

Capítulo 3 – Revisitando o conceito de cidadania

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

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

Sem dúvida, no Mercantilismo, assistimos ao florescimento dos direitos civis. Já o capitalismo liberal flertou com os direitos políticos. Os direitos sociais são hoje a marca da cidadania em disputa no atual estágio monopolista¹. Mas, como veremos, a noção e a prática da cidadania, independentemente do momento em que nos encontramos na “evolução” do sistema capitalista, apresentar-se-á com sua ambigüidade característica: a de apontar para o universal e de virar-se para o particular. Ora ela manterá seu caráter universal, buscando a extensão de direitos e deveres a todas as camadas da população, ora ela se erguerá como pretexto para atender ainda mais à necessidade de exploração do capital. No primeiro caso, poderemos considerá-la, por sua efetividade, como o próprio direito à vida no sentido pleno, com seus percalços e alegrias; e, no segundo, como um conceito formal vinculado à idéia de propriedade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

vez³, com o direito positivo do Estado ou dos grupos e classes prevalecentes. O percurso histórico-político do Ocidente revela que, em cada época e em cada lugar, uma determinada cultura jurídica tende a produzir idealizações formais capazes de alimentar a retórica normativa do modo de produção dominante. Dentro de uma lógica formal de princípios universais de ordenação, abre-se caminho a toda espécie de particularizações que ganha corpo na forma da lei.

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

Como redução à ordem posta, o ordenamento jurídico é, antes de tudo, direito estatal, ordem do Estado que deve ser aceita sem questionamentos. Não é permitido, por exemplo, invocar um costume contra a Lei. Ao assumir a perspectiva legalista⁴, o positivismo jurídico dá à Lei total superioridade, mesmo quando incorpora outro tipo de norma, como o próprio costume.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 - Considerações históricas acerca da cidadania no Brasil

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

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

Norberto Bobbio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nas palavras de Carvalho (1987):

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

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

3.1.2 - “Brasileiro, profissão esperança”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eder Sader

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

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

No entanto, segundo Weffort (1997):

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

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

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

Ao se perguntar “quem é o cidadão, em nosso país?”, Da Matta (1997) pretende escapar aos argumentos formalistas ou normativos que, freqüentemente vinculados⁸ às discussões em torno da temática da cidadania, e que “apenas lamenta o que não temos, critica com um olho político interesseiro o que se faz, ou simplesmente receita o que deve ser feito” (p. 04). Realizado o percurso, o

⁸ E “veiculados” poderíamos acrescentar...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Ligeira referência à música de Ivan Lins, de semelhante título.

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

Reconhecendo-se como filho da cidade, e extraindo suas motivações e convicções das lutas coletivas, o sujeito assume seu próprio discurso e toma o lugar anteriormente preponderante do discurso do Outro, sem que isso inevitavelmente signifique a eliminação deste último. A autonomia que se revela nesse processo é fruto da elaboração das determinações externas das quais o sujeito não é livre¹². Mas aí, são as próprias experiências dele – talvez inicialmente reconhecíveis apenas pelo coletivo gerado – que servirão de guia a um esforço reflexivo que tem como matéria-prima o que ele estabelece como vontade própria. É uma construção dupla: a da própria identidade e a de projetos que o grupo acolhe como necessários, tanto ao fortalecimento dos laços internos que motivam a resistência, quanto à indispensável transformação da sociedade como um todo.

A adoção da noção de sujeito coletivo passou a indicar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5 - Cidadania e subjetividade

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

Cecília Coimbra

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A cidadania é um complexo fenômeno psicossocial...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Embora coletivo, o sujeito não se apresenta como portador de uma universidade definida pelo alheamento em relação ao outro e pela irresponsabilidade em relação a si. Dentro do que se pode denominar de “Ética das virtudes públicas”, sua vivência como ser humano sugere que ele não só faça promessas passíveis de cumprimento como também seja dotado de um enorme poder de perdoar¹³. (Costa, 2000: 78 e ss.)

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

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

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

Talvez esta seja a grande tarefa da qual se encarregue a psicologia: “nada do que é humano me é estranho¹⁵”.¹⁶

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

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

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

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