

A questão da espiritualidade e o comum¹

Tradução de Aécio Amaral²

Claire Blencowe³

Resumo: O artigo explora conexões entre a fé e a espiritualidade imanentes que se originam da vida em comum; experiências de divindade como a energia carismática do espírito como uma cristandade pentecostal e as tradições africanas do espírito; e o espírito ou espiritualidade da vida da população biológica tal como manifesto no nacionalismo imperialista britânico (este último manifesto tanto no comum miraculoso do sistema nacional de saúde quanto na sanha por vida pura que alimenta a pulsão de morte biopolítica racista e radicalmente exploradora). Em uma genealogia especulativa, o artigo sugere que o espírito santo da tradição pentecostal e outras tradições carismáticas pode ser entendido como um tipo de versão desterritorializada e despossuída de espiritualidade do comum. A experiência do espírito santo pode ser vista como uma resposta ao problema de como viver em comum na ausência do comum material da terra, da posse ou do lugar – o que explicaria sua prevalência entre o proletariado transatlântico revolucionário radicalmente desterritorializado dos séculos XVII, XVIII e XIX (assim como sua proliferação atual). Além disso, o artigo sugere que a espiritualidade da biopolítica, forjada no corpo de classe da burguesia do século XIX, pode derivar não apenas da invenção ou descoberta científica dos fenômenos populacionais e da prática disciplinar, como argumenta Foucault, mas também pode ser visto como uma apropriação burguesa da espiritualidade do proletariado revolucionário transatlântico – o monstro – contra a qual a burguesia imperial

128

¹ Originalmente publicado em Kirwan, S., Dawney, L. & Brigstocke, J. (eds), *Space, Power and the Commons: The Struggle for Alternative Futures*. London: Routledge, 2015. Tradução de Aécio Amaral.

² Professor de sociologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (Campus João Pessoa) e é membro do GETS - Grupo de Estudos em Estética, Técnica e Sociedade; do grupo de pesquisa Materialismos e do coletivo de pesquisa ARN - Authority Research Network.

³ Professora Associada de Sociologia e diretora do Centre for Social Theory na University of Warwick, Reino Unido. É membro da ARN – Authority Research Network e autora de *Biopolitical Experience: Foucault, Power & Positive Critique* (Palgrave).

havia passado dois séculos lutando. O artigo pode ser lido como uma advertência quanto à duplicidade e perigos dessa espiritualidade multifacetada do comum – que a fé que nos inspira pode ser também uma armadilha. Porém, conclui-se com uma esperança: que o reinvestimento do espírito em questões mundanas relativas a lugar, propriedade e ecologia podem se contrapor ao canto da sereia biopolítica de vida, crescimento, riqueza e saúde infinitos que tem gerado tanta injustiça e violência.

Palavras-chave: Comum. Espiritualidade. Biopolítica. Pentecostalismo. Colonialismo.

Abstract: This paper explores connections between: the intrinsic immanent spirituality and faith that springs from living in common; experiences of divinity as the charismatic energy of spirit as in Pentecostal Christianity and African spirit traditions; and the spirit or spirituality of biopolitical population life as manifest in British imperialist nationalism – manifest in both the miraculous commons of the National Health Service and the hunger for pure life that fuels the racist and radically exploitative biopolitical death drive. In a speculative genealogy, the paper suggests that the holy spirit of Pentecostal and other Charismatic traditions might be understood as a kind of displaced, dispossessed, version of the spirituality of the commons. The experience of holy spirit might be seen as an answer to the problem of how to live in common in the absence of the material common of land, possession or place – which would explain its prevalence amongst the radically displaced revolutionary proletariat of the 17th-19th century transatlantic (as well as its current proliferation). Further, the paper suggests that the spirituality of biopolitics, which was honed in the class body of the 19th century bourgeoisie, might derive not only from the scientific invention/discovery of population level phenomena and disciplinary practice as Foucault argues, but might also be seen as a bourgeois appropriation of the spirituality of the transatlantic revolutionary proletariat – the monster – that the imperial bourgeoisie had by then spent two centuries fighting. The paper can be read as a warning as to the duplicity and dangers of this multifaceted spirituality of the commons – that the faith that inspires us can also be a snare. But it concludes with a hope – that the reinvestment of spirit in worldly matters of place, property and ecology might yet drown out the biopolitical siren songs of infinite life, growth, wealth and health that have generated so much injustice and violence.

Keywords: Commons. Spirituality. Biopolitics. Pentecostalism. Colonialism.

Introdução: a questão da espiritualidade

Espiritualidade é o movimento de um espírito além das fronteiras de sua própria identidade, o movimento da percepção além das capacidades perceptivas - das realidades do mundo - do perceptor. É o reconhecimento da existência de algumas coisas radicalmente outras, o conhecimento seguro da ausência de condições de conhecimento. A espiritualidade descentra o eu; é um chamado para pensar, sentir e agir com respeito a outros. Como um princípio ativo, a espiritualidade intervém, distribui, divide; ela coloca coisas individuadas - o vegetal, o animal, o mineral, o técnico - *em relação*. Se nós temos uma ligação com a terra, nós temos uma espiritualidade, ou pelo menos uma “passagem” - uma estrutura, um planeta e um lar - para a existência espiritual. Voltados para o mundo, nós vivemos atentos, acompanhando de relance o movimento criativo do espírito. Concentrando-nos em uma forma natural - vegetal, pedra, solo - nós podemos apenas confrontar complexidade, mistério, uma infinidade de camadas. Como nossas costas estão queimadas ou nossos dedos congelados, e nossos ossos doem com o peso de nos movermos ou transportarmos para outro fundamento, nós sabemos, de fato *sabemos*, que não somos tudo o que há, que somos criaturas limitadas, que existimos na e pela graça de um cosmos: a pomba fez-se carne⁴.

O comum é profundamente espiritual. É um lugar saturado de significação. Tomar parte em um comum significa mover-se em correntes de transcendência, ver em relação, agir fora do eu. A natureza espiritual do comum é mais obviamente manifesta na lavoura compartilhada da terra comum - onde espíritos sagrados e outras criaturas assomam tão prontamente do solo. Porém, todo tipo de organização de objetos em comum comporta uma habilidade espiritual. E a espiritualidade ajuda a proteger a capacidade de se tornar, ou persistir como, comum. A espiritualidade do comum energiza movimentos pelo comum, ressoando com a religiosidade. Ela conecta corpos a uma forma de vida e reveste de sentido práticas políticas cotidianas de partilha comum. A espiritualidade é um feitiço, uma sedução ao investimento, à comunhão afetiva - atando fibras de sentimento em cordas que sustentam estruturas ou têm futuros virtuais na vida.

A espiritualidade é um aspecto crucial do apelo do comum em nossa era alienada. O comum promete um escape das jaulas de ferro de vidas

⁴ [Nota do Tradutor]: Referência à mitologia cristã, segundo a qual, quando do batismo no rio Jordão, o Espírito desce sobre Jesus em forma de pomba, simbolizando que Ele é o Filho do Pai.

instrumentalizadas, privatizadas - um caminho para a autotranscendência que é também a transcendência em relação ao niilismo, à ansiedade existencial e à falta de esperança. Alienação e desencantamento não são, como se pensa com frequência, sintomas de uma formação oculta institucionalizada ou fixa da vida. Antes, expressam a ausência de uma realidade compartilhada, de saber coletivo em um mundo comum. Eles são a condição de “falta de mundanidade” (Arendt, 1958), a ausência de objetividade (Read, 2011; Blencowe, Brigstocke and Noorani, 2015). O comum oferece precisamente um mundo em comum, uma coisa pública (Honig, 2012), um fora da subjetividade por meio da qual percepção, ação e atenção se materializam. A tragédia da clausura, do fechamento no privado é a pobreza da alma.

O tema do comum tem seu apelo aumentado por nosso suposto momento “pós-secular”, no qual a sede por religiosidade politizada é reconhecida, embora amplamente associada a uma política de identidades agressiva e a uma “intensidade apaixonada” do “pior”⁵. Investir vidas de substância (significação) através da matéria (objetos, espaços, tecnologias) mantida em comum promove formações de espiritualidade que são consistentes com os compromissos liberais com abertura, inclusão e igualdade. Ao invés de transcender o eu tornando-se uma parte do megaeu de uma identidade particular de um grupo ou comunidade, o comum oferece lugares para práticas materiais através das quais nós saímos de nós próprios ao entrar em, e dividir, um mundo. Ter alguma *coisa* em comum suplanta a necessidade de *ser* em comum.

Mas, a espiritualidade *é um feitiço*. Nós podemos exprimir nossa fé. A espiritualidade do comum poderia induzir a uma percepção ingênua de que a

⁵ Referências ao poema “A segunda vinda” [“The Second Coming”] de William Yeats são lugar comum (por exemplo, Žižek, 2015). O poema foi escrito no rescaldo da primeira guerra mundial e visto como uma premonição sinistra dos movimentos de intensidade passional fascista que viriam logo em seguida. Tornou-se algo como um hino para críticos da modernidade, capturando um senso de tragédia (ou crise espiritual) na qual - diz-se - a indiferença e a indecisão liberais abundam ao lado de tendências fascistas totalizantes e violentas. A famosa primeira estrofe reza:

“Girando e girando a voltas crescentes
O falcão não escuta o falcoeiro.
Tudo se parte, o centro não sustenta.
Mera anarquia avança sobre o mundo,
Marés sujas de sangue em toda parte
Os ritos da inocência sufocados.
Os melhores sem suas convicções,
Os piores com as mais fortes paixões. ”

Tradução para o português brasileiro de Paulo Vizioli, no volume W. B. Yeats. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

comunalização é de algum modo imune à corrupção, exploração e traições. Seja comunitária ou comunista, totalizante ou espacializante, a espiritualidade gera energia que pode ser capturada e utilizada - e assim capturada, territorializada, a espiritualidade se torna um modo de captura⁶.

A espiritualidade do comum

“A comunalização sempre teve uma significância espiritual expressa, como compartilhar uma refeição ou uma bebida, em usos arcaicos derivados de práticas monásticas, em reconhecimento ao habitus sagrado. A Teofania, ou a aparência do princípio divino, é apreendida no mundo físico e suas criaturas. Na América do Norte (Turtle Island) este princípio é mantido pelos nativos.”

(Peter Linebaugh, 2014, p. 13-14)

O comum e práticas de comunalização são fontes de espiritualidade. Esta espiritualidade não é simplesmente uma projeção da imaginação humana - é uma expressão e efervescência da constituição material e relacional de corpos e suas forças, pelas quais as pessoas são levadas para além de si próprias e mantidas em relações ativas. Trata-se da experiência da interdependência material, na qual as pessoas podem depender de objetos, criaturas, da terra ou de ecologias tanto quanto de outras pessoas. Por sua vez, a espiritualidade do comum inspira as pessoas a agirem e auxilia a sustentar a grande energia que sempre é exigida para a produção corrente de espaços e recursos comuns. A fé habilita as pessoas a operar milagres, a erigir novos mundos a partir de lugares devastados, a construir o amor e a comunidade por oposição ao ódio e à indiferença (Katongole, 2011). Poderíamos pensar a comunalização como muitos milagres múltiplos.

A espiritualidade do comum e o papel da espiritualidade na manutenção de um comum são mais obviamente evidentes quando se intersectam com o discurso

⁶ Como é sabido, o comum é frequentemente incorporado em investimentos de risco e capitalizados, e há argumentos importantes no que concerne à coconstituição dialética entre capitalismo e o comum (Hardt and Negri, 2000 e 2009). Entretanto, eu não quero replicar a analítica dialética de capital versus o comum, ou a ideia de incorporação, que tende a supor uma falsa oposição entre o poder, de um lado, e comunalização, de outro, e, portanto, a uma análise capitalocêntrica (Gibson-Graham, 2006). Conforme explicado por Bresnihan e Byrne (2015), práticas de comunalização geram e se confrontam com sua própria problemática de governança e poder. Poder, captura, exaltação do ser, são cruciais para toda as formas de construção da comunidade e empoderamento (Pearce, 2013). “Captura”, assim, não é o outro demoníaco de uma força “liberadora” do comu. Ao utilizar esse termo, minha intenção é sinalizar para a significância da espiritualidade na criação de espaços e formas sociais (“reprodução social”, como Bresnihan e Byrne o diriam), assim como para a perpétua ambiguidade, angústia e fragilidade de que tais formas e suas normas estão imbuídas.

explicitamente religioso - como nos exemplos aludidos por Peter Lenebaugh acima. Naomi Millner (2016) explora a estética e, poder-se-ia dizer, as atitudes espirituais que deram forma e embasaram o Open Spaces Movement [Movimento Espaços Abertos] na Inglaterra do século XIX. De maneira controversa, ela reivindica uma história diversa e em disputa dos movimentos em torno do comum. Além do romantismo místico associado a John Ruskin, as sensibilidades cristãs não-conformistas e a percepção teológica de ativistas como Octavia Hill foram cruciais à inspiração e energia do movimento - um movimento com legados profundos em termos da construção de parques públicos e do UK National Trust⁷.

No verão de 2012 eu participei de um simpósio (ironicamente sediado pela Warwick Business School) que foi uma plataforma e espaço de discussão para o *London Occupy Movement Outreach Team*, que tinha acabado de começar. Em discussão com membros da equipe, os quais tinham sido todos figuras importantes no estabelecimento e manutenção da ocupação da Catedral de Saint Paul e outros espaços comuns em Londres, eu fiquei impressionada com as amizades apaixonadas e a intensidade mística que ligavam aquele grupo diverso. O amor era central à visão tanto de suas experiências quanto de suas ambições, um discurso que ressoava de forma poderosa com descrições de comunhão mística. Dividir alimentos e espaços de vivência era, sustentavam eles, algo crucial a essa nova forma de estar juntos que eles tinham engendrado. O grupo falava abertamente sobre a espiritualidade de suas experiências no movimento, citando isto como um aspecto chave de sua força e distinção. De acordo com eles, essa espiritualidade aberta os habilitava a perpassar a divisão entre ateísmo e religião, unificando ativistas e organizações profundamente religiosas e marxistas e anarquistas - grupos que tradicionalmente se viam como profundamente opostos.

Porém, a espiritualidade do comum não é somente expressa através do discurso explicitamente religioso. Patrick Bresnihan e Michael Byrne (2015) descrevem as práticas envolvidas na criação e continuidade de espaços independentes - comuns urbanos - na Dublin contemporânea. Espaços independentes exigem, defendem os autores, uma relação subjetiva alternativa com o espaço que opera fora das normas da propriedade privada. Os espaços independentes não são constituídos de uma vez por todas no ato de sua concepção,

⁷ [NT]: UK National Trust é uma instituição criada para a preservação e promoção do patrimônio artístico, cultural, histórico e natural do Reino Unido.

tampouco são constituídos exclusivamente por meio de arranjos de copropriedade. Ao contrário, eles exigem um trabalho perpétuo de comunalização - atos de troca não monetária, dádivas e partilhas. Um vasto montante de trabalho voluntário é preciso para sustentar qualquer comum urbano (Bresnihan & Byrne, 2015: 10). Noutra parte, Bresnihan (2016) elabora em mais detalhes a natureza de práticas de comunalização e as relações que elas engendram, baseando-se para tanto em suas pesquisas etnográficas entre pescadores. Ele argumenta que estes pescadores, em sua vulnerabilidade e interdependência, constituem o comum tanto no mar quanto na orla - comum que é constituído através de comunalização. As vidas dos pescadores são caracterizadas por “pequenos atos perpétuos de generosidade”:

Enquanto eles [os atos] eram frequentemente incidentais e tomados por dados, constituíam uma rede invisível de favores e dádivas que operavam como uma reserva com a qual se podia contar em qualquer momento de necessidade ou crise. Essas dádivas - de tempo, labor, recursos - também não eram calculadas em termos de utilitarismo direto; não eram ações de indivíduos em busca exatamente do que era o seu autointeresse. Tratava-se de ações de pessoas que sabiam íntima e imediatamente que eram parte de um coletivo mais amplo no qual podiam confiar. (Bresnihan, 2016)

Ao passo em que ele não utiliza o termo, a “espiritualidade” do comum é bem capturada nesse senso de ser parte do sentido da relação. Para usar uma linguagem mais teológica, poderíamos descrever essas cenas como imbuídas de graça, carisma e amor.

Entretanto, a religião figura explicitamente nos exemplos que formam o centro do presente artigo - os movimentos iniciais pelo comum dos *Diggers*, *Levellers* e os piratas tal como descritos na famosa obra de Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic* [A hidra de várias cabeças: a história oculta do Atlântico revolucionário] (Linebaugh and Rediker, 2000).

O comunalismo monstruoso e místico

“Que nós possamos trabalhar com justeza, e semear a fundação da transformação da Terra em um tesouro comum para todos, ricos e pobres. Que cada um nascido na terra possa ser alimentado pela Terra, a mãe que nos deu à luz, de acordo com a razão que governa na criação, sem cercar qualquer parte em qualquer terra particular,

mas todos como um só homem trabalhando juntos, e alimentando-se juntos como filhos de um só homem, membros de uma família; não um governando o outro, mas todos se vendo como iguais na criação. E então nosso Criador pode ser glorificado na obra de suas próprias mãos, e cada um pode ver que Ele não reverencia pessoas, mas ama igualmente toda a Sua criação, e não odeia nada a não ser a serpente, que simboliza a cobiça.

“Manifesto *Digger*”, *The True Leveller's Standard Advanced*, 1649

(Citado em Linebaugh and Rediker, 2000: 85)

A obra *A hidra de várias cabeças* (2000) estabelece uma nova perspectiva das forças revolucionárias da Bretanha e das Américas dos séculos XVII e XIX. Em contraste com histórias que enfatizam a agência da burguesia na geração das ideias e energias que fomentaram a “era das revoluções” e a fundação das estruturas políticas modernas, Linebaugh e Rediker estabelecem um argumento clássico sobre a “história do povo”, ao enfatizar a transformação de baixo para cima e a agência do proletariado na formação da modernidade. No entanto, contra aquelas “histórias do povo” que identificam “o proletariado” com a classe trabalhadora branca, ou que presumem que a história popular deve pertencer ao povo de um território particular, Linebaugh e Rediker enfatizam o caráter transatlântico, transnacional do proletariado. Eles mapeiam conexões concretas e o movimento de ideias entre revoltas e levantes de trabalhadores por todo o Atlântico, citando navegadores como “um vetor da revolução” transportando ideias, recursos e agências (Linebaugh and Rediker, 2000: 241). Por meio de sua narrativa, os autores buscam inverter a tática de dividir para reinar através da qual os interesses do proletariado (supostamente branco) na história têm sido opostos àqueles dos escravos e negros - reverberando assim a insistência dos *Diggers* no século XVII na Inglaterra e os escritos e pregações revolucionários do século XIX do jamaicano Robert Wedderburn, para quem a única escolha política real é entre o comum e o escravismo.

Nos séculos XVII e XVIII, a imagem da hidra de várias cabeças foi utilizada com frequência nos escritos dos poderosos para caracterizar o proletariado emergente. A hidra é um monstro mítico contra o qual Hércules teve que lutar como um de seus grandes feitos. Quando a cabeça da hidra é cortada, duas novas cabeças crescem em seu lugar. As revoltas dos trabalhadores eram descritas como as cabeças da hidra que continuam surgindo, embora elas sejam com frequência

cortadas. Ao utilizar-se dessa imagética, a burguesia estava se autodefinindo como “o herói”, envolvida em uma batalha hercúlea para render o monstro e estabelecer uma nova ordem mundial. Em 1795, Thomas Malthus descreveu o povo desalojado (os últimos *commoners*) da Inglaterra como semelhante aos bárbaros, a “hidra de duas cabeças” que tinha invadido e destruído Roma (Malthus, 1795: 276). Podemos ver aqui a imagem de um corpo “de várias cabeças” do monstro embasando o conceito moderno da população como “o corpo com tantas cabeças que elas não podem ser contadas” (Foucault, 2007).

Linebaugh e Rediker (2000) almejam recuperar a imagem da hidra de muitas cabeças de sua monstruosidade, estabelecendo uma visão afirmativa de um proletariado revolucionário de muitas cabeças, transnacional e irreprimível. Tal proletariado emergiu com os deslocamentos e expropriações das pessoas através de cercamentos, expulsões e o comércio escravo transatlântico, e reuniu-se nos navios dos mercadores e da marinha britânica que comandaram o novo modelo de fábrica do trabalho disciplinado. Esse proletariado foi uma “tripulação multicolorida”, uma mistura multirracial de pessoas deslocadas, homens e mulheres, que circulavam pelo Atlântico. Ele foi revolucionário, resistindo ao cerco a terras comuns pelas práticas dos *Diggers*; contribuindo para a revolução regicida na Inglaterra e demandando a nivelção radicalmente democrática de todo o povo e a abolição da escravatura nos Putney Debates⁸; resistindo ao trabalho forçado e outras imposições em incontáveis insurreições urbanas; fugindo das fábricas para formar os marítimos comuns dos navios piratas; insurgindo-se contra o escravismo nas Américas; derrubando o escravismo na primeira revolução de trabalhadores da história, a dos escravos no Haiti; e fomentando a Revolução Norte-Americana. E essa “tripulação multicolorida” insurrecionista foi, radicalmente, *religiosa*.

Os *Diggers* e os *Levellers* da Inglaterra do século XVII eram associados aos movimentos religiosos radicais da época, incluindo os anabatistas, os quakers e os “Ranters”. Como pode ser visto no manifesto citado acima, os *Diggers* se inspiraram na escritura e em ideias teológicas, assim como em sua própria experiência. Bíblias na língua vernacular ainda eram uma inovação relativamente recente que persistiu como uma fonte de radicalismo, a despeito das forças conservadoras da Contrarreforma que definiam os anabatistas como hereges elegíveis para deportação ou destruição. O tema bíblico da abundância de Deus fornecia uma crítica poderosa

⁸ [NT]: Putney Debates é um evento histórico relacionado a uma série de debates em torno de um movimento político igualitário e contestador do poder monárquico ocorridos na igreja Church of St. Mary the Virgin em Putney, região sudoeste de Londres, em 1647. Uma das principais demandas dos debates era a igualdade de todos os cidadãos ingleses perante a lei.

da ideologia da escassez que estava sendo usada para justificar cercamentos e para imbuir a compreensão do comum da glória divina. A ideia de “nivelamento” - tornar todos iguais - foi crucialmente informada pelo tema bíblico da igualdade, especialmente a frase segundo a qual Deus “não reverencia pessoas” (Linebaugh and Rediker, 2000: 88). Muitos anabatistas professavam o Antinomianismo, que considera Coríntios 6:12 “Todas as coisas são legítimas para mim”, interpretando essa passagem como a afirmação de que a fé, que é a manifestação de Deus nas consciências individuais, está acima da lei. Eles acreditavam que “a lei moral não [era] de utilidade alguma para os fiéis”, que o Antigo Testamento não tinha relação com os escolhidos de Deus, e que a fé e a consciência tinham prioridade sobre boas obras e a autoridade legalmente constituída (Ibid.: 66). Esta crença da primazia da consciência sobre a lei estabelecida foi um recurso poderoso para a concepção do radicalismo revolucionário e para semear a resistência à hierarquia. “O ceticismo em relação a regras, leis e rituais abundava, assim como revelações e visões. Alguns radicais religiosos afirmavam que o ‘corpo do povo comum é o soberano terreno’” (Ibid.). Na “tripulação multicolorida” transatlântica esta religiosidade cristã radical coincidia com teologias africanas do espírito gerando um catalizador poderoso para a mudança que ecoa hoje na teologia da libertação negra contemporânea e na espiritualidade rastafári (Taylor, 2004).

O teólogo Mark Lewis Taylor associa a religiosidade dos *Diggers*, *Levellers* e dos piratas, como descrita por Linebaugh e Rediker (2000), com um conceito de “comunalismo místico” originado dos entendimentos cristãos do Espírito Santo - os quais, ele sustenta, são compatíveis com noções africanas do espírito. Taylor argumenta que um levantamento geral dos escritos bíblicos e teológicos sobre a natureza do Espírito Santo conduz a um entendimento de que viver em comunidade tem um sentido e um poder místicos. É vivendo e agindo em comunidade que a força criativa de Deus no mundo - o Espírito - se manifesta. Ele argumenta ainda que o termo “Espírito Santo’ se refere primeiramente ao mistério de Deus como intrínseco, imanente, à vida e ao desenvolvimento comunais” (Taylor, 2004: 379), e que nos exemplos bíblicos o Espírito Santo é integralmente ligado à criação e ao cultivo de comunidades de amor ágape. O sentido místico do espírito está

“... situado na experiência do amor em um etos comunal (...). É uma prática mística na qual, paradoxalmente, experiências transcendentais do sagrado surgem de forma mais dinâmica em formas imanentes a experiências humanas concretas de comunidade ágape” (Ibid.: 380).

Taylor assevera que a conexão essencial entre o Espírito Santo e a comunidade é expressa em definições numerosas ou tentativas de nomear a “pessoa” do Espírito Santo. Ao tentar explicar o conceito da Trindade (a natureza tripla de Deus com Pai, Filho e Espírito Santo), Santo Agostinho pôs em prática um imaginário no qual o Pai é “Aquele que ama”, o Filho é “o Amado” e a terceira pessoa é “o Amor” que há entre eles. Na teologia contemporânea, Paul Tillich com frequência discutiu o Espírito Santo como uma “Comunidade Espiritual”, uma comunidade ideal realizada na história como sendo uma comunidade de fé e amor, sob a “descrição bíblica de Jesus como o Cristo”; ao passo que Sallie McFague enfatiza o “espírito de Deus como ‘basica e radicalmente imanente’ e *em relações* de ‘amor e empoderamento, de vida e liberdade, pelas pessoas e pelo mundo natural’” (Taylor, 2004: 382).

Na descrição de Taylor, o misticismo do Espírito Santo nas comunidades cristãs aparece como uma expressão de algo que se parece muito mais com a espiritualidade que é intrínseca ao comum e à comunalização. Um ponto crucial a ser aproveitado de sua exploração teológica é este da experiência mística, a ideia de que a manifestação da criatividade divina e a capacidade miraculosa que constitui o Espírito derivam das - ou pelo menos se tornam possíveis nas - experiências concretas da vida em comum. Isto sugere que não se tratava apenas de um caso de religiosidade radical reforçando o fogo revolucionário do monstro multicolorido dos séculos XVII, XVIII e XIX no Atlântico, mas foi também um caso da experiência concreta do povo reunido, vivendo em comum como uma necessidade prática e política, gerando as experiências místicas do Espírito que alicerçavam o radicalismo religioso.

138

O espírito santo ou o comum fora de lugar

Ora, o Espírito que se espraia de Leste a Oeste, de Norte a Sul nos filhos e filhas é eterno e nunca morre; e ainda está se perpetuando e elevando-se mais e mais ao se manifestar na e para a espécie humana. Eu tenho providência, eu atuei, eu tenho paz: e agora eu devo esperar para ver o espírito fazer seu próprio trabalho nos corações dos outros, e se a Inglaterra será a primeira terra, ou alguma outra, na qual a verdade restará em triunfo.

Gerrard Winstanley “a voz mais articulada da revolução durante
fins dos anos 1640”

(Linebaugh and Rediker, 2000: 140-142)

As teologias cristãs variam consideravelmente de muitas formas. Uma das principais divisões concerne às diferentes ênfases que são postas sobre a natureza de Deus. Como Dieter Werner explica, há três ênfases diferentes no entendimento de Deus que caracterizam os três principais protótipos das tradições da igreja no mundo cristão:

As três ênfases são: a ênfase sobre Deus como a proclamada Palavra de Jesus Cristo (tradição protestante), a ênfase sobre Deus como poder carismático e fonte de energia pelo Espírito (tradição carismática e pentecostal), e a ênfase sobre Deus como mistério da eucaristia ou da substância transformada como celebrado nos sacramentos (tradições católicas ortodoxa e romana). (Werner, 2013: 98)

Taylor enfatiza a natureza especificamente centrada no espírito da teologia dos *Diggers*, dos *Levellers* e dos piratas. Ele chama a atenção para a semelhança entre essas teologias e as tradições pentecostal e carismática. Inclusive, um de seus argumentos principais ao discutir a religiosidade dos movimentos descritos por Linebaugh e Rediker é contestar que a política do cristianismo pentecostal possa ser automaticamente associada à política de direita. Ele quer afirmar uma longa tradição de pentecostalismo de esquerda, da qual o teólogo negro da libertação Robert Beckford (1998) é exemplar na atualidade (Taylor, 2000: 190).

A teologia centrada no espírito enfatiza a força criativa imanente de Deus no mundo, assim como a capacidade de as pessoas - ou aquelas pessoas que renasceram em Cristo - participarem daquela agência criativa (ou carisma). Ao passo que isto certamente pode e tem manifestações individualistas e identitárias (como representado na Teologia da Prosperidade [Prosperity Gospel] e nas guerras culturais [Culture Wars]⁹), há também um impulso radical e democrático na teologia baseada no espírito. A ideia de que a criatividade humana é uma manifestação do espírito informa tradições de pedagogia radical e de democracia participativa, tal como representado na figura de Paulo Freire (1970) - a ideia de que as pessoas não precisam que se lhes digam o que devem fazer, pois se elas forem verdadeiramente livres para se dedicar à sua criatividade, humanidade

⁹ [NT]: Desde a segunda década do século XX, a ideia de “guerra cultural” define uma disputa entre tendências modernizantes e conservadoras no que concerne a temas polêmicos da agenda política, moral, cultural e religiosa dos Estados Unidos. A expressão ganha contornos de categoria analítica por meio da obra homônima do sociólogo norte-americano James Davison Hunter (1991), que se utiliza dela para interpretar esta disputa em termos da bipolarização entre progressistas e conservadores na política e na sociedade norte-americana.

ou “dignidade”, estarão proclamando a agência divina do Espírito. Se as pessoas forem consideradas como participantes da forma criativa de Deus no mundo (o Espírito), então as suas ações têm aquela natureza autojustificadora, soberana. Como a transformação radical é um sinal do Espírito - uma manifestação de sua criatividade divina -, a teologia baseada no Espírito pode encorajar o radicalismo. Na medida em que a agência de outras pessoas pode ser considerada como participação no trabalho do Espírito, aquela agência pode ser acreditada. Podemos ver a nós próprios como parte de um projeto comum - a obra do Espírito - mesmo se estivermos agindo individualmente e sem instrução.

Vemos algo deste ímpeto democrático nas citações acima dos revolucionários ingleses do século XVII e do *Digger* Gerrard Winstanley. Winstanley quer revolucionar o mundo, e, no entanto, ele “está em paz”, tendo dado sua própria contribuição; ele acredita que “o Espírito fará seu próprio trabalho nos corações dos outros” (citado em Linebaugh and Rediker, 2000: 141). A crença que Winstanley quer inculcar nos corações dos outros é crucial ao espírito radicalmente nivelador que ele articula politicamente. Ela se baseia no senso de que sua agência e ambição estão conectadas com as dos outros, que ele e os outros são copartícipes em uma força criativa comum, a vida - transpessoal e transnacional - do Espírito que “está se espalhando de Leste a Oeste, de Norte a Sul em filhos e filhas é eterna e nunca morre” (Linebaugh and Rediker, 2000: 142).

Taylor afirma que há uma correlação entre as pessoas que são oprimidas e buscam libertação e teologias baseadas no Espírito ou o Espírito Santo mais especificamente. O Espírito “floresce entre as pessoas que resistem [e] está associado a seus papéis como mudando, frequentemente realocados à força, mudando de um lugar para outro, misturando formas culturais de continente a continente” (Taylor, 2004: 389). Para Taylor, assim, os *Diggers*, *Levellers* e os piratas protopentecostais são exemplos dos fenômenos gerais do Espírito que se torna manifesto entre pessoas deslocadas e que resistem. Há uma forte ressonância entre esta identificação da prevalência da teologia baseada no Espírito entre os deslocados, nômades e pessoas em constante mobilidade e a identificação de tais pessoas com “linhas de fuga” criativas (Deleuze and Guattari, 1988) e a geração autônoma do comum imaterial *como* a força de vida coletiva da multidão (Hardt and Negri, 2000).

Para Taylor, a razão dessa correlação entre pessoas deslocadas que resistem e o Espírito deve ser encontrada na natureza do próprio Espírito. Baseando-se em Tillich (1967), ele afirma que o Espírito é intrinsecamente liberador e libertador - que ele é

“...vida divina [que é] em si (e não apenas para o mundo), distinguida por aquela liberdade. Portanto, a vida divina que se acredita atuar na história, cravada profundamente no dinamismo e na estrutura de toda criação, é uma verdadeira pulsação de liberdade, uma fonte para a catalisação da mudança no presente (em graus variados) ou da mudança em um futuro escatológico ou apocalíptico.” (Taylor, 2004: 384)

A explicação de Taylor para a correlação entre pessoas deslocadas e o Espírito é difícil de ser aceita por um número de razões. Mesmo se pudermos aceitar tal argumento essencialista e metafísico sobre a natureza do Espírito, a suposição de que o Espírito é o mesmo que a força de liberação (embora seja um lugar comum e coincidente com muitas filosofias vitalistas, como a de Hardt e Negri) é claramente falsa. Isto por conta do papel evidente e poderoso do Espírito em vários movimentos políticos religiosos que *oprimem* de forma patente pessoas e terras. No Exército da Resistência do Senhor podemos ver o Espírito se elevando em meio a pessoas alienadas e deslocadas da Região Norte de Uganda que estão resistindo a sua circunstância e lutando por sua autonomia, mas nós poderíamos mesmo descrever aquele Espírito como “uma pulsação verdadeira da liberdade”? O mesmo poderia ser dito da Teologia da Prosperidade ou da brigada “God Hates Gays”¹⁰.

Em uma leitura mais materialista e sociológica, podemos inverter a explicação e sugerir que a associação entre o Espírito e os deslocados não se trata de o Espírito trazer, ou mesmo constituir, o movimento de liberação - mas sim, trata-se de algo que vem à tona graças à ausência de recursos e lugares concretos nos quais se possa manifestar a espiritualidade do comum. Poderíamos conceber o Espírito como a manifestação da espiritualidade do comum *na ausência de um comum físico* - constituindo um plano de imanência, um lugar de participação, para as pessoas que não estão na posição de participar na vida concreta ativa da terra ou de espaços independentes. O espírito, assim, é um efeito, não a causa, da

¹⁰ [NT]: Referência ao discurso de ódio contra a homossexualidade e as pessoas e ativistas LGBT produzido nos Estados Unidos pela Igreja Batista Westboro [Westboro Baptist Church].

mobilidade, da transitoriedade e da alienação - movimentos que *podem* ser, mas que certamente não são necessariamente movimentos de liberação. O Espírito pode ser pensado como uma materialização imaterial da vida comum de pessoas que não têm o objeto comum da terra ou do lugar por meio do qual possam sair do seu eu. Arrancados de sua terra comum concreta, poderíamos especular, o *Diggers* e os *Levellers* encontraram e tornaram manifesta a espiritualidade daquele comum na vida compartilhada, impessoal e transpessoal do Espírito Santo, relacionando-se com o mundo e entre si através do mediador vital impessoal da determinação que é o Espírito. Ao invés da “pulsção verdadeira da liberdade”, então, poderíamos repensar o Espírito Santo como a espiritualidade do comum *fora de lugar*. Nesta leitura o Espírito se torna uma resposta à questão sobre como constituir um comum na ausência de uma terra ou recurso comuns. A associação entre o Espírito e a mobilidade é, assim, não oriunda da natureza emancipatória do Espírito, mas, ao invés, da forma como movimentos do Espírito surgem da experiência de *expropriação*.

O retorno do monstro

142

Você pode até destruir estes navios; mas nossos princípios você não pode nunca extinguir, eles viverão para sempre e entrarão em outros corpos para viver e agir e falar.

Do Quaker Edward Burroughs para Charles II em 1660

(Citado em Linebaugh and Rediker, 2000: 135)

Linebaugh e Rediker afirmam que “a verdade” e o “evangelho perpétuo” pregados por Winstanley e os *Diggers* persistiram por séculos no imaginário transatlântico, retornando à Inglaterra no século XIX nas palavras de Ottobah Cugoana e William Blake. Neste ínterim:

Ele [o evangelho pregado por Winstanley] vagava em comunidades pantanosas isoladas; circulava no convés dos navios dos mares profundos; acompanhava os pobres nas tavernas das cidades portuárias abandonadas; se esforçava por uma audiência nos tribunais do Grande Despertar, ou nos bancos sobre o chão sujo das cabines dos escravos durante a noite.

(Linebaugh and Rediker, 2000: 143-144)

O Grande Despertar [Great Awakening] foi um movimento carismático de renascimento protestante que ocorreu na América do Norte no início do século XVIII (e novamente em escala mais dramática no fim de século pós-independência

com o “Segundo Despertar” [“Second Awakening”]), que renovou a afirmação protestante da primazia da relação individual com Deus sobre a mediação de instituições ou dogmas (MacCulloch, Bancroft and Salt, 2010). Os Despertares deram origem à plethora de igrejas Evangélicas Norte-Americanas e pavimentaram o caminho para o pentecostalismo contemporâneo e o renascimento carismático. Em contraste com a Reforma de Lutero e Calvino dois séculos antes, o Grande Despertar enfatizava uma relação *emocional* com Deus - em comunhão com o movimento do Espírito Santo na intensidade da experiência transformadora e espiritual. Pregadores carismáticos provocavam respostas emocionais radicais. Os serviços nas igrejas eram dramaticamente lotados, ao passo que os congregantes se tornaram embuídos do Espírito e expressavam sua alegria cantando, desmaiando, dançando. Do outro lado do Atlântico, o Grande Despertar teve sua contrapartida na Igreja Metodista, fundada por John Wesley em Bristol, na Inglaterra, em 1739. Wesley era um pregador profundamente carismático e trouxe inovações profundas ao cristianismo britânico, levando a igreja ao novo proletariado rural, pregando a céu aberto, levando mineradores endurecidos às lágrimas.

Com certeza há algo igualitário, nivelador, nestes movimentos do Espírito emocionalmente carregados, anti-institucionais do século XVIII. A mensagem de que “Deus não reverencia pessoas” certamente encontrou uma voz em seus bancos de igreja e campos. O movimento comunicou com as experiências e necessidades dos mais oprimidos e expropriados - tornando-se a igreja dos mineradores na Bretanha, e dos escravos nos Estados Unidos (MacCulloch, Bancroft, and Salt, 2010). O Cristianismo do Despertar [Awakening Christianity] foi associado com o incentivo de rebeliões de escravos em Boston e Nova Iorque, e muitos no *establishment* colonial norte-americano “temiam que os homens dos *Levellers*, *Ranters*, e *Fifth Monarchy* da Revolução Inglesa do século XVII tivessem reaparecido” na forma desses novos evangélicos (Linebaugh and Rediker, 2000: 190-191). Em 1774, John Wesley publicou *Pensamentos sobre a escravidão* [*Thoughts Upon Slavery*], que concluía que “a liberdade é o direito de toda criatura humana tão logo ela respire o ar vital. E nenhuma lei humana pode privá-la daquela visão que ela derivou de uma lei da natureza (citado em Linebaugh and Rediker, 2000: 296). Faz sentido, assim, pensar os Despertares e os metodistas como sendo de algum modo um retorno, uma renovação ou reduto do Espírito ou do “evangelho eterno” de Winstanley, dos *Diggers*, *Levellers* e dos piratas - a espiritualidade do

monstro.

Porém, a própria relação entre o monstro (a população) e a burguesia estava passando por reformas naquela época. O ímpeto igualitário da espiritualidade do monstro não merecia confiança, muito menos seu ímpeto comunalizante. Como Linebaugh e Rediker demonstram, batistas proeminentes de Bristol (presumivelmente, uma parte do domínio de John Wesley) tinham se tornado firmemente enraizados na economia colonial escravista pelo fim do século XVII. O impulso igualitário de sua religiosidade foi feito para combinar com a fonte de sua prosperidade através da invenção e adoção do racismo moderno (Linebaugh ad Rediker, 2000: 97-99). Para todos os impulsos igualitários e sociais do Grande Despertar do metodismo, é claro que o racismo recentemente cunhado e de Estado também encontrava um lugar nos bancos de suas igrejas, assim como a promoção do comércio, a economia monetária e a expansão colonial. Nos anos 1780 os metodistas exerceram um papel fundamental na prevenção de revoltas escravas nas Índias Ocidentais, e nos anos 1790 na Virginia muitos metodistas se afastaram do antiescravismo e buscaram um “evangelho dócil às *plantations*” (Linebaugh and Rediker, 2000: 240).

Os metodistas eram a igreja dos mineradores, mas eram também a igreja dos donos das mineradoras (Thompson, 1963). Os metodistas estavam à frente dos missionários do Império Britânico no final do século XVIII. No sul da África eles atuaram como defensores de populações negras locais contra os estragos da exploração comercial colonial, forneceram educação e fizeram de seus pontos de missão espaço de segurança para pessoas deslocadas pela guerra. Mas, eles também foram proponentes da “civilização” com todas as suas implicações cultural-racistas, e do comércio, celebrando a economia monetária e não apenas o “trabalho ético”, mas especificamente o trabalho assalariado, chegando ao ponto de saudar a expropriação porque esta forçava as pessoas ao trabalho assalariado supostamente salvífico (Comaroff and Comaroff, 1991)¹¹. Os impulsos aparentemente contraditórios da política do Cristianismo do Despertar estão alinhados com as

¹¹ O próprio John Wesley foi um grande defensor do potencial salvífico da economia monetária, afirmando: “O dinheiro presta um serviço inestimável para todas as nações civilizadas em todas as relações comuns da vida. Trata-se do mais elaborado instrumento de transação de todos os tipos de negócio, e (se o usarmos de acordo com a sabedoria cristã) de fazer todo o tipo de bem. [O dinheiro é] (...) alimento para a fome (...) roupa para os descamisados (...) [e] pai dos sem-pai” (citado em Comaroff and Comaroff, 1991: 170).

tecnologias políticas dualísticas, incorporadoras e fragmentárias que emergiram na época e que viriam a definir as modernas relações de poder.

Se a burguesia transatlântica do século XVII via sua tarefa como sendo a supressão das cabeças rebeldes da população (a “hidra”), no século XIX a tarefa tinha se tornado o cultivo, a maximização e a exploração da vitalidade da população (a “Sociedade”). A vida da população monstruosa e sua espiritualidade comunalista foram sendo incorporadas em um imaginário biopolítico emergente - no qual o corpo coletivo (raça, classe, nação) e concepções evolucionistas da natureza, da vida, da cultura e da economia tornaram-se “o comum” e o centro da espiritualidade.

Conforme mencionado acima, Millner (2015) discute o movimento burguês do comum da Inglaterra do século XIX - o Open Spaces Movement - para o qual Octavia Hill foi central. Hill é uma figura crucial na história do Estado britânico moderno. Ela não apenas trabalhou pela preservação dos parques e cofundou o National Trust, como discutido por Millner, mas também estabeleceu novas formas de habitação social, foi uma arquiteta chave das artes emergentes de governança da saúde pública e consta nas histórias de políticas públicas como uma pioneira do estado de bem-estar britânico (Fraser, 1973). Contra uma leitura dicotômica da história que associará práticas de comunalização somente aos heróis da classe trabalhadora, Millner sustenta que filantropistas burgueses - Hill aí incluída - foram genuinamente inspirados pelo e trabalharam para o comum. Daí ela argumenta que a história da ideia do comum é mais complexa e contestada do que as histórias das pessoas frequentemente permitem, e que realidades de comunalização são constituídas através de enquadramentos estéticos que estão sempre em tensão. Contudo, a convergência entre a construção do estado de bem-estar burguês e o espírito do comum ao qual Millner chama nossa atenção poderia sinalizar para algo mais que a complexidade e a pluralidade da história política.

Seguindo Michel Foucault, pensamos na burguesia dos séculos XVIII e XIX como tendo “inventado para si um corpo de classe” (Foucault, 1978), definindo-se como uma classe em termos de saúde física, vigor e capacidade criativa para transformar o futuro - uma vitalidade que é entendida como sendo constituída coletivamente como uma classe, e estando sujeita à ameaça de degeneração através de comportamento abnormal e do contato com infecções. Os projetos burgueses de campanhas de saúde, regulação da sexualidade, reconstruções urbanas, escolas

públicas - tudo isso pode ser visto como se originando dos esforços da burguesia de controlar e cuidar de seu próprio corpo corporativo. Esse corpo coletivo tornou-se um objeto comum de paixão espiritual e devoção política e um enquadramento da realidade, um “quase-transcendental” (Foucault, 2002 e 2007; Deleuze, 1988). A “descoberta ou invenção” da corporificação coletiva do povo - o conceito de “população” da biologia moderna - foi um evento de tal grandeza na organização da percepção e do cuidado (de acordo com Foucault, pelo menos), que formou a base de toda uma nova racionalidade e organização do poder - proliferando a economia política, a linguística e a biologia evolucionista, valores orientados para o futuro e práticas intensivas de cuidado coletivo com a vida, sua maximização e exploração (Foucault, 2007; Blencowe, 2012). Foucault discute como os *outsiders* desse corpo de classe demandaram e lutaram por inclusão por meio de incontáveis esforços específicos - o Cartismo e o movimento trabalhista sendo exemplos óbvios -, e que foi através de tal esforço que a rede de produção e regularização do corpo coletivo foi estendida para incorporar o proletariado (Foucault, 2002). O imaginário da população estendeu-se assim das fronteiras de classe para se tornar a ideia moderna de nação (Blencowe, 2012). A corporificação coletiva de classe, nação e raça é o lugar da comunalidade - o domínio da coisa comum - que sustenta a espiritualidade das ideologias políticas modernas, incluindo o liberalismo, o socialismo, o nacionalismo, o totalitarismo e o imperialismo.

Lendo este momento em retrospectiva através das lentes da espiritualidade do comum e da história oculta do Atlântico revolucionário de Linebaugh e Rediker, poderíamos introduzir uma agência diferente em sua criação. Quando a burguesia “inventou para si um corpo de classe”, poderíamos supor que as novas ciências burguesas (cravadas nos corpos e cadáveres de colônias e de guetos) não foram a única fonte de seu aprendizado. Talvez a burguesia também estivesse aprendendo a partir das práticas de comunalização e espiritualidade do “monstro” contra o qual passou os últimos dois séculos lutando - apropriando-se da força de vida comum impessoal que Winstanley e Wedderburn chamaram “o Espírito Santo”, e reproduzindo-a como a força de vida comum impessoal do corpo da classe, da raça, da sociedade e da nação burguesas.

O corpo monstruoso corporativo “com tantas cabeças que não se podia contar” - a hidra - reaparece na imaginação burguesa do século XIX como a população biológica que ela tentará controlar de forma lucrativa (Hinterberger,

2012). A terra comum que se torna o Espírito Santo dos piratas protopentecostais passou por uma nova transubstanciação para reencarnar como a vitalidade intergeracional, íntima e dinamicamente relacionada, coletiva, incorporada da população biológica - articuladas nas ideias de classe, raça, sociedade e nação. Se isto for correto, o movimento comum burguês do século XIX não foi “apenas outra versão” da política do comum ressurgindo em um momento diferente da história, mas foi algo mais como a incorporação - *in-corporeal-ização* - do espírito comunalizante do proletariado transatlântico. O impulso igualitário daquele espírito reemergiu nas demandas políticas do socialismo. Porém, a ideia e a experiência dos corpos biológicos coletivos também fomentaram as exclusões, cerceamentos e explorações mais grosseiros.

Conclusão: o “espírito de 45”

Noite de 27 de julho de 2012 e eu estou sentada com amigos vendo televisão. Eu não sei como isto aconteceu: eu jurei pra mim mesma (e qualquer pessoa que se importou em ouvir) que eu não assistiria a isso: a cerimônia de abertura dos Jogos Olímpicos de Londres.

Eu sou a filha rebelde de uma mãe fanática por esportes - eu não suporto esportes de espectadores. Eu sou feminista, socialista, internacionalista e quando vejo símbolos de nações - especialmente essa nação britânica - eu só vejo opressão e violência. E quando eu vejo um programa espetacular na mídia talhado na carcaça do leste de Londres, eu me sinto furiosa em relação a todos aqueles projetos brilhantes que não obtiveram recursos e aqueles bairros imundos. E eu nunca vejo televisão mesmo. Como posso estar aqui vendo isto?! Ah, os amigos me convidaram pra jantar, estou na casa deles, eles querem assistir à cerimônia, e a minha carona ainda não chegou (...) o motorista está evidentemente assistindo.

Então eu assisto.

E estou sufocada dentro de mim. Encolhendo-me diante dos clichês e do triunfalismo regado a *jingles* que já conheço. Uma pancada em meu cinismo e em minha indiferença às manipulações dessa máquina turbinada de afeto.

Os comentaristas nos dizem que a maioria dos bailarinos não é de profissionais, e sim trabalhadores do setor público que foram convidados a se voluntariar. Um pastoril verde e aprazível imediatamente dá lugar a uma paisagem industrial que mostra trabalhadores abastecendo a inovação técnica revolucionária... E eu firme em meu ceticismo frio – zombando da romantização do

sofrimento, da celebração sem graça daquele engenheiro Brunel, e da omissão da visão do Império que fez a Bretanha (aparentemente tão) Grã...

A rainha desce de um helicóptero com James Bond. Enfermeiras da realeza bonitas e dançando em um estádio são vistas por centenas de milhões de espectadores. Um momento de empoderamento ao sol para trabalhadores denegridos... E então (eca!), eu me vejo amolecer..., só um pouco..., quando elas fazem uma performance cômica com armações de camas...

E justo quando estou achando que posso resistir, que eles definitivamente ainda não me “pegaram” ..., um símbolo gigante e brilhante do NHS aparece no meio do estádio. Como todo o estádio, e todos os espectadores no mundo, eu estou reverenciando o National Health Service [Serviço Nacional de Saúde].

Eles me pegaram.

Até eu.

Eu me desmancho.

O documentário *O espírito de 45* [*The Spirit of 45*], de Ken Loach (2013), é uma tentativa de capturar a espiritualidade intensa, o amor e a paixão que fundou o NHS e outras instituições do estado de bem-estar na Bretanha do pós segunda guerra mundial. O espírito, ou espiritualidade, é retratado através de imagens de arquivo celebratórias e de narrativas íntimas pessoais de “trabalhadores ordinários”, bem como de novos trabalhadores do setor público. Um médico descreve com alegria pura o dia em que ele foi o primeiro a dizer a uma mãe de uma criança doente que não podia arcar com o custo de seu tratamento: “não se preocupe com isso: de agora em diante o tratamento é gratuito”. Um ex-minerador descreve as precárias condições de vida de sua infância em uma favela vitoriana e seus pulmões arfam de fragilidade diante dos esforços físicos mais simples que a vida suportaria – a platéia e os espectadores se aliviam ao saberem da política de moradia de fato decente que se seguiria àquele episódio e rememoram a mão segura daquele médico que agora podia curar os ferimentos de graça. Vemos amor e alumbramento nos olhos de nossos anciãos e entendemos que a criação do NHS foi verdadeiramente um projeto espiritual. Na verdade - podemos refletir -, o amor por essa instituição deve ser a coisa mais próxima que os britânicos possam ter de uma religião nacional, mesmo se perdermos o fervor de lutar por nossos deuses.

E com certeza o próprio filme é uma tentativa de de alguma maneira relembrar e revitalizar aquele espírito. Passar a palavra de uma geração que está

ela própria passando - declarar que milagres acontecem, que novos mundos podem ser erigidos, e que o povo britânico construiu e de algum modo ainda possui o comum mais miraculoso, mais puramente simbolizado em “nosso NHS”.

Um aspecto da história que o filme mostra, porém, aparentemente a despeito de si próprio – e que é subestimado na narração - é a centralidade da experiência da guerra para a geração desse espírito nacionalizante. O “espírito de 45” surgiu de uma experiência concreta de corporificação coletiva, nacional. O povo da Bretanha tinha vivido em meio a uma intensa ameaça mortal que foi especificamente coletiva. Limitações e o controle estatal de recursos abundantes geralmente privados tinham construído a materialidade e interdependência de vidas em um território que se tornou muito mais rapidamente perceptível. A ameaça do inimigo e as estratégias de reação fizeram proliferar ideologias de “nós x eles” - desde o racismo violento, triunfalista engendrado por Winston Churchill, ao patriotismo internacionalista, socialista de George Orwell.

A intensidade passional e a espiritualidade que criou e manteve a comunalização miraculosa do NHS surgiu do solo: o solo do jardim no qual as mulheres estiveram “cavando pela vitória”, e o solo encharcado de sangue dos campos de batalha nos quais a interdependência corporal e o afeto intensos uniram corpos, tecnologias e vidas futuras. O espírito comunalizante é nutrido por experiências intensas de ecologia material.

É a noite seguinte - 28 de julho de 2012 - e estou participando de outro jantar com outros amigos: intelectuais britânicos e simpatizantes da esquerda. Eles estão extasiados com a cerimônia de abertura, pela inclusão de todos aqueles temas de esquerda nesse espetáculo nacional. Voldemort aterrorizando as crianças de Great Ormond Street Hospital era – explicavam - o secretário de saúde Andrew Lansley aterrorizando o NHS. Mary Poppins vencendo Voldemort era uma premonição esperançosa de um renascimento esquerdista que estaria por vir.

“E não foi bonito ver a celebração dos trabalhadores, ao invés dos ‘heróis nacionais’ no centro do palco?”

Ao mesmo tempo em que eu não posso discordar exatamente, meus sentimentos são muito diferentes da exaltação deles.

Eu me sinto suja e manipulada - “eles pegaram até a mim!” - explorando o NHS e as histórias dos trabalhadores para direcionar o afeto de feministas, socialistas, internacionalistas na celebração do machismo, da Nação, do consumismo espetacular. Eu me

sinto maculada. Talvez eu sinta que alguma coisa sagrada tenha sido ignominiosamente profanada. Definitivamente, eu me sinto enganada, como se eu tivesse sido tapeada com sentimentos contra a minha natureza.

Mas muito pior que isso é a percepção de que nessa manipulação ideológica eu estou de fato encarando a verdade: que com certeza o tempo todo o NHS, nosso comum passional, tem sido um feitiço; uma isca, uma compensação, assegurando a ligação de pessoas como eu ao estado racista, imperialista, capitalista que eu abomino; assegurando a ligação aos interesses lucrativos da Big Pharma e ao aparato militar; às vicissitudes da normatização da vida.

Porém, no sentimento doentio está também a desventura da consciência de que quaisquer que sejam as implicações ou motivações cínicas, eu não poderia escolher que nós ficassemos sem o NHS, e que este comum não parece destinado a sobreviver à onda atual de privatizações.

O som de plumas ecoa em minha garganta.

Eu amo *Espírito de 45*. Como eu não poderia amar esse espírito que tem me protegido da doença, da pobreza e da ignorância - o espírito do monstro fora de lugar. Mas o seu impulso igualitário e sua generosidade não são confiáveis. Encarnado em vínculos de sangue e ameaça de segurança, muito facilmente ele transforma histórias de horror e cicatrizes na pele em atos de redenção. Arrancado da materialidade do mundo comum, esse espírito busca se expressar na intensidade de outra matéria. Investido na materialidade de corpos coletivos, ele transforma corpos vivos em lugares intensivos de interesse - interesse que se torna desejo de controlar, extrair e eliminar tão rapidamente quanto se dissemina. A intensidade passional sem o espaçamento de matéria sólida para sustentar a tensão pode colapsar na fúria por vida pura, o novo, exaustão. O impulso por vida pura é sempre também o impulso para a exposição à morte. Baterias de guerra tocam o coração do corpo coletivo. Minha esperança na política comum-nista hoje é que o reinvestimento do espírito em matérias concretas assentadas no lugar - na pragmática ecológica da distribuição de propriedade colaborativa, da criação e da interconexão ao invés da processualidade do crescimento, da riqueza e da saúde infinitos - conjurará ritmos, histórias e canções que encantam tais sereias.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. 1987. *'Biderlands/la frontera.'* San Francisco, CA: Aunt Lute.
- ARENDR, Hannah. 1958. *The human condition.* 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- BECKFORD, Robert. 1998. *Jesus is dread: Black theology and black culture in Britain.* London: Darton, Longman & Todd.
- BLENCOWE, Claire. 2012. *Biopolitical experience: Foucault, power and positive critique.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- BLENCOWE, Claire, BRIGSTOCKE, Julian, and Tehseen Noorani (2015). 'Engines of alternative objectivity: re-articulating the nature and value of participatory mental health organisations with the hearing voices movement and stepping out theatre company'. *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine.*
- BRESNIHAN, Patrick. 2016. The more-than-human commons: from commons to commoning. in KIRWAN, S.; DAWNEY, L.; BRIGSTOCKE, J. (eds.), *Space, Power and the Commons: The struggle for alternative futures.* New York: Routledge.
- BRESNIHAN, Patrick, and Michael Byrne. 2015. 'Escape into the city: everyday practices of commoning and the production of urban space in Dublin', *Antipode* 47(1): 36-54.
- COMAROFF, Jean, and John L. Comaroff, 1991. *Of revelation and revolution, volume 1: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa.* Chicago: University of Chicago Press.
- DELEUZE, Gilles. 1988. *Foucault.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, Gilles, and Félix Guattari. 1988. *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia.* London: Bloomsbury Publishing.
- FOUCAULT, Michel. 1978. *The history of sexuality: An introduction. Vol. 1.* New York: Vintage.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *The order of things: An archaeology of the human sciences.* Oxford: Routledge.
- FOUCAULT, Michel. 2007. *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977-78.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- FRASER, Derek. 1973. *The evolution of the British welfare state: A history*

of social policy since the Industrial Revolution. London: Macmillan.

FREIRE, Paulo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos. New York: Continuum.

GIBSON-GRAHAM, Julie Katharine. 2006. *The End of Capitalism (as We Knew It): A feminist critique of political economy; with a new introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HARDT, Michael, and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HARDT, Michael, and Antonio Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

HINTERBERGER, Amy. 2012. 'Investing in life, investing in difference: Nations, populations and genomes', *Theory, Culture & Society* 29(3): 72-93.

HONIG, Bonnie. 2012. 'The Politics of Public Things: Neoliberalism and the Routine of Privatization.' *No Foundations: An Interdisciplinary Journal of Law and Justice* 10: 59-76.

KATONGOLE, Emmanuel. 2011. *The Sacrifice of Africa: A political theology for Africa*. Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing.

152

LINEBAUGH, Peter. 2014. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland, CA: Pm Press.

LINEBAUGH, Peter, and Marcus Rediker. 2000. *The many-headed Hydra: Sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*. Boston, MA: Beacon Press.

MACCULLOCH, Diarmaid, Gillian Bancroft, and Siân Salt. 2010. *A history of Christianity*. London: BBC Worldwide.

MILLNER, Naomi. 2016. A politics of the common: revisiting the late nineteenth-century Open Spaces movement through Rancière's aesthetic lens. in KIRWAN, S.; DAWNEY, L.; BRIGSTOCKE, J. (eds.), *Space, Power and the Commons: The struggle for alternative futures*. New York: Routledge.

PEARCE, Jenny. 2013. 'Power and the twenty-first century activist: from the neighbourhood to the square', *Development and Change* 44(3): 639-663.

READ, Jason. 2011. 'The production of subjectivity: from transindividuality to the commons', *New Formations* 70(1): 113-131.

TAYLOR, Mark Lewis. 2004. 'Spirit', in *Blackwell Companion to Political Theology*, Peter Scott and William Cavanaugh (eds). Oxford: Blackwell.

THOMPSON, Edward Palmer. 1963. **The making of the English working class**. London: Victor Gollancz.

WERNER, Dietrich. 2013. 'Giving glory to the God of life in the context of 21st century Christianity.' In Edison Kalengyo (ed.) **God of Life**. Kenya: All Africa Conference of Churches.

ŽIŽEK, Slavoj. 2015. 'On the Charlie Hebdo massacre: are the worst really full of passionate intensity?' **New Statesman**, 10 January.