



Diálogos

Os rostos da solidão

Manuel Tavares conversa com José Machado Pais

Manuel Tavares - *Em primeiro lugar, gostava que salientasse os momentos que considere mais significativos do seu Curriculum.*

José Machado Pais - Suponho que se refere ao curriculum académico, não é? Como a carreira académica é constituída por sucessivos rituais de passagem (provas de mestrado, doutoramento, agregação) é natural que esses momentos assumam algum significado. Mas trata-se de um significado circunscrito ao que, por antecipação, se expectativa. É um significado com forte carga institucional. O previsto faz com que o significativo, sem deixar de o ser, perca significado. Eu valorizo, sobretudo, o que chega de imprevisto. Nesse sentido, o Prémio Gulbenkian de Ciência que, em 2003, foi atribuído ao meu livro “Ganchos, Tachos e Biscates”, teve um significado especial, até pela sua projecção pública. Claro que mentiria se dissesse que foi completamente imprevisto. O encontro com um prémio, mesmo quando é perseguido, é sempre inesperado quando se alcança.

Mas há momentos que, pelo seu completo imprevisto, assumem um significado distinto. Tão distinto que o seu significado se empola ao ser ressignificado. Como estímulo, por exemplo. É o que acontece quando recebo incentivos, por carta ou e-mails, de leitores desconhecidos, alguns do Brasil. Ah! Houve um momento que me causou uma emoção profunda. Foi quando, no lançamento do livro “Ganchos, Tachos e Biscates”, na Livraria Ler Devagar, perdi o sentido da realidade, ao sentir uma espécie de alucinação. Foi quando vi entrar, no espaço em que decorria a sessão, um dos jovens que havia entrevistado no Estabelecimento Prisional de Lisboa: o Blatte. Ele tinha uma pena de 11 anos. Apenas tinha cumprido dois. Como era possível aquele personagem ter saltado do livro

– e da prisão – para ali? Era real aquela realidade? Faço-lhe um aceno, “Blatte, vem cá!” – e ele veio, caindo-me nos braços. O seu processo de condenação tinha sido revisto e nesse mesmo dia havia sido libertado. Fez questão de assistir ao lançamento do livro.

MT- *Tem-se dedicado, de uma forma brilhante, à construção de uma «Sociologia da vida quotidiana», «tomando o quotidiano como alavanca metodológica do conhecimento». Como é possível, meu caro Professor, a partir desse «mosaico complexo de banalidades» e das múltiplas «encenações» estratégicas no meio dos actores sociais, construir uma representação ou representações creíveis do ponto de vista científico?*

JMP - Tomo, efectivamente, o quotidiano como uma perspectiva metodológica. O que me interessa é o social. Ora, o sentido do social pode ser apanhado, observando as pequenas banalidades da vida, desde que estas sejam sociologicamente problematizadas. Para o efeito, há que nos deixarmos surpreender pelo que nos rodeia e que, por nos ser tão familiar, nos parece tão desprovido de significado sociológico. O método? Para começar, pode ajudar uma espécie de “curiosidade ociosa”, como dizia Veblen, ou de “curiosidade espontânea” como também gostava de dizer Paulo Freire. Por exemplo, chegámos à praia. Ao nos livrarmos da roupa, não nos despimos da capacidade de observação sociológica. Aliás, devo confessar que, por norma, levo sempre um livro para ler na praia, mas raramente o leio. Porquê? Porque não consigo ler simultaneamente dois livros! Não é a praia um livro de comportamentos? A entrada na água, por exemplo. Há modos comportamentais tipificáveis: o atleta, o tímido, o ousado... aquela velhota agachada, o que faz? Observando o modo

de aplicação dos cremes de bronzear, posso testar a qualidade das relações conjugais: Ela pede: “Chega aqui nas costas!”. Ele responde “Não vês que estou a ler o jornal?”. Outros besuntam a mulher, abruptamente, terminando com um apressado “já está!”. Os apaixonados, quase esgotam a bisnaga do creme no corpo da companheira. E esfregam, suavemente, e colocam mais creme, e intrusivamente deixam escapar os dedos por regiões do corpo onde, supostamente, não faria falta o protector solar. Aí, desvio o olhar e vejo brigas de miúdos pela posse de uma pá de areia ou de uma bola: os pais pedem às crianças que tenham maneiras, “empresta lá a pá ao menino”... O comportamento dos pais é muito mais “civilizado”, no sentido em que Norbert Elias trabalhou o conceito. O sentimento da posse é o mesmo, mas o seu exercício é muito mais subtil. Por exemplo, observo a forma como ocupam a areia. Estrategicamente, espalham toalhas, mochilas, geladeiras e ténis por uma ampla superfície de areia, como estratégia de delimitação do seu espaço: de um espaço que não pretendem ocupado por intrusos. Os mais felinos definem tacitamente a propriedade de areal através da projecção da sombra do chapéu-de-sol na areia. Ninguém ousa estender a toalha na sombra projectada por um chapéu-de-sol alheio. Há famílias que se munem de dois chapéus para beneficiarem de uma projecção mais ampla de sombra, aumentando, desse modo, o território de usufruto privado. Não é tudo isto significativo?

Outro exemplo. Em meu próximo livro, sobre a solidão, acompanhei alguns “sem-abrigo.” Meti-me naturalmente entre eles. Acompanhei-os. Deveria ter dormido com eles, ao relento. Lamento não o ter feito. Mas sempre reclamo, como método de observação, um *olhar intrometido*. Olhar *metido* no que normalmente se desolha, mas também *comprometido*, isto é, envolvendo um compromisso, uma obrigação de denúncia, de desocultação, de desvendamento. Não se trata de um olhar suporte de uma compreensão intuitiva ou simpática dos modos de

vida dos “sem-abrigo”, mas de uma compreensão sociológica que permita desvendar os sentidos do vivido. Por olhar comprometido, também não pretendo significar uma irreal supressão das distâncias sociais entre quem observa e é observado, apenas um compromisso de respeito em relação a quem se nos dá, no modo que se dá, como objecto de observação – à vista aparentemente desarmada mas, na realidade, armada de interrogações sociológicas. Este duplo olhar – *intrometido* e *comprometido* – é tanto mais objectivo quanto mais tocado por uma subjectividade cúmplice do observador. A reflexividade, nos processos de observação, produz um efeito de sensibilização que permite estabelecer rupturas com as imagens estereotipadas e cristalizadas do que se vê sem olhar, do que normalmente se concebe com preconceito ou se olha de lado. O olhar científico é tanto mais credível quanto mais crítico em relação a essas representações estereotipadas.

MT - *Relacionada com a anterior: Claro que, actualmente e felizmente, se questionam os critérios que definiam a ciência moderna com a afirmação, cada vez maior, das Ciências Sociais e com o próprio desenvolvimento das Ciências Experimentais. Está, pois, a emergir um novo paradigma científico, mais englobante, mais inclusivo e que supõe uma nova racionalidade. Inserir-se-ão as suas investigações no quadro de um novo paradigma científico?*

JMP - Em certo sentido sim, salvaguardando toda a minha discordância em relação a quem pensa que, em questões de método, “tudo vale”. De maneira nenhuma! Agora, o que se debate, no domínio das ciências sociais, é um reequacionamento das relações entre o que se investiga e quem investiga. Os novos paradigmas científicos, nas ciências sociais, questionam cada vez mais a reflexividade nos processos de investigação. Não apenas é necessário ganharmos consciência de que somos parte do campo de observação que vulgarmente tomamos como “objecto de estudo”, como, por outro

lado, há uma tendência à incorporação em nossas acções dos resultados de pesquisa. A reflexividade, como sustentam os etnometodólogos, pressupõe que as descrições não sejam apenas descrições de algo mas que, sobretudo, produzam algo. Elas não se limitam a representar a realidade, também ajudam a criá-la. Quando, por exemplo, os etnometodólogos realçam a natureza reflexiva do discurso, colocam em causa o dualismo que contrapõe a descrição à realidade descrita. A *reflexividade* implica que qualquer descrição seja uma referência a algo mas, ao mesmo tempo, faça parte desse algo. As descrições não são apenas usadas por seu carácter descritivo. Elas são acções sociais. Como me questionava um querido amigo, o poeta António Ramos Rosa, «pode dizer-se o que acontece independentemente do que se diz?»

MT - *Efectivamente, a realidade é, em si mesma, muito mais rica do que os discursos e narrativas que sobre ela existem. O que se diz sobre ela é muito menos do que aquilo que ela é. As zonas de silêncio que procura conceptualizar ou, apenas «dizer-dar voz», são, também, ausências de territorialidade (social, entenda-se e não geográfica ou física – aquele «sem-abrigo» que dorme debaixo da ponte reclama para si aquele território, tal como a senhora que coloca dois guarda-sóis na praia). De que modo um olhar intrometido-comprometido analisa e interpreta estes paradoxos: uma realidade que está aí e que não se diz em toda a sua riqueza; zonas de silêncio que gritam por territórios e que não têm «direitos territoriais»; uma verdade que se diz e que oculta outras verdades? É a isto que se chama EXCLUSÃO?*

JMP - Penso existirem diferentes modalidades de exclusão, sendo que algumas dessas modalidades poderão, efectivamente, associar-se à problemática dos «direitos territoriais» ou, por exemplo, à dos «direitos de cidadania». Será integrativa uma cidadania que faz uma apologia de direitos civis de propriedade entre quem nada tem? Ou que

pugna por direitos sociais como o de livre acesso à educação que por sistema tem o condão de repelir os que a ela acedem com mais dificuldade? Os paradoxos são eventualmente decifráveis quando olhamos o seu avesso; quando, por exemplo, descobrimos que o avesso do inclusivo tende a permanecer oclusivo. E porquê? Provavelmente porque o excluído é desconsiderado ao ser tomado de exótico. O carácter estranho do exótico deriva do facto de cair fora da óptica da normalidade. O ex-óptico é isso mesmo.

Frequentemente, os sem-abrigo são olhados de lado, isto é, olhados como “excluídos” embora, na verdade, façam parte da sociedade que os produz e, desse modo, encontram-se nela simultaneamente em condição de *excluídos* e *incluídos*. O que proponho é a recuperação de uma vista plena como suporte da observação sociológica. Olhar de frente o que normalmente é olhado de lado. Só desse modo compreenderemos de que modo as categorias do “desvio”, da “exclusão” ou da “margem” são produções sociais, compreensíveis a dois níveis distintos: ao nível *do aqui* e *do ali* e ao nível *do dentro* e *do fora*. Simmel analisou estes níveis de separação através da metáfora da *ponte* e da *porta*. Enquanto que na correlação da “separação” com a “unificação” a *ponte* faz recair o acento sobre a última, ao vencerem-se distâncias que se tornam visíveis e mensuráveis, a *porta* mostra-nos como o separar e o ligar são duas faces de uma mesma moeda.

MT - *Como sociólogo, interessa-lhe o mundo habitado e vivido e, sobretudo, o «avesso» desse mundo. Como professor, é sensível aos problemas da juventude, da sua formação e da sua afirmação numa sociedade que, por ser tão patologicamente competitiva, lhes é cada vez mais adversa. A democratização do ensino, no que diz respeito ao acesso, não ao sucesso, levada a cabo após o 25 de Abril de 1974, criou condições para que as minorias, os mais excluídos pudessem, também eles, ingressar no sistema educativo. Todavia, a realidade revela-nos*

que os excluídos de outrora continuam a ser «incluídos na exclusão». Como interpreta esta realidade sociológica que nos coloca na cauda da Europa? Será que o sistema de ensino «olha de lado» o que deveria ser olhado de frente?

JMP- Um argumento que tem sido avançado é o do sistema de ensino não se mostrar capaz de comunicar com culturas diferentes do seu padrão “normal”. Com efeito, a integração escolar, de natureza assimilacionista, depende da capacidade dos jovens se adaptarem ao desempenho de um padrão normalizado. Os jovens chegam à escola diferentes – porque têm origens sociais e memórias culturais diferentes – mas a escola pretende, à força, torná-los iguais, caindo na falácia de identificar democratização com massificação e homogeneização. Aliás, não é por acaso que a crise da escola é frequentemente vista como reflexo da sua massificação. O padrão-norma não respeita as individualidades, fechando-se em relação à diversidade. Na lógica desta argumentação, os mesmos jovens que são olhados de lado, (por exemplo, os jovens de minorias étnicas) passam a ser avaliados como iguais.

Este *absolutismo modal* afectará, de modo muito significativo, todos aqueles que se afastam da mediania: não apenas os herdeiros de capitais familiares (sociais e culturais) que, antes da democratização do sistema de ensino beneficiavam da natureza burguesa do sistema escolar, como os actuais deserdados. Nos anos 60 e 70, colocava-se em causa a capacidade do sistema escolar para reduzir as diferenças sociais, ao converter-se num mecanismo que mantinha e aprofundava a distância entre as classes sociais. Actualmente, discute-se a incapacidade do sistema em respeitar as diferenças – tanto a dos herdeiros quanto as dos deserdados. Por exemplo, teme-se que as “elites” possam ser engolidas pela medianização que a padronização promove. Por fugirem ao *padrão normal*, os alunos fora da média são, por vezes, olhados como problemáticos e avaliados em função de representações pré-

construídas e estigmatizantes. Assim acontece com os rotulados de super-dotados, por isso aconselhados a terem acompanhamento psicológico, tal qual acontece com aqueles outros jovens que fogem ao padrão normal pela negativa, isto é, os deserdados de capitais escolares, frequentemente rotulados de inadaptados e que alimentam as estatísticas do insucesso escolar. Em ambos os casos poderemos estar perante uma inclusão cujo avesso é a exclusão, ou vice-versa.

MT - *As grandes mutações sociais são, geralmente, silenciosas. Não acedem aos telejornais, não surgem nas primeiras páginas dos jornais, mas, mesmo assim, acontecem. Ao longo dos tempos, fruto de uma multiplicidade de acções, no seio de muitas tensões e conflitos, resultado de milhões de microdecisões, envolvida nas mais desconstruídas retóricas, a paisagem social foi mudando. Para esta mudança muito terá contribuído a educação, em Portugal, nos anos oitenta e noventa. Como afirmava Hegel, as grandes revoluções são o resultado de múltiplas revoluções silenciosas. Nós, professores, fazemos nas Escolas e nas Universidades essas «revoluções silenciosas» que, aos poucos, vão gerando mudanças. Será esta uma das funções do ensino e da educação fugindo e contornando as tradicionais reprodução e legitimação sociais?*

JMP - Múltiplas revoluções silenciosas podem, de facto, ocorrer na escola. Cada aluno, desde que entra na escola, é um continente de descobertas. Mas ele próprio é um agente descobridor – de si mesmo e do que se passa à sua volta. Por isso, admiro tanto os professores do ensino básico, os primeiros a dar lastro a esse prazer do saber. Prazer que também passa por uma aprendizagem, não isenta de sacrifícios.

No entanto, há quem sustente que o mal-estar de algumas escolas se deve a uma espécie de inércia institucionalizada feita de rotinas e repetições. Não estão apenas em causa as repetências escolares ou “chumbos”, como se diz na gíria dos estudantes. A questão que se coloca é a da escola re-

petir, ano após ano, muitas das suas insuficiências: os mesmos modelos pedagógicos desajustados; as mesmas aulas aborrecidas; as mesmas avaliações controversas; a mesma impreparação de professores desmotivados e mal pagos; as mesmas punições e concessões; o mesmo alheamento; o mesmo “deixa andar”... Aliás, também se poderia discutir se o relativo fracasso de sucessivas reformas educativas não resulta da teima em ignorar o peso das tradições e rotinas escolares. A escola também se encontra subordinada a uma “gramática” de regras sedimentadas que resistem à mudança.

A aparente resistência da escola às sucessivas reformas de que é alvo, parece configurá-la como uma identidade persistente no tempo. Como Nisbet nos ensinou, num livro intitulado *Social Change*, não há a mínima possibilidade de compreender os mecanismos da mudança social a menos que entendamos ou reconhecamos seriamente os mecanismos de fixação dessa persistência. Esses mecanismos não têm sido suficientemente estudados. Eles poderão ajudar a explicar por que razão o que no sistema aparentemente muda, parece deixá-lo cada vez mais na mesma. A mudança recorrente dos programas escolares pode ser um bom exemplo. Mudam os governos e logo mudam os programas escolares. Mas não se sabe, por falta de avaliação, se a mudança dos programas escolares tem tido uma efectiva interferência na qualidade de ensino... Mudam os programas, mas parece persistirem as rotinas que subordinam a prática pedagógica à necessidade de dar o programa, de menosprezar o que não vem no programa, de aconselhar apenas os livros adequados ao programa, de contabilizar o tempo suficiente para dar o programa, e por aí fora. Se assim é – e este é um domínio que carece de investigação – o que prevalecerá no sistema do ensino será, sobretudo, uma capacidade notável de reprodução de rotinas e de resistência à mudança. Do mesmo modo que uma massa física em repouso tende a continuar em repouso também o sistema de ensino é susceptível de criar imunidades à mudança. Em ambos os casos, estamos perante uma

força de inércia. Isto para concluir, no entanto, que não há mudança social que não passe pela educação e pela cultura.

MT - *Não resisto a colocar-lhe uma questão que ocupa uma parte importante do seu último e magnífico livro, Nos rastros da solidão. Tem a ver com os afectos ou a ausência deles e com a sua produção e evolução históricas. Será que a comunicação no ciberespaço é mesmo uma manifestação de solidão, de ausência de afecto ou, pelo contrário, é uma tentativa momentânea de desconstrução de uma identidade social e construção de uma outra que, embora virtual, se desvela na ocultação de um nickname e manifesta, como num mundo onírico, os pedaços mais perversos existentes no «alçapão» de cada ser humano?*

JMP - O ciberespaço é um palco de acontecimentos. Por ele viajam solitários em busca de conexões virtuais. Foi deles que andei à procura. No entanto, o ciberespaço também é palco de aprofundamento de sociabilidades existentes *off-line*. Há estudantes que, acabadas as aulas, vão para casa, ligam o computador e continuam em comunicação com os seus grupos de amigos. Mas a questão que me levanta aponta para uma realidade de outros horizontes. É a realidade do desencontro de cada um consigo próprio que leva ao questionamento da identidade individual. Quem sou eu? Há, também, um conhecimento de si que passa pelo reconhecimento por parte dos outros, não é?

No mundo real ou no mundo virtual, a afirmação do eu não significa apenas um *conhecimento de si* próprio mas um *reconhecimento de si* por parte dos outros. São os outros que falam de mim sem que eu o saiba, que me objectivam encerrando-me numa imagem que é mais real do que a realidade de quem sou. Arbitrariedade insólita esta, a de ver-me despojado de mim mesmo por efeito da imagem que os outros fazem de mim. E porque, não apenas sou o que penso de mim, mas a imagem que os outros de mim constroem, acabo por me disseminar na representação dos outros, na qual me

olho ao espelho para me reaprender. Essa aprendizagem de mim mesmo, quando me olho na imagem espelhada das representações dos demais, permite recuperar essa coisa estranha que sou para mim mesmo só pelo simples facto de o ser para os demais. Mas há uma diferença significativa entre as identidades jogadas no mundo real e aquelas que se jogam no chamado mundo virtual. Aqui, como me sugeriu na sua pergunta, os pedaços mais perversos da identidade de cada um libertam-se por efeito de uma diminuição dos constrangimentos sociais.

Vejamos o que se passa ao nível dos encontros amorosos. A experimentação que caracteriza muitos dos actuais encontros (ou desencontros) amorosos revela, claramente, uma capacidade de autonomia mas, paralelamente, arrasta temores sobre os desempenhos que decorrem dessa autonomia. Deste modo se justifica o desenvolvimento de uma rentável indústria de excitantes sexuais cujo *marketing* nos inunda as caixas de correio electrónico. Podemos aplicar, sem problemas, o conceito de *empowerment* que agora está tão de moda já que é de (im)potência social que estamos a falar. A exibição de poder – qualquer que seja a sua natureza – é, no entanto, mais facilmente manipulável em relações virtuais. Um baixo pode apresentar-se como tendo elevada estatura, um careca pode ufanar-se de sua farta cabeleira, um empregado de escritório pode apresentar-se como empresário... Ou seja, as identidades podem ser muito mais facilmente manipuladas. É certo que também nos cenários mais banais da vida quotidiana se experimentam novas identidades, jogando-se com a ambiguidade, alimentando-se dúvidas e cepticismos. Mas, em cenários virtuais, tudo é mais fácil de lograr.

MT - *Na mesma obra, faz percursos arrojados e inovadores. Construir um conhecimento sociológico e também psicológico (é de sentimentos que se trata) do inefável, do que se esquivava mas que, apesar de tudo, tem uma face: as suas marcas sociais. É uma ruptura com a*

sociologia tradicional, sobretudo com a herança de Durkheim? Sente-se um hermeneuta dos sentimentos a partir de uma arqueologia social?

JMP - Ruptura com a sociologia de Durkheim? Sim e não. Ruptura com Durkheim, no sentido em que não creio que a sociologia deva concentrar todos os seus esforços apenas, ou exclusivamente, na descoberta dos factores da ordem, na busca da coerência das representações colectivas, na acentuação das regularidades que sustentam a coesão social.

Com o crescente processo de divisão social de trabalho, que Durkheim tão bem estudou, deu-se uma crescente fluidez dos processos sociais. Quer dizer, as «representações colectivas» segmentarizaram-se, por efeito da diversidade cultural, acentuaram-se os processos de individualização.

No entanto, não posso renegar a minha sólida costela durkheimiana. Aliás, se não me assumisse um convicto durkheimiano não me reveria nessa sugestiva imagem que me dá, a de um arqueólogo social, embora, de facto, Durkheim não fosse propriamente um hermeneuta dos sentimentos... Como quer que seja, quando Durkheim decidiu fazer um estudo sociológico sobre o suicídio não o fez por acaso. Ele procurava afirmar a sociologia como uma ciência autónoma, demarcando-a, em particular, da Psicologia. E vai daí, escolhe precisamente um fenómeno – o suicídio – que o senso comum imputa ao temperamento do suicida, ao seu carácter, aos seus antecedentes biográficos, aos acontecimentos da sua vida privada... E que nos revelou Durkheim? Que, afinal, o suicídio é, também, um fenómeno social. Ele mostrou-nos que os protestantes se suicidavam mais do que os católicos; os casados menos do que os solteiros ou viúvos; que havia mais suicídios depois do que antes de actos eleitorais, etc. Nos *Rastos da Solidão* não fiz nada de muito diferente. Tomei um fenómeno – a solidão – que normalmente se olha como um fenómeno centrado nos indivíduos que

dela padecem ou que nela vivem. E que descobri? Que a solidão tem profundas marcas sociais. Como o suicídio é também um fenómeno social.

MT - *Encontrar, nos rastros da solidão, os rostos da solidão: «a solidão de uma vida pode ser entrevista nos rostos de quem a vive, embora eles também se possam servir de máscaras para ocultarem os sentimentos.»* Nessa metáfora da moeda em que o sentimento de solidão flui nesse leito determinado pelas margens do isolamento e do relacionamento, não é essa, afinal, a paisagem que habitualmente se encontra, também, nos incluídos, nos instalados e herdados na e da vida? Será a solidão um sentimento incontornável das sociedades contemporâneas? Será um dos preços a pagar pelo desenvolvimento? Entre o avesso e o direito, onde corre, afinal, a solidão?

JMP - De facto, a solidão é democrática. Não escolhe idades, género, raça ou classes sociais. Mesmo os mais endinheirados podem sentir-se sós com o seu dinheiro pois o dinheiro não soluciona todos os problemas da vida. A solidão espreita-nos a qualquer esquina do quotidiano. Como quer que seja, e embora sempre tenham existido solitários encasacados em sua solidão, é de supor que a sociedade contemporânea seja mais propensa ao fenómeno. Por razões sociais, evidentemente.

Nos tempos *medievais*, por exemplo, o âmbito privado confundia-se com o domínio público. Já no *Renascimento*, quando se inicia um processo de separação entre as duas esferas, o espaço público continua a ser um espaço de grande vitalidade sociabilística. A rua, como cenário teatralizado da burguesia, alcançou o seu sentido literal quando passou a ser palco de representação, de cortejamento, de dominação selectiva da indiferença dos demais. Balzac bem o demonstrou na *Comédia Humana*. E também Richard Sennett, em *The Fall of Public Man...*

Mas eis que, com os inícios do século XX, a cidade é invadida por automóveis que a

transformam num *motu continuum*: «bebe-deira de rua e de sentir, ver, ouvir tudo ao mesmo tempo», impressionava-se Fernando Pessoa, através de Álvaro de Campos (*Pasagem das Horas*). O passeio de automóvel fez Pessoa sentir, na velocidade, o desaparecimento rápido das coisas: da rapariga imaginada à janela de um casebre à perda de si mesmo. Com a descoberta do fósforo, a finais do século passado, acendeu-se uma gestualidade brusca e repentina que iria comandar a vida a partir de então. Os elevadores dos prédios destruíram a lenta subida/baixada das escadas, e mesmo estas fizeram-se rolantes. As notícias das televisões correm mais velozes que os acontecimentos, algumas vezes antecipam-os. O *zapping* fabricou telespectadores ubíquos que, avidamente, devoram em privado tudo o que se publicita. O telefone lento da manivela cedeu ao levantar brusco do auscultador. Mas as redes fixas das telecomunicações já não se ajustam à labilidade dos tempos que correm. Por isso, surgiram os telemóveis. Enfim, as ruas são como tubos que aspiram, velozmente, o tráfego humano.

A partir daqui, questiona-se o declínio da vida pública nos grandes espaços urbanos. A fractura entre o público e o privado adquiriu bases jurídicas e fundamentos ideológicos. As sociabilidades medievais deram lugar aos trânsitos anónimos pelas cidades. A família transformou-se num lugar de refúgio e mesmo aqui, cada um em seu quatinho, com a sua televisão. Indicador do movimento de privatização da vida social é a própria denominação modernamente atribuída à casa: *apartamento*. E um efeito paroxístico desse movimento é esse lugar eufemicamente designado por «casa de banho». Na realidade, a generalização do uso da casa de banho aparece como um dispositivo técnico de isolamento e separação da intimidade dos corpos ao constituir-se num asilo inviolável de recolhimento ou isolamento. Talvez não seja por acaso que a nossa *retraite* derive do termo francês *retraite* que expressa precisamente a ideia de retirada, recolhimento, refúgio, isolamento, aposentação...

MT - *E chegámos à nº 10. O que perguntar? O que é perguntar e responder? O que existe entre a pergunta e a resposta? (Não leve a sério, meu caro Professor. De facto, apetece-me, como Victor Hugo - como a publicação dos Miseráveis tardava - fazer a mesma pergunta: ? -E a esta pergunta obtive a seguinte resposta: ! O que significam um e outro símbolos?)*

JMP - Entre perguntas e respostas existe uma saudável inquietação, mas, também, um jogo infundável de dominó para os dois lados, na exacta medida em que a dadas respostas sucedem novas perguntas. Os questionamentos mais fascinantes, como o que acabou de me colocar, são aqueles que sobrevivem às respostas, apenas se deixando responder por metade, por meias respostas. Deixemos a outra metade da resposta para os leitores que venham a ler esta entrevista.