

Por um triz

By a thread

Eduardo Simonini LOPES*

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo discutir a importância das instâncias caóticas e imprevisíveis como elementos significativos na inventividade das lógicas do cotidiano. Cotidiano este entendido não apenas como uma rotina imutável, mas também como processos de transformação e rupturas de estabilidades cristalizadas. Nesse sentido, pretendemos problematizar o quanto as revoluções sociais e as práticas emancipatórias pagam tributo a dinâmicas imprevisíveis, instáveis e igualmente criativas, que tomam forma e existência em meio às mais diferentes experiências do viver social.

Palavras-chave: Cotidiano. Caos. Emancipação.

Abstract: This paper aims at discussing the importance of the chaotic and unpredictable dynamics as significant elements in the logic of everyday life inventiveness. Everyday life is understood not only as an immutable routine, but also as processes of transformation of crystallized stabilities. Accordingly, we set out to question how the social revolutions and emancipatory practices pay tributes to unpredictable, unstable and also creative dynamics which take shape in the midst of the most different experiences of social life.

Keywords: Everyday life. Chaos. Emancipation.

Recebido em: 23/03/2009. Aceito em: 24/09/2009.

* Psicólogo, Professor pelo Departamento de Educação da Universidade Federal de Viçosa/MG; Mestre em Psicologia Social (UERJ) e Doutorando em Educação (PROPed – UERJ). E-mail: simonini1@yahoo.com.br.

1 Introdução

Muito das bases institucionais das civilizações contemporâneas foi erigido há mais de dois milênios na Grécia e em Roma. Essas duas grandes civilizações possuíram histórias diferentes, mas ofereceram ao mundo contribuições nas diversas dimensões do fazer político, religioso, artístico e social. Em meio a essas contribuições, foram criados os pilares organizativos nos quais diferentes povos se inspiraram para produzir modelos de vida, política, estética e sentido em torno das práticas sociais.

Tanto em Roma quanto na Grécia, a religião tinha um aspecto importante, senão central, como organizadora da sociedade, justificando e legitimando posturas e atitudes dos seres humanos. Assim, a vida política e social estava impregnada da questão religiosa, sofrendo desta as mais diversas influências, uma vez que a mitologia cunhada por gregos e romanos se organizava tal qual um código de ética, uma maneira de agir e se comportar diante dos desafios da vida. Havia nessa mitologia um multiverso de deuses que guerreavam entre si, amavam, traíam, odiavam, amaldiçoavam, realizavam alianças, eram ciumentos... enfim, deuses repletos de paixões. Cada deus e semideus possuía sua especificidade, seu campo de saber, sua área de atuação, seu quadro de amigos e inimigos, onde mesmo aqueles que eram mais próximos poderiam, em uma mudança de interesses divinos, se tornarem adversários. Havia entre os deuses jogos políticos repletos de artimanhas que igualmente legitimavam as ações que tomavam corpo entre os seres humanos.

Quando comparamos as mitologias monoteístas do nosso tempo à mitologia greco-romana, ficamos tentados a fazer uma transposição simples, considerando que o que chamamos de Deus é a mesma entidade chamada de Júpiter (pelos romanos) ou de Zeus (pelos gregos). Porém, quando nos aproximamos da mitologia greco-romana, observamos um aumento de complexidade que faz dessa transposição um reducionismo empobrecedor. O Deus monoteísta é, em si mesmo, a causa primeira de todas as coisas, incriado, racionalidade superior, fonte de toda ordem do universo. Júpiter, por sua vez,

não foi a causa primeira do cosmos. Havendo a necessidade de uma comparação, poderíamos relacioná-lo a um ditador que usurpou o trono de seu pai, tendo como aliada sua própria mãe. Júpiter foi um deus que não era senhor de seu destino, cedendo facilmente à sensualidade, à ambição e ao orgulho.

Fazendo então uma breve explanação genealógica,¹ temos que Júpiter é filho de Cronos (Tempo) e Gaia (Terra). Cronos devorava todos os seus filhos no momento do nascimento, porém, quando Gaia deu à luz Júpiter, ela decidiu enganar Cronos, oferecendo uma pedra ao marido no lugar de seu filho.² Júpiter então foi escondido do pai, retornando mais tarde para destituí-lo do trono. E essa situação de usurpação do poder havia sido prevista pelo pai de Cronos, uma vez que o Tempo é filho de Urano (deus relacionado ao céu) com Gaia. A figura do deus Urano é o que mais próximo temos da atual concepção onipotente do Deus-Único dos monoteístas.

No universo dos deuses greco-romanos, há uma miríade de relações incestuosas que fariam a felicidade analítica de qualquer psicanalista; e é graças a um incesto que Urano deixa de ser onipotente. Isso se deu porque foi com a ajuda de Gaia, sua mãe, que Cronos castrou seu poderoso pai. Destituindo Urano do poder, Cronos tomou, em seguida, sua mãe como esposa. Nesse momento de impotência, Urano condenou Cronos a ser traído e ter o trono usurpado por um filho, tal qual ele o fora (o que justificava o fato de o Tempo devorar seus filhos a fim de se preservar no poder). No entanto, mesmo sendo pai do Tempo, Urano não foi o princípio da criação. Na literatura greco-romana, o princípio foi o Caos.

Autores dedicados à mitologia aqui apresentada – como Gaytan (1971), Menard (1991) e Pouzadoux (2001) – não chegaram a um consenso

1 Devemos considerar que há versões diversificadas (e mesmo contraditórias) a respeito da origem e do destino dos deuses greco-romanos. Apresentamos aqui apenas uma delas, priorizando o trabalho de Gaytan (1971)..

2 Esta é uma imagem mitológica que belamente descreve o destino de todas as entidades: independente das condições às quais pertençam (animais, vegetais ou minerais), todos são filhos da Terra e serão devorados pelo Tempo.

sobre o Caos. Menard e Pouzadoux pouco tocam no tema da gênese dos deuses e situam o Caos como um estado primitivo do universo em que tudo estava indistinto. Diante de tal amorfismo, esses autores consideram que um deus (indefinido) começou a impor uma ordem à desestrutura, compondo o mundo como o conhecemos. Já Gaytan (Ibidem, p. 42) trata o Caos como o primeiro dos deuses. Diz ele que Caos é o:

Estado primitivo do universo na mitologia grega. Ele é considerado como o primeiro e mais antigo de todos os deuses. Caos foi o precursor e pai de Urano e foi ele quem presidiu tudo o que foi criado desde toda eternidade, por encontrarem-se amalgamados e confundidos, em sua massa informe, todos os elementos. (tradução nossa).

Do Caos surgiram Urano e Destino. Esses três deuses situam-se fora do tempo e, por mais que Júpiter tenha sido considerado poderoso e senhor de todos os deuses e de todos os homens, nem mesmo ele era capaz de se livrar das pré-definições já escritas no livro de Destino.³ Assim, temos que antes do Tempo (em seu movimento entrópico de reduzir tudo a pó), antes do Destino (com suas ordenações pré-definidas), antes da separação entre o Céu e a Terra, havia/há o Caos. Estando fora do tempo, ele se torna um processo eterno, sem futuro ou passado, não se submetendo a qualquer movimento teleológico e constituindo-se em uma dinâmica imanente a toda criação. Não haveria no Caos greco-romano, portanto, uma temporalidade, uma história, uma ordem e nem uma desordem (já que esta pressuporia uma ordenação prévia), mas sim virtualidades, potências.

De acordo com Lévy (1996, p. 15): “a palavra virtual vem do latim medieval *virtualis*, derivado por sua vez de *virtus*, força, potência. Na filosofia escolástica é virtual o que existe em potência e não em ato [...] A árvore está virtual-

mente presente na semente.” Colocando aqui a relação caos-potência, temos que no Caos greco-romano existiria toda a potência de formação de mil mundos, mas nenhum deles necessariamente teria que se substancializar. Quando uma dessas potências se materializa, temos a atualização de um virtual. Assim, a atualização de uma potência do virtual seria correlata ao surgimento de uma ordenação, de um possível.

É nesse sentido que Lévy, seguindo as argumentações de Deleuze,⁴ irá afirmar que o virtual se apresenta como um problema, um nó de tensões que solicita uma solução; essa seria a própria atualização do virtual. Todavia, o que se atualiza não é o virtual, nem se assemelha a ele. O *atual*, como resolução de uma potência, faz surgir o criativo, a diferença, o novo, a ponto de Lévy argumentar que, nesse processo de atualização, ocorre “uma produção de qualidades novas, uma transformação de ideias, um verdadeiro devir que alimenta de volta o virtual”. (Ibidem, p. 17). Portanto, o Caos e o virtual não trariam consigo nenhuma teleologia, nenhuma essência prévia, apenas misturas, encontros e dispersões. Assim, teríamos que o caos não seria um amontoado de elementos desordenados e nem mesmo um momento dito primitivo; o Caos, como potência criadora, traria consigo a experiência de encontros impensáveis, conexões improváveis, mil mundos a serem gestados e tantos outros a serem abortados antes mesmo de terem sido pensados. Já a atualização do virtual seria correlata à emergência de uma forma para além do Caos, para além da nuvem virtual, estabelecendo-se, assim, como um movimento que dará impulso a uma direção, ordenação e estabilização que, por sua vez, sempre correria o risco de se desorganizar e se dispersar. Seguindo por essa linha de reflexão, temos que a ordem seria um improvisado, uma configuração tênue, um sopro de fé que se estabilizou em meio ao caótico.

Deixando a senda dos deuses greco-romanos e nos encontrando com concepções judaicas a respeito do início do mundo, temos

3 “Ainda que Júpiter, como Rei do Olimpo, dominasse deuses e homens, nada podia contra o Destino. A seus decretos inelutáveis estava sujeita toda a criação.” (GAYTAN, 1971, p.124 – tradução nossa).

4 “O virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida, assim como a realidade de um problema a ser resolvido; é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema.” (DELEUZE, 1988, p.341).

conservada essa condição do caos enquanto potência virtual e movimento criador/desestruturante. André Neher, renomado estudioso do Judaísmo, relata-nos que, segundo a exegese rabínica, o mundo atual não brotou repentinamente das mãos de Deus. Vinte e seis tentativas teriam precedido o presente Gênesis, sendo que todas elas encontraram o fracasso. Neher (1975, p. 185) diz que, dentro desse contexto, o mundo no qual habitamos, mesmo tendo “dado certo”, seria igualmente uma possibilidade instável, uma vez que “ele não possui nenhum documento de garantia: está exposto, também ele, ao risco de fracasso e de retorno ao nada”. O filósofo Peter Pál Pelbart (1993, p. 31), comentando o texto de Neher a respeito deste frágil Gênesis, complementa os argumentos do estudioso judeu dizendo que:

Foi e é sempre por um triz, graças a um misto de engenhosidade e acaso que esse mundo se sustenta, levando a marca impagável daquela incerteza originária, de um início que poderia não ter vingado. Mas que vingou, entre outras coisas porque houve, por parte de Deus, no momento desta tentativa, uma torcida. “Oxalá se sustente”, (Halevy sheyamod) exclamou Ele naquele instante, e sua obra respondeu afirmativamente a esse voto, que não foi uma ordem, mas um desejo. Deus atípico: *bricoleur*, desejante, esperançoso – súdito do Tempo..

Assim, nessa perspectiva da criação, habitáramos ordenações sem garantias de eternidade, imersos que estamos em virtualidades que colocam em jogo a ordem e a desordem no campo da incerteza. É então que as histórias greco-romanas do nascimento do universo e a relatada acima vão ao encontro das reflexões de Morin (1978), quando este sustenta que a potência do caótico não é algo que se perdeu em um momento remoto da criação, mas sim um processo contínuo de gestação e morte, dentro do qual nosso pequeno mundo se constituiu como uma estabilização precária a ser consumida, a qualquer momento, pelo mesmo caos de onde emergiu. A ordem não seria, pois, a regra do cosmos; ela seria uma exceção que, quando se sustenta, traz consigo a marca de uma transitoriedade. Mesmo a cosmologia do século XX passou

a se curvar às constatações que denunciaram o caráter caótico do universo e dos deuses. E, se por milênios, o universo foi visto como sendo um mar plácido de estrelas, agora, de acordo com Morin (1978, p. 43-44):

O ordenamento grandioso do grande *ballet* estelar transformou-se num *salve-se-quem-puder* geral. Para lá da ordem provisória do nosso pequeno arrebalde galáctico, que tomáramos pela ordem universal e eterna, produzem-se factos inauditos [...] O cosmo arde, gira, decompõe-se. Nascem galáxias, morrem galáxias. Já não temos um universo razoável, ordenado e adulto, mas algo que parece estar ainda nos espasmos da gênese..

Assim, as palavras de Morin nos reconduzem às considerações de Neher sobre o fato de que o Gênesis nunca terminou, estando a vida imersa em uma dinâmica na qual criação e destruição se constituiriam em presença contínua nos processos existenciais, como que seguindo a coreografia da dança intempestiva do deus hindu Shiva.⁵

2 A cidade dos monstros

É igualmente interessante notar que, mesmo na Bíblia judaico-cristã (notadamente dicotômica no que se refere à distinção entre bem e mal), podemos encontrar passagens em que as dimensões da ordem e da desordem não são apresentadas como elementos opostos, mas interconstituintes. Tal fato é patente na história de Jó. Ele é apresentado como um homem íntegro, temente a Deus e que, por causa disso, foi agraciado com prosperidade em todos os investimentos de sua vida. Deus sentia orgulho por tamanha devoção de Jó, mas, repentinamente, foi abordado por Satanás que o convenceu a retirar todos os ganhos que ele havia recebido a fim de que o mesmo tivesse a oportunidade de ter a sua fé testada. Graças a esse acordo, Jó perdeu seus bens e tudo que mais amava, mas, mantendo

5 Shiva é um deus dançarino que representa o movimento do cosmos e da vida. Com sua dança ele concebe mundos e destrói universos, constituindo-se em um deus tanto criador quanto destruidor. Ao final de cada época, Shiva dança sobre o mundo até reduzi-lo a pedaços e, a partir desses restos, recompõe coreograficamente um novo existir.

sua fé na ordem divina – nunca se rebelando contra Deus e confiando nas determinações Dele – foi recompensado com o dobro de tudo o que antes possuía e havia perdido. E o que se torna mais significativo para nossa presente reflexão é que, no início da referida história, Deus e Satanás não são apresentados como oponentes, mas como potências aliadas. Em Jó, Satanás é situado como sendo ele também filho de Deus, como apresentado no texto abaixo:

E num dia em que os filhos de Deus se apresentaram diante do Senhor, veio também Satanás entre eles. O SENHOR disse-lhe: “Donde vens tu?” “Andei dando volta pelo mundo”, disse Satanás, “e passeando por ele.” O Senhor disse-lhe: “Notas-te o meu servo Jó? Não há ninguém igual a ele na Terra: íntegro, reto, temente a Deus, afastado do mal.” Mas Satanás respondeu ao Senhor: “É a troco de nada que Jó teme a Deus? Não cercaste como de uma muralha a sua pessoa, a sua casa e todos os seus bens? Abençoaas tudo quanto ele faz e seus rebanhos cobrem toda a região. Mas estende a tua mão e toca em tudo que ele possui; juro-te que te amaldiçoará na tua face.” “Pois bem!” Respondeu o Senhor. “Tudo o que ele tem está em teu poder; mas não estendas a tua mão contra a sua pessoa.” E Satanás saiu da presença do Senhor. (Bíblia Sagrada, 1993, p. 513 – grifo nosso).

Durante toda a trajetória de sofrimento de Jó, temos que Deus e Satanás negociam, con-fabulam e são cúmplices na produção de catástrofes que arrebataram a vida daquele homem fiel, transformando-o em um brinquedo nas mãos dos deuses. Tais fatos nos fazem pensar que não apenas o cosmos, em sua perspectiva macro, estaria entregue às vicissitudes dos movimentos caóticos em que ordem e desordem dançam com o imprevisível. O ser humano seria ele também uma peça instável no tabuleiro da vida, a ser observada como uma entidade frágil ante os ditames inusitados do cosmos, de Deus, de Satanás, das entidades ciumentas do Olimpo.

Talvez tenha sido para tentar lidar com a falta de sentido do caos e da incerteza que margeiam todas as expressões do existir que os indivíduos construíram mecanismos de defesa representados em ordenações institucionais variadas e complexas como as religiões e as ciências.

Cada grupo social elaborou códigos explicativos, normatizantes e identitários para dar forma e significado a um mundo mutante. Compuseram histórias sobre os deuses, criaram seus heróis, fizeram seus experimentos, contaram a origem das coisas, montaram, enfim, um grande enredo existencial para subsidiar os ritmos da vida que conheciam. À medida que as necessidades coletivas se modificavam, outros elementos eram agregados às histórias contadas, assim como outras histórias surgiam para tamponar as lacunas deixadas pelos acontecimentos imprevistos. Porém, o objetivo final de tantas e variadas histórias consistiu em se construir o enredo de um mundo que fizesse sentido e desse uma justificativa às adversidades e problemas do vivido.

Jó se agarrou a uma ordenação estável sobre o divino, sustentada na fé de que “*Deus é bom e sabe o que faz*”. E, a exemplo de Jó, que serviu a uma Ordem Maior (pensando que esta em nada tinha a ver com a grande desordem a qual se deu o nome de Satanás), os seres humanos também buscaram entender quais seriam as ordenações excelsas que os guiariam a uma redenção; uma redenção que esperavam que existisse para além das desordens e ou desestruturas mundanas. Procuraram no cosmos e nos deuses a estabilidade que ansiavam encontrar na própria existência particular; e buscaram na vida cotidiana as constâncias que pensavam enxergar no cosmos e nas diferentes concepções sobre o divino.

Uma das tentativas de representar na Terra a estética das esferas celestes e as santas ordenações, expulsando de cena os riscos inerentes ao Caos, pode ser ilustrada na busca de alguns urbanistas quando estes conceberam cidades ideais que serviriam de modelo para cidades reais. Segundo Argan (1993, p. 73-74):

A ideia de cidade ideal está profundamente arraigada em todos os períodos históricos, sendo inerente ao caráter sacro anexo à instituição e confirmado pela contraposição recorrente entre a cidade metafísica ou celeste e cidade terrena ou humana [...] A hipótese da cidade ideal implica o conceito de que a cidade é representativa ou visualizadora de conceitos ou de valores, e que a ordem urbanística não apenas reflete a ordem social, mas a razão metafísica ou divina da instituição urbana.

Assim, temos que as cidades ideais pretendiam ser reflexos de uma ordenação não mundana, trazendo, em seu modelo arquitetônico, a distribuição de espaços que estimularia a emergência de valores considerados superiores.

Uma das cidades ideais mais famosas (apesar de nunca ter saído do papel) chamava-se Sforzinda, e foi concebida por Antônio Avelino, mais conhecido com o Filarete (1400-1466). Filarete estava a serviço de Francesco Sforza, duque de Milão, quando idealizou a cidade cujo nome homenageia seu protetor. Nesta, existiria um sistema disciplinar rígido em termos de conduta moral, corporal, alimentar e arquitetônico, sendo que, diante da proposta de Filarete, temos que “mais que uma cidade, é um novo mundo o que ele deseja construir; o urbanista torna-se demiurgo e, ao transformar a cidade, transforma o homem e lhe indica seu destino terreno”. (BERRIEL, 2004, p. 46).

A busca humana pela ordenação da vida ficou retratada na arquitetura métrica da cidade de Filarete, em cujo centro seria construída uma grande praça ladeada por uma catedral e pelo palácio da corte. No centro da praça seria edificada uma torre, erigida como construção de controle pan-óptico, de onde se observaria toda a cidade.

Contudo, a ambição de se construir e fazer funcionar cidades ideais não é um fenômeno do século XV, mas de todas as épocas, como bem já frisou Argan.⁶ Tal projeto é uma das variações do desejo de ordem e organização que parece habitar o imaginário humano, pois, junto com a proposta de uma cidade ideal, se encontra subentendida a formação de pessoas ideais, reflexos de uma ordem superior e harmônica.

Foi em torno dessa temática das cidades ideais, que respondem à perfeição dos deuses e do cosmos, que Calvino (2003) nos conta a história de Períncia. Ela foi planejada com muito cuidado pelos astrônomos, os quais estabe-

leceram a localização e o dia da fundação da cidade de acordo com o movimento propício das estrelas; conceberam o mapa da cidade seguindo as 12 casas do Zodíaco, a fim de que cada bairro e construção recebessem as melhores influências dos astros; planejaram as muralhas no sentido de que, nos próximos mil anos, cada abertura destas enquadrasse um eclipse lunar. E, nas palavras de Calvino (Ibidem, p. 137-138):

Períncia – asseguraram – espelhará a harmonia do firmamento; a razão da natureza e a graça dos deuses determinaram o destino dos habitantes. Seguindo com exatidão o cálculo dos astrônomos, Períncia foi edificada; diversas raças vieram povoá-la; a primeira geração nascida em Períncia cresceu dentro de seus muros; e estes, por sua vez, atingiram a idade de casar e ter filhos. Nas ruas de Períncia, hoje em dia, vêem-se aleijados, anões, corcundas, obesos, mulheres com barba. Mas o pior não se vê: gritos guturais irrompem nos porões e nos celeiros, onde as famílias escondem os filhos com três cabeças ou seis pernas. Os astrônomos de Períncia encontram-se diante de uma difícil escolha: ou admitir que todos os seus cálculos estavam errados e que as suas cifras não conseguem descrever o céu, ou revelar que a ordem dos deuses é exatamente aquilo que se espelha na cidade dos monstros..

Os sábios de Períncia partiram do pressuposto de que o cosmos é ordenado em seu fluir, considerando a emergência do caótico como sendo uma aberração a ser calada pela imposição de uma arquitetura cuidadosamente planejada que, por si mesma, expulsaria as anormalidades. Porém, um dos caminhos interpretativos que a história de Calvino nos indica é que o erro dos sábios se deveu ao fato de os mesmos terem manufaturado um céu ao qual imputaram as propriedades de ser uniforme, harmônico e imutável em sua estabilidade. A exemplo do que fez Jó, sonharam com um firmamento que, sendo desenhado em configurações perfeitas por um Deus ausente de contradições, funcionasse como um artifício para servir de alento às desordens e instabilidades do vivido. Assim, a busca por imitar o céu se transformou em procura por uma ordem fora do mundo; fora dos encontros imprevistos e dos riscos do viver.

⁶ Para citar exemplos brasileiros, temos três capitais que são modelos característicos da tentativa de se produzir cidades que se ambicionam ideais: Belo Horizonte (MG), Brasília (DF) e Palmas (TO).

Muitos sábios da modernidade ocidental não fizeram diferente daqueles que idealizaram Perízia ou Sforzinda. Buscaram ordens universalizantes para pensar a natureza e, como os personagens da história de Calvino, olharam para o céu a fim de encontrar nele os ideais de valor nos quais sustentavam suas existências. Contudo, percebemos hoje que tais ideais não estavam necessariamente no firmamento, mas no coração daqueles homens que o observavam. O cosmos se transformou, portanto, em uma tela projetiva, onde aqueles que o olhavam viam a si mesmos e as construções socioculturais que introjetaram como verdades. Kepler, por exemplo, viu em seu modelo de universo a confirmação cósmica da Santíssima Trindade,⁷ assim como Galileu e Isaac Newton olharam para o céu e vislumbraram nele a ordem imutável, indestrutível e matematizável do mundo, símbolos máximos da sabedoria de um Deus tomado como um Geômetra-Cósmico.⁸ Tais pesquisadores perscrutaram a imensidão do espaço com os olhos de seres socialmente comprometidos, nascidos em uma Europa renascentista regida pelo poder da religião católica e pela descoberta dos novos continentes. Foram olhos que buscaram ver legitimadas no céu suas concepções antropocêntricas e etnocêntricas, ambicionando confirmá-las como universais à condição humana e à verdade do universo.

Nisso, temos que as construções de sentido em torno da existência de uma ordem universal terminam por serem igualmente construções políticas, uma vez que traduzem as ambições de um pesquisador e ou de um povo. O que foge a essa ordem acaba trazendo consigo a marca da monstruosidade, do que deve ser calado, silenciado e banido, como o foram os “monstros” de Perízia.

7 Onde **Deus** era representado pelo sol no centro do universo, o **Filho** pela esfera das estrelas fixas e o **Espírito Santo** pelo poder que emana do sol. (GLEISER, 1997).

8 Gleiser (Ibidem, p. 190) cita as seguintes palavras de Newton para ilustrar a “concepção geométrica” que este possuía de Deus: “Para construir um sistema com todos seus movimentos, foi necessário uma Causa que compreendeu e comparou as quantidades de matéria dos vários corpos celestes e do poder gravitacional resultante desta [...] E, para ser capaz de comparar e ajustar todas essas coisas com tantos corpos diferentes, essa Causa não pode ser uma simples consequência cega do acaso, mas sim um especialista em mecânica e geometria”.

3 Conversation Piece

Se cem pessoas dormem e sonham, cada uma delas experimentará um mundo diferente em seu sonho. Pode-se dizer que os sonhos de todos são verdadeiros; não teria sentido afirmar que apenas o sonho de uma pessoa é o mundo verdadeiro e todos os demais são falsos. (*Sogyal Rinpoche*)

Bauman (1998) escreveu – sensível que estava a processos de exclusão como os de Perízia – que com frequência os grandes crimes têm sua origem em grandes ideias, principalmente quando os seguidores de tais ideias buscam transformá-las em realidade. Ele pontua que uma dessas grandes ideias, que possui um local privilegiado nesse sentido, é a de pureza. Em nome dela, muitos genocídios (e epistemicídios) foram perpetrados. À ideia de pureza, Bauman correlaciona o conceito de ordem, uma vez que este nos fala a respeito de uma estabilidade relacional, uma configuração de formas que produz um sentido inteligível àqueles que com ele fazem núpcias. Em sua perspectiva “criminosa”, a concepção de ordem se aliará à de pureza, gestando maneiras de produzir vida que ambicionariam a uma ordem pura. Aí residiria o risco de produção de grandes massacres, “limpezas” étnicas e culturais.

As concepções de pureza buscam seus referenciais em produções fora do cotidiano dos seres humanos, uma vez que tal cotidiano tende a ser visto como caótico demais para poder representar uma realidade sublime. Foi seguindo essa linha de pensamento que Hegel pressupôs a existência de uma Ideia Absoluta que servisse como referência última à síntese dialética, sendo que tal ideia se localizaria como elemento exterior às relações conflituosas humanas; Platão pressupôs a existência de um mundo de essências puras – para além das relações mundanas – que serviriam como modelo para todas as outras produções da natureza; em seu *Leviatã*, Hobbes acreditava que somente a partir dos ditames de alguém fora dos embates cotidianos – o rei – poder-se-ia construir um contrato social que

agisse como um organizador e pacificador da convivência humana. A tradição judaico-cristã também indica Deus como um legislador maior a oferecer a Moisés as “Tábuas da Lei”, a fim de que estas regessem o povo hebreu; e no campo do Cristianismo temos que o próprio Jesus Cristo – considerado o Deus que se fez carne – não seria um ser humano comum, uma vez que sua concepção não se deu por um encontro de corpos, por uma mistura de fluidos, mas por uma inseminação artificial, realizada por um anjo. Jesus não se misturou com o caótico das relações para ser concebido, assim como o rei, em Hobbes, não se misturaria com o povo; e mesmo as leis mosaicas seriam inquestionáveis porque não surgiram das incertezas humanas, mas das definições do divino.

Teríamos, então, que as buscas pela pureza nos levariam às dimensões do pensamento exterior ao vivido e tributário de uma ordem xenófoba que imputaria uma verdade inquestionável às relações, na intenção de produzir um modelo uniformizante. Para os militantes da concepção da natureza enquanto totalidade harmônica, os encontros no/do cotidiano, com seus aspectos polissêmicos e multiformes, seriam condenáveis por sua impureza, por seus desvios e por sua imprevisibilidade. Maffesoli (2007, p. 205) faz uma interessante ponderação a respeito dessa dinâmica quando sustenta que:

[...] em função do referido monotetismo (a redução a uma só positividade), situações, experiências, atitudes e discursos da vida corrente não mais valem em si mesmos – mas são remetidos a uma exterioridade, de qualquer ordem que seja, que a todos eles supera. Trata-se de um pensamento redutor que, num mesmo movimento, não quer ver e tem medo do “monstro cotidiano”.

Se o cotidiano pode vir a ser monstruoso, tal aberração nos faz lembrar os seres sentenciados ao isolamento em Perínzia. Porém, o cotidiano de Perínzia, em sua variedade de formas e pessoas, revelou-se, ainda que de maneira adversa às expectativas, intensamente criador e inventivo. E no momento em que o movimento no/do cotidiano traz à tona impensáveis “monstros”, temos que ele se inscreve na ordem dos encontros, dos agenciamentos, das sínteses

anômalas – e tantas vezes caóticas – que solicitam rearranjos de sentido. O viver cotidiano traz em seu fluir movimentos criativos e desterritorializantes que produzem crises em velhas estabilidades e desamparos frente à inexistência de identidades *prêt-à-porter* permanentes que tragam em seu bojo certezas seguras em sua imutabilidade. Deparamo-nos, portanto, com um entendimento dos movimentos no viver cotidiano que muito mais nos aproxima da concepção greco-romana do Caos – enquanto potência de encontros imprevistos – do que das aspirações uniformizantes dos sábios de Perínzia e Sforzinda em seus projetos de substancialização de uma ordem cósmica estável.

Todavia, apesar de os seres humanos nascerem sob o signo da instabilidade cotidiana, o desejo de perfeição, ordem e pureza alimenta as comunidades de todas as épocas e tem sua expressão mais perigosa dentro das dinâmicas microscópicas, invisíveis e diárias de grupos e indivíduos que – em suas mais diversas configurações e histórias – buscam salvaguardar sua preciosa identidade e sua pretensa pureza. Para fomentar tal finalidade, correm continuamente o risco de se fecharem dentro de si mesmos, armando-se contra o horror de lidar com o “monstro cotidiano”, principalmente quando este traz à tona movimentos que não fazem eco a produções, sabores e desejos previamente idealizados. Entretanto, não podemos perder de vista que, quando não se armam, os sujeitos igualmente correm o risco de margear perigosos abismos de sentido que requerem ousadia de equilibrista. Entre a incerteza oferecida pela ousadia e a segurança que emerge a partir do medo, os seres humanos vão compondo sua dança (in)segura pela vida.

A título de exemplo desse inconstante valisar, temos que o diretor italiano Luchino Visconti (2004) dirigiu, em 1974, um filme intitulado *Conversation Piece* (lançado no Brasil como *Violência e paixão*), no qual podemos vislumbrar a dinâmica de um problemático e frágil equilíbrio localizado no encontro entre um mundo ordenado e temente a mudanças e um outro marcado por processos anárquicos, onde a ousadia e a insegurança atavam-se fortemente uma à outra.

O título do filme faz alusão a um gênero de pintura característico da Inglaterra do século XVIII, que consistia na prática de se retratar grupos em posturas informais, em especial grupos de amigos ou famílias em suas dinâmicas cotidianas. Os *conversation pieces* faziam oposição ao modo tradicional das pinturas de retratos, no qual o modelo era representado só e de maneira estática, imortalizado em uma pose pré-definida. Já nos *conversation pieces*, o movimento, a interação e a espontaneidade eram os elementos mais valorizados.

Voltando, então, ao trabalho de Visconti, temos que o personagem principal do filme é um professor que, solitário em uma imensa casa, enclausura-se em seu mundo estável e previsível de colecionador de obras de arte: em especial, *conversation pieces* que retratam interações familiares. Ele, que não possui família, dedica-se a colecionar pinturas ilustrativas de famílias em relações harmônicas, e com elas interage como se tais quadros compartilhassem com ele de uma consanguinidade. É uma pessoa refratária a outros relacionamentos, sentindo-se seguro e realizado na companhia de suas coleções. Todavia, no decorrer do filme, o professor é forçado a interagir com a dinâmica instável de uma família que aluga um apartamento sobre o seu. No início, tenta evitar qualquer interação com os ocupantes do andar de cima a fim de não ter sua rotina perturbada pelos estranhos; mas, com o tempo, é invadido pela referida família, sendo que também passa a desejar o contato e inclusive a buscá-lo. Isso faz com que não apenas sua rotina seja quebrada, como também o impulsiona a se lançar em um mundo de sentimentos confusos, onde o encanto pela família vizinha é tão grande quanto as vertigens e incertezas que emergem dos encontros.⁹

Deixando a proteção do convívio ameno com as pinturas de famílias idealizadas nos *conversation pieces*, o professor passa a fluir junto com uma família que se constrói no conturbado cotidiano do viver; um cotidiano que em muito se afasta da placidez mostrada nas pinturas de

sua coleção e que o insere em movimentos e misturas imprevistas. Porém, tais movimentos do vivido deixam o professor, ao final do filme, prostrado em sua cama: deprimido, enlutado, saudoso e sozinho.

O filme de Visconti nos desafia a pensar que a abertura para os contágios é igualmente saborosa e perigosa, sendo que não existem promessas de felicidade nas dinâmicas cotidianas dos encontros. Assim, o personagem do professor, aventurando-se a saltar de um ritmo conhecido e solitário para um universo de interações incertas e “encontros monstruosos”, vive o rompimento de sua estátua identitária e prova outros sabores derivativos da experiência com uma família viva e movente. Sai da proteção de uma dinâmica familiar “segura”, representada pelos *conversation pieces*, para vivenciar uma família intensa, conflitiva, criativa e igualmente destruidora em seu criar. Uma família que, habitando tantas vezes um movimento caótico, corre sempre o risco de se desfazer, de não se recompor diante aos choques; mas que também traz as possibilidades de reinvenções contínuas. Contudo, o filme de Visconti deixa claro que tais movimentos instáveis são igualmente claustrofóbicos e podem fazer afogar um indivíduo ou grupos inteiros, como o fazem com o professor.

Por sua vez, não podemos deixar de considerar que o trabalho de Visconti nos conduz a outras possibilidades interpretativas, principalmente no que diz respeito ao entendimento do choque de universos que ocorre no filme. O que está ali ilustrado nos serve de referência para problematizarmos a questão dos múltiplos mundos que ocupam espaços dentro de uma mesma cena social. Os encontros no viver, por mais repentinos e desestabilizadores que possam aparentar, nos indicam que não existe um mundo social pronto e estático a nos esperar agora ou em algum horizonte distante. Encontramo-nos em meio a uma miríade de mundos que são gestados nos movimentos do vivido, favorecendo a multiplicação de uma pluralidade de universos de sentido. Não mais falamos, portanto, em uma verdade do mundo, mas em mundos possíveis sustentados sobre estabilidades provisórias.

Tal argumentação nos faz recordar a narrativa dos 26 Gênesis, contada por Neher e Pelbart:

9 No seguir da história, à medida que aumenta sua intimidade com os inquilinos do andar de cima, o professor chega inclusive a se apaixonar por um rapaz que vive com essa família.

cada Gênesis era legítimo, sendo único e singular em seu existir, e o fato de um vir a fracassar não significava que fosse menos verdadeiro do que os que o precederam ou que iriam sucedê-lo. É seguindo esse sentido que entendemos que, no filme dirigido por Visconti, houve o encontro de mundos legítimos em si mesmos, apesar de diferentes nos modos como se organizavam. E, quando aquelas duas produções de realidades – a do professor e a da família – encontram-se no filme, temos a emergência de um acontecimento, de um acidente,¹⁰ de uma mistura de paisagens sociais no nascimento de um novo possível relacional. Se trazemos aqui o conceito do “novo”, não estamos com isso querendo dizer que essa novidade seja melhor ou pior do que os mundos já existentes, mas sim que carrega consigo a possibilidade de uma diferença a colocar movimento nos processos já instituídos.

Reconhecer a riqueza dessa pluralidade de universos que, no cotidiano, rejeitam-se, ignoram-se ou copulam entre si, significa dar visibilidade a tantos outros legítimos mundos que, na produção de suas autonomias e ordenações específicas, dão vida a diferentes sensibilidades.

Contudo, como já discutido anteriormente, a necessidade de encontrar uma ordem que organize e unifique o movimento incerto da vida faz com que muitos sujeitos – no silêncio de seus quartos, seus clubes, suas religiões, suas escolas e famílias – venham a desconsiderar a autenticidade desse falar polifônico de tantas e contrastantes realidades que coabitam um mesmo espaço social. Na tentativa de se contrapor às polifonias, indivíduos e grupos se propõem, muitas vezes, a erigir sonhos de uma vida previsível e de um mundo mais feliz (como se estabilidade e felicidade fossem conceitos sinônimos na gramática da existência), esperançosos de que esses mundos oniricamente edificadas venham a ser um plano diretor para toda a humanidade. Porém, Bauman já nos alertou para o fato de que não existe proposta mais bem intencionada, e igualmente mais

socialmente perigosa, do que esta de se sonhar com uma ordem pré-definida a ser materializada na edificação de “um mundo melhor”. Tais sonhos tendem, sem que muitas vezes seus idealizadores se percebam disso, a servir como adubo ao desenvolvimento de posturas ditatoriais, principalmente quando se começa a rejeitar, excluir ou mesmo exterminar todo aquele que não se congratule com a proposta de “mundo melhor” sonhada. Desconsideram, assim, o sábio conselho oferecido por Riobaldo, personagem do escritor Guimarães Rosa (2006, p. 13) em *Grande Sertão: Veredas*, quando aquele anuncia que:

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo.

Concertar o mundo significaria, pois, regê-lo como se este fosse uma orquestração harmônica a responder aos desejos de uma batuta centralizadora. Já concertar o mundo seria aplicar a ele um ato de correção, modelando-o a uma ordem que supomos ser a correta para o funcionamento das coisas. A imagem de “concertar concertado” o universo social para que este se transforme em “um mundo melhor” para todos seria, então, correlativa às propostas de pureza e ordem eternas, tão caras àqueles que temem as incertas dinâmicas de vida.

Mas é necessário ressaltarmos aqui que não estamos negando a presença e a importância dos processos ordenados e de caráter harmônico: seja no universo estelar, seja nas relações sociais. O que colocamos em questionamento é a existência de uma única harmonia e de uma verdade final que reinaria sobre todas as outras organizações. Acreditamos que não existiria uma única ordem ou desordem no viver, mas muitas e diferentes ordens e desordens possíveis: seja no cosmos dos átomos, das estrelas, ou no cosmos social. Assim também existiria uma infinidade de harmonias que nos fariam habitar não um universo, mas um “uni-pluriverso” (MORIN, 1978), uma vez que os muitos mundos possíveis a existir não se realizariam em uma unidade estática, mas num movimento plural.

10 Segundo Morin (1978, p.76), “[...] o acontecimento denota o caráter não regular, não repetitivo, singular e inesperado dum fato físico para um observador; o acidente denota a perturbação causada pelo encontro entre um fenômeno organizado e um acontecimento, ou o encontro eventual entre dois fenômenos organizados.”

Sensível a tal pluralidade no/do cotidiano, Caetano Veloso (1991), na canção “Fora da Ordem”, declara que “eu não espero pelo dia em que todos os homens concordem. Apenas sei de diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final”. A essas “harmonias bonitas possíveis”, que compõem em si mesmas diferentes cosmos, Deleuze e Guattari chamaram de ritornelos. Para estes autores, um ritornelo seria uma ritmação expressiva que encadearia componentes heterogêneos, constituindo-se, assim, num território existencial. (PELBART, 1993). Dessa maneira, a criação de um mundo estaria relacionada à estabilização de ritornelos, sendo que estes comportariam constâncias harmônicas as quais chamaríamos de ordem. Uma vez que, “num sentido geral, chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 132), temos que um território ou paisagem instauraria uma ordem identitária, produzindo estabilizações em meio às dinâmicas heterogêneas no viver. Porém, a ordem de um ritornelo diz respeito às constâncias rítmicas que agenciam diferentes elementos na produção de uma identidade possível e não a um estado de verdade que aniquilaria a composição de outros ritmos, de outros ritornelos.

O espaço social seria, pois, composto por grupos que engendrariam diferentes danças rítmicas, diferentes coreografias existenciais que contariam um enredo, traçando os fios identitários de uma história que ofereceria sentido aos membros que dela fizessem parte. Nos movimentos no/do cotidiano são produzidas, portanto, constelações rítmicas que estabelecem sistemas de valores no viver; sistemas estes muitas vezes antagônicos, contraditórios e heterogêneos entre si, mas que marcam a dinâmica desse uni-pluriverso de harmonias não redutíveis umas às outras, mas sempre em vias de produzirem hibridações.

4 As revoluções imprevisíveis

Novos horizontes...! Se não for isso, o que será?! Quem constrói a ponte não conhece o lado de lá.

(Humberto Gessinger/Engenheiros do Hawaii)

É frente a tais harmonias polifônicas que a construção de práticas democráticas encontra seus maiores desafios e incontáveis possibilidades. Posturas ditatoriais sempre tentaram “gerenciar” as dinâmicas dos mundos plurais, viessem tais posturas dos deuses ou dos governantes terrenos. Um regime ditatorial seria aquele que possui o poder de instituir uma norma, impor uma harmonia, sendo capaz (ainda que pela força) de silenciar temporariamente ritmos incômodos à ordem proposta. Nas dinâmicas democráticas, porém, as posturas gestadas têm por princípio favorecer a abertura a outros ritornelos, outras melodias sociais as quais são, muitas vezes, parcialmente audíveis quando dos momentos de ditadura. Nesse sentido, aliamos-nos às considerações de Oliveira (1999, p. 29) quando esta argumenta que um sistema em processo de democratização necessita se aventurar em uma prática social que “vise a um maior respeito às diferenças, pluralize o debate [...] e leve em conta a diversidade de interesses e possibilidades de ação dos diversos grupos em interação”.

Entendemos, assim, que tal proposta de abertura à diversidade é inerente ao próprio conceito de democracia, uma vez que, quando o tomamos por sua origem etimológica, temos que tal palavra significa “governo que emana do povo”; e a noção de “povo” não se coaduna com a de mono-tonia: um único tom. O povo não é uma entidade personificada, mas um processo instável e múltiplo; um movimento de probabilidades que se refere a uma dinâmica de possíveis, mas não de certezas. Dar espaço à potência do “povo” significaria oferecer legitimidade e visibilidade a diferentes grupos sociais que, em movimentos heterogêneos e contraditórios, dão forma a desejos plurais e necessidades conflitantes. Não existiria, pois, um único “povo”, mas uma miríade de povos, grupos: ritornelos existenciais a construir mundos legítimos. Daí que um sistema democrático, ainda que se denomine representativo (tendo seus governantes sido votados pelo “povo”), nunca traduzirá plenamente as vontades de seus supostos representados, pois tal “povo” não se faz falar por uma única vontade, mas incontáveis e complexas necessidades tantas vezes intraduzíveis a um sistema de compreensão ordenado e retilíneo.

Dessa maneira, quando um regime democrático se propõe a expandir seus ouvidos para abarcar outros sons e oferecer espaço de expressão a vozes silenciadas, aumenta-se, por sua vez, a cacofonia relacional e igualmente o risco de perda de controle das circunstâncias. Assim, a abertura democrática em muito pode trazer consigo a sensação da desordem, de ausência de controle sistematizado, principalmente porque a proposta de se escutar e dar poder ao “povo” não faz surgir inicialmente nenhum movimento organizado: ao contrário, adentramos em dinâmicas muitas vezes caóticas. Mas, quando retornamos ao pensar de que as dinâmicas caóticas não nos levam unicamente às indeterminações, mas também a movimentos de invenção e criação – sendo que o caos “não é algo negativo, vazio ou disforme, mas possui uma positividade própria inseparável da ordem” (OLIVEIRA, 2006, p. 129) –, temos que o “povo” deve ser igualmente tomado em seu movimento produtor de encontros e contágios que podem fazer emergir o impensado. A proposta democrática engendrar-se-ia, então, no próprio processo da positividade do caos e no movimento de se inventar a vida cotidianamente, sendo que, de acordo com Oliveira (1999, p. 27):

A democracia em uma sociedade não pode, portanto, ser apenas um sistema político estatal, ela só pode ser real se os seus princípios se incorporam à lógica da vida cotidiana de indivíduos e grupos sociais em interação na sociedade. A democracia é, portanto, um sistema de vida no qual a organização e a regulamentação dos processos de integração social são fundamentados no princípio da liberdade, entendida como direito à autodeterminação. É um sistema de vida, um modo cotidiano de efetivação das interações interpessoais que guia e orienta o conjunto das atividades de uma determinada comunidade.

Nas considerações acima, podemos claramente perceber o quanto a autora busca ligar o processo de democratização ao processo do viver, a fim de retirar tal conceito de seu reducionismo político-estatal para reinseri-lo na política do existir. Assim, toda vida social adentra dinâmicas democráticas de cunho emancipatório quando se abre espaço de legitimidade e autodeterminação à diferença: ainda que esta incommode, surpreenda e cause receios.

Todavia, o perigo de se mergulhar novamente no delírio de se cunhar mundos paralisados em formas ideais está sempre presente e, no fomento de práticas que se ambicionam emancipatórias, há a necessidade de tomar cuidado para não se cair dentro de modelos universalizantes sobre “um mundo melhor” e, assim, abortar a polifonia inerente aos processos democráticos. Os casos aqui contados sobre Sforzinda e Perínzia podem ser considerados como proposições de emancipação social, porém tais propostas emancipatórias estavam atreladas à negação dos movimentos imprevistos imanentes ao existir, ambicionando estados de perfeição, felicidade e constância, que não se coadunavam com a dinâmica viva dos encontros cotidianos. Já o filme dirigido por Visconti nos conduz a movimentos emancipatórios de outra ordem, em que os seres humanos abriam mão de suas estabilidades e colocaram em evidência seus devires anárquicos na produção de incertos encontros. Essas ambivalências e riscos das propostas emancipatórias fizeram Santos (2002, p. 23-24) levantar as seguintes questões:

O que é, afinal, emancipação social? É possível ou legítimo defini-la abstratamente? Se é verdade que não há uma, mas várias globalizações, não será igualmente verdade que não há uma, mas várias formas de emancipação social? Tal como a ciência, não será a emancipação social de natureza multicultural, definível e validável apenas em certos contextos, lugares e circunstâncias, uma vez que o que é emancipação social para um grupo social ou em um dado momento histórico pode ser considerado regulação ou mesmo opressão social para outro grupo social ou em um momento histórico seguinte ou anterior? Todas as lutas contra a opressão quaisquer que sejam seus meios e objetivos são lutas pela emancipação social? É possível emancipação social sem emancipação individual? Emancipação social para quem e para quê, contra quem e contra quê? Quem são os agentes da emancipação social? Há algum agente privilegiado? As forças sociais e institucionais hegemônicas, como, por exemplo, o Estado, podem ser cúmplices ou colaboradores ativos de ações de emancipação social? [...] Corremos o risco de promover a opressão social usando a linguagem da emancipação social?

Os questionamentos propostos por Boaventura Santos nos desafiam a um contínuo policiamento em torno das motivações que nutrem os projetos de mundo e as práticas de intervenção nos universos sociais dentro dos quais nos inserimos. A orientação de Santos nos convida a pensar que o agir emancipatório não existe “em si”, uma vez que este é sempre relacional e, por isso mesmo, dependente das lutas circunstanciais e interesses dos envolvidos. Não necessariamente está atrelado a um projeto coeso, teleológico e estático, podendo consistir em uma política articulatória de forças e interesses na instauração de um mundo; de uma realidade a potencializar oportunidades e ou obstacularizar perspectivas. É esse tipo de pensamento que faz com que Santos (2006, p. 277) busque ampliar o conceito de emancipação para além de seu aspecto transcendente, inserindo-o nas lutas circunstanciais e cotidianas, principalmente quando argumenta que “[...] a transformação emancipatória não tem teleologia nem garantia [...] a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido”. Mas, mesmo que não possuam uma finalidade específica, as consequências das ações coletivas dessas lutas produzem regulação de mundos e produção de verdades orientadoras de maneiras como os sujeitos observarão a si próprios e os processos de vida nos quais se inserem.

O conceito de emancipação, como indicado por Santos, deixa então de significar o alcançar a segurança de um local sonhado para vir a ser uma abertura ao risco, à experimentação e à novidade. Tal posicionamento situa a emancipação não mais como um projeto progressista – já que a própria noção de progresso subentende um conjunto linear de fases e níveis a galgar, tendo como referência algum modelo de perfeição a se atingir –, mas como um processo inventivo que pode vir a ser abortado a qualquer momento pelo próprio nível de insegurança e a ansiedade que nascem do desamparo e desnorreamento a que estão condenados aqueles que criam em meio ao que ainda não existe.

O pensador francês Félix Guattari realizou, a exemplo de Boaventura Santos, problematizações a respeito dos processos revolucionários

enquanto instâncias efetivamente emancipatórias. Guattari insistiu que a luta por maiores espaços de liberdade se torna uma prática necessária à vida não apenas da sociedade como um todo, mas do indivíduo em sua singularidade vivencial: na relação com seus parceiros, amigos, vizinhos, familiares, colegas de trabalho. Porém, segundo ele, uma proposta de ação revolucionária:

[...] é algo da natureza de um processo, de uma mudança que faz com que não se volte mais para o mesmo ponto [...] Então, por definição, uma revolução não pode ser programada, pois aquilo que se programa é sempre o *déjà-là*. As revoluções, assim como a História, sempre trazem surpresas. Por natureza elas são sempre imprevisíveis. **Isso em nada impede que se trabalhe pelas revoluções, desde que se entenda esse “trabalhar pela revolução” como sendo trabalhar pelo imprevisível.** (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 212-213 - grifo nosso).

Se os processos emancipatórios, enquanto aberturas à invenção, margeiam perspectivas imprevistas e apostas temerosas, temos, por sua vez, que a busca por segurança e controle de um processo revolucionário já carregaria consigo os germes de ditaduras estéticas e políticas para a vida. As aberturas emancipatórias, na leitura feita por Guattari, não emergem necessariamente de movimentos planejados e previamente organizados para tal fim. Quando ocorrem, o fazem muitas vezes a partir do encontro entre territórios sociais que, articulando interesses e afinidades, podem promover mobilizações coletivas que surgem e desaparecem sem necessariamente terem continuidade ou desdobramentos aparentes.

O sociólogo Lúcio Kowarick (2000, p. 72-73) igualmente defende que dinâmicas emancipatórias não se coadunam com a perspectiva da salvação, redenção ou progresso, chegando mesmo a considerar que é necessário desmontar a falácia de que os movimentos sociais – ocorrendo nas escolas, nas empresas, nas fábricas, nas famílias, etc. – sejam homogêneos e redentores, possuindo, a priori, metas históricas a serem atingidas. Ao contrário:

[...] é a partir de uma análise por dentro dos movimentos que se deve entender seus fluxos e refluxos, sua capacidade de invenção e

articulação com outras forças sociais, em face de acontecimentos que se desenrolam no caminho da luta, cujos resultados não estão, de antemão, estipulados por categorias analíticas que amarram os diversos agentes a uma trama previamente estabelecida [...] É esse percurso – marcado por diversidades plenas de desvios, caracterizado pela constante recomposição de divisões e alianças – que cabe reconstruir, recompondo as trilhas cotidianas das lutas.

As articulações de Kowarick se orientam na direção de considerar que as práticas emancipatórias não se encontram enquadradas em projetos ideais sustentados sobre realidades pré-configuradas, mas sim em movimentos incertos que solicitam a inventividade de novos arranjos de sentido. Ele insiste que, se os encontros sociais são imprevistos e tantas vezes desarticulados, isso não impede que tais movimentos – forjados nas relações de vizinhança, em meio aos atrasos dos transportes, no enfrentamento a doenças, nas “insignificâncias” do dia-a-dia – venham a produzir focos de confluência de interesses que, perante a “diversidade de trajetórias [...] acabam criando formas de solidariedade mais amplas e coletivas, quando então transparece um momento de fusão dos conflitos e reivindicações” (KOWARICK, 2000, p. 77), inaugurando núcleos de colaboração e vitalidade, mesmo que provisórios. O que ratifica as argumentações de Inês Barbosa de Oliveira (2003, p. 28), quando esta sustenta que, ao se considerar a emancipação social como:

[...] o conjunto das lutas processuais desenvolvidas nos diversos contextos e circunstâncias sociais, entenderemos que tais contextos e circunstâncias definem as prioridades dos momentos específicos, não sendo, portanto, passíveis de generalizações estruturalistas nem de hierarquização estrutural, tampouco, de leituras que os analisem separadamente.

Encontramo-nos, pois, diante de mundos em movimento em que as instabilidades inerentes ao existir nos indicam que as transformações e revoluções não seguem cartilhas e que o corpo social não obedece a nenhuma anatomia engessada: esteja esta representada nas pré-definições dos deuses, em leis naturais e/ou geometrias cósmicas.

Ao imergirmos nessas dinâmicas vivas dos encontros humanos, deparamo-nos diante ao desafio de tentar abrir espaços de potencialização dos mesmos, no instante em que igualmente buscamos nos equilibrar em uma linha bailarina na qual se constrói um enredo social redigido a várias mãos. Sabemos, inclusive, que podemos fracassar nessas tentativas de produzirmos dinâmicas que qualificamos como emancipatórias, uma vez que a todo o momento margeamos riscos desestruturantes. Todavia, em meio a tais riscos, também compomos coletivamente territórios relacionais – ritornelos marcados pela confluência heterogênea de intensidades sociais – que podem gestar novos caminhos a trilhar e mundos a habitar. E, se toda revolução carrega consigo instâncias do caos e do imprevisível, temos que nos expor aos riscos inerentes a esses encontros “monstruosos” no/do cotidiano quando nos propomos às aberturas emancipatórias de cunho democrático.

Mas se em tais aberturas não temos certezas a respeito dos tipos de mundos que irão (ou não) surgir em meio aos engendramentos sociais, não podemos igualmente nos furtar a tentar promover gestações e partos, mesmo que em situações de risco e em condições precárias. Preferimos, assim, aliar-nos a Deleuze (1992, p. 131) quando este grita que é necessário “*um pouco de possível, senão eu sufoco...*”; mas um possível que nos abra a novas sensibilidades, a novos arranjos de formas e sentidos que possam se sustentar viáveis... ainda que seja por um triz.

5 Referências

- ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte como história da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Cidades utópicas do renascimento. São Paulo: **Revista Ciência e Cultura**, v.56, n.2, abr./jun., 2004.
- BÍBLIA SAGRADA**. 89. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, Edição Claretiana, 1993.
- CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Rio de Janeiro: Globo, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- _____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. São Paulo: Ed. 34, 1997. v.4
- HUMBERTO GESSINGER/ENGENHEIROS do HAWAII. Novos Horizontes. In: **10.000 destinos**. Rio de Janeiro: Universal, 2000. 1 CD. Faixa 18.
- GAYTAN, Carlos. **Diccionario mitologico**. Mexico: Editorial Diana, 1971.
- GLEISER, Marcelo. **A dança do universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 7. ed., 2005.
- KOWARICK, Lúcio. **Escritos urbanos**. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Ed. 34, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MENARD, René. **Mitologia greco-romana**. 2. ed. São Paulo: Opus Editora, 1991. vol. 1.
- MORIN, E. **O método I: a natureza da natureza**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.
- NEHER, André. Visão do tempo e da história na cultura judaica. IN: UNESCO. **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- OLIVEIRA, Inês Barbosa de (Org.) **A democracia no cotidiano da escola**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Currículos praticados**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Boaventura e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- PELBART, Peter Pál. **A nau do tempo-rei**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- POUZADOUX, Claude. **Contos e lendas da mitologia grega**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RINPOCHE, Sogyal. **O livro tibetano do viver e do morrer**. 7. ed. São Paulo: Talento; Palas Athena, 2002.
- ROSA, Guimarães. **Grande Sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Democratizar a democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 2006.
- VELOSO, Caetano. Fora da ordem. Caetano Veloso [Compositor]. In: **Circuladô**. Polygram, 1991. 1 CD. Faixa 1 (05:54). Remasterizado em digital.
- VISCONTI, Luchino. **Violência e paixão [Conversation Piece]**. Versatil Home Video, 121min, 2004.

