

## **Políticas de alteridade e cidadania solidária - as perguntas da Pedagogia Social**

Isabel Baptista Faculdade de Educação e Psicologia, UCP

### **Resumo**

Acreditando que o facto de nos encontrarmos prisioneiros de concepções de carácter essencialista e egológico explica, em boa medida, a ineficácia de muitas das estratégias adoptadas, concretamente ao nível da intervenção sócio-educativa, a reflexão proposta neste texto parte do reconhecimento do primado antropológico da «relação», apontando a «solidariedade» como sustentáculo ético e epistemológico das dinâmicas de pedagogia social, aqui perspectivadas num quadro de acção política amplo e partilhado, marcado pelo signo da responsabilidade perante a alteridade humana enquanto condição de uma cidadania solidária.

«Na floresta, há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado. Chamam-se caminhos de floresta».

Martim Heidegger (Holzwege)

### **Introdução**

O mundo contemporâneo coloca-nos diante de cenários novos, luminosos e desafiantes do ponto de vista das práticas de cidadania, mas sobre os quais paira também alguma nebulosidade. Nas cidades deparamo-nos com a progressiva perda das virtudes cívicas que tradicionalmente definem a chamada «condição urbana», como o hibridismo cultural, os valores do desenraizamento, da

privacidade pessoal e da emancipação autónoma. Paralelamente, no mundo rural assiste-se ao tendencial desaparecimento das solidariedades naturais, ancestralmente ancoradas em laços de vizinhança e de proximidade familiar. A um ritmo vertiginoso, as leis do «tecnocosmos» penetram e comandam as diferentes esferas de vida, tanto no plano público como privado, gerando novas territorialidades. Profundamente atravessada por estas transformações, a sociedade surge-nos como um tecido humano especialmente complexo onde não é possível identificar com rigor as linhas de rompimento, elas despontam numa teia muito emaranhada, labiríntica, confusa e problemática.

De que forma podem ser pensadas as práticas de cidadania numa sociedade que se nos apresenta simultaneamente como «pós-urbana» e «pós-rural»? E o que dizer dos laços de pertença territorial num mundo continuamente reestruturado pelas redes de comunicação global? Entre o «pertencer» e o estar «conectado», qual o melhor caminho para a relação solidária? Considerando as exigências de inclusão de uma sociedade que elege o conhecimento como via privilegiada de emancipação humana, o que é que podemos, ou devemos, fazer? Que tarefas cabem hoje à educação?

Vindas de um mundo difícil, incerto e complexo mas também auspicioso, estas interrogações interpelam a razão pedagógica apelando para uma mudança de mentalidades e para respostas humanas muito concretas que nos permitam colocar a solidariedade no coração da cidadania. Solidariedade para com o mais vulnerável, o pobre, o sofredor, o faminto, o sem-abrigo, a vítima ou solidariedade para com o qualquer outro. A vulnerabilidade que nos interpela a partir do rosto de outrem não vem lembrar algo que nos diz respeito simplesmente porque também nos pode acontecer, a qualquer momento. A vulnerabilidade vive em permanência dentro de cada um nós, habita a profundeza dos nossos sonhos e das nossas angústias, acompanha cada etapa da nossa jornada existencial, anunciando-se de forma aguda cada vez que uma sensação de falta, um «vazio de ser», faz estremecer cada «castelo interior» (Kristeva, 2004). Não «estamos sujeitos» à vulnerabilidade, somos sujeitos de vulnerabilidade. Como a perfectibilidade, a educabilidade ou a liberdade, por exemplo, a vulnerabilidade constitui um traço definidor da humanidade comum.

A relação solidária surge-nos neste sentido como condição fundamental de cidadania. Chamo relação solidária à relação que, suscitando aprendizagem

recíproca, dá lugar a algo absolutamente único e insólito que, desse modo, funciona «como-um». Assim, e contrariando o significado corrente que remete para o universo do vulgar e do banal, ligo a expressão «lugar comum» à força do extraordinário, do excepcional e do inesperado, convocando um sentido de comunidade que transcende qualquer configuração histórica possível, mas sem que tal signifique o menosprezo pelos laços temporais que alicerçam o enraizamento existencial. A solidariedade precede, legítima e excede a comunidade.

## Seres solitários sem solidão

Na cidade ou no campo, habitamos tempos e lugares desirmanados. Todos os dias surgem novos espaços públicos – praças, parques, centros comerciais – lugares atractivos, plenos de novidade e, aparentemente, acessíveis a qualquer um, mas artificiais e humanamente descaracterizados. Por outro lado, os espaços tradicionais vão perdendo a sua alma, transformando-se em simples locais de passagem onde as pessoas se cruzam mas não se encontram. Circulamos numa multiplicidade de tempos e vestimos muitas máscaras no desempenho de múltiplos papéis, quase sempre em trânsito, com muita pressa, sem cuidado. Conforme denunciou Marc Augé, os estilos de vida contemporânea convidam mais à interacção com as máquinas e menos à interacção entre pessoas. Na rua ou até em casa, nos locais de trabalho, nos aeroportos, nas estações de caminho de ferro ou nas lojas comerciais, são os textos informáticos e os sinais tecnológicos que asseguram os processos de mediação necessários à vida em sociedade. «O único rosto que se desenha, a única voz que ganha corpo no diálogo silencioso que o indivíduo prossegue com a paisagem-texto que se lhe dirige, como aos outros, são os seus próprios – rosto e voz de uma solidão tanto mais desconcertante quanto evoca milhões de outras» (Augé, 1992). É isso, afinal de contas, o que as pessoas parecem estar em condições de partilhar – a sua condição solitária e silenciosa.

O mais triste, porém, é que caminhamos lado a lado, sozinhos é certo, mas sem solidão. A ausência do outro «anda a par» de uma preocupante ausência de nós próprios. Falo da perda do sentido de si mesmo, da dificuldade em viver o

tempo pessoal como experiência de «auto-hospitalidade», cultivando e acolhendo as perguntas que vêm de dentro. Recorre-se então ao auxílio dos «especialistas de comportamento humano» ou aos «manuais de auto-ajuda». Estamos perante uma incapacidade subjectiva ilusoriamente compensada pela febre de consumo ou, tão simplesmente, pela medicalização da existência. É assim que, confundindo auto-estima com auto-satisfação, vamos abdicando, lenta e silenciosamente, da soberania pessoal.

Contudo, não basta apelar à promoção de competências de auto-conhecimento e de auto-regulação, necessárias mas não suficientes, no processo de capacitação subjectiva. É preciso cuidar dos espaços relacionais onde a aventura humana ganha sentido enquanto experiência de intersubjectividade. De certo modo, como nota Marc Sautet (1997), podemos até dizer que nos nossos dias a peregrinação se laicizou. À primeira vista, todos se reconhecem na condição de peregrinos, chamados para uma viagem de auto-descoberta essencial. A verdade porém é que este processo redundava, com demasiada frequência, em autênticas celebrações de narcisismo que, em rigor, mais não fazem do que jogar com o efeito de duplicação de um sujeito auto-centrado e socialmente indiferente. Exactamente ao contrário do que acontece quando, desperta pela interpelação da alteridade, a viagem interior arrisca o desconforto reflexivo de uma ruptura de mesmidade. Citando André Comte-Sponville (2000), não é de estranhar que Narciso fuja da solidão. É fácil compreender porquê, afinal de contas a solidão confronta-o com o seu nada, onde a sua imagem desaparece. O sábio, pelo contrário, aprende a fazer do seu nada o seu reino, onde se perde e se salva: sem ego, sem egoísmo. O que é que lhe resta? O mundo, o amor: tudo.

## **Consumidores de alteridade, cidadãos meramente compassivos**

Conforme se disse, a viagem interior corresponde a um exercício solitário, exigente e incómodo, mas indissociável da prática intersubjectiva enquanto fonte de novidade e riqueza, causa e efeito de tumulto interior. Separados entre si por uma diferença originária, por uma separação ontológica, os seres humanos identificam-se, isto é, constroem identidade, enquanto seres de relação. Para um

ser separado, esta é a única possibilidade de entrar em contacto directo com outros modos de ser, outros sentimentos, outras histórias, outras liberdades (Lévinas, 1983). Lamentavelmente, esta consciência serve, em muitos casos, para justificar a prática de relação humana como mero exercício de apropriação narcísica.

Durante séculos, fomos incitados a vermo-nos, a nós mesmos, como seres racionalmente autónomos, dotados de uma consciência moral auto-legisladora a partir da qual nos dirigimos ao outro para conhecer e até para levar ajuda. Fazemo-lo armados das mesmas ferramentas que nos servem para dominar e transformar o mundo, para produzir obras, para conquistar espaços ou para colher alimentos. Acontece que esta predisposição tende a tornar-nos cegos, surdos e insensíveis em relação ao movimento que, saindo de um outro, se dirige a nós. Todavia, mais do que um estreitamento do horizonte de aprendizagem possível, o que realmente fica em causa nesta atitude é a possibilidade de encontro intersubjectivo enquanto experiência de hospitalidade relacional mas também, e necessariamente, de solidariedade.

Não basta reconhecer que a presença do outro ensina, que ela é fonte de novidade e riqueza. Se assim for, limitar-nos-emos a olhar o outro ser humano como simples fornecedor de diferença. A ruptura subjectiva provocada pela experiência de acolhimento da alteridade humana é vital no processo de construção de identidade. Mas, por si só, ela não é suficiente para romper com o egoísmo da vida. Como tantas vezes acontece, o cuidado e a deferência em relação a outra pessoa, a escuta atenta da sua verdade, pode não passar de um mero estratagema ao serviço do processo de engorda de um qualquer Ego que, assumindo-se apenas na condição de receptor, indisponível para a partilha, permanece ensimesmado, arrogantemente cheio de si. Julgo que é na linha de cruzamento dos dois movimentos, na zona de encontro intersubjectivo, que reside o prodígio do tempo, a sua fecundidade.

Para que possamos falar em solidariedade não basta ser atento, aprendente e compassivo em relação a outros testemunhos de vida. Apoiada numa dinâmica de solicitude mútua, a relação solidária não se confunde com os gestos de indulgência saídos de um sujeito possuidor, benevolente e compadecido. É preciso fazer mais, saber entrar efectivamente em relação, dispondo-se a entregar e a ceder, seja o conhecimento, a terra, a casa, a posição ou o lugar. Para que

possamos construir «um mundo com um lugar à mesa para todos», como advoga Rui Marques (2005), é necessário saber partilhar, desde logo, a tarefa de «pôr a mesa». O que, antes de mais, requer hospitalidade da razão, capacidade para gerar história conjunta podendo então, desse modo, fazer da grande mesa que é o mundo um lugar comum.

A verdade é que, com maior ou menor suporte técnico-profissional enquanto sujeitos ajudadores, e meramente compassivos, arriscamos a contribuir para o reforço dos mecanismos excludentes que sufocam a fecundidade relacional e social. Com esta afirmação não pretendo, contudo, pôr em causa a pertinência ético-profissional de valores como «compaixão» e «ajuda». Conforme tenho vindo a sustentar noutros textos (Cf. Baptista, 2006) penso até que esses valores constituem parte inalienável do património axiológico da acção social, devendo como tal ser reactualizados, isto é, inscritos no quadro de uma nova profissionalidade.

A presença do outro ilumina o nosso caminho, traz-lhe sentido novo, mas, ao mesmo tempo, interpela moralmente, impedindo qualquer pretensão de inocência e apelando à exigência de construção de lugares comuns. Se nos limitamos a olhar o outro como fonte de novidade tenderemos a valorizar a experiência de encontro como uma, apenas mais uma, oportunidade de enriquecimento pessoal, que pode até ser geradora de compaixão, mas não de solidariedade. Necessitamos dos outros para ser quem somos e, sobretudo, para ser quem queremos ser. Mas isto significa que nos realizamos em sociedade, isto é, «com os outros» e não «através dos outros».

### **«Mentalidades fortaleza» ou o equívoco das «verdades acima do comum»**

A expressão «mentalidade fortaleza» (Blakely, Snyder, 1998) surge, não por acaso, associada ao fenómeno das «gated communities» dos Estados Unidos, esses enclaves comunitários deliberadamente fechados sobre si mesmos numa «busca tresloucada de segurança» que, afinal, só serve para produzir mais e mais insegurança (Castel, 2005). Geradas numa cultura do medo e cultivadas num espírito de auto-suficiência, as mentalidades fortaleza tolhem e obscurecem

qualquer caminho de futuro num tempo que desejamos mais humano, justo e solidário. Nessa medida, contra a mentalidade fortaleza é preciso afirmar uma mentalidade nova, sensível e responsável, onde a relação com a alteridade não se confunda com o mero consumo de alteridade.

O futuro que ainda não chegou, mas que já está presente como energia vital, reclama um pensamento aberto, complexo e prospectivo, capaz não só de acolher alteridade do tempo mas também de a processar criativamente, colocando-a em discussão. É que já não basta adaptarmo-nos a novas realidades. É preciso aprender a dialogar com o imprevisível, negociando continuamente com o futuro, esse tempo por acontecer e que, como tal, se apresenta como sede de todos os possíveis, obrigando-nos a transcender os jogos de antecipação e projecção que ensaiamos em cada presente. Um pensamento cego em relação ao imprevisível é um pensamento incapaz de perceber e controlar o previsível (Morim (1999). Ora, o imprevisível por excelência é, como sabemos, o outro ser humano. Quando duas subjectividades entram, efectivamente, em diálogo, entre um mesmo e um outro surge um «terceiro» que, à partida, estava ausente. Esse terceiro elemento é o «lugar comum», a resposta extraordinária, a diferença desejada, a alternativa.

Fundamenta-se assim a necessidade de um novo paradigma epistemológico, desejavelmente assente na hospitalidade da razão enquanto exigência antropológica e ética. Viver, pensar e actuar num mundo problemático, multicultural, poliétnico e multilíngue, como é o nosso, requer competências de leitura política, capazes de captar realidades complexas, inconstantes, confusas e incertas. Tal como notou Daniel Innerarity, noutras épocas, o exercício de interpretação da realidade significava uma perda de tempo, uma distração das verdadeiras exigências da praxis, mas agora ele corresponde a uma actividade política por excelência, incompatível com as formas de pseudo-actividade cujas aceleração e firmeza resultam, precisamente, de não se ter qualquer ideia do que acontece (2002). Este exercício de contínua interpretação é impossível no quadro de uma razão auto-suficiente, subordinada apenas a lógicas auto-referenciais, ignorante das dependências recíprocas, insensível e indisponível para a discussão e para a cooperação.

Neste sentido, competências como o «aprender a empreender», hoje muito valorizadas pela chamada «mentalidade empresarial», surgem-nos forçosamente indissociáveis da prática intersubjectiva enquanto acontecimento ético. É aí, na

situação que nos coloca em diálogo com outras pessoas, que nos deparamos com a dimensão de indecível e de imprevisível inerente a toda a decisão verdadeiramente alternativa e estratégica. A estratégia implica sempre a aposta, isto é, um certo modo de confiar no não-saber e no incalculável. Calcula-se porque há um incalculável, calcula-se onde não se sabe, quando não se consegue predeterminar (Derrida, 2001). Um pensamento alicerçado numa mentalidade fortaleza, num individualismo egoísta, indiferente à presença de outro ser humano, é um pensamento cego em relação ao imprevisível, ao indecível e ao incalculável e, conseqüentemente, um pensamento fechado para o «terceiro ausente», inapto para criar comunidade, que o mesmo é dizer incapaz de produzir outras verdades.

## **Novos nomes e novas práticas de exclusão**

Considerando os estilos de vida contemporânea, constatamos que, tal como alertam muitos sociólogos, a relação com o semelhante e com o parecido tende progressivamente a ganhar prioridade sobre a relação com o diferente. O drama de uma sociedade de exclusão está ligado à existência desses múltiplos enclaves comunitários, indiferenciados e indiferentes entre si. Razão pela qual os condomínios fechados, ou guetos de luxo, são frequentemente apresentados como uma realidade equivalente àquela que se vive nos bairros degradados, embora de sentido contrário. Mas até que ponto é legítimo sustentar esta interpretação? Não estaremos perante uma leitura demasiado simplista sobre uma realidade que, na verdade, se anuncia como profundamente complexa?

O escândalo moral que representa a distância entre os dois mundos pode levar-nos a acreditar na ilusão de uma fractura social bem delimitada, visível e controlável, perdendo assim de perspectiva o carácter enredado dos mecanismos excludentes e, acima de tudo, obscurecendo o sentido de responsabilidade antropológica que nos faz, a todos nós, cúmplices activos do processo segregativo. Julgo que importa procurar razões mais além das evidências. Os guetos pobres não são simplesmente o equivalente, ou o reverso, dos guetos de luxo. A complexa teia urdida por destinos pessoais tão plurais e diversos remete para um entrelaçamento de causas e efeitos que perpassa todo o tecido social. Por outro

lado, ao contrário do que acontece nos bairros residenciais de condomínio fechado, o facto de se viver num bairro pobre não surge de uma escolha. Na verdade, em si mesmos, os guetos pobres representam a total ausência de escolhas. Uma constatação difícil de aceitar por um certo discurso de teor neo-liberal que, tantas vezes de modo exacerbado e socialmente irresponsável, apela ao empreendedorismo, à capacidade electiva e performativa dos sujeitos, como se, em última análise, tudo dependesse da sua motivação ou vontade pessoal.

Nos bairros degradados acumulam-se e embrenham-se todos os males sociais, como a fome, a doença, a falta de abrigo, a violência e todas as dependências fisicamente tóxicas e humanamente alienantes. As possibilidades de mobilidade, de saída para o exterior, são praticamente inexistentes num quotidiano cheio de barreiras não escolhidas que, repito, em nada se confunde com a realidade vivida nos condomínios ricos, livremente adquiridos a um preço de luxo. Preço este ponderado, justamente, em função da garantia que puder ser dada quanto à existência de mecanismos de isolamento e protecção. Não é por acaso que o «portão» funciona como o símbolo de prestígio das comunidades fortaleza (Blakely, Snyder, 1998). Tal como anunciam os respectivos prospectos de venda, nas zonas residenciais de luxo, as vizinhanças são rigorosamente seleccionadas em nome do convívio «seguro», feito em pequenas ruas, harmoniosas e aprazivelmente ajardinadas, onde meninos de traje padronizado jogam à bola descontraidamente, como quem brinca a um jogo de espelhos. A ironia é que, aparentemente livres e descontraídos porque vigiados por olhares atentos, estes meninos acabam por crescer num ambiente de mesmidade triste que, na realidade, empobrece e asfixia a sua condição de sujeitos de autonomia. A vida dos condomínios ricos, fechados em função de uma liberdade de escolha, não pode ser comparada àquela que é sofrida nos condomínios pobres, violentamente condenados à sua mesmidade.

Mais do que a separação entre o mundo dos ricos e o mundo dos pobres, mais do que a cisão entre uma maioria de incluídos e uma franja marginal de excluídos ou entre um grupo de sujeitos integrados, aptos para o exercício da sua capacidade cívica, e outro grupo de sujeitos inadaptados e desintegrados, o que os mecanismos segregacionistas vêm pôr em evidência é a cultura de indiferença que marca as diferentes dimensões de vida de cada cidadão, com reflexo nos comportamentos pessoais. É o próprio sentido do humano, com toda a sua força

utópica, que assim fica posto em causa. Éric Maurin (2004), antecipando-se com notável clarividência aos acontecimentos que ensombraram a sociedade francesa em Novembro de 2005, põe o dedo nesta ferida civilizacional chamando a atenção para a dramaturgia da segregação urbana que, ao contrário do que possa parecer, não é redutível a um incêndio repentino e local.

Segregação e separatismo surgem-nos como novos nomes de um fenómeno de exclusão de cariz profundamente complexo, incompatível com uma lógica de discurso centrada em pretensas linhas de divisão social bem definidas e visíveis. O olhar indignado e crítico deve dirigir-se ao coração da vida social ou, mais exactamente, ao coração de cada pessoa, ao interior da consciência de cada cidadão. Porque, é preciso dizê-lo, de certa maneira, participamos todos nessa experiência colectiva e silenciosa que conduz à compartimentação de destinos, à escolha de vizinhanças civicamente correctas, à procura, por vezes obsessiva, de mecanismos de protecção que alimentam a emergência de comportamentos mixofóbicos.

## **As pessoas, os lugares e os alvos**

Perante o quadro social que acaba de ser descrito, a interrogação que importa colocar é a de saber o que pode ser feito para contrariar tal situação. Interpelado pelo imprevisível, o pensamento estratégico aponta setas ao futuro, visando-o com uma intencionalidade pedagógica solidamente ancorada numa certeza da mudança. Neste caso, e retomando a lição do arqueiro de Aristóteles, qual deverá ser o alvo das nossas setas? Será preferível apostar na qualificação dos lugares habitados, dando especial atenção aos territórios mais desfavorecidos onde a aventura existencial assume o gosto amargo de uma trágica privação de sentido e de futuro? Ou, em vez disso, fará mais sentido investir prioritariamente no apoio a projectos individuais, na formação das pessoas e nas dinâmicas comunitárias que ajudam a fecundar os seus laços existenciais?

Esta questão divide os teóricos desde há algum tempo, alimentando o debate que no século passado ficou conhecido por «people versus place» e que ainda se mantém vivo hoje, com um ênfase particular dos Estados Unidos para a solução «people» e no caso europeu, sobretudo em França, para a opção «place», ainda



que, em rigor, possamos encontrar experiências «mistas», ou «terceiras vias», nos dois lados do atlântico. Arriscando uma síntese, inevitavelmente redutora, temos de um lado a tendência para a territorialização das políticas públicas e para a adopção de medidas de discriminação positiva especificamente direccionadas para territórios à partida identificados como problemáticos. Procura-se aqui investir preferencialmente na capacitação das instituições, na melhoria de condições de vida dos habitantes e nas suas possibilidades de acesso aos serviços públicos e, a partir daí, na universalização de direitos de cidadania. No outro campo de problematização encontramos um discurso feito «em nome das pessoas», consideradas abstractamente ou identificadas por «público-alvo», onde se enfatiza a sociabilidade de tipo comunitário, a afinidade identitária e a promoção de laços de proximidade física, considerando a participação individual como um dever cidadania.

«Pessoas» ou «lugares», qual deve ser então a nossa prioridade, o nosso alvo?

Em coerência com o alinhamento conceptual que vem sendo explicitado, o mais sensato será explorar as zonas de interacção, visando uma solidariedade de razões conducente à emergência de respostas inéditas. Até porque, e conforme mostram autores como Cathérine Mével, Anne Wyvekens e Jacques Donzelot, à medida que nos aproximamos de experiências concretas inspiradas nos dois modelos, o mais interessante é constatar a presença das mesmas preocupações, do mesmo discurso «técnico-militante» e do mesmo enunciado de dificuldades e desafios, podendo até sermos surpreendidos com a existência de elementos equivalentes ao nível da produção conceptual, tributária de tradições socio-políticas distintas. Sugestivamente fecunda, por exemplo, uma análise comparativa entre as noções de «capital social» (Robert Putnam) e de «laço social» (Pierre Bouvier) ou sobre a forma como, nas duas opções, surgem equacionados os valores proximidade, cidadania e comunidade.

Tomando como referência empírica uma experiência comunitária muito concreta, respeitante ao projecto de investigação-acção «Trofa Comunidade de Aprendentes» promovido pela UCP em colaboração com a autarquia local, não resisto a dar testemunho sobre o que considero ser emblemático da possibilidade de produção de outros lugares/tempos de socialização, verdadeiramente novos e alternativos. Escolho a referência aos pequenos rituais de «fim de dia» que normalmente assinalam o cair do pano no palco sobre a faina diária. Nas

empresas, nas escolas, nos serviços públicos, no comércio, arrumam-se ferramentas, apagam-se luzes, fecham-se portas – é a hora do regresso a casa. Ou talvez não, aos poucos, e ainda antes de ser noite, outras luzes se vão acendendo, outras portas se vão abrindo e outras ferramentas vão sendo afinadas. Na cave transformada em sala de leitura, no escritório que agora é Centro TIC, na empresa, na escola ou na sede de Junta de Freguesia, há um movimento novo, quem sai cruza-se com quem entra, uns cumprimentando outros. Os que chegam vêm para a «aula» de inglês, de espanhol, de italiano, de arranjos florais, de danças de salão, de Informática, para o debate da noite, para a tertúlia literária ou simplesmente para usar o computador, pedir informação ou conselho (Cf. [www.trofatca.pt](http://www.trofatca.pt)).

O que move estas pessoas? O que é que as aproxima e que as faz interromper rotinas, inventando outras? Vontade de aprender, sede de conhecimento, desejo de «ser mais e melhor pessoa», dirá Joaquim Azevedo, o mentor de tão ambicioso projecto. Será mesmo isso ou apenas isso? É a vontade pessoal de aprendizagem que motiva o convívio humano ou, pelo contrário, é a experiência de encontro, de aventura intersubjectiva, que desperta e alimenta o processo de aprendizagem de cada um?

O que, por ora, mais interessa e me parece verdadeiramente significativo é constatar como, paulatinamente, entre o trabalho e a casa, entre a vida profissional e o eventual aconchego da família, entre os imperativos da exposição pública e a protecção do lar, irem surgindo espaços e tempos novos, aquilo a que Ray Oldenburg chama de «terceiros lugares» (2000). São pessoas de todas as idades, de todas as condições sociais e das mais variadas profissões que assim se juntam e encontram. E porque se juntam e encontram, fazem a festa com frequência, trazem comida e bebida para uma mesa comum, combinam visitas e passeios, celebram o fim de cada curso pedindo continuação ou dando sugestões de novos temas, o importante mesmo é que «venha mais um» porque já custa a passar o tempo sem «aquela hora». Aqui, o «pretexto» parece ser a oportunidade de aprendizagem, mas talvez pudesse ser outro. O certo é que os tempos e os espaços de vida parecem ir ficando mais irmanados e grávidos de sentido humano.

Desejando colocar a solidariedade no coração de uma cidadania verdadeiramente inclusiva, vejo como um enorme desafio pedagógico a promoção deste tipo de terceiros lugares. Lugares de cortesia e vida cívica onde se possam ensaiar

novas interacções, fora do jogo que «à luz do dia» legitima as posições, os papéis e as funções. Lugares intermédios entre o público e o privado, situados numa espécie de zona neutra entre o mundo laboral e o contexto reservado da família. Lugares de apresentação pessoal mas sem cartão de acesso, sem requisitos prévios ou credenciais que habilitem a ser membro. Lugares de hospitalidade, onde todos se possam sentir hóspedes e, ao mesmo, anfitriões. Lugares de liberdade, inclusão, fraternidade e também de vulnerabilidade, como diria Júlia Kristeva. Lugares de leveza, de descontração e jovialidade. Lugares de sociabilidade, de reconhecimento intersubjectivo e, nessa medida, ocasiões privilegiadas de aprendizagem.

## **Pedagogia social e políticas de alteridade**

Visando enquadrar as múltiplas dimensões inerentes à praxis sócio-educativa num quadro de exigência de aprendizagem ao longo da vida, a Pedagogia Social apresenta-se, desde logo, como um campo de problematização e de acção muito abrangente, complexo, difícil e, de certo modo, inevitavelmente incerto e impreciso.

Seja qual for o seu contexto de realização, a educação define-se como uma prática antropológica de carácter intencional, correspondendo sempre a uma intervenção deliberada no processo de desenvolvimento humano. Como tal, é preciso que seja consubstanciada em medidas muito concretas, em projectos e dispositivos de acção bem determinados. Reconhecendo os imperativos educacionais da sociedade do século XXI, que novos pactos sociais precisam ser construídos? Que sentido estratégico os deve animar? Em que matrizes antropológicas e axiológicas deve ser alicerçado esse sentido? Ou seja, considerando as características deste tempo histórico, para que alvos interessa apontar? Quem, e como, pode ser sujeito dessa decisão?

O desafio social em causa, a utopia, prende-se com a garantia de condições de educação e formação acessíveis a todas as pessoas, segundo modelos de actuação que, valorizando o «aprender na com a vida», permitam responder às especificidades próprias de cada singularidade humana, de cada idade ou condição existencial. Quer isto dizer que se pretende «pedagogizar» todas as dimensões da vida? Até que ponto isso é possível e moralmente legítimo? Quem

deve, ou pode, ser «pedagogo social»? Que habilitações técnico-profissionais «autorizam» uma intervenção sócio-pedagógica?

A resposta a este tipo de questões requer um apurado trabalho de apuramento epistemológico, sem o qual a pedagogia social arrisca a não ser mais do que uma «doutrina social». Exige-se, pois, a produção de um conhecimento cientificamente consistente que, integrando o contributo de diversos saberes académicos, seja capaz de alimentar o diálogo reflexivo com uma pluralidade de actores, de experiências, de áreas disciplinares, de tempos e espaços de intervenção. O que, antes de tudo, obriga à ruptura com a lógica tradicional de pensamento própria dos «guetos mentais» onde, tantas vezes por excesso de convicção pedagógica, se radicalizam discursos em perigosas derivas de índole totalitária. A devoção apaixonada pela «nossa árvore» pode levar-nos a perder de vista a o todo que é a floresta, não um todo percebido ao estilo de uma visão panorâmica, sobranceira e exterior, conforme sugere uma certa tradição ocidental de matriz greco-romana, mas sim uma totalidade perspectivada a partir da articulação solidária entre partes, todas elas iluminadas por uma inteligência sensível. Para tal, é preciso compreender o que significa «estar metido num caminho de floresta», como lembra o autor de «Ser e Tempo», Martin Heidegger.

Eleger a educação como uma das prioridades de intervenção social significa a sua inserção num quadro amplo de discussão pública onde ela surge, obrigatoriamente, combinada com uma economia, uma história, uma cultura, uma geografia – uma política. Face à proliferação de processos de auto-organização e de fraccionamento social, é preciso lembrar o sentido e o lugar da política, conforme nota Daniel Innerarity retomando a crítica de Weber à mentalidade antipolítica mas sem deixar de recordar que a política não está ela própria desobrigada do «dever de aprender que a sociedade do conhecimento elevou à categoria de máximo imperativo categórico». O que neste caso, adverte o autor, implica reconhecer a importância da actividade reflexiva na regulação de sistemas complexos de natureza necessariamente heterárquica, onde a conexão entre partes acontece no respeito pela sua autonomia funcional. «Quando os actores sociais são capazes de reflexão, estão em condições de actuar de maneira cooperativa. A coordenação é a forma de governo mais adequada à complexidade social, pressupondo confiança, autolimitação, consideração pelos outros e uma perspectiva de, pelo menos, médio prazo» (Innerarity, 2002).

As propostas de acção pedagógica enunciadas no âmbito do projecto das «cidades educadoras» parecem constituir uma boa interpretação deste desafio, postulando perspectivas descentralizadas, integradas e relacionais dos territórios. Todavia, ao sobrevalorizarem a educação como princípio organizador de toda a vida comunitária, tornam-se também elas susceptíveis de derivas totalitárias. Como alerta Joaquim Azevedo, «seria dramático substituir-se o Estado Educador pelo Município Educador, investindo os responsáveis municipais de um poder de intervenção no campo da educação e da formação que não têm e que nunca virão a ter» (2006).

No seguimento destas preocupações, e reconhecendo a pertinência de medidas intencionalmente ancoradas nas especificidades territoriais e promotoras de identidades locais (afinal de onde vem o pão e o vinho que colocamos em cima da mesa na hora da festa?), considero que importa perspectivar políticas sócio-educativas que funcionem como verdadeiras políticas de alteridade, com tudo o que isso possa implicar em termos de relacionalidade comunitária e intercomunitária (Cf. Baptista, 2007). É necessário romper com as linhas de divisão que sustentam o separatismo social fomentando a insularidade de solidões não escolhidas, sem que tal signifique a desconsideração pela esfera de intimidade. O anonimato pode, em muitos aspectos, constituir um problema social mas não deixa de estar ligado a um direito humano fundamental – o direito ao segredo pessoal. (Carvalho e Baptista, 2004). Numa perspectiva de cidadania solidária, é importante será ampliar, diversificar, o tipo de interacções humanas a que cada pessoa tem acesso, sobretudo as crianças e os jovens, inserindo a acção sócio-educativa em projectos suficientemente utópicos mas pragmaticamente apoiados numa regulação política descentralizada, cooperativa e estratégica – produtora de terceiros lugares.

## Conclusão

Reconhecidamente, o homem é um ser autóctone, o seu bem-estar, a sua qualidade de vida e a sua capacidade de futuro dependem da relação que estabelece com o «seu lugar». Mas o sentimento de autoctonia, necessário à produção de um mundo pessoal, deve caminhar a par do desejo de descoberta e

aventura. Para fazer desabrochar esse desejo é preciso «sair do comum», aprendendo a gramática e a aritmética que nos torna aptos a entrar em sintonia com um mundo que começa, mas não acaba, na nossa casa, no nosso bairro ou na nossa terra. Essa aprendizagem não acontece de forma automática, sem ajuda, sem intervenção exterior, sem mediação de terceiros. Daí a importância do convívio interpessoal e, a meu ver, a necessidade de uma intervenção pedagógica enquadrada por políticas de alteridade e protagonizadas por técnicos capazes de actuarem como verdadeiros agentes de desenvolvimento humano. Apoiados num saber próprio, estes técnicos, professores, educadores, animadores, assistentes sociais, mediadores, devem ser chamados a intervir nos mais diversos contextos sociais, procurando, junto das pessoas de todas as idades e condições, promover experiências de ruptura pedagógica, brechas que rompem, interrompem e abrem espaço para a relação solidária, aquela que permite abrir novas possibilidades de acção, de entendimento e de futuro. Decorre daqui um sentido de elevada exigência profissional e pessoal que investe cada um destes agentes de uma responsabilidade ética inalienável, comprometendo-os num processo de formação contínua que não sendo isento de desconforto reflexivo, estimula a felicidade de uma aprendizagem permanente.

## Referências Bibliográficas

AUGÉ, Marc. 1992. Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité. Seuil. Paris

AZEVEDO, Joaquim. 2006. Redes, territórios e comunidades de aprendizagem. UCP. Lisboa (texto policopiado).

BAPTISTA, Isabel, 2005. Dar rosto ao futuro. A educação como compromisso ético. Profedições. Porto.

BAPTISTA, Isabel, 2006. «Problemas e Dilemas Éticos da Intervenção Sócio-educativa». In Intervenção Social, Saberes e Contextos (61-74). Paula Frassinetti. Porto.

BAPTISTA, Isabel, 2007. Ética, educação e políticas de alteridade. Exigências de uma nova cidadania. Profedições. Porto (no prelo).

BLAKELEY, Edward; SNYDER, Mary Gail. 1997. Fortress America: Gated Communities in the United States. Brookings Institution Press. Washinton, D.C.

- BOUVIER, Pierre. 2005. Le Lien Social. Gallimard. Paris.
- CARVALHO, Adalberto; BAPTISTA, Isabel. 2004. «Educação Social. Fundamentos e Estratégias. Porto Editora
- CASTEL, Robert. 2003. L'Insécurité Sociale – Qu'est-ce qu'être protégé ? Seuil. Paris.
- COMPTE-SPONVILLE, André. 2000. L'amour, la solitude. Albin Michel. Paris
- DERRIDA, Jacques. 2001. De Quoi Demain. Flammarion. Paris
- DONZELOT, Jacques. 1991. Face à l'exclusion. Le modèle français. Éditions Esprit.
- DONZELOT, Jacques. 2003. Faire Société. Seuil. Paris
- HEIDEGGER, Martin. 2002. Caminhos de Floresta. Coordenação Científica da Edição e Tradução Inês Borges-Duarte. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa
- INNERARITY, Daniel. 2002. La Transformación de la política. Península. Barcelona
- LÉVINAS, Emmanuel. 1983. Le Temps et L'Autre. PUF. Paris
- KRISTEVA, Júlia. 2004. «Partager l'impartageable». In Le Partage (223-230). UNESCO. Grasset. Paris.
- WYKENKENS, Anne. 2001. La Justice de proximité en Europe, pratiques et enjeux. Éditions Érès. Paris
- MARQUES, Rui. 2005. Uma mesa com lugar para todos. Instituto Pe. António Vieira. Lisboa
- MAURIN, Éric. 2004. Le Ghetto Français. Seuil. Paris.
- MÉVEL, Catherine. 2001. Mixité sociale et Développement commutaire. Ministère de L'Équipement. Paris
- MORIN, Edgar. 1999. La Tête Bien faite. Seuil. Paris
- OLDENBURG, Ray. 2000. Celebrating the Third Place. Marlowe & Company.
- PUTNAM, Robert D. 2000. Bowling Alone: The colapse and revival of American Community. Simon & Schuster. New York.
- SAUTET, Marc. 1997. Un café pour Socrate. Éditions, Robert Laffont. Paris
- ROSANVALLON, Pierre. 1998. Le peuple introuvable. Gallimard. Paris.