de tanto sofrimento, de tanta angústia, de tanto cansaço e desgaste, também contrariando a tudo é, segundo Vera, extremamente prazeroso. Nada melhor do que falar com uma mãe que *teve alta*: “*Eu digo, vale a pena, vale a pena fazer tudo que a gente está fazendo. Continuar fazendo, matando um leão por dia.*”

O grupo do Criança Renascer se emociona e se satisfaz ao ouvir sobre gente que está conseguindo se empoderar e transformar suas vidas. O Criança Renascer, trabalhando nesse sentido, já levou seu trabalho para 14 hospitais públicos no Rio de Janeiro, São Paulo e Recife, beneficiando 20 mil crianças. Até 2002 já tinha atendido 6 mil crianças de 1740 famílias, e seus “replicadores” já tinham atendido outras 10 mil pessoas. Um estudo realizado em 2002 mostrou que o risco das crianças atendidas caiu de 42 para 10% e a renda dessas famílias aumentou 58%.

Vera também vê na imprensa uma forte aliada na multiplicação e disseminação da nova forma de atuação da medicina em comunidades carentes. Mesmo assim, já tendo ganhado mais de dezoito prêmios, o Brasil sabe pouco do Criança Renascer. Os Estados Unidos e a Suíça sabem mais. Vera foi eleita pelo Conselho Nacional de Mulheres do Brasil uma das dez mulheres do ano em 2001, e uma das vinte maiores líderes sociais do país. Mais tarde, ganhou um prêmio da Fundação Schwab de Empreendedorismo Social, um prêmio da rede de Desenvolvimento Global. Em 96 e 97 ganhou medalha do SESC, do SESI, medalha Tiradentes, troféu Beija-flor, prêmio Bem Eficiente, prêmios dos governos do Rio de Janeiro, de Washington, D.C., do IVY Inter-American Foundation Award e outros.

### **Jailson e o Observatório de Favelas**

O Observatório de Favelas, como comentamos, foi criado por Jailson a partir do IETS – Instituto de Estudos, Trabalho e Sociedade, programa focado

em influenciar políticas públicas. Esse projeto está sediado na favela da Maré, a maior do Rio de Janeiro, que conta com um total de 132 mil habitantes.

A Favela, tema sempre presente na vida de Jailson e foco do Observatório de Favelas, é também tema central do livro que ele e Jorge Luiz Barbosa publicaram em 2005, *Favela: alegria e dor na cidade*. Nele, os autores mostram como a favela vem sendo considerada na política habitacional brasileira desde o período de pós-escravatura, e apontam fatores que explicam a permanência e a ampliação do processo de favelização no Rio de Janeiro. O livro mostra que a favela sofre ainda hoje os mesmos preconceitos da época de seu aparecimento, antes escravista e hoje racista e elitista, um cenário de carência de bens materiais, culturais e de direitos. Muito embora, como Jailson deixa claro logo abaixo, a favela não se resume a isso.

Jailson, que como dissemos se interessou muito por Gramsci, tem como proposta investir na mudança da cultura e do comportamento para que haja transformação cultural. Valoriza muito a ação humana, o comportamento do indivíduo e do coletivo, valoriza menos as determinações econômicas.

Afirma que a favela é pensada sempre a partir do paradigma da ausência, é sempre pensada a partir da carência: 'porque na favela não tem água, não tem luz, não tem esgoto, não tem creche, não tem educação, não tem saúde, não tem cidadania; é o caos, é a falta de regra'. Só que, afirma Jailson:

*“A favela não é assim; é um espaço muito mais complexo, sofisticado, com regras sofisticadas. É vista como território inimigo do Estado. É por isso que eles invadem com blindado, com a polícia, tratando a população civil como inimiga, e acham natural tratar os traficantes como inimigos a serem eliminados sumariamente. Essa é a concepção de sujeito, concepção de cidade. O nosso projeto é caminhar noutra direção.”*

Um exemplo é a postura da mídia e dos órgãos de segurança, que é bem diferente diante da violência sofrida por um morador da periferia ou por uma pessoa da classe média ou alta, e pior, a culpa da violência sofrida por este último geralmente é atribuída a alguém da periferia.

A sociedade não vê a favela como parte da cidade, portanto suas regras não se estendem até lá. O Observatório de Favelas, criado em 2001, pretende entre outras coisas acabar com a separação que existe entre ela e cidade, mostrando sua outra face. Trabalha no sentido de formar pessoas e reverter o conhecimento produzido na universidade para as periferias, possibilitando assim unir essa cidade segregada, a favela.

Os meios de comunicação também aumentam e muito o problema do preconceito ao associarem sempre a imagem dos moradores da periferia com criminosos em potencial. Nesse sentido, o Observatório de Favelas criou uma agência de notícias para ajudar a mudar essa realidade. Nessa agência, os problemas da favela são pensados, não do ponto de vista da classe média, mas sim de seus moradores.

O Observatório de Favelas possui quatro núcleos de trabalho. O primeiro tem como objetivo construir e socializar conhecimentos sobre as favelas e estimular a participação em rede de estudantes, moradores das comunidades populares, pesquisadores, mestrandos e doutorandos na identificação de problemas e soluções. Esse núcleo desenvolve o projeto Conexão de Saberes que recebeu o Prêmio da Fundação Banco do Brasil de Tecnologia Social de 2005. São selecionados 25 bolsistas, entre os jovens interessados que se cadastraram por meio de critérios sócio-econômicos. O Núcleo Conexões de Saberes iniciou suas atividades na Universidade Federal Fluminense e em 7 comunidades populares. Um ano depois, o projeto foi lançado nacionalmente, em parceria com o Ministério da Educação - MEC, e adotado por 5 Universidades em 4 Estados. Em 2005, foi para 14 Universidades e, em 2006, será adotado por 40 Universidades em todo país, com o apoio do MEC, que investirá R\$ 9 milhões nesta replicação.

O segundo núcleo trabalha com a formação de jovens pesquisadores e lideranças oriundas das favelas, estudando e sistematizando dados sobre as comunidades populares que podem servir de subsídio para a criação de políticas públicas. O Núcleo tem um boletim informativo mensal e coloca à disposição informações sobre favelas no site Infovias das Favelas.

O terceiro está focado na compreensão da violência urbana. Com base nas pesquisas que realiza, o “Rotas de Fuga” implementa ações para crianças e jovens empregados pelo tráfico de drogas como apoio às famílias socialmente vulneráveis e um trabalho de sensibilização da sociedade.

E o quarto tem como objetivo produzir cultura que valorize a vida nesses espaços da periferia. O objetivo é a escola estimular nesses jovens o exercício da cidadania, através de diferentes atividades como: produção cultural e comunicacional (impressa, internet); produção em Vídeo, em Fotografia e em rádio comunitária; cursos de aprofundamento cultural e educacional. Neste núcleo são desenvolvidos dois programas: Escola de Fotógrafos Populares, que forma jovens no ofício da fotografia e articula seu ingresso no mercado de trabalho; e Agência Imagens do Povo, que produz e difunde imagens dos moradores de favelas e periferias em sua luta por educação, paz, trabalho, moradia e emprego.

O Observatório de Favelas pretende consolidar seu trabalho em todo o Brasil, através das parcerias com a Universidade e com o Ministério da Educação. O importante é desenvolver e implementar estratégias de acordo com a realidade brasileira e fazer com que essas estratégias sejam adotadas pelo poder público, que é o grande parceiro para fazer com que se consiga obter escala e ampliar o impacto das ações.

Hoje, apenas 50% dos estudantes permanecem nas universidades e conseguem se formar; este é um problema fundamental. O Observatório de Favelas é o único programa de extensão que o MEC tem para trabalhar a permanência do estudante na universidade pública. O Observatório de Favelas está em muitas universidades federais e recebe subsídios do MEC para esse projeto. Esse tipo de parceria tem como princípio mudar a forma como a Universidade se relaciona com os estudantes de origem popular. É o tipo de programa que mais agrada Jailson, já que pode ser convertido em política pública.

*“Por isso que a gente vai ter uma reunião com governador para mostrar tudo. É uma proposta radical, de mudança na intervenção do Estado nas*

*favelas. E isso me agrada fazer (...) Mesmo que o governo não aceite isso hoje, fica uma semente. Quem sabe daqui a cinco, dez, quinze anos (...) Hoje a minha aposta é mais isso. O nosso papel é estar produzindo formulações, proposições, de forma coerente, que levem em conta as necessidades da maioria da população. Esse é o meu papel, é isso que eu me proponho a fazer.”*

Jailson, que ficou no PT quase 10 anos e foi secretário geral, viu que cada vez mais estava saindo da sua origem, da profissão de geógrafo; então pede afastamento da secretaria geral. Conta que foi um momento radical em sua vida.

*“Primeiro me apropriei da idéia de que a vida não tem nenhum significado em si mesma; quem dá significado a ela somos nós. Isso me ajudou muito, porque me ajudou a romper com a lógica de devedor do mundo. Eu ainda tenho essa lógica, mas eu tento fugir ao máximo dela. Eu não me sinto culpado diante do mundo, mas tenho obrigação diante das pessoas. O que eu faço em termos de militância social é que dá significado para minha vida. (...) Na minha militância vai se colocando um sentimento de afirmação da minha identidade, que foi ganhando forma e se transformando no processo. (...) Quando estamos num movimento comunitário, concentramos ações de forma localizada e pensamos em soluções mais concretas sobre aqueles problemas. No partido político, ao contrário, e preciso pensar de forma geral com a mudança da estrutura de poder.”*

O que move e sustenta Jailson não é o vínculo institucional, seja com a igreja, com o partido, com a instituição que criou; é com a busca de ter uma vida cada vez mais plena, porque é significativa; é estar cada vez mais afirmando a possibilidade de ir além dos seus limites.

A trajetória de Jailson está muito marcada desde sua origem pelo sentimento de rebeldia, de obsessão em construir uma trajetória de vida digna, ao mesmo tempo com o compromisso radical em dar significado a ela. É isso que o move mais do que um sentimento altruísta de querer transformar a vida das pessoas e de não se conformar com as estruturas sociais existentes:

*“Nesse sentido minha trajetória foi muito solitária. É aí, que quando eu leio o existencialismo, já mais tarde, me identifico muito com o objetivo existencialista, em alguns aspectos fundamentais.”*

Nesse sentido, Jailson conclui que para ganhar mais plenitude é a vida mesmo que deve ser posta em questão. Por essa razão busca seu caminho pessoal e seu caminho profissional. Busca ter uma vida digna, ganhar um salário justo, viver de forma justa, buscar o que acha certo. Não acredita que seja impossível que as pessoas vivam felizes enquanto existe pobreza, acredita que a felicidade está no caminho, que a felicidade é buscar cada vez mais ser uma pessoa intensa, plena, que viva de forma coerente com o que acredita: *“No plano ético, no plano político, eu não me conformo com a sociedade existente.”*

Para compor uma sociedade mais fraterna, mais justa, sustentável, na perspectiva econômica, ética, social e ambiental, é preciso redefinir quem somos na cidade: quem somos enquanto cidadão, enquanto sujeitos:

*“Meu papel é contribuir para criar políticas públicas para serem assumidas pelo Estado. Eu quero muito é fortalecer as nossas relações com as prefeituras. Construir políticas com as diferentes prefeituras. Se eu estiver vinculado a um partido certamente isto vai ser muito mais difícil. Como sociedade civil, posso estabelecer alianças, parcerias com pessoas diversas, apresentando proposições.”*

Jailson tem para 2008 um grande projeto cultural para o país: pintar a Av. Brasil no dia 5 de Outubro de 2008, aniversário da Constituição. Para isso é preciso fechar a Avenida Brasil pelas duas pistas, limpá-la, pintá-la, mostrar que a comunidade pode ir para a rua e pode agir. Esse projeto é imaginado em parceria com a Petrobrás e o Estado:

*“Então nosso desafio, como intelectuais da periferia é formular o projeto Cidade a partir dos interesses da periferia e sem deixar de levar em conta uma perspectiva dos outros setores. A gente não pode simplesmente cair no gueto, não pode particularizar o gueto; tem que levar em conta os interesses da maioria da população e pensar um projeto que envolva a todos.”*

A idéia de Jailson é formar pessoas que possam interferir na comunidade: formar intelectuais na periferia para trabalhar na produção de conhecimentos inovadores sobre a cidade. Nossa sociedade exacerba a desigualdade, exacerba a conservação de riquezas, o valor distintivo dos produtos e afirma cada vez mais a hierarquia das vidas das pessoas a partir desses processos. O grande desafio é *“pensar a cidade a partir da periferia”* e que isso não seja feito do ponto de vista da classe média. O importante é desnaturalizar esse discurso do cidadão consumidor classe média.

Segundo Jailson, estamos marcados por um processo de crise no Estado, que faz com que nossa política não tenha mais estatura nacional. Há muitos anos o Rio não tem mais tradição na política, pois os políticos pensam cada vez mais de forma particular em seus projetos localizados, e isso faz com que as pessoas tenham cada vez menos influência no debate nacional, nos projetos de cultura, projetos turísticos, no projeto de Estado e no projeto de cidade, comenta ele.

Jailson conta também que esteve conversando com um diretor da Natura, que se surpreendeu ao perceber que hoje há quem se preocupe em vender para o cidadão e não para o consumidor. A Natura é hoje uma empresa que busca cada vez mais saber como se relacionar com o meio ambiente, com os cidadãos, e também é uma empresa que deixa de reforçar as lógicas homogêneas na própria propaganda. A linha Chronus, por exemplo, baseia sua propaganda no respeito ao direito de envelhecer. Para Jailson, trata-se de uma empresa capitalista, que quer ter lucro, mas tem uma expectativa socialmente responsável.

Jailson entra na Ashoka com a perspectiva de contribuir muito para que a Ashoka se torne cada vez mais uma rede integrada, poderosa, cada vez mais capaz de construir projetos integrados, que renove a sociedade estabelecida. O discurso de Jailson não é um discurso sectário, provocador, no sentido tradicional; é um discurso político, fundamentalmente humanista:

*“É humanidade em construção; estou me construindo como ser humano e aí eu fecharia com isso: a cada passo desses, eu me humanizo um pouco*

*mais. Esse é o desafio maior. Na vida eu quero mais é me tornar humano cada vez mais humano, cada vez mais sensível ao outro e a mim mesmo, capaz de ganhar maior plenitude.”*

Sobre as dificuldades, Jailson comenta que estão ligadas à dificuldade em fazer escolhas: *“Eu fiz várias escolhas na minha vida. Minha vida é muito marcada por essas escolhas”*.

Jailson sempre quis ser Secretário, mas nunca quis ter um cargo eletivo. Nove meses de governo de transição, um trabalho de 16 horas por dia, uma máquina lenta, bastante complicada. Nesse momento, viu-se na iminência de fazer uma escolha: *“A partir daí eu percebi que era melhor ir para a sociedade civil e contribuir para o Estado de outra forma, não mais dentro da máquina do Estado. Nesse sentido, eu desisti. Desisti da máquina estatal”*.

Em 91, ele era o Secretário Geral do partido, do PT do Rio. Mais uma escolha: *“Eu pensei, que caminho tomaria? Ou eu continuaria caminhando no PT, uma vez que o PT estava se profissionalizando, meu caminho natural seria chegar a um cargo executivo nacional, ou voltar e apostar na minha carreira profissional – voltei.”*

Contou-nos Jailson que busca alinhar seus projetos, suas ambições pessoais, como de dar mais significado para sua vida, com as instituições que cria ou participa. Acrescentou:

*“Nós não temos vocação para ‘ongueiro’, no sentido de pessoa que vive para ter projetos, que morrem de medo que seu projeto seja anulado. Eu quero usar a militância como mediação para melhorar a minha vida e o mundo. Quero ser mais feliz, quero dar mais significado para a minha vida. (...) Para mim, as organizações são mediações. Eu estou sempre buscando caminhos para me ajudar a ampliar a minha capacidade de interferir no mundo, mas a partir de algumas escolhas. Eu não abro mão do meu casamento, não abro mão da minha relação com minha mulher, com meu filho.”*

Jailson quer trabalhar, oferecendo um outro olhar dos fatos. Isso fica claro no exemplo que nos contou, parte já transcrito anteriormente:



*“Todos sabem que aqui no Rio de Janeiro tem muito tiroteio nas favelas. Então aparecem as manchetes: moradores de Ipanema não conseguiram dormir por causa do tiroteio no Cantagalo. E os moradores da favela, conseguiram dormir? Ou será que o pessoal da favela está acostumado a tapar o ouvido? Esse tipo de juízo é muito comum, ou seja, há um preconceito instituído: valoriza-se ao extremo alguns indivíduos e outros não.”*

\* \* \*

Já vimos que nossos entrevistados fazem uma *escuta* (poética) *do social*, abrem mão da especialização de suas funções, tornando-se multi-referenciais. Porém, em que exatamente nossos entrevistados – e suas iniciativas – se distinguem dos negócios do mercado?

Jailson deixa claro que não vê o Observatório de Favelas como um *negócio do mercado*, pois pessoalmente *“não tem vocação para ongueiro”*. Não é essa sua motivação: não quer ter uma Ong para viver, não vê em uma Ong uma possibilidade de construir uma carreira sólida e estável – nem para ele nem para os que participam de suas iniciativas. Quer usar esse espaço – a Ong – *“como espaço de mediação para melhorar a minha vida e o mundo.”* O que Jailson vê em seu negócio é a possibilidade de interferir no mundo de forma mais significativa.

Os projetos de nossos entrevistados podem e devem ter lucro, mas um lucro diferenciado tanto no ganho como no uso. Um lucro gerado a partir da criação de oportunidades para outros e não a partir da exploração de outros. Um lucro comprometido sócio e ambientalmente com toda a sua escala de produção e, então, com a recuperação dos resíduos que produzem. *Um lucro de inclusão.*

O Afroreggae, como já mostramos, pode ser visto como uma holding sociocultural, que hoje gera 30% da receita do Grupo Cultural e patrocina Ongs de outras favelas do Brasil. A diferença, a nosso ver, aparece melhor na fala de Junior, que tomamos a liberdade de repetir:

*“Então a gente quer na verdade inverter alguns conceitos. Fazer o dinheiro circular, tem que democratizar. O que não dá é hoje você ser o protagonista de uma ação e ser tratado como coadjuvante. Como acontece com o carnaval do Rio. O carnaval do Rio é todo da favela. Todo mundo ganha dinheiro às custas da favela. Todo mundo ganha dinheiro da favela.”*

Isso, para ele, precisa ser invertido e, então, querem dar um basta para o coadjuvante; querem ser protagonistas, metaforicamente falando.

No Criança Renascer, essa diferença também fica clara. A criança doente que apareceu no hospital, comenta Vera, passou a ser uma *isca* para a aplicação de uma metodologia de inclusão social: *“transformar miserável em pobre”*.

O Cedaps de Daniel, como já mostramos, também difere dos *negócios do mercado* na medida em que o foco não está no desenvolvimento e crescimento do negócio, e sim no desenvolvimento da comunidade que assiste. O Cedaps, mais do que oferecer atendimento, visa transformar a abordagem na saúde; busca o desenvolvimento com foco na saúde, e com isso envolve a organização comunitária, a recreação, o esporte, o lazer, a cultura e a geração de renda. Longe estão, pois, do mercado e dos negócios. O foco de ambos é a transformação mesmo do que seja saúde.

Hoje assistimos a significativas mudanças partindo de várias frentes. Um Terceiro Setor lucrativo que sustenta outras ações sociais, como é o caso do AfroReggae, até um mercado sócio e ambientalmente sustentável, como é o caso de várias empresas que estão no mercado e fazem negócios. Um mercado ainda regido pela lógica do lucro, porém de um lucro redefinido. Um lucro atento aos seus *efeitos colaterais*, um lucro que, além de tratar, evita a criação de novas feridas.

## **CONCLUSÃO: Mudança na cultura política: ensaiando caminhos**

Para pensar se esses *políglotas do social* estariam de fato criando uma forma diferente de fazer política, fomos *escutá-los*, conhecer seus trabalhos, saber como pensam, o que os motiva e como reagem aos *chamados* que a escuta lhes proporcionou.

Essas pessoas partem, como vimos, de uma *escuta diferenciada* das reivindicações do “*mundo da vida*”, elas valorizam sobremaneira os conhecimentos locais, o senso comum, e constroem suas ações tendo como base a *escuta*. Elas são capazes de escutar até mesmo o “*silêncio das meninas*”, presente na crônica de Daniel.

Como nosso país está estruturado para responder a esses apelos? Hoje sabemos que o Estado tem dificuldade em atendê-los, porém, em uma democracia, o cidadão é portador de direitos. O cidadão tem direito à vida, à liberdade, igualdade, segurança e propriedade. É porque nossos direitos não estão sendo atendidos, é exatamente por isso que Daniel, Vera, Junior e Jailson existem e se exercitam tal como descrevemos.

Nossos entrevistados habitam um lugar social e político que se constitui em função da inoperância do Estado em atender às reivindicações, aos apelos e demandas dos cidadãos e, também, da desistência dos cidadãos em reivindicar do Estado seus direitos. Insisto que esse lugar social e político que os *políglotas do social* habitam é fruto de um *duplo não*: o *não* do Estado em atender aos apelos sociais, e o *não* dos cidadãos frente a um Estado inoperante.

Com isso quero dizer que esses *políglotas do social* são filhos do seu tempo cultural. Dificilmente existiriam no Estado de bem - estar social, ou seja,

quando o Estado reservava para si, no imaginário social, o monopólio de assistência às reivindicações de saúde, educação, equipamentos coletivos etc. Enquanto os cidadãos organizados no movimento social e político tinham no Estado e a ele levavam suas reivindicações, exigindo políticas públicas. É nessa brecha aberta por esse *duplo não* que nossos *políglotas do social* procuram existir e crescer. Estão a *ensaiar caminhos* porque, o movimento social e político organizado e reivindicador em relação ao Estado está presente e ainda faz o jogo político principal. Nossos *políglotas do social* estão, só, a *ensaiar caminhos*, e este presente trabalho não fez senão escutá-los, desejando fortalecer o ensaio e os *novos caminhos*.

Localizamos três chaves que nos ajudam a compreender o papel de nossos entrevistados em uma possível mudança social: o fortalecimento da sociedade civil, uma mudança no paradigma do conhecimento e uma mudança de atitude política de nossos entrevistados.

A **primeira chave**: o fortalecimento da sociedade civil, entre outras motivações, passa pela incorporação dos valores construídos de baixo para cima e pela descentralização do poder. Isso fica claro em trabalhos como o de Vera, no Criança Renascer, que, como já vimos, parte da idéia de que um tratamento hospitalar que ignore a condição sócio/econômica de seus atendidos, embora seja a regra hoje em dia, não faz sentido e precisa ser modificado.

O objetivo do Criança Renascer é ajudar as mães de crianças em estado de saúde vulnerável a evitar recaídas, oferecendo, entre outras coisas, suplementos nutricionais e medicamentos. É um projeto muito mais amplo e visa melhorar também as condições de moradia dessas pessoas, dar comida e remédio, melhor qualidade na educação, ajudar essas famílias a se profissionalizarem.

Vera contou-nos que já lhe perguntaram por que o Estado não consegue fazer o que ela faz e, em sua opinião,

*“A burocracia impede que as coisas funcionem. A pessoa tem problema de vale-transporte, tem que ir no ‘ministério’ dos transportes; tem problema para comprar medicamento, tem que ir no ‘ministério’ da saúde; tem problema*

*para cuidar dos outros filhos, ‘ministério’ da família; tem problema com a casa, ‘ministério’ das moradias. E todos esses ‘ministérios’ não se falam. No Renascer eles estão todos juntos, trabalhando junto e com foco na família. O Renascer visa uma família minimamente estruturada.”*

O trabalho do Criança Renascer, movimento da sociedade civil desenvolvido a partir da *escuta* de uma comunidade, pode ser um exemplo de sucesso de descentralização do poder, e unificação dos serviços. Vera não sugere que a família vá ao *ministério* tal e tal; antes, oferece a *cura* de forma unificada. Também, eles não estão dando uma solução a priori para um problema; ao contrário, é no agir e nos improváveis do próprio agir que a solução aparece.

De um modo geral, os trabalhos de nossos *políglotas do social*, como o de Vera, parecem sugerir que a *novidade* poderia estar numa *sociedade civil de bem - estar social*, uma vez que eles não criam compromisso eleitoral, não se comprometem com partidos, não querem ter uma relação de dependência com o governo e nem tampouco com o mercado.

Daniel, no Cedaps, também busca apreender a sabedoria presente nas comunidades construindo suas ações a partir delas. Essa atividade também parte da valorização do “*mundo da vida*” e gera ao longo dos anos um fortalecimento da sociedade civil, tratando-se assim, segundo Daniel, de um trabalho da própria sociedade civil.

Eles fazem parceria, *tradução de mundos*, fazem mediações e, inclusive, influenciam em políticas<sup>103</sup>; porém, seu olhar volta-se para a sociedade civil, em sua autonomia, dela parte e nela termina. Sua ação política é plural, bem ao gosto de Hannah Arendt. Reforçam a idéia da força de uma sociedade civil autônoma, com “*mil comunidades interpretativas*” como propõe Boaventura, uma sociedade construindo mil focos alternativos de poder.

---

<sup>103</sup> “Na prática, a dificuldade, em âmbito nacional, é articular adequadamente políticas públicas que atuem em enorme diversidade de situações, seja pela descoordenada descentralização de poderes e financiamentos, seja pelo aparecimento de estratégias locais de governos comprometidos com a temática dos direitos, seja ainda pelo simples fato social de que são a comunidade e o município os espaços públicos nos quais as pessoas efetivamente vivem e se relacionam, caracterizando-se assim como sua última linha de apoio”. (CAMAROTTI e SPINK, 2000.p. 8)

Uma sociedade autônoma organizada autonomamente parece ser o *ideal político* enunciado pelas práticas de nossos entrevistados. Uma sociedade que não despreza o Estado; antes, faz dele parceiro. Um Estado, também ele, redefinido, muito embora essa redefinição não apareça enunciada no *saber fazer* de nossos entrevistados, a não ser pelo negativo, vale dizer, o Estado aí aparece criticado como poder centralizador das políticas públicas, pela inoperância das burocracias estatais, pela pouca criatividade na sua intervenção. A sociedade autônoma descrita nas e pelas práticas dos nossos entrevistados aparece caleidoscópica, plural, inventiva nas suas intervenções e, por que não dizer, amorosa, já que capaz de forjar uma liderança: os *políglotas do social*, que empatizam com os apelos aí presentes e, então, são capazes de fazer a escuta do *mundo da vida*.

Jailson comenta que, marcados por um processo de crise no Estado nacional, uma saída interessante é a construção de políticas com diferentes prefeituras. Jailson tem um olho agudo na descentralização e na pluralidade. Afirma que, vinculado a um partido – refere-se ao Observatório de Favelas – isso seria muito mais difícil; no entanto, como sociedade civil – ele e o Observatório de Favelas – pode estabelecer alianças, parcerias com pessoas diversas, apresentando proposições novas, não viciadas.

Jailson aponta para uma mudança na estrutura da sociedade e também no paradigma dominante, uma sociedade que lê o Estado como coadjuvante: a descentralização do poder a partir de baixo.

Hoje, o Observatório de Favelas está em 33 Universidades Federais e recebe a verba de 10 milhões de reais do MEC para esse projeto. Esse tipo de parceria tem como princípio mudar a forma como a Universidade se relaciona com os estudantes de origem popular; é o que mais agrada Jailson, conforme já apontamos anteriormente, um programa que possa se converter em política pública:

*“Por isso que a gente vai ter uma reunião com o governador para mostrar tudo. É uma proposta radical, de mudança na intervenção do Estado nas favelas. E isso me agrada fazer.”*

Mesmo que o governo não aceite isso hoje, fica uma semente. Quem sabe, daqui a cinco, dez, quinze anos... continua Jailson:

*“Hoje a minha aposta é mais isso. O nosso papel é estar produzindo formulações, proposições, de forma coerente, que levem em conta as necessidades da maioria da população. Esse é o meu papel, é isso que eu me proponho a fazer.”*

Jailson está, pois, a serviço da escuta e, também, a serviço da mediação: como *poliglota do social*, falando *várias línguas*, reforça a idéia de uma descentralização do poder, da autonomia da sociedade civil. Propõe levar a sociedade civil organizada através do Observatório de Favelas para o governador. Não mais vislumbramos em Jailson a imagem do antigo militante político dos anos 70 - 80 do final do século XX, fazendo abaixo-assinados e reivindicando com discursos radicais de esquerda direitos sociais e políticos para os favelados. Essa prática política ainda pode permanecer válida, mas já não enuncia a emergência do novo. Ao contrário, as novas políticas – e os novos discursos do Observatório de Favelas – indicam outros caminhos.

Jailson dá, ainda, um tom muito mais político do que empresarial para seu projeto, quando deixa claro que não pretende se estabelecer nesse *saber fazer* : *“afinal, isso não é um negócio, isso não existe para que se construam carreiras, meu trabalho e minha motivação são outros.”*

Sua postura e seu projeto político aproximam-se muito de Gramsci e sua idéia do intelectual orgânico. Aproximam-se de configurações teóricas que propõem mudança da cultura, mudança do comportamento da sociedade via transformação cultural. Na perspectiva de Jailson, Gramsci valoriza muito a ação humana, o comportamento do indivíduo e do coletivo e menos as determinações econômicas. Jailson não quer trabalhar nem para o Estado, nem para o mercado. É uma liderança da sociedade civil.

Segundo Daniel, do Cedaps, a agenda de políticas públicas no Brasil ainda é muito privada: tem sido elaborada a partir do interesse dos governantes ou das instituições privadas. Comenta que no governo ninguém se responsabiliza em garantir atendimento às necessidades da população: *“nós temos de melhorar a nossa forma de governo, isso chama governança por*

*metas; os governos fazem o que querem com os recursos públicos.”* Nas entrelinhas, Daniel denuncia a privatização do público, tal como Bauman.

Nossos entrevistados parecem propor uma sociedade mais autônoma, em que o poder esteja disseminado na mão do cidadão; poder descentralizado no lugar da centralização estatal. Parecem propor, nas palavras de Habermas, a revalorização do *“mundo da vida”*, a revalorização de um espaço social produzido pela *“ação comunicativa”*, aquela orientada para o entendimento. E, como já comentamos, uma ação orientada para o entendimento, para a compreensão pressupõe que, embora com planos de ação individual, a sua realização dependerá do outro, assim como da cooperação e das influências geradas no outro. Nossos entrevistados parecem estar preocupados com a liberdade individual, com a autonomia e com a emancipação.

Já que esse tipo de trabalho parece dar tão certo, será que não bastaria replicar essa metodologia? Criar um modelo de franquias, como no mercado? Junior, do AfroReggae, não vê assim, a menos que certos valores estejam presentes.

Em relação à idéia de exportar metodologia, Junior tem uma fala pensada: *“...a gente não quer virar um McDonalds. Não é a proposta.”* Comenta que seria um fracasso e explica por quê:

*“o cara que é do AfroReggae dá a vida por ela. Morreria pelo AfroReggae. Como o cara de uma franquia vai fazer isso? Será que o franqueado vai fazer isso? Será que o franqueado vai entrar no conceito de que a gente não aceita o patrocínio de álcool, de tabaco? Somos um grupo muito atípico, diferente, contra droga, que não participa de várias questões, que não aceita qualquer patrocínio.”*

Embora o AfroReggae pareça uma holding sócio-cultural e vise gerar lucro para garantir sua sustentabilidade, Junior está sempre atento para a idéia de que se trata de produzir riqueza para um fim social, trata-se de lucro para aumentar a intervenção social. Hoje, o AfroReggae já patrocina outras Ongs de favelas de São Paulo, do sul, de Belo Horizonte. Comenta ele, conforme já apontamos:



*“uma Ong patrocinando outra? A gente faz isso. Com quê? Com o nosso dinheiro. Show, palestra, direitos autorais, a gente vende produtos. A gente quer na verdade inverter alguns conceitos: fazer o dinheiro circular, tem que democratizar.”*

O Estado moderno sempre foi protagonista e, na década de trinta, pretendeu mesmo ser o demiurgo da sociedade, modelando-a. Esse foi, como se sabe, o ideário do Estado Novo de Getulio Vargas, e não deixou de estar presente nos discursos das décadas seguintes e no projeto do governo militar. Essa ênfase no Estado também esteve presente nos discursos e práticas da esquerda – do Brasil e do mundo – e não por acaso os movimentos sociais e políticos sempre tiveram o Estado como protagonista das transformações sociais e políticas<sup>104</sup>.

Hoje isso mudou completamente, a cena é outra: enuncia-se um modo diferente de fazer as coisas, a sociedade civil parece querer ser protagonista e não mais coadjuvante. Ensaia-se uma sociedade autônoma e, no seu bojo, começam a se destacar indivíduos não enquadráveis, *“identidades pós-convencionais”*, que fortalecem valores como a solidariedade e a esperança. Nosso papel na sociedade civil organizada, desvinculada de partidos políticos, afirma Jailson, é criar políticas públicas, estabelecer alianças e parcerias com os espaços públicos e com o mercado para a criação de uma sociedade mais fraterna e mais esperançosa como Junior deixa claro:

*“O próprio AfroReggae é uma bandeira em torno da esperança. Quando você fala em AfroReggae para algumas pessoas, você fala em esperança, mudança. Eu acho que as coisas vão melhorar. E vou estar vivo para ver a mudança. Não vai demorar tanto. Tudo isso é uma catástrofe para vir o positivo.”* Mais uma vez – Shiva.

São iniciativas como essa, da sociedade civil, que podem transformar a ordem vigente e criar uma nova ordem econômica, social e política, que não recaia nem no modelo de empresa e nem no modelo estatal. Essa é a *utopia* que podemos escutar.

---

<sup>104</sup> Fala construída a partir de aula com a Profa. Amnéris Maroni no curso de Ciências Sociais na Unicamp oferecido pelo departamento de Antropologia, optativa intitulada “Cultura e Poder” no 1º. Semestre de 2007.

A **segunda chave** é a mudança do paradigma dominante, disciplinar e especializado, para um paradigma multidisciplinar e integrador. Um novo paradigma capaz de respeitar os saberes locais, capaz mesmo de aprender com esses saberes – as *epistemes locais*.

No trabalho de Jailson, no Observatório de Favelas, essa tentativa de recuperação dos saberes locais também fica clara quando ele trabalha para mudar a leitura da própria favela. Em seu livro *Favela: alegria e dor na cidade*, quer mostrar que naquela também existe “*uma vida que vale a pena ser vivida*”:

*“...que a favela é pensada sempre a partir do paradigma da presença, da ausência, aliás, sempre pensada a partir da carência. ‘Porque a favela não tem água, não tem luz, não tem esgoto, não tem creche, educação, nem saúde; não tem cidadania, é o caos, é a falta de regra’. E a favela não é assim. A favela é um espaço muito mais complexo, sofisticado, com regras sofisticadas. Agora, tem um grau de autonomização grande em relação à lógica jurídico-formal que impera na cidade. No doutorado estou trabalhando exatamente essas questões e discuto como é que os espaços são segregados a partir da presença soberana do Estado em determinados setores, outros não.”*

O Cedaps e o próprio Daniel parecem inseridos nesse novo paradigma quando partem de uma *escuta* da comunidade, mas não só dela; Daniel fez também a *escuta* de Barnabás, o refugiado cambojano que trabalhava com saúde. Viu-o tratando as crianças e familiares dos campos de refugiados com música, ervas medicinais tradicionais e com a religião budista; assim, aprendeu que resgatava também um pouco a auto-estima dessas pessoas. Completamente encantado com esse trabalho, conforme já mostramos, comenta:

*“É obvio. Você via aquelas crianças melhores, as famílias saindo do buraco. Foi uma realização para mim, uma descoberta. É obvio que isso que ele está fazendo torna as pessoas mais saudáveis. Saúde é por aí, não é aqui na ponta do hospital. É antes, muito antes.”*

A metodologia utilizada pelo Cedaps também parte de uma *escuta*, quando oferece oportunidades para que a própria comunidade faça um

diagnóstico de seus problemas e crie soluções. Uma metodologia que recupera os saberes locais:

*“Você ajudava as pessoas a organizarem sua própria ação a partir de um problema. Você ajudava a pessoa a focalizar aquele problema o suficiente, para poder intervir com os recursos que ela tinha, evitar aquela paralisia, por hipnose, né.”*

O Cedaps, que parece indicar um novo olhar, propõe a criação de canais de gestão participativa entre as unidades de saúde, o poder público e a comunidade, para que esta possa efetivamente participar das decisões que afetam suas vidas.

Vera também aprendeu muito com as *epistemes* locais, aprendeu com a mãe de um garoto de sete anos que tinha câncer renal, e ia fazer quimioterapia:

*“A mãe, uma mulher de classe pobre, era muito mais vivida que eu. Era uma gigante em termos de psiquê, comparando com a minha, porque, quando ela entendeu que eu estava ali para ajudá-la, me disse: ‘Dra. Vera, não perca o seu tempo, eu já entendi que ele tem que fazer quimioterapia, eu já aceitei, eu já passei por muitos pedacinhos nesta vida. A senhora não tem um pedacinho de lençol usado? É isso que eu quero da senhora.’ Eu falei: mas lençol usado por quê? ‘É que eu preciso de um agasalho. Eu sou de Juiz de Fora, de Minas, eu estou aqui na casa de uma cunhada, na Baixada Fluminense. Eu não tenho dinheiro para a passagem e nem tenho casaco para botar no meu filho. Se ele ficar gripado, o Dr. vai parar a quimioterapia’.”*

Ao escutar essa mãe, Vera compreende:

*“Meu Deus, essa mulher está pedindo um agasalho, ela não quer cuidado com a depressão. Ela sabe lidar melhor com a depressão dela e do filho do que eu. Saí e comecei a fazer listas na pediatria para comprar agasalho.”*

Mais tarde, com uma outra criança que tinha que amputar a mão porque um médico *trambiqueiro* de subúrbio cometeu um erro, Vera novamente escuta:

*“Dra. Vera, eu já aceitei o que aquela pessoa fez comigo, agora, eu vou sair daqui para a rua, porque a minha patroa me despediu. Eu não tenho marido, eu não tenho nem como comprar leite para ele.”*

Vera compreendeu que para que houvesse cura, outras coisas eram exigidas e, então, começou a ver, começou a visualizar nesse momento: próteses, agasalhos, vale - transporte, até emprego.

Dentro desse novo paradigma multidisciplinar e integrador, vemos também a mudança do próprio significado de saúde. Tanto o trabalho de Daniel como o de Vera reforçam essa mudança de paradigma quando apresentam um novo significado do que é saúde e do que é atendimento. Mostram que ela não está relacionada só com médico e com remédio, está relacionada com auto-estima, com música e alegria, com autonomia da família do ponto de vista das condições econômicas e sociais. O significado de saúde nesse novo paradigma conta com múltiplos saberes, múltiplas práticas.

No trabalho do Criança Renascer, vemos uma sociedade civil que floresce autônoma, com líderes próprios descentralizando o poder, um paradigma multidisciplinar casado com a sociedade civil, contrário ao anterior – cientificista, disciplinar e especializado, casado com o Estado.

Dessa forma, para que uma replicação do projeto seja possível, faz-se necessário um olhar diferenciado, pois não se trata simplesmente de replicar metodologia e técnica – a *“razão estratégica”* de Habermas; trata-se de compartilhar os mesmos valores e significados – que o autor chama de *“razão comunicativa”*. O sucesso da multiplicação passa pela idéia de construção de uma identidade coletiva, ainda que plural, pela idéia de compartilhar significados; é uma questão de sentido de vida.

Segundo Junior, não se trata de *exportar metodologia* e sim de *“dar a vida por ela”*. É uma apropriação do exercício de ser cidadão, de estar junto com o outro, e não tem um fim instrumental. Tanto a metodologia como a geração de recursos são apenas meios para realizar a ação final que é o bem social: a própria organização da sociedade civil em sua autonomia.

O movimento AfroReggae, como já foi dito, visa um *estar-no-mundo* diferente: sem álcool e sem tabaco mas com cultura, onde a diversidade é

aceita. Nossos entrevistados são *figuras sociais* produzindo um mundo *novo*, uma mudança de paradigma, e não uma *figura social* trabalhando para esse mundo *posto*.

O poder desses *políglotas do social* não é nem o poder do capital e nem o da burocracia; é o poder da solidariedade, da compaixão ao compartilhar valores e significados. Partimos de uma inspiração habermasiana e compartilhamos com esse filósofo a emergência de um novo ponto de vista do social e sobre o social.

Essa mudança de paradigma, por ser multidisciplinar, tem também lugar para a crença, para a religiosidade e a espiritualidade, para a astrologia e o *I Ching*. No antigo paradigma dominante, ancorado no projeto científico, essa convivência com práticas plurais e ancestrais era impensável.

Junior demonstra isso quando se reconhece “*mais oriental*” por se espiritualizado. Ele age a partir de um saber interior, intuitivo. Observa que não planejou nada em sua vida, simplesmente deixou fluir. Afirma que o planejamento é importante, mas nem tudo pode ser planejado. Sobre o AfroReggae, comenta:

*“O projeto tinha tudo para dar errado e deu muito certo. Eu acho que a intuição tem que ser a coisa mais importante. Por mais que a gente viva num mundo ocidental, eu me sinto mais oriental. Nem tudo tem um porquê.”*

Vera também lia muito, como já comentamos, lia filosofia, lia as religiões. Embora não seguisse formalmente nenhuma delas, acreditava em leis cósmicas e na existência de toda uma vida não decifrável por trás do que vemos. Estudou astrologia, leu sobre Gandhi, sempre num esforço de conseguir lidar com o sofrimento que presenciava diariamente, pois não sentia suficiente respaldo na medicina e na psicanálise ortodoxa. Um dia, como já contamos, ganhou de uma amiga psicóloga, com quem trabalhava, o *I Ching*, um oráculo chinês prefaciado por Jung; passou a consultá-lo e, de certa maneira, a se guiar pelo oráculo.

Essa mudança de paradigma, que passa pela valorização do “*mundo da vida*”, contempla a intuição, a recuperação das *epistemes* locais e as práticas ancestrais. Não seria arriscado pensar, então, em uma redefinição do lugar da

Ciência. Nesse novo lugar, a Ciência seria uma entre outras narrativas, e não mais a narrativa. Uma Ciência a serviço dos saberes locais, do “*mundo da vida*”.

A **terceira chave** aponta para uma mudança de atitude política de nossos entrevistados. Por tudo que falamos nos capítulos anteriores, creio que demonstramos que essas *figuras sociais* escutam o “*mundo da vida*” e são tradutores e mediadores de mundos. Elas não atuam como atores de teatro, e não são representantes políticos. Não são também militantes políticos; também não são empreendedores comprometidos com o imaginário capitalista. Dizer que se trata de alguém que visa transferir recursos econômicos de uma área de baixa produtividade para uma área de maior rentabilidade, ou de alguém focado no que Schumpeter chamou de “*destruição criativa*”, também nos parece inadequado.

O projeto moderno tinha um plano racional e científico para acabar com as mazelas sociais; pretendia a igualdade, fraternidade e liberdade para formar um mundo transparente, seguro e certo. A razão e o poder se uniram no projeto visando instaurar a ordem e expurgar a ambivalência. Afirma Bauman:

*“No reino político, expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar fora da lei aqueles não sancionados, preenchendo assim as “brechas da lei”. No reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os campos de conhecimento filosoficamente incontrolados ou incontroláveis. Acima de tudo, significa execrar e invalidar o ‘senso comum’ – sejam ‘meras crenças’, ‘preconceitos’, ‘superstições’ ou simples manifestações de ‘ignorância’.”*<sup>105</sup>

Olhando para esses *poetas políglotas do social*, não podemos dizer que estamos diante de um indivíduo que planeja um empreendimento social; antes, esses indivíduos nascem no espaço social, no espaço público (com) junto à escuta que são capazes de fazer. Ora, é exatamente isso que nos põe diante de impasses. Esse novo nos coloca diante do imprevisto, de certo modo diante

---

<sup>105</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p. 33.

das incertezas e da ambivalência que a Modernidade, visando nosso conforto, pretendia eliminar.

Eles, os *políglotas do social*, não se enquadram em nenhuma posição justamente porque partem de posições diferentes, partem de uma *escuta* e cada escuta é uma, cada sociedade tem seus saberes, seus valores; cada sociedade fala uma linguagem. É justamente a partir de cada uma dessas escutas que as ações sociais serão construídas.

Nessas brechas, nos valendo de Habermas, poderíamos contar com a ciência, com a técnica e demais especialidades, com o mercado e com o Estado, todos a serviço do “*mundo da vida*”, reforçando, assim, a idéia de uma *sociedade civil de bem - estar social*. Na história da humanidade, já passamos pela hegemonia da Igreja, pela hegemonia do Estado, uma sociedade regida pela lógica do poder; agora podemos dizer que estamos passando pela fase de hegemonia das empresas, uma sociedade regida pela lógica do lucro. O momento atual nos convida a pensarmos na hegemonia do “*mundo da vida*”, uma sociedade regida pela lógica da solidariedade.

Servindo-me desses *poetas políglotas do social* entendo que para que possamos “*mudar o mundo*” – proposta da Ashoka – antes, de acordo com as palavras de Gandhi: “*nós devemos ser a mudança que desejamos ver no mundo*”.

## BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Mário Aquino. “As Organizações Sociais: garrafa velha com rótulo novo?”
- ALVES, Mário Aquino. “Organizações do terceiro setor e sua(s) racionalidade(s)”
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite e BARBOSA, Ricardo José Corrêa (org). *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2003.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Habermas, ou como não jogar fora o bebê junto com a água do banho*. Cult, Revista Brasileira de Cultura 97, São Paulo, novembro de 2005.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana* / Hannah Arendt; tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª. Ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA. 1958).
- AUSTIN, James E. *Parcerias : fundamentos e benefícios para o terceiro setor*. São Paulo: Futura, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- \_\_\_\_\_. *O mal estar da pós-modernidade*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BENJAMIM, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Obras escolhidas; v. 3. Tradução de José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1. ed. , São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BENJAMIM, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire” - *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*; tradução de José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. – 1. ed. – São Paulo: Brasiliense, 1989. – (Obras escolhidas; v. 3)
- BORNSTEIN, David. *How to change the world: social entrepreneurs and the power of new ideas*. Published by Oxford University Press, Inc., New York, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Como mudar o mundo: empreendedores sociais e o poder das novas idéias*. Tradução de Alexandre Raposo e Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BRUNETTI, Renata M. *O Captador de recursos: um novo personagem na constituição de uma sociedade emancipatória*. Dissertação de mestrado, Núcleo de Identidade, Departamento de Psicologia Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, 2003.



- CAMPOS, A.; POCHMANN, M.; AMORIN R.; SILVA, R. et all. *Atlas da exclusão social no Brasil, volume 2: dinâmica e manifestação territorial*. São Paulo, Cortez, 2003.
- CASTEL, R; WANDERLEY L.E.W. e WANDERLEY M.B. *Desigualdade e a Questão social* .2ª. Ed. rev. e ampliada , São Paulo, Educ, 2004.
- CIAMPA, Antonio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina, um ensaio de Psicologia Social*. 6a. reimpr. São Paulo, SP: Brasiliense, 1998 (1a. ed.1987 – 2005).
- \_\_\_\_\_ . (coordenador), GERGEN, Kenneth J., SCHEIBE, Karl e ZAVALLONI, Marisa. Comunicação apresentada no Simpósio *Metamorfoses da identidade no mundo contemporâneo* [Identity metamorphosis in the contemporary word] , XXVI Congresso Interamericano da SIP (PUC-SP 7/ 7/ 97).
- \_\_\_\_\_ . *Identidade: um paradigma para a psicologia social?* Apresentação oral no 10º. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social , ABRAPSO 8 a 12/10/99.
- \_\_\_\_\_ . *Políticas de Identidade e Identidade política*. Texto elaborado a partir de apresentação em mesa redonda no I Congresso Brasileiro de Psicologia: Ciência e Profissão ,03/09/2002. Publicação em CIAMPA, Antonio da Costa. *Políticas de identidade e identidades políticas*. In. DUNKER, C. I. L.;PASSOS, M. C. *Uma psicologia que se interroga*, pp.133-144. São Paulo: Edicon, 2002.
- \_\_\_\_\_ . *A Identidade Social como metamorfose Humana em busca da Emancipação: articulando pensamento histórico e pensamento utópico* . Conferência no encontro da SIP 2003.
- \_\_\_\_\_ .*Identidade como metamorfose humana*. Anotações sobre Fundamentos filosóficos da Linha de Pesquisa, sistematização da abordagem teórica adotada 02.03.05.
- COELHO, Simone de Castro Tavares. *Terceiro Setor: um estudo comparado entre Brasil e Estados Unidos*. 2ª. ed. São Paulo, SP: SENAC, 2002.
- CORRALES, Johana Barreneche. *Refugiados Colombianos no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP , Campinas, Fevereiro de 2007.
- COSTA, Fernando Braga. *Homens Invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, 2004.

- DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 9ª. ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- DOWBOR, Ladislau “Redes de apoio ao empreendedorismo e tecnologias sociais” – 23 de Novembro de 2004
- DRUCKER, Peter F. *Estratégia empreendedora: o melhor de Peter F. Drucker sobre administração*. São Paulo: Pioneira, 2000.
- \_\_\_\_\_ . *A administração na próxima sociedade*. 1ª. ed. São Paulo: Nobel, 2003.
- ERBEN, Michael. “*Biografia e autobiografia: Il significato del método biografico*”. In: *Il Método Autobiográfico*. Revista semestrale sulla condizione adulta e i processi formativi. Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA. , 1996.
- FAGUNDES, Felipe. *E porque não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. S.P.. Ed. Idéias e letras, 2006.
- FISCHER, Rosa Maria. *O Desafio da Colaboração - Práticas de Responsabilidade Social entre Empresas e Terceiro Setor*. São Paulo: Editora Gente, 2002.
- FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. (org) *Habermas*. 3ª. ed. São Paulo, SP: Ática, 2001.
- FREUD, S. *O mal estar na civilização*. São Paulo, Abril Cultural, 1999.
- GAGNEBIN, J. M. *Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica*. Psicologia & Sociedade, Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social , ABRAPSO, Vol.13 (2): 49-57, jul/dez 2001.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. *Rorty: A andorinha solitária que faz verão*. Cult, Revista Brasileira de Cultura 97, São Paulo, novembro de 2005.
- GONÇALVES FILHO, J.M. “*Humilhação – um problema político em psicologia*”. Revista Psicologia USP v.9 n. 2, São Paulo, IPUSP, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, SP: Brasiliense, 1983 (ETAS Libri, Milão, 1979, Editora Suhrkamp, Frankfurt/Meno, 1976).
- \_\_\_\_\_ . *Conhecimento e Interesse*. Introdução e tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro, ZAHAR Editores (1968).

- \_\_\_\_\_ . *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichcheler. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro Ltda 1990. (2ª. ed. Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1988)
- \_\_\_\_\_ . *A Nova Intransparência: A crise do Estado do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*. Tradução de Carlos Alberto Marques Novaes, Setembro de 1987.
- \_\_\_\_\_ . *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Organização e introdução de Patrick Savidan; tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HERRERA, José Dario. *Elementos Hermenéuticos en la Autocomprension de las Ciencias Sociales*. Tesis de grado para optar por el título de Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Director: Prof. Dr. Carlos B. Gutiérrez.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2ª. ed. revista e ampliada, São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MALVEZZI, S. "O trabalho do empreendedor". *Revista de Marketing Industrial*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 46-50, 1997.
- MARQUES, Rosa Maria e MENDES, Áquilas. *O Social no governo Lula: a construção de um novo populismo em tempos de aplicação de uma agenda neoliberal*.
- MARQUES, Rosa Maria. *A importância do bolsa família nos municípios brasileiros*. Diretoria do Departamento de Avaliação e Monitoramento, Secretaria da Avaliação e Gestão da Informação, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à fome. Brasília, 14 de novembro de 2004.
- MARONI, Amnéris. *Re-inventando os caminhos de pesquisa: psicanálise e ciências sociais*. 2006.
- \_\_\_\_\_ . *A "escuta poética do social"*. In: FAGUNDES, Felipe *E porque não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. S.P.. Ed. Idéias e letras, (no prelo) 2007.
- MELO NETO, Francisco Paulo de e FROES, César. *Empreendedorismo Social*. Rio de Janeiro: Editora Qualitymark, 2002.
- MICHELAT, Guy. "Sobre a utilização não-diretiva em sociologia". In: THILLEN, Michel J M. *Crítica Metodológica, Investigação Social & Enquete Operária*. local Ed Polis, 1989, p 191-211.

- MORIN , Edgar. *Educação e complexibilidade: os sete saberes e outros ensaios*. Edgar Morin; Maria da Conceição de Almeida, Edgard de Assis Carvalho, São Paulo: Cortez, 2002.
- MOISÉS, Claudia Perrone. *Direito ao desenvolvimento e investimento estrangeiros*. Prefácio de Celso Lafer. São Paulo: Editora Oliveira Mendes, 1998.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Diálogos / Platão* . Seleção de textos, tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. , São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PICHÉ, C. “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas “. In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite e BARBOSA, Ricardo José Corrêa (org), *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, 2003.
- PLATÃO, *O Banquete*. 1983.
- POCHMANN, M.; CAMPOS, A.; BARBOSA, A. et all. *Atlas da exclusão social no Brasil*, volume 3: *Os ricos no Brasil*. São Paulo, Cortez, 2004.
- ROUANET, Luiz Paulo. *Rawls: filósofo político do século 20*. Cult, Revista Brasileira de Cultura 97, São Paulo, novembro de 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11ª. ed. , São Paulo: Cortez, 2006.
- SAWAIA, Bader (org.) *As artimanhas da Exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- SCHUMPETER, J. A. *Teoria do Desenvolvimento Econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e ciclo econômico*. 2ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1985. (original em 1911).
- SPINK, Peter; CAMAROTTI, Ilka. *Parcerias e pobreza: soluções locais e implementação de políticas sociais*. São Paulo: Editora FGV, 2000.
- TEIXEIRA, Ana Claudia Chaves. *Identidade em construção: as Organizações Não-Governamentais no processo brasileiro de democratização*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Instituto Polis, 2003.
- TORRES, Ciro. “Responsabilidade social e transparência”. In: *Orçamento e Democracia*, nº 10, ano VI. Rio de Janeiro, Ibase, 1998.
- Vários autores. *Responsabilidade social das empresas*, V.3. São Paulo. Fundação Peiropolis, 2004.

- WANDERLEY, Luiz Eduardo “ *A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho*”.
- WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Seleção e apresentação de Ecléa Bosi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.