

XII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM
PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL

21 a 25 de maio de 2007

Belém - Pará - Brasil

AS ARTIMANHAS DO DISCURSO BIFRONTE: PRÁTICAS DE AUTONOMIA E AMBIGÜIDADE
DISCURSIVA NA GESTÃO DE PROJETOS SOCIAIS

João Marcos de Almeida Lopes (EESC USP)

As Artimanhas do Discurso Bifronte

Práticas de autonomia e ambigüidade discursiva na gestão de projetos sociais nos mutirões em São Paulo

Resumo

Este texto procura problematizar a construção de discursos compartilhados e das ambigüidades que aparecem quando seus significados são instrumentalizados nas operações cotidianas. Assim, nos processos de produção da moradia através da ajuda mútua e por autogestão que se articularam nas décadas de 1980 e 1990 em São Paulo – os mutirões autogeridos –, consolida-se um discurso de autonomia e autodeterminação que camuflará as disparidades entre as concepções dos agentes técnicos envolvidos e aquelas próprias dos trabalhadores mutirantes. Estas disparidades apenas aparecem no momento em que os significados atribuídos são instrumentalizados nas práticas do dia a dia instituídas após a conclusão das obras, duplicando as imagens originalmente pensadas, agora incompatíveis. Pergunta-se qual a razão disto e ensaia-se uma abordagem explicativa, buscando possíveis elementos fundamentais do discurso, procurando compreender a origem dos distintos significados atribuídos. São estes significados que delineariam uma sociabilidade peculiar na periferia da cidade, estendendo para o entorno dos mutirões as concepções de autonomia e autodeterminação dispostos pelo discurso real.

As Artimanhas do Discurso Bifronte

Práticas de autonomia e ambigüidade discursiva na gestão de projetos sociais nos mutirões em São Paulo

I

Nas diversas circunstâncias em que nos vimos, arquitetos, engenheiros ou técnicos de diversas áreas, às voltas com o ideário dos movimentos sociais – e aqui, particularmente, trato dos movimentos de moradia –, parecia-nos factível e fértil, se não incorro no engano da generalização, a permeabilidade e o emparelhamento das expectativas que as partes então compromissadas faziam manifestar. Estas expectativas orientavam a práxis dos agentes, aquela hora muito mais engajados na construção de um amplo processo de transformação social – este, que se esperava como que a reboque da intensa proliferação dos projetos de produção de moradia por ajuda mútua e por autogestão que se afirmaram ao longo dos anos de 1980 na cidade de São Paulo.

Boa parte das formulações que embaralhavam trabalho técnico e militância política, dos projetos urbanísticos e arquitetônicos que se estendiam para além de seus limites estritamente construtivos, dos debates e práticas conduzidos e construídos com afincamento e entre muitas dificuldades ao longo dos anos 1980 e começo dos 1990 constituíam um imaginário que nos fazia crer nas possibilidades e potencialidades transformadoras das práticas autônomas atreladas àqueles processos de produção da moradia. Como a polia na correia de transmissão, tais práticas faziam construir a “consciência da autonomia”, estendendo os pressupostos de uma “gestão autônoma da vida” para outros âmbitos da produção e reprodução da existência. Se não exagero, era discurso corrente pretendermos ensaiar modos mais evoluídos de relações de produção, de gestão e cuidado com a vida e de participação direta nas decisões que implicavam o cotidiano coletivo. Em suma, um discurso de autodeterminação e autonomia.

Assim como aparecia em seus contornos, este discurso permitia-nos imaginar que, após construída a moradia, abrigados os corpos e instalados os desejos particulares sob o teto produzido coletivamente e a partir do esforço próprio, aqueles construtores haveriam de alcançar também a construção de uma “consciência de autonomia”, uma espécie de “desejo autodeterminado de autodeterminação”, negando a submissão a um poder que lhes é externo, que não emana de si mesmos, e que tomariam para si a construção livre e autônoma de sua própria existência.

Insisto que, apesar da conjugação do parágrafo anterior insinuar algo entre ingenuidade e ironia – à vista dos tempos atuais –, nada havia de “romântico”, *latu senso*, nas confabulações e formulações daquele período: as tensões cotidianas e as engrenagens da prática não deixavam espaço para algum envolvimento, digamos, estritamente apaixonado. Não era nada agradável consumir nosso tempo livre na poeira dos canteiros de obras, muitas vezes dispostos a tensões críticas e pouco amistosas. Por outro lado, não seria legítimo identificar, sem mediações, aquela composição discursiva como “construção ideológica” em absoluto. Para quem olha de lado ou de fora, se parece próprio do *distanciamento* escapar do regime transparente que nos produz ideologia – o que não é verdade –, por outro lado lhe é próprio conduzir à conclusão velada de que o prático necessariamente não indaga sobre sua própria prática. É este distanciamento também que, tantas vezes, faz o crítico abandonar a indagação sobre a “origem das ideologias” ou ainda, “na ausência de tais indagações, os dominados, no final das contas, deixam de ser o negativo para reduzirem-se à condição dos eternos logrados pelo poder diabólico dos dominantes” (CHAUÍ; FRANCO, 1978, p.15). Considerá-los assim facilita enormemente a funcionalidade analítica tradicional, condenando como ‘primarismo romântico’ as formulações gestadas pelas engrenagens do mundo da vida.

De qualquer forma, em diversas ocasiões e juntamente com vários grupos de construtores autônomos, trabalhamos a possibilidade da gestão livre dos serviços destinados ao atendimento das necessidades coletivas: da creche ao ensino superior, do posto de saúde ao hospital, do ponto de ônibus à rede pública de transporte, do sacolão a esquemas de abastecimento estruturados a partir da associação com assentamentos rurais geridos pelos trabalhadores sem-terra. Compartilhávamos com as lideranças dos movimentos – e, em boa medida, também com boa parte do povo que nos colocávamos a ombros – a expectativa de instituímos, ao término das obras, grupos e conselhos de gestão que assumiriam, pelas próprias mãos, a formulação, o planejamento, o caráter e o destino daqueles serviços suprimindo, em boa tradição libertária, a dependência a um Estado que apenas obstrui a possibilidade de autodeterminação dos trabalhadores a partir de suas organizações livres e autônomas.

II

Se forço nas cores, não é porque me situo como o céptico que vê com ironia suas convicções juvenis. Pelo contrário, em alguma medida, aquelas expectativas originais vêm se realizando. E é justamente isso que intriga: se compartilhávamos, técnicos e construtores autônomos, os

mesmos pressupostos de autonomia e autodeterminação, por que hoje não reconhecemos, nas práticas cotidianas instaladas nos conjuntos que ajudamos a construir, sequer um contorno de afinidade nos discursos que afiávamos juntos?

Em diversos conjuntos de moradias produzidos por mutirão e autogestão – e aqui me refiro particularmente à São Paulo e sua região metropolitana, por força de configuração de um campo – não é incomum a prática de inúmeros “projetos”, nos quais se engajam lideranças comunitárias e grupos de moradores que cuidam, de forma escrupulosa e autenticamente autônoma, de empreendimentos sociais destinados ao cuidado e atendimento da coletividade mais circunvizinha. São “projetos” que envolvem atividades de abastecimento e comércio de gêneros (padarias, armazéns e sacolões comunitários), formação profissional ou ocupação produtiva (cursos de panificação, de informática, artesanato ou costura), educação e ocupação do tempo livre fora da escola (creches conveniadas, desenvolvimento de programas de reforço escolar e de atenção a jovens em “condições de risco”), assistência social (apoio a dependentes químicos, auxílio à maternidade, balcão de empregos etc.) e de cultura (música, identidade negra, teatro, audiovisual etc. etc.). São “projetos” normalmente subsidiados com recursos obtidos através de convênios com segmentos do poder público, com agências governamentais e não-governamentais de financiamento, organismos internacionais ou mesmo a partir do apoio de organizações vinculadas à Igreja, nacional e internacional (principalmente).

Figura 1: Face anterior do folheto de apresentação da Associação União da Juta, Sapopemba, Zona Leste de São Paulo (agosto de 2006)


<p>Quem somos:</p> <p>A associação União da Juta é um dos resultados da luta do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto Leste I, que iniciou em 1987.</p> <p>Após atingir o seu objetivo inicial que era conseguir a moradia, a associação foi discutindo com a população as necessidades básicas e mais urgentes elaborando as prioridades como: creche e cursos profissionalizantes para jovens.</p> <p>Assim a partir do ano 2000, através de convênio com a Secretaria de Assistência Social, passamos a atender 40 adolescentes oferecendo o curso de Panificação e Confeitaria.</p>	<p>Estatuto da Criança e do Adolescente</p> <p>“É dever da família, da sociedade em geral e do Poder Público, assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos da criança e do adolescente, referentes à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária”. (Art. IV lei 8.069/90).</p> <p>Nossos Parceiros</p> <ul style="list-style-type: none">➤ Movimento Sem Terra Leste I➤ Secretarias de Assistência e Desenvolvimento Social;➤ Instituto Camargo Corrêa;➤ FICAS;➤ AVAPE;➤ Missionários Combonianos;➤ GESC;➤ Redes Fiandeira e Cooperapic;Comunidade Nossa Senhora Aparecida;	<p>ASSOCIAÇÃO UNIÃO DA JUTA</p>  <p>Rua Augustin Luberti, 1053 - Fazenda da Juta CEP: 03977-409 São Paulo - Brasil</p> <p>Fone/Fax: 6111-9086 E-mail: uniaodajuta@terra.com.br</p>
---	--	--

Figura 2: Face interna do folheto de apresentação da Associação União da Juta, onde constam os projetos conduzidos pela organização dos moradores



Estes “projetos” criam uma sociabilidade peculiar e propõem uma espécie de “cultura autogestionária”, uma cultura essencialmente urbana e periférica, de práticas estabelecidas a partir da articulação de uma “consciência de autonomia” paradoxalmente em simbiose com os intrincados mecanismos de controle e administração das ações por eles propostas. Vinculam-se ao espaço da moradia – como imaginávamos –, articulam e agregam internamente a participação ativa dos moradores, negam a intervenção do Estado, anunciando que dele apenas esperam que não atrase as parcelas dos financiamentos e correspondem, até que em boa medida, àquela expectativa que cultivávamos ao longo dos anos 1980 e começo dos 1990.

No entanto, em tempos de “confluência perversa” (DAGNINO, 2002), fica fácil compreendermos o quanto a prática compensatória de certa forma conduzida por estes “projetos” pode ser útil à perspectiva neoliberal de enxugamento dos deveres do Estado. Além disso, o padrão das ações propostas pelos “projetos” facilmente confunde-se com o engajamento assistencialista de terceiro setor, proliferando ainda mais “a cidadania que se vê por aqui”. Dessa forma, a autonomia que pregávamos, não se parece com a autonomia que hoje os movimentos praticam. A autodeterminação produtiva, transformadora e libertária, não se assemelha à autodeterminação profilática que os tais “projetos” parecem preconizar. E no entanto, a cadeia genética das duas concepções parece conjugar os mesmos códigos originais.

Parar por aqui seria conceder às primeiras impressões e às antinomias irreduzíveis do presente: não seria plausível admitir que o discurso construído de forma compartilhada carregaria em si distintas concepções fundamentais e que tais concepções respondem a um “aparecer do

social” (CHAUÍ; FRANCO, 1978, p.15) configurado em função de espacialidades distintas e historicidade definida? Não seria plausível considerar um lugar para alguma crítica na medida em que o “aparecer do social” travestido em suas inúmeras aparências pode ser atravessado pela indagação histórica e pela arqueologia das camadas constitutivas deste aparecimento, permitindo a “negação determinada” da construção ideológica enfiada nas dobras do que se apresenta no decurso da prática?

III

Trata-se, como diz o cientista político e historiador José Murillo de Carvalho, de “um tatear na direção de possíveis linhas de explicação” (CARVALHO, 1987, p. 147). É no solo de suas conjecturas que ancoo as minhas.

Carvalho propõe, como ponto de partida, os estudos de Max Weber sobre a cidade ocidental e as distinções que ele articula entre os diversos padrões que configurariam a cidade em suas origens. O surgimento da cidade ocidental medieval teria promovido uma revolução na história, paradoxalmente causa e efeito do declínio da economia feudal e constitutiva das bases que contribuíram para o desenvolvimento da “moderna sociedade industrial capitalista”. Contrastando com a cidade antiga, a cidade medieval era a realização espacial da divisão social do trabalho e Weber argumenta que, basicamente, os fundamentos que compõem a base do que se pode chamar de cidade são a “existência de uma sede senhorial-territorial” e a “realização de uma *troca de bens* não apenas ocasional mas regular, na localidade, como componente *essencial* das atividades aquisitivas e da satisfação das necessidades dos moradores: a existência de um *mercado*” (WEBER, 1999, p.409, grifos do autor). Assim, a cidade medieval européia aparece como uma coletividade de produtores individuais (2ª metade do séc. X e início do séc. XI), maior parte deles organizados nas diversas corporações de ofício que vão surgindo aqui e ali e, mais para a frente (meados do séc. XIII), nas grandes oficinas de corporações, verdadeiros conglomerados manufatureiros que ali estabelecem os contornos da indústria primitiva (PIRENNE, 1968). Seria a existência de um mercado – isto é, produtores e consumidores – e de uma coletividade de produtores individuais que criaria uma nova prática de legitimidade política, assentada na articulação interessada dos interesses burgueses, isto é, interesses daqueles que retinham o poder de controle do mercado e das oficinas de produção de mercadorias.

Seria através dos expedientes de legitimação política que os burgueses tornar-se-iam ‘cidadãos’: são suas as leis, legisladas a seu próprio favor; rompem com as ordens

estamentais, eclesiásticas ou seculares; ignoram as regras dispostas pela comunidade familiar e propõem um novo “cidadão”, reconhecido fundamentalmente como indivíduo e como produtor livre. Weber insiste no processo de liberação produtiva do sujeito, lembrando o provérbio que se faz ouvir, na época, nas cidades do centro e do norte europeus: “o ar da cidade dá a liberdade” (*die Stadluft macht frei*), isto é, o poder instituído instava o senhor a não mais perseguir o servo que conseguisse manter-se na cidade por um determinado período de tempo (WEBER, 1999, p. 427; PIRENNE, 1968, p. 58). Segundo Pirenne,

“a liberdade transforma-se em condição jurídica da burguesia, em tal grau que não é somente um privilégio pessoal, mas um privilégio territorial inerente ao solo urbano, da mesma forma que a servidão é inerente ao solo senhorial” (PIRENNE, 1968, p. 57).

A cidade medieval ocidental estabelece um amplo contraste com cidade antiga ocidental: constituída para fins militares e instituída basicamente como centro político (uma “sede senhorial-territorial”, como diz Weber), quem mandava nesta última era a classe política militar, sustentada por uma extensa burocracia estatal:

“Na cidade antiga o cidadão era antes um guerreiro, um hoplita; sua riqueza se baseava na posse de escravos, de terras, de espólios de guerra. Sobre ela não se poderia desenvolver a sociedade moderna de mercado, nem o conceito liberal de cidadão” (CARVALHO, 1987, p. 148).

Seguindo as considerações de Carvalho, o tipo ‘cidade medieval’, apesar de extinto, estaria, conforme Weber, na origem do capitalismo moderno e da cidade do mercado, da livre empresa e do “trabalho livre, da sociedade liberal, do racionalismo formal, do individualismo”¹. Para Weber, as cidades do norte europeu correspondem, de modo mais fidedigno, a este padrão de cidade moderna enquanto que as do sul da Europa – e particularmente as da Península Ibérica – aparecem mais enlaçadas à tradição medieval. Amplia-se a distinção “ao passarem as sociedades ibéricas ao largo da Reforma Protestante e da revolução científica, fatores que vieram solidificar os novos valores burgueses, particularmente os do individualismo, com todas as suas seqüelas” (CARVALHO, 1987, p. 149). Isto é, o individualismo é produto ocidental, amplamente arraigado à gênese das cidades modernas e, em particular, muito próprio das cidades norte-européias.

A partir daí, Carvalho cita os estudos de Richard Morse, fazendo referência à sua proposição de uma distinção entre “formas integrativas” e “formas competitivas de associação”, contrapondo em dualidade a cultura ibérica e a cultura anglo-saxônica: a primeira, faz o todo

agregar as partes, prevalecendo por sobre o indivíduo, estabelecendo-o como integrante de uma “comunidade hierarquizada”; a segunda estabelece, por princípio, a tensão entre “liberdade e ordem” e seria de aí a possibilidade de “absorção do liberalismo e da democracia de maneira a compatibilizá-los, embora em convivência tensa” (CARVALHO, 1987, p. 149).

As considerações de Carvalho avançam e identificam, de modo singular, a reverberação em solo brasileiro da noção quanto às diferenças entre as culturas anglo-saxônica e ibérica. Analisando o período que envolve a instalação da República no país – particularmente o caso do Rio de Janeiro, centro dos acontecimentos políticos de então –, era notória a reflexão de intelectuais e lideranças políticas acerca do comportamento do povo em relação aos fatos que se sucediam. É o caso, por exemplo, de Alberto Sales

“que dizia, por exemplo, que o brasileiro era muito sociável mas pouco solidário. Sua sociabilidade e extroversão davam-se nas relações pessoais e nos pequenos grupos. Faltava-lhe o individualismo dos anglo-saxões, responsável pela capacidade de associação desses povos” (CARVALHO, 1987, p. 150)

Invertendo a lógica mais imediata, Alberto Sales imaginava que justamente porque o brasileiro não incorporava o comportamento individualista, por isso era pouco dado à agremiação corporativa, à associação produtiva ou política.

Outra referência é Silvio Romero. Utilizando-se das considerações de um autor francês, Edmond Demolins,

“ele diria que o povo brasileiro era de formação comunária, em oposição aos povos anglo-saxões, que eram de formação individualista. No Brasil (e nas culturas ibéricas em geral), predominava a família, o clã, o grupo de trabalho, ou mesmo o Estado. Em termos coletivos, o resultado era a falta de organização, de solidariedade mais ampla, de consciência coletiva. No domínio específico da política, a consequência era a orientação *alimentária* para o emprego público, hoje chamada de fisiologismo. Em contraste, o individualismo levava à iniciativa privada, ao espírito associativo, à atividade produtiva, à política de participação” (CARVALHO, 1987, p. 150, grifo do autor)

Alberto Sales e Sílvio Romero – assim como boa parte dos pensadores brasileiros representantes do liberalismo no país – eram adeptos de uma concepção burguesa e individualista de mundo. Mas o que é intrigante é justamente o fato de reconhecerem, por aqui, a existência de um contorno discursivo que entrava em choque com a tradição comportamental de um povo que pouco ligava para as filigranas de uma representação que, na

essência, não lhe comovia nem lhe dizia respeito. As artimanhas do discurso bifronte que aqui anuncio já faziam ali seus primeiros estragos.

IV

São duas considerações preliminares e uma conclusão.

Primeiro, trata-se, nos salões cariocas da intelectualidade republicana liberal ou nos confins da periferia mutirante, de uma inversão entre sujeito e predicado. No caso mais próximo, parecia que o individualismo era justamente o que impediria a constituição de uma comunidade produtiva, pelo fato de prevalecer uma preocupação apenas consigo mesmo. Ele deveria ser combatido em prol de um padrão de comportamento mais gregário e solidário – sob nossos pontos de vista, lideranças de movimentos e técnicos. É significativo o quanto este discurso harmonizava-se com os apelos bíblicos a favor de uma comunidade piedosa, solidária e coletivista, reverberando a tradição cristã e particularmente católica que constitui amálgama com o discurso dos movimentos de moradia naquele período.

Ora, não é o individualismo que faz o sujeito mas o contrário. Dessa forma, é possível compreendermos que o que aparecia como índice de agregação corporativa, de solidariedade e compromissos políticos mais amplos, é justamente o que, admitindo-se a tese de Carvalho, significa o oposto: a formação comunária, conforme o Demolins citado por Sílvio Romero e a “orientação alimentaria”, como diz Carvalho, isto é, fisiologismo. Pelo que afirmam Chauí e Franco, continuamos a deixar de lado “pensamento e representações” enquanto “formas da existência social” quando analisamos ideologias, imaginando que “a efetuação das relações sociais não caminha sem suas expressões pensadas”, como se de um lado estivessem os sujeitos e de outro o ideário que reflete sua prática, com ou sem distorções (CHAUÍ; FRANCO, 1978, p.10).

A segunda observação me parece mais significativa: a considerarmos os diagnósticos de Alberto Sales e Sílvio Romero, parece que o povo brasileiro mantém-se aferrado à tradição comunária, onde predomina o regime de coesão de grupos sociais conforme vínculos estabelecidos pelas relações familiares ou grupos por afinidades de ofício ou religião, promovendo a reposição de uma tradição que não é novidade nenhuma na literatura sobre a formação cultural brasileira².

Por outro lado, para nós, técnicos, as referências para uma cultura política associativa eram e são eurocêntricas, principalmente se considerarmos a vertente discursiva ligada à tradição

libertária e anarquista. Quando formulávamos nossa concepção de organizações autônomas de gestão da vida na cidade, tínhamos como referência as corporações livres, as comunidades produtivas socialistas, as comunas de moradores que geriam o local imediato da moradia etc. etc.

Ou seja, quando falávamos, movimentos e técnicos, em “autonomia”, “autodeterminação” e “autogestão”, colocávamos em jogo uma teia de sentidos e significados que se estruturavam a partir de genealogias distintas. Como uma forma bifronte, tínhamos, diante de nós, duas faces da mesma face e mesmo que considerássemos discutir as propriedades e os fundamentos do discurso, pouco importava – ou não percebíamos a importância – perguntar quanto à identidade genética de tais fundamentos. Daí, significados distintos para até mesmo atributos discursivos idênticos: a autonomia nos modos de organização produtiva, a autodeterminação popular em relação ao Estado, o regime de autogestão para controle da vida coletiva etc.

No entanto, a ordem dos fatores altera radicalmente o resultado. E aqui concluo minhas considerações.

Em termos de colonização do espaço e do tempo, de predomínio estrutural da forma-mercadoria e da crescente financeirização da vida, parece que chegamos em mais um fim de linha: a ação autônoma dos movimentos de moradia nos lugares que construíram parece levar água aos moinhos que lhes subtraem a real autonomia; a autodeterminação popular promove realmente a tomada de consciência, permitindo ao pobre compreender exatamente qual é seu devido lugar – a colonização de sua existência e a docilização de seus corpos, no sentido de Foucault; e a autogestão permite, mais e mais, a radicalização do projeto de transferência de responsabilidade administrativa do Estado para a sociedade – e cada um por si e Deus para todos.

No entanto, seria possível afirmarmos que não há mais lugar para predicados como autonomia e liberdade? Será que esgotamos todas as possibilidades de sentido para estes termos e contemplamos uma ausência absoluta de sujeitos portadores de um “devir revolucionário”, como diria Deleuze, e que se conformam viver “em um mundo no qual liberdade e autonomia não passam de *slogans* publicitários” ? (DUARTE, 2006, p. 22, grifo do autor)

Quanto mais nos entranhamos no mundo da vida e nos envolvemos com suas mazelas cotidianas, parece-nos cada vez mais pertinente imaginarmos, com André Duarte, que só ali é possível pensarmos a “ação e a resistência”. Seria confortável ceder ao conformismo cético e preconizar que todos os nossos discursos estão e estarão sujeitos ao deslizamento de seus

significados nucleares, tornando-os passíveis de apropriação indevida – do nosso ponto de vista, é claro. Segundo Deleuze, a palavra e a comunicação já estão contaminadas, talvez completamente “apodrecidas”: “O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle” (DELEUZE, 1992, p. 217).

Por mais que nos espantemos quando damos conta do grau de heteronomia das ações propostas pelos “projetos” que ajudamos a construir – na medida em que juntamos esforços para construção daquela autonomia comunitária e alimentária a que se refere José Murillo de Carvalho –, não seria justo recusarmos profeticamente seu futuro, apenas porque não reconhecemos naqueles os sentidos e representações particulares que ali investimos. Quem conhece a ordem dos fatos? Não seria inverossímil conjecturar que a superposição das camadas que compõem o solo da atividade prática aumente a densidade das próprias representações que aparecem coladas àquele discurso que, como manifestação das formas de existência social, também está sujeito às ambigüidades genéticas e à “inversão imaginária do real”, como diz Marilena Chauí (CHAUÍ; FRANCO, 1978, p. 9). Se este adensamento é capaz de promover o colapso do próprio discurso, fraturando-o de alto a baixo, parece-me plausível admitir também a saturação de sua dimensão prática, pouco ou nada importando a subjetividade dos sentidos e significados atribuídos pela via teórica. Talvez assim seja possível a invenção, o criar a partir do não existente:

“Mais do que processos de subjetivação, se poderia falar principalmente de novos tipos de acontecimentos: acontecimentos que não se explicam pelos estados de coisa que os suscitam, ou nos quais eles tornam a cair. Eles se elevam por um instante, e é este momento que é importante, é a oportunidade que é preciso agarrar” (DELEUZE, 1992, p. 218).

A ação pode prescrever a teoria e vice-versa. Até imagino possível agir sem pensar. Mas produzir teoria sem acreditar na ação parece-me um expediente bastante inócuo.

“Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos. (...) É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo” (DELEUZE, 1992, p. 218, cit. DUARTE, 2006, p. 22).

Referências bibliográficas

CARVALHO, José Murillo de. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHAUÍ, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra / Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978.

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil e espaços públicos no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

DUARTE, André. “Autonomia e liberdade: (im)possibilidades contemporâneas”. In GONÇALVES, Anderson et. al. (organizadores). Questões de filosofia contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial / Curitiba: Universidade Federal do Paraná UFPR, 2006.

PIRENNE, Henri. História econômica e social da Idade Média. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

¹ Se possível imaginar tal consenso, Marx também aponta neste sentido, em *A Ideologia Alemã*, só que com sinal trocado: a cidade está na origem do capitalismo moderno, é a forma construída da sociedade de troca e de mercado, a realização espacial da divisão social do trabalho mas também o lugar do trabalho heterônomo, da racionalidade burocrática alienadora e do individualismo autofágico.

² Conforme Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Antonio Candido e a própria Marilena Chauí, ao lidar com suas formulações sobre o mito fundador e a oscilação estratégica entre conformismo e resistência. Apesar de tudo, não atentamos para estes “detalhes” quando mergulhamos na prática.