



# Aurora.

revista de arte, mídia e política

ISSN 1982-6672 - São Paulo, v.11, n.31, fev.-mai.18

dossiê - autoridade imanente e o problema do comum

## **Conselho Editorial**

Ana Amélia da Silva (PUC-SP)  
Celso Fernando Favaretto (USP)  
Fernando Antonio de Azevedo (UFSCAR)  
Gabriel Cohn (USP)  
José Luis Dader García (Universidad Complutense de Madrid)  
Laurindo Lalo Leal (USP)  
Maria do Socorro Braga (UFSCAR)  
Maria Izilda Santos de Matos (PUC-SP)  
Miguel Wady Chaia (PUC-SP)  
Raquel Meneguelo (UNICAMP)  
Regina Silveira  
Silvana Maria Correa Tótoro (PUC-SP)  
Yvone Dias Avelino (PUC-SP)  
Venício Artur de Lima (UnB)  
Vera Lucia Michalany Chaia (PUC-SP)  
Victor Sampedro Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)

## **Editores**

Rosemary Segurado, PUC-SP, Brasil  
Rodrigo Estramanho de Almeida, FESPSP, Brasil

## **Editora Assistente**

Tathiana Senne Chicarino, PUC-SP, Brasil

## **Comitê Editorial**

Silvana Gobbi Martinho, PUC-SP, Brasil  
Marcelo Burgos Pimentel dos Santos, UFPB, Brasil  
Bruno Carriço Reis, Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde  
Eduardo Luiz Viveiros de Freitas, Estácio-Uniradial - SP, Brasil  
Claudio Luis de Camargo Penteado, UFABC, Brasil  
Miguel Wady Chaia, PUC-SP, Brasil  
Vera Lucia Michalany Chaia, PUC-SP, Brasil  
Cristina Maranhão, PUC-SP, Brasil  
Syntia Alves, PUC-SP, Brasil  
Rafael de Paula Aguiar Araújo, PUC-SP, Brasil

## **Revisão de texto**

Deysi Cioccarì

## **Arte e Diagramação**

Yasmin Mancini

Aurora: revista de arte, mídia e política é uma publicação do NEAMP - Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)



Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Attribution 3.0 .

## Sumário

<b>Nota dos Editores</b>	<b>4</b>
<b>Dossiê - Autoridade imanente e o problema do comum</b>	
<b>Apresentação</b>	<b>5-11</b>
<b>O comum mais-que-humano: do comum à comunalização</b>	<b>12-42</b>
Patrick Bresnihan	
<b>Juntas vicinais e o desafio da produção do comum na cidade de El Alto, Bolívia</b>	<b>43-56</b>
Vamberto Fernandes Spinelli Junior	
<b>Ocupar, resistir, filmar: comuns urbanos e a produção audiovisual engajada na luta pelo direito à cidade no Recife</b>	<b>57-76</b>
Pedro Severien	
<b>Um Estado para os comuns: O neoliberalismo pelas lentes do serviço de aconselhamento ao cidadão</b>	<b>77-89</b>
Samuel Kirwan	
<b>Produção do comum entre diferentes autoridades no Projeto Coque Livre</b>	<b>90-111</b>
Luiz Carlos Pinto da Costa Jr. e Maria Eduarda da Mota Rocha	
<b>Resistindo ao próprio: o impessoal, o comum e o passado em A Resistência, de Julián Fuks</b>	<b>112-127</b>
Gabriel Fernandes de Miranda e Diana Irene Klinger	
<b>A questão da espiritualidade e o comum</b>	<b>128-153</b>
Claire Blencowe	

## Artigos

**Parrésia artística e a genealogia da ética em Foucault e Benjamin** 154-181

Julian Brigstocke

**“Sentindo-se conectado”: a prática da natureza, da nação e da classe através da trilha litorânea** 182-199

Leila Dawney

## Errata à edição 26

No número 26, Volume 9, de 2016, no artigo “Documentários sobre o trabalho operário: exemplos da França e do Brasil”. Uma palavra sobre ‘Sochaux, cadences em chaînes’”, a partícula “em” está grafada de modo errôneo no título do artigo em pdf (embora na chamada do índice esteja grafada corretamente: “cadences en chaîne”).

## Nota dos editores

O presente dossiê aborda temática relevante para a atualidade das ciências sociais, apresentando um conjunto de reflexões em torno do conceito de comum e da noção de autoridade, ambos fundamentais para se pensar em formas de enfrentamento e de resistência aos processos ao neoliberalismo.

É com grande prazer que recebemos esse dossiê articulado por estudiosos da temática, cuja contribuição tem sido fundamental para o desenvolvimento deste debate. A ARN (*Authority Research Network*) reúne pesquisadores e ativistas há 10 anos, cuja contribuição tem sido fundamental para a ampliação de discussões sobre o papel da autoridade na política contemporânea e as formas de estabelecimento de laços sociais para compor a vida coletiva.

Os artigos que compõem o dossiê apresentam análises instigantes e inspiradoras que abordam o comum a partir da perspectiva material sob diversos aspectos e nos coloca também a necessidade de pensarmos o comum em comum quanto para investirmos em novas práticas políticas capazes de ativar a vida social.

Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

*Os editores*

## Autoridade imanente e o problema do comum

### Autoridade imanente e o problema do comum

Claire Blencowe<sup>1</sup>

Leila Dawney<sup>2</sup>

Aécio Amaral<sup>3</sup>

#### Do poder positivo e da governamentalidade aos estudos de autoridade

Este dossiê se origina de um conjunto de preocupações partilhadas sobre a autoridade e o conceito de “comum”. Em uma era de crescente fechamento neoliberal, o conceito de autoridade pode ajudar a elucidar e clarificar o entendimento de movimentos acadêmicos e políticos recentes que têm sublinhado a centralidade do conceito de “comum” nas ciências sociais, nas artes e humanidades e no ativismo político. Esse interesse nas relações entre autoridade e o comum reuniu membros do coletivo de pesquisa ARN - *Authority Research Network*, baseado no Reino Unido, e pesquisadores e ativistas brasileiros que participaram de uma troca de ideias em eventos ocorridos no Brasil e no Reino Unido<sup>4</sup>, cujos principais resultados vêm agora a lume.

A questão do papel da autoridade na política contemporânea é uma marca distintiva da ARN. O coletivo de pesquisa surgiu há dez anos com o intuito

---

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> Senior Lecturer na Universidade de Brighton, Inglaterra. Atua na área de Geografia Política e Geografia Cultural, com interesses de pesquisa em geografias do afeto e práticas corporificadas; paisagem, experiência e subjetividade. É membro da ARN – Authority Research Network.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Entre 2014 e 2016 foram realizados três eventos envolvendo pesquisadores da ARN e de universidades brasileiras em Brighton (University of Brighton), João Pessoa (Universidade Federal da Paraíba) e Coventry (University of Warwick). Os eventos contaram com apoio da agência de fomento britânica AHRC - Arts and Humanities Research Council e da UFPB.

de explorar o entendimento de e desenvolver abordagens pós-estruturalistas e da teoria cultural para a crítica política e social. Nós partilhávamos um interesse comum na analítica do poder de Michel Foucault, nos estudos de governamentalidade, e no tratamento das ciências da vida como uma condição de emergência da subjetividade política moderna. Com base nessas perspectivas nós tentamos entender e participar da criação de vida coletiva, assim como explorar os modos nos quais desigualdades, relações históricas de poder e de dominação estão sempre implicadas em tal trabalho político criativo.

Na sociologia e na teoria social foucaultiana, os conceitos de poder positivo e de governamentalidade têm sido usados para demarcar esses tipos de interesses. Pensar sobre a positividade do poder, nos termos de Foucault, é identificar o poder como uma força produtiva que cria coisas e sujeitos. O estudo da governamentalidade enfatiza a imbricação entre formas de saber e de pensar - mentalidades - nas relações de poder, bem como centra atenção no caráter co-constituído do poder e da liberdade em um mundo de modernidade liberal.

Porém, nós nos frustramos com as limitações desse vocabulário. Nos frustramos com a maneira como as discussões sobre poder positivo tornam o poder uma categoria demasiada onipresente e nos fazem perder, ao invés de adquirir, o senso de diferenciação. Também nos frustrou o fato de os estudos sobre governamentalidade terem desenvolvido uma fixação em oferecer mais e mais análises dos efeitos do poder em condições particulares de existência (por exemplo, a racionalidade liberal e o conhecimento biomédico), ao invés de explorar a contingência e a pluralidade destas condições. Nós queríamos retornar ao espírito, e não à letra, das análises de Foucault: descrever, politizar e trabalhar em meio às condições de experiência que tornam possível a vida coletiva.

Aproximamo-nos do conceito de autoridade com o intuito de renovar esse tipo de questionamento e de aprendermos com outras abordagens relativas à pluralidade e à positividade do poder. Interessa-nos a positividade da autoridade - suas capacidades produzida e produtiva. Assim, interessa-nos saber como a autoridade é criada e transformada em diferentes contextos, quais são as condições necessárias para a produção da autoridade, e que relações de autoridade estão implicadas nas formações da vida política.

Nós vemos a autoridade como um tipo específico (ou uma constelação de tipos) de poder. Poder que deriva das desigualdades no conhecimento ou no

acesso a uma verdade ou realidade maior. Trata-se da relação de poder baseada no conhecimento perito, mas também no carisma, na tradição, e na experiência. Autoridade é uma capacidade de inspirar confiança e de convidar ao investimento - de compor a vida coletiva.

Voltar-se especificamente para a autoridade, e não para o poder em geral, dirige a atenção à performance corporificada e à estética como condições da política e do poder. Também dirige a atenção especificamente para sensações do real ou de uma realidade que transcenda e conecte diferentes sujeitos da experiência e que revista de valor sujeitos e objetos. Onde quer que haja relações de autoridade, alguma ideia de verdade ou realidade está sendo invocada e afirmada. Pensamos estas relações como instâncias políticas.

### **Autoridade imanente**

Ao longo dos últimos anos nós desenvolvemos os conceitos de autoridade imanente e emergente. Nós escrevemos coletivamente sobre a ideia de autoridade imanente ou emergente<sup>5</sup>. Ao utilizar esses termos, estamos tentando dar conta de duas coisas diferentes. De um lado, estamos adotando uma perspectiva materialista para as condições transcendentais, excessivas da emergência de autoridades - o modo como o transcendente, o real, a ideia de objetividade são todos produzidos no interior de tecnologias e mundos materiais. Essa linha de raciocínio tem nos aberto para pensar de forma generativa sobre a produção de autoridade, e a pensar sobre o papel e a importância da autoridade na política “desde baixo” e no trabalho pelo empoderamento de minorias.

Por outro lado, nós queremos enfatizar e prestar atenção no papel da imanência, da emergência, da criatividade e da vitalidade como sendo elas próprias o real, o “trans” ou a objetividade na composição de relações contemporâneas de autoridade. Enquanto a autoridade algumas vezes é pressuposta como sendo ligada à tradição e manifestações do passado, no mundo contemporâneo é precisamente ao se passar por nova ou vital que a autoridade é mais frequentemente criada. Neste sentido, estamos dando continuidade de forma direta ao projeto de Foucault de enfatizar a inflexão da liberdade, da vitalidade, da criatividade, do progresso e do aprimoramento em dominação, destruição e exploração.

---

<sup>5</sup> Cf. Blencowe, Brigstocke and Dawney, 2013; Blencowe, Brigstocke and Dawney, 2014; Noorani, Brigstocke and Blencowe, 2013.



Devemos aqui sublinhar particularmente a maneira como as estratégias neoliberais de comodificação pressupõem a vitalidade dos mercados como o modo de acesso ao real, tornando-a o árbitro da autoridade. De maneira similar, também devemos sublinhar o papel da sobrevivência e do crescimento biológicos, da vida como figuras centrais nos imaginários políticos e sociais. Se, por um lado, não é possível ter vida política, coletiva sem aquilo que partilhamos - que poderíamos chamar o “trans” ou o real - é possível também, pensamos, demonstrar que tais condições são contingentes. É possível demonstrar, como faz Foucault, que a sobrevivência biológica emergiu no interior da história do pensamento. Isso é importante não apenas porque implica que há sempre outra possibilidade e que escolhas estão sempre sendo feitas. Por exemplo, não há “vida”, mas múltiplas formas de “vida” - uma política orientada pela vida e pela sobrevivência pode afirmar coisas muito diferentes, a depender da forma de vida que é invocada. Insistir que o real imanente é plural, contingente e confuso é dar um giro profundamente político.

## **O comum**

Tão logo nós começamos a falar sobre autoridade imanente, o conceito de “comum” passou a chamar nossa atenção. Essa tendência se confirmou, e em nosso trabalho coletivo atual nós temos de fato focado na relação entre o comum e o mais-que-humano<sup>6</sup>.

Nós afirmamos que a vida política coletiva sempre emerge em relação a algo que é excessivo à experiência e transcende o momento presente e a incorporação de uma comunidade, e que este algo tem sua forma mais concreta, material no comum. O comum é assim mais que os recursos que são mantidos coletivamente. Ao passo que Hardt e Negri (2011) e outros têm descrito as habilidades criativas do trabalho da multidão como o comum, as referências mais frequentes ao comum abarcam outros não-humanos e agências - terra, plantas e animais, água e tecnologias. Ao pensar nesses elementos como o excesso da experiência que constitui uma possibilidade de condições de autoridade e de vida coletiva, nós identificamos possibilidades de formação política que não se baseiam em transcendência metafísica ou mesmo em imagens quasi-transcendentais

---

<sup>6</sup> Cf. Brigstocke and Noorani, 2016a e 2016b; Kirwan, Dawney and Brigstocke, 2015.

de vida comum e de comunidade. O comum pode oferecer um fundamento potencial de organização política que é menos relacionado aos jogos da política de identidades e da teologia política, os quais se tornaram mais problemáticos nas condições contemporâneas de fratura do social. Ao mantermos alguma coisa em comum nós não temos a necessidade de *ser* comuns, quer no sentido de ter uma identidade comum ou de uma sujeição comum - ao contrário, nós partilhamos interesses comuns, e isso é o que torna o conceito tão útil para se pensar a política da autoridade.

Os membros da ARN têm pesquisado sobre diferentes aspectos do comum material: tecnologias e biotecnologias; plantas como recursos em florestas; plantas como pontos de acesso a estados alterados de consciência e experiências profundas; terra comum; agricultura; cooperativas de pesca; e espaço urbano. Em cada caso, podemos ver o mundo material mais-que-humano constituindo um fundamento excessivo e um referente transcendental, em relação aos quais existem desigualdades, os valores podem ser orientados, o tempo pode ser experienciado, a autoridade e a vida coletiva podem ser formadas. Trata-se de lugares criativos de prática política e estética. Lugares para o fomento do aprimoramento de vidas colaborativas. Certamente, como qualquer outro modo de composição da vida coletiva, o comum não é inocente e pode fornecer a base para relações de dominação, exclusão e exploração, como deixamos claro em nossos trabalhos<sup>7</sup>. Ao reconhecermos o papel da autoridade na formação da vida colaborativa, nós também podemos ver que a desigualdade, exclusão e menosprezo estão implicados em tal trabalho, embora ainda possamos manter a esperança nas possibilidades de uma política fundada no comum.

### **Autoridade imanente e o problema do comum**

Ao passo que a autoridade costuma ser criticada como algo ligado a formas hierárquicas ou opacas de política, nosso projeto é recuperar o conceito de uma definição restrita que associa autoridade apenas a formas conservadoras de vida ou governos autoritários, e caminhar na direção de uma perspectiva mais nuançada acerca da produção e experiência de relações de autoridade que possam dominar e alienar, mas também empoderar, animar e propiciar vínculos. O

---

<sup>7</sup> Cf. Brigstocke, Dawney and Kirwan, 2016; Noorani, Brigstocke and Blencowe, 2013.

conceito de autoridade pode nos auxiliar a pensar nas formas através das quais o conhecimento, os sistemas peritos e a experiência são valorizados; pode auxiliar também a fornecer um modo de entendimento de como novas vozes podem ser efetivamente escutadas.

Neste veio, nossas colaborações com pesquisadores brasileiros que trabalham na academia brasileira contribuiu para abrir nossos horizontes tanto em termos teóricos quanto empíricos. Se desde o início as abordagens do pós-estruturalismo e da teoria cultural para a análise social e política têm orientado nossa perspectiva sobre a questão da autoridade, nós também estamos cada vez mais interessados em formas de pensamento que estejam associados ao pensamento latino-americano, bem como no desafio a modelos tradicionais de poder oferecido pelo pensamento pós-colonial. A troca com pesquisadores brasileiros reforçou esse interesse, ao mesmo tempo em que nos ajudou a explorar de forma panorâmica as potencialidades e limitações das relações entre autoridade e o comum com base em experiências ocorridas na América do Sul, Brasil, Irlanda e Reino Unido.

A maioria dos artigos a seguir resulta do encontro entre a ARN e pesquisadores brasileiros. Aqueles artigos que não se originaram daí demonstraram-se bastante afinados com os nossos interesses comuns.

---

10

Bristol, Brighton e João Pessoa,  
junho de 2018.

## Referências

BLENCOWE, C.; BRIGSTOCKE, J. and DAWNEY, L. 2014. **Authority, Experience and the Life of Power**. London: Routledge.

BLENCOWE, C.; BRIGSTOCKE, J. and DAWNEY, L. 2013. "Authority and experience." **Journal of Political Power** no. 6 (1):1-7. doi: 10.1080/2158379X.2013.774973.

BRIGSTOCKE, J.; DAWNEY, L. and KIRWAN, S. 2016. **Space, power and the commons: the struggle for alternative futures**. London: Routledge.

BRIGSTOCKE, J. and NOORANI, T. 2016a. **Listening with non-human others**. Lewes: ARN Press.

BRIGSTOCKE, J. and NOORANI, T. 2016b. "Posthuman attunements: Aesthetics, authority and the arts of creative listening." **GeoHumanities** no. 2 (1):1-7.

HARDT, M. and NEGRI, A. 2011. **Commonwealth**. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

KIRWAN, S.; DAWNEY, L. and BRIGSTOCKE, J. 2015. **Space, power and the commons: The struggle for alternative futures**. London: Routledge.

NOORANI, T.; BRIGSTOCKE, J. and BLENCOWE, C. 2013. **Problems of Participation: Democracy, commodification and the forms by which we live**. Lewes: ARN press.

||

---

## O comum mais-que-humano: do comum à comunalização<sup>1</sup>

Patrick Bresnihan

**Resumo:** O artigo combina leituras feministas e pós-coloniais do comum com trabalho de campo etnográfico *em* e *sobre* Castletownbere, um porto de pesca comercial no sudoeste da Irlanda onde eu passei dezesseis meses vivendo e trabalhando em vários barcos. As origens etimológicas da palavra “comum” são *com* (junto) e *munis* (sob obrigação). Primeiro, isto nos diz que o comum é produzido *junto*, refletindo uma interdependência e reconhecimento de que alguns de nós (humanos e não humanos) confiamos uns nos outros dentro de certos contextos. Segundo, e advindo do primeiro, as obrigações que tal interdependência demanda de nós. Estas obrigações não deveriam apenas ser pensadas em termos de regras sociais ou instituições, mas também em termos da negociação situada, menos que exata, de diferentes necessidades e habilidades que podem se sobrepor de formas mutuamente benéficas. A negociação dos limites e oportunidades é uma atividade contínua porque as condições ambientais, sociais e de mercado mudam, demandando respostas dos pescadores que já são parte de ecologias e relações sociais “densas” que não podem simplesmente ser ignoradas. O conceito de “comum mais-que-humano” aponta para um mundo que não é, desde o início, separado, e assim necessita de fronteiras institucionais para permitir a partilha. Trata-se de um mundo que já é partilhado de formas menos que perfeitas, tensas, mas ainda assim partilhado. Simultaneamente, o comum mais-que-humano não fornece um horizonte utópico ou mesmo uma forma esperançosa de política. Não há nada que autorize se pressupor que tais lugares precários de comunalização sejam opostos ou mesmo externos à captura capitalista do valor ou da retirada atual do Estado da provisão de bem-estar institucionalizado.

**Palavras-chave:** Mais-que-humano. Liberalismo. Comunalização. Cuidado Cooperativas de pesca

---

<sup>1</sup> O artigo é uma versão revisada do texto “The more-than-human-commons: from commons to communing”, publicado em *Space, Power and the Commons: The Struggle for Alternative Futures*. Kirwan, S., Dawney, L., & Brigstocke, J. (Eds.). New York: Routledge, 2015. Tradução de Aécio Amaral.

**Abstract:** This paper draws together feminist and postcolonial readings of the commons with ethnographic fieldwork in and around Castletownbere, a commercial fishing port in the South West of Ireland where I spent sixteen months living and working on several boats. The roots of the word ‘commons’ are ‘com’ (together) and ‘munis’ (under obligation). First, this tells us that the commons are produced together, reflecting an inter-dependence, the recognition that some of us (humans and non-humans) rely on each other within certain contexts. Second, and arising from this, the obligations that such inter-dependence demands of us. These obligations should not only be thought about in terms of social rules or institutions but in terms of the situated, less than exact, negotiation of different needs and capacities that can overlap in mutually beneficial ways. The negotiation of limits and opportunities is an ongoing activity because environmental, social, and market conditions change, demanding responses from fishermen who are already part of ‘thick’ ecologies and social relationships that cannot simply be ignored. The concept of the more-than-human commons points to a world that is not, in the beginning, separated and thus in need of institutional boundaries to enable sharing. It is a world that is already shared in less than perfect, fraught ways, but shared nonetheless. At the same time, the more-than-human commons does not provide a utopian horizon or even a hopeful form of politics. There is nothing to assume that such precarious sites of commoning are opposed to or even outside of capitalist value capture or the ongoing retreat of the state from the provision of institutionalized welfare.

**Keywords:** More-than-human. Liberalism. Commoning. Care. Fisheries

## A questão do comum

Indiscutivelmente, a perspectiva mais influente sobre os “comuns” tem sido a abordagem institucional à administração coletiva de “recursos de patrimônio comum”, um campo de pesquisa que valeu a Elinor Ostrom, uma de suas melhores proponentes, um prêmio Nobel em 2008 (Acheson & McCay, 1990; Hanna *et al.*, 1996; Ostrom & Schlager, 1992). Na introdução ao seu texto seminal *O governo do comum* [*Governing the Commons*], publicado em 1990, Ostrom deixa clara a motivação para o estudo de diferentes procedimentos, normas e instituições de ação coletiva: o poder de certas metáforas dominantes de explicar as causas da degradação de recursos e a escolha limitada de estratégias de gestão que emergem de tais explicações<sup>2</sup>. A grande contribuição de Ostrom está em desafiar essas metáforas. Ao invés de se demonstrar desesperançada em face de problemas de recursos, Ostrom descreve como os indivíduos em diversas partes do mundo se reúnem para divisar e implementar coletivamente regras que têm se demonstrado exitosas em termos da administração sustentável de recursos de patrimônio comum, tais como florestas, aquíferos e terras. Com base nestes exemplos, certos princípios e condições favoráveis para a produção de instituições de recursos administrados de forma comunitária têm sido identificados e incorporados em políticas de gestão; ao longo das décadas de 1990 e 2000, modelos de gestão de recursos baseados na comunidade proliferaram como um importante instrumento de política para a governança de recursos naturais (Agrawal, 2003; Leach, 2008; Li, 2006).

A abordagem institucional ao comum busca justa e acertadamente uma alternativa às narrativas poderosas e redutivas da economia liberal. O problema é que na corrida para divisar e implementar regras e instituições para a gestão de recursos baseada na comunidade, alguns dos aspectos definidores do pensamento liberal são reproduzidos: a necessidade de remediar as “distorções” do acesso aberto, de transformá-lo em um “regime de propriedade comum”, é recomendada com base na pressuposição de que indivíduos desregulados superexploram estoques limitados de recursos biofísicos. Em outras palavras, a perspectiva institucional

---

<sup>2</sup> A mais conhecida dessas metáforas é “a tragédia do comum” de Garret Hardin: “A ruína é o destino ao qual todos os homens se precipitam, cada um seguindo o seu próprio interesse em uma sociedade que acredita na liberdade do comum” (Hardin, 1968: 1244).

começa com a mesma pressuposição “naturalizada” dos “trágicos”: sem regras e normas próprias, os indivíduos irão se degradar e em última instância destruirão os recursos em comum (Goldman, 2004). Central a esta formulação é a necessidade continuada de algumas formas de regime de propriedade institucionalizada como um meio de excluir outras e conformar o comportamento do indivíduo na direção de fins mais “produtivos” (Mansfield, 2007). Essa perspectiva perpetua o “individualismo metodológico, a racionalidade autocentrada, o comportamento guiado por regras e estratégias de maximização” que estão na base das formas liberais de governo desde o século XVIII (McCann, 2004, p. 7). Trata-se de uma questão que não passou despercebida por economistas acadêmicos liberais ávidos por desenvolverem modelos institucionais mais eficientes (Pennington, 2013).

Uma segunda perspectiva acerca do comum que se tem tornado popular dentro e fora da academia desloca a atenção dos assim chamados comuns “naturais”, focando, ao contrário, nas possibilidades emergentes dos comuns “sociais” ou “imateriais”. Esta perspectiva inclui o comum cultural e do conhecimento (Hyde, 2010), o comum digital e de produção entre pares (Bauwens, 2005) e o comum biopolítico (Hardt & Negri, 2009). Enquanto as perspectivas políticas que informam estas análises diferem, todas elas assumem uma distinção analítica entre os comuns “imateriais” e os comuns “materiais”. Em seu artigo “Duas faces do apocalipse” [‘Two Faces of the Apocalypse’], por exemplo, Michael Hardt descreve a diferença entre ativistas anti-capitalistas e ativistas contra o aquecimento global na Conferência da Mudança Climática das Nações Unidas em Copenhague (Hardt, 2010). Enquanto os primeiros insistiam que “um outro mundo é possível”, os últimos adotavam o *slogan*: “Não há Planeta B”. Hardt elabora as noções contrastantes em torno do comum destas posições políticas diferentes. De um lado, os anticapitalistas consideram o comum como um comum sócio-econômico, representando o produto do trabalho e da criatividade humanos, incluindo ideias, conhecimento e relações sociais. Do outro lado, ativistas ambientais falam em nome dos comuns ecológicos, como a Terra e seus ecossistemas, incluindo a atmosfera, os rios, florestas e formas de vida que interagem com eles. Hardt argumenta que a primeira perspectiva não opera com base na lógica da escassez, enquanto a segunda o faz.

Ao passo que uma perspectiva sobre o comum enfatiza os recursos “naturais” dos quais todos nós dependemos, a outra enfatiza as capacidades “sociais”



que se têm tornado cada vez mais centrais às formas capitalistas de acumulação capitalista. No primeiro caso, a “natureza” (o comum) é um estoque de recursos biofísicos que, como Hardt identifica, está sujeito à lógica da escassez, trazendo-nos para o domínio da economia política liberal e as instituições de direito de propriedade formal e informal. No segundo, a “natureza” não é mais representada como um fundo material que *limita* a atividade humana, mas se torna algo maleável e infinitamente reproduzível, sujeita às tecnologias recombinantes e à criatividade humana. Este é o domínio da economia política neoliberal e, ainda que Hardt não o diga, as fantasias da (re)produção capitalista contemporânea (Cooper, 2007). O problema com essa distinção é que ficamos com uma das formas do comum que parece ser *a-social* (excluindo o trabalho socialmente produtivo e reprodutivo de humanos envolvidos no cuidado com os recursos “naturais” de que dispõem), e uma outra que parece ser *a-natural* (excluindo os limites e propriedades materiais dos corpos mais-que-humanos envolvidos na (re)produção dos comuns “sociais”). Ao passo que a distinção entre os comuns materiais e naturais, de um lado, e imateriais e sociais, do outro, pode ser analiticamente útil, ela tende a ser superafirmada, obscurecendo a continuidade e inseparabilidade do material e do imaterial, do natural e do social.

Uma terceira perspectiva sobre os comuns não admite tal distinção e assim nos leva a uma direção diferente. Através de acadêmicas feministas (Federici, 2001; Mies & Bennholdt-Thomsen, 1999 e 2001; Shiva, 2010; Starhawk, 1982), geógrafos (Blomley, 2008; St. Martin, 2009), historiadores (Barrell, 2010; Linebaugh, 2008 e 2011; Neeson, 1996; Thompson, 1993) e, mais recentemente, antropólogos (de la Cadena, 2015; Tsing, 2015), aprendemos que o comum nunca foi apenas um “recurso” ou uma instituição social para a gestão de recursos. O comum não é terra ou conhecimento ou regras. É a maneira como estas coisas, e outras mais, são combinadas, usadas e protegidas por e através de um coletivo que não é apenas humano, mas também pós-humano<sup>3</sup>. Silvia Federici, por exemplo,

---

<sup>3</sup> O fato de o comum possa continuar a ser identificado como um “recurso” e não como um complexo de relações entre humanos e não-humanos específicos testemunha a longa história de invisibilidade associada às “interações não-representáveis, afetivas com outros que não são humanos” (De la Cadena, 2010: 346). A “invisibilidade” das culturas e formas de vida camponesa e indígena têm sido bem documentada por historiadores e antropólogos (Brody, 2002; Bird Rose, 2006; De la Cadena, 2010; Escobar, 1995; Linebaugh, 2008; Thompson, 1993). O colonialismo começa com o apagamento de qualquer reivindicação existente de território ou de história por parte daqueles que estão sendo colonizados. O conceito de terra nullius se refere à identificação de terra

argumenta que o fechamento [enclosure] sempre se baseia na separação *a priori* das esferas social e natural, produtiva e reprodutiva. Ela interpreta esta separação por meio do fechamento, do cerceamento como algo muito mais fundamental que simplesmente a privatização da terra. O ato de relegar o “trabalho da mulher” (parto, cuidado com as crianças, limpeza da casa, cozinhar, cuidados) à esfera doméstica fora da esfera econômica “produtiva” representa a “naturalização” desse tipo de trabalho:

Todo o trabalho que atua na produção da vida, aí incluído o trabalho de dar à luz uma criança, não é visto como interação consciente de um ser humano *com* a natureza, que é uma verdadeira atividade humana, mas sim como uma atividade *da* natureza, que produz plantas e animais inconscientemente e não tem controle sobre este processo. (Mies, 1998, p. 45)

Enquanto a reprodução é mais frequentemente associada à reprodução humana e à administração da casa, ao parto, ao cuidado com as crianças e à saúde, limpeza e cozinha, a reprodução também se estende além dos confins da casa estritamente construída entre quatro paredes. A própria Federici (2012) descreve como o seu tempo na Nigéria observando e documentando o trabalho e a atividade de mulheres em economias majoritariamente de subsistência a levou a estender a noção de reprodução: a casa, ou *oikos*, não era apenas uma casa ou uma família, mas uma esfera mais ampla de reprodução comunal que envolvia relações diretas com a terra, a água, plantas e animais, por exemplo.

As conclusões que são extraídas destes *insights* são que o fechamento do capitalismo e do controle biopolítico necessariamente envolvem a desvalorização e “invisibilização” desta miríade de relações e práticas situadas de (re)produção que existem *entre* as pessoas e os diversos recursos dos quais eles dependem (De Angelis, 2007; Federici, 2001; Shiva, 2010). Na medida em que o futuro não somente da espécie humana, mas da vida em geral se torna cada vez mais incerto, há um reconhecimento crescente, seguindo Deborah Bird Rose, de que “[n]ão há nada ‘natural’ acerca da continuidade da vida na Terra, tampouco a continuidade é um processo que possa ser tomado por dado” (Rose, 1996, p. 44). Enquanto o reconhecimento deste fato pode dar origem a todos os tipos de

---

“desperdiçada”, ou terra que não foi inscrita com práticas ‘humanas’ culturais e (re)produtivas. Esse termo foi não apenas usado na conquista de territórios do “Novo Mundo”, mas também no cercamento de terras comuns que ocorreu na Grã-Bretanha durante o século XVIII (Goldstein, 2013).

respostas (novos fechamentos, eco-fascismo), o potencial do comum reside em mudar nossa atenção dos relatos antropocêntricos da produção humana do mundo para as *relações e práticas de conhecimento* contextuais que caracterizam o comum como uma conquista sempre em andamento, difícil e mais-que-humana. Como Peter Linebaugh explica:

Falar do comum como se ele fosse um recurso natural é, na melhor das hipóteses, enganoso e, na pior das hipóteses, perigoso; o comum é uma atividade e, quando nada, expressa relações na sociedade que são inseparáveis de relações com a natureza. Melhor seria manter a palavra como verbo, em vez de um substantivo. (Linebaugh, 2008, p. 279).

Eis porque o substantivo “comum” tem sido expandido no verbo contínuo “comunalizar” [commoning], para denotar a feitura e reconstituição contínua do comum por meio de trabalhos e habilidades partilhadas. No núcleo desta interdependência relacional, situada, de humanos e não-humanos particulares não está um mundo empobrecido da “natureza escassa”, tampouco um mundo infinitamente maleável de “tecnocultura”, e sim um *comum mais-que-humano* que negocia, imperfeitamente, os vários limites (necessidades) e possibilidades (habilidades) que surgem em contatos particulares (Bresnihan, 2016). Nesta via, o que é partilhado, por quem, e como, não são questões que possam ser delimitadas por regimes institucionais ou pela *expertise* tecnocientífica. Esta abertura também ajuda a nos distanciarmos das perspectivas altamente idealizadas de um comum pré-moderno, harmonioso (Bresnihan, 2013): a negociação coletiva de limites e partilha de habilidades pode acontecer a qualquer tempo e em qualquer lugar. Essa visão realista, menos que perfeita, do comum tem sido documentada em muitos agrupamentos diferentes, particularmente aqueles situados “à margem” (Linebaugh, 2008; Scott, 1990).

O problema é que ao passo que tem havido muitos trabalhos de ecologistas políticos críticos analisando e desconstruindo as ecologias do capitalismo (Moore 2014, 2014a), não tem havido tantos trabalhos examinando o que se passa na produção do comum (Blomley, 2008; Bresnihan & Byrne, 2014). Referindo-se ao “silêncio sobre o comum”, Ivai Illich escreve: “a lei que estabelece o comum não foi escrita, não apenas porque as pessoas não se preocupavam em escrevê-la, mas porque o que ela protegia era uma realidade muito mais complexa de encontrar em parágrafos” (Illich, 1983, p. 6). Esta não é apenas uma observação romântica; ela

identifica um desafio metodológico básico quando se trata de estudar o comum<sup>4</sup>: enquanto o termo “comum” tem recebido muita atenção de acadêmicos, ativistas e formuladores de políticas públicas nos anos recentes, está longe de ser claro em que consiste o comum ou como se supõe que possamos identificá-lo e descrevê-lo quando as ferramentas intelectuais e analíticas disponíveis são tão insuficientes. Isso não causa surpresa quando estas ferramentas são em grande medida herdadas de um enquadramento epistemológico e de uma tradição estética liberais que são literalmente incapazes de ver estes mundos. Como Rowe acertadamente apontou, “[a]ntes que nós possamos reivindicar o comum, nós temos que lembrar como vê-lo” (Rowe, 2001).

Entretanto, há novos e ricos campos de trabalho empírico e teórico que podem nos ajudar a decifrar o que está acontecendo no terreno do comum mais-que-humano. Isto inclui o trabalho de antropólogos que examinam cosmologias indígenas e suas relações com a natureza e o território (De la Cadena, 2010 e 2015; Viveiros Castro, 1998; Tsing, 2015; Rose, 2004), assim como teorias pós-humanistas e do materialismo vitalista (Barad, 2003; Bennett, 2010; De la Bellacasa, 2010 e 2012; Papadopolous, 2010 e 2010a) que ajudam a mover as lentes metodológicas e epistemológicas dos sujeitos e objetos para os *relata*, as relações que constituem nosso mundo (Barad, 2003). Estas literaturas ricas podem nos ajudar a romper com as epistemologias liberais humanistas que tanto individualizam quanto situam os humanos no centro do processo de produção do mundo. Em termos do comum mais-que-humano, isto também significa operar uma reviravolta intelectual em contextos nos quais os mundos parcialmente sobrepostos de humanos e não-humanos particulares são com frequência já partilhados a despeito das pressões do mercado ou de projetos liberais de “aprimoramento”.

---

<sup>4</sup> Em termos históricos, Peter Linebaugh descreve como evidência do comum irão sempre parecer cômicas ou folclóricas ou como “crime”, apenas uma pequena estória, uma transgressão menor; evidências do comum podem parecer a alguns outros um tema maior; evidências do comum habitual podem parecer típicas do local ou artesanato, pertencendo assim ao comércio e à história locais, não às “grandes narrativas” (Linebaugh, 2008). Fazendo eco a essa afirmação, Neeson escreve: “(...) assim como os dados sombrios dos atos criminosos não são reportados na quantificação do crime, o direito comum também tem o seu dado sombrio, de prática não registrada “ (Neeson, 1996: 79-80). Neeson nos mostra que o comum não era redutível a costumes ou leis arcaicos: essa não era sua única ou mais significativa forma. Ao contrário, o comum era organizado através de práticas sociais cotidianas que negociavam as necessidades, possibilidades e limites variantes que emergiam enquanto as pessoas interagiam diretamente, produziam e cuidavam dos recursos dos quais dependiam.

Neste artigo eu quero combinar algumas intuições desta literatura diversa com a minha própria pesquisa etnográfica sobre comunidades pesqueiras, especificamente a pesca costeira em Castletownbere, um porto de pesca comercial no sudoeste da Irlanda, onde eu passei dezesseis meses vivendo e trabalhando em vários barcos. Embora minha pesquisa inicialmente tenha focado sobre novas formas de fechamento e governança (neo)liberal na indústria pesqueira, minhas experiências e interações cotidianas com o lugar e as pessoas que viviam lá revelaram um mundo de diferença sutil que não era facilmente descrito, muito menos conceitualizado (Bresnihan, 2016). O que era claro era que as práticas de produção do mundo das quais os pescadores eram parte constituíam algo diferente das racionalidades capitalistas e biopolíticas nas quais eles também eram pegos.

## O cuidado do comum

Quando eu estava morando em Castletownbere, estava em curso naquela região uma série de esforços para a introdução de um modelo de pesca de lagosta coletivamente administrado. O projeto tinha na verdade estado em fase de preparação durante cerca de dez anos, pois o governo tentou mudar a pesca de lagosta, e a pesca costeira em geral<sup>5</sup>, de seu status de pesca “não fiscalizada” para o de pesca fiscalizada: os pescadores receberiam autorizações para pescar certas espécies de peixes dentro de certas zonas. A necessidade de alguma forma de acesso regulamentado tinha sido identificada desde fins dos anos 1990, quando ficou claro que os estoques de lagosta estavam diminuindo como decorrência da pressão da pesca em excesso. Influenciada por exemplos de gestão coletiva de cooperativas de pesca de pequena escala pelo mundo (mais notadamente a pesca de lagosta do estado norte-americano do Maine), a rationale para o projeto derivava da necessidade de introduzir alguma forma de regime de propriedade exclusiva a fim de conservar estoques de peixe, mas de uma maneira que evitasse os custos sociais negativos de uma privatização.

---

<sup>5</sup> As cooperativas de pesca costeira englobam uma área geográfica que se estende a seis milhas náuticas da costa nacional da Irlanda. Usualmente, barcos costeiros não medem mais que dez metros e têm uma tripulação máxima de duas pessoas - o capitão/proprietário e outro tripulante. Eles geralmente saem para pescar cedo da manhã e retornam no início da noite. A pesca é mixta e variada dependendo da estação; as espécies mais valorizadas são mariscos como a lagosta, camarões e camarões complementadas com pequenas porções mixtas de peixe branco e cavala. A espécie costeira mais valiosa em termos de lucratividade é a lagosta.

Esforços para implementar uma gestão baseada na comunidade na pesca costeira da Irlanda exigem a identificação de estoques particulares de lagosta com grupos particulares de pescadores; fronteiras territoriais são estabelecidas de modo a melhor coordenar a dinâmica biofísica das lagostas com a atividade econômica do pescador. Isso depende, por sua vez, da coleta de dados (que necessariamente envolve pescadores) sobre esforços e padrões de pesca (quantas caixas, quantas lagostas por caixa e assim por diante) a fim de avaliar a eficácia das intervenções administrativas comparadas à conservação de estoques e à lucratividade. De acordo com os administradores com quem eu conversei, a intensidade com que o pescador se envolve nesses esforços varia de acordo com sua capacidade de se envolver em um pensamento de “mais longo prazo” acerca das cooperativas de pesca. Para James Carney, o cientista mais proeminente que trabalha com o plano de gestão das cooperativas de pesca costeira, a ausência de racionalidade econômica entre os pescadores era uma frustração constante:

*Eles [os pescadores] não sabem sobre lucratividade - bom, eles sabem, mas eles não ajem como se soubessem. Você poderia saber em qualquer segunda-feira de manhã quando você começa a trabalhar - eles sabem o preço de mercado, a taxa de pesca da semana passada, eles sabem todos os custos. É um tipo simples de equação de lucro - eles podem resolver isso na cabeça deles, mas quando você pergunta a eles... “Eles resolvem isso na cabeça deles?” Eles nunca fazem isso (Carney, 2009; ênfase acrescentada).*

Frustrações com a falta de um pensamento de “mais longo prazo” da parte dos pescadores costeiros eram comumente entendidas pelos administradores das cooperativas como uma prova clara da “visão curta” dos pescadores, ou como uma falha do modelo gerencial em fornecer os incentivos e segurança necessários para o pescador pensar “além do momento”. Uma outra forma de abordar essa “falha” é prestar atenção a outras formas de envolvimento com o ambiente da marina que não corresponda às subjetividades e “naturezas” bioeconômicas que abordagens dominantes das administração das cooperativas de pesca demandam.

Joe é um pescador de lagosta jovem, em tempo integral que esteve envolvido nas consultas iniciais acerca da gestão de cooperativas de pesca de lagosta. Ele entendia plenamente a necessidade de regulamentação, mas desconfiava do sistema de autorização proposto porque este pecava em distinguir entre diferentes tipos de pescadores. Assegurar uma autorização a qualquer um que atualmente

pescasse lagostas era como traçar uma fronteira arbitrária no presente - excluindo considerações do passado e do futuro que não poderiam facilmente se encaixar nos modelos propostos de gestão das cooperativas.

Para um pescador em tempo integral como Joe, o fato de que qualquer um com um barco pudesse efetivamente pescar lagostas no verão era um problema real. Ele se referia a uma decisão tomada pelo governo irlandês no início dos anos 2000 de assegurar a todos os barcos de pesca não licenciados ao longo da costa uma isenção de licença de viveiro. A razão dessa medida foi que o governo queria identificar e incluir todos aqueles que fossem ativos na pesca costeira antes de delimitar um plano de gestão que regulamentasse o acesso à pesca. O problema para Joe era que estes pescadores em tempo parcial não sabiam muito de pesca nem dependiam disso para sua sobrevivência: eles poderiam pescar de forma oportunista sem ter de considerar o passado ou o futuro.

Todos eles agora podiam pescar de graça, e muitos deles tinham outros trabalhos, atividades com direitos trabalhistas como professores, gardai [força policial irlandesa], servidores públicos, e pescavam cem potes ou mais no verão para terem o dinheiro da cerveja ou qualquer outra coisa. Eles não tinham muitas despesas, a maioria trabalhava em botes pequenos e podia manusear até dez viveiros por noite. Eles não ligam para os cardumes. Eles não cuidam dos cardumes porque não importa o que aconteceu no ano passado, eles não se baseiam nisso. As pessoas se tornaram conhecidas por deixarem seus viveiros lá por um mês ou mais, de tão preguiçosos de ir buscá-los, ou apenas esperando apanhar uma porção grande de uma vez (Joe - ênfase minha).

Significativamente, Joe define estes pescadores em tempo parcial mais pelo que eles não fazem que pelo que fazem. Joe e outros pescadores de lagosta com quem eu encontrei e pesquei eram conscientes da necessidade de cuidar dos cardumes de lagostas, de assegurar que eles voltariam ano após ano. Trata-se não apenas de limitar o número de lagostas que você pesca, mas que tipos de lagosta você pesca, com que frequência você deixa os seus viveiros esvaziados, por quanto tempo etc. A prática de conservação voluntária de proteger lagostas selecionadas maduras, fêmeas ao entalhar em “V” as suas caudas, por exemplo, significa reconhecer a importância do ciclo reprodutivo das lagostas para a continuidade da (re)produtividade da pesca. A prática de entalhar em “V” consiste na marcação das lagostas maduras, fêmeas com uma pequena tala em forma de “v” nas suas

caudas. Se uma lagosta pescada tem um entalhe, os pescadores devem devolvê-la ao mar. Os pescadores também são estimulados a devolver as lagostas prenhas à água. Segurando uma fêmea fértil na minha frente, Tom, um pescador antigo, disse: “um pescador que mata uma fêmea prenha é como um fazendeiro que mata sua vaca quando ela é uma bezerra”. A reprodução contínua da lagosta é algo que os pescadores não podem se permitir ignorar; eles dependem das lagostas e assim não podem maltratá-las deixando os seus viveiros esvaziarem por mais que uns poucos dias, ou mantendo em cativeiro pequenas lagostas ou lagostas fêmeas férteis. Esse entendimento de “senso comum” não está baseado em uma ética abstrata de conservação, mas emerge de um constrangimento imediato, material imposto sobre as atividades dos pescadores pelo fato de que eles são dependentes da lagosta e, de uma maneira estranha, que as lagostas dependem deles (de eles não pescarem em excesso)<sup>6</sup>.

Apesar de os pescadores “possuírem” conhecimento sobre o seu entorno (onde e quando pescar e assim por diante), o que mais impressiona ao conversar e trabalhar com eles é a medida em que eles não sabem o que está se passando de um momento ao outro e, talvez mais significativamente, sua disposição para aceitar essa situação. Os pescadores, incluindo alguns dos pescadores mais experientes de Castletownbere, com frequência enfatizaram essas qualidades de incerteza e imprevisibilidade - o senso de que as ações de alguém não eram realmente ações desse alguém, mas emergiam em resposta a, e como resultado de um esforço

---

<sup>6</sup> Pescadores como Joe não são apenas conscientes e dependentes da atividade da pesca de lagosta. Eles também são conscientes de que dividem a pesca com outros pescadores, que eles conhecem e encontram todo dia. No sudoeste da Irlanda, todos os pescadores em tempo integral são conhecidos uns dos outros. Quando um bote pequeno apareceu a uma certa distância, pescando em viveiros próximos às falésias, eu perguntei a Joe se a tripulação era de pescadores em tempo parcial de quem ele reclamava. Joe identificou imediatamente de quem se tratava - um pescador recém-aposentado -, e disse que ele não era problema porque “ele sabe como cuidar dos peixes”. Ele sabe disso porque ele vivia e trabalhava ao lado desse pescador. Isso não representa um mistério, é o tipo de conhecimento que se adquire com as interações e trocas do dia a dia no mar ou em terra. Esse saber social, situado significa que direitos formais de acesso à zona de pesca, como as autorizações, não foram exigidos até recentemente. Ao contrário, há normas e práticas informais concernentes a quando e onde os pescadores podem lançar seus viveiros e redes. Em Kerry, por exemplo, onde há ainda menos pescadores de lagosta que em Castletownbere, a única prática que eles observam é a regra do chegou-primeiro-lança-primeiro. Em outras partes costa de Cork Oeste em que a pesca é mais concorrida, eu encontrei por duas vezes situações nas quais as cordas de um pescador tinham sido cortadas. Isso significa que o buoy attached aos viveiros que ficam no fundo do mar são cortados de forma que retirar as redes se torna bastante difícil. Nas duas ocasiões os pescadores concordaram que tinha sido sua própria culpa, mesmo que eles tenham perdido alguns milhares de euros em equipamentos. Isso foi porque eles tinham lançado os viveiros em lugares onde não podiam.



para lidar com os diferentes ritmos, agências e demandas dos animais (os peixes), artefatos (maquinário), elementos (ventos, ondas) e, talvez finalmente, as pessoas, que agem de forma diferente de uma situação a outra. Eu perdi a conta de quantas vezes os pescadores responderam a viveiros vazios ou a redes cheias de peixes estranhos, inventáveis, com um dar de ombros: “é a vida”<sup>7</sup>. Quando eu aprendi a amarrar nós nos barcos, me foi dito que um bom nó deve ser tão fácil de desfazer quanto forte. Dá-se isto porque as condições podem mudar de repente: nunca se sabe quando as coisas vão mudar e alguma coisa vai ter que ser perdida, ou alguma coisa vai ter que ser ativada. Há algo acerca dessa aceitação do *não saber*, de não ser capaz de *prever* o que acontecerá, que envolve mais que simples ignorância ou indiferença, e demanda formas diferentes de se envolver com o ambiente.

As origens etimológicas da palavra “comum” são “com” (junto) e “munis” (sob obrigação). Primeiro, isto nos diz que o comum é produzido junto, refletindo uma interdependência, o reconhecimento de que alguns de nós (humanos e não-humanos) dependemos uns nos outros dentro de certos contextos. Segundo, e advindo do primeiro, as obrigações que tal interdependência demanda de nós. Estas obrigações não deveriam apenas ser pensadas em termos de regras sociais ou instituições, mas também em termos da negociação situada, menos que exata, de diferentes necessidades e habilidades que podem se sobrepor de formas mutuamente benéficas. No contexto das cooperativas de pesca costeira, essas necessidades (limites) e habilidades (oportunidades) não existem como propriedades abstratas ou inerentes dos estoques de peixes ou do ambiente de modo geral. A negociação dos limites e oportunidades é uma atividade contínua porque as condições ambientais, sociais e de mercado mudam, demandando respostas dos pescadores que já são parte de ecologias e relações sociais “densas” que não podem simplesmente ser ignoradas. Essa subjetividade emaranhada é

---

<sup>7</sup> Em um dos meus últimos dias em Castletownbere, Tom, o pescador recém-aposentado, me chamou para ir pescar camarão, assim eu poderia comer um pouquinho deles antes de voltar para Dublin. Nós puxamos as quatro redes que tínhamos lançado ao mar no dia anterior. Havia quarenta viveiros em cada corda. Nós não conseguimos nada, apenas uns poucos caranguejos pequenos e três camarões. Eu perguntei se tinha sido o tempo, e Tom disse que os camarões geralmente gostavam de um vento leste. Eu perguntei se os viveiros não ficaram fora tempo demais, e ele disse que eles sempre checam as condições dos viveiros depois de um dia e que sempre há muitos camarões. Tom tinha a reputação de ser um dos pescadores mais experientes em Castletownbere. Ele riu e disse: “Eu não sei a quem perguntar sobre isso, três malditos camarões... Deve ter sido a minha pior pesca.” O que eu colhi desse episódio e da resposta de Tom foi que pescar sempre envolve frustração e desapontamento, que o mar está sempre mudando, e que nós, humanos, não somos o centro dessa mudança.

incompreensível dentro de um enquadramento epistemológico liberal que parte de um sujeito (humano) calculador, liberal, separado de um mundo de outros sujeitos liberais e recursos (não-humanos) discretos, mensuráveis. A compreensão dessa subjetividade emaranhada também sugere que o comum não é uma “coisa” a que nós temos acesso porque portamos um título ou uma autorização, tampouco o comum é apenas um conjunto de instituições para a partilha de “recursos” comuns. O que é partilhado, quem está partilhando, e como se deve partilhar não são apenas questões “técnicas” que possam ser resolvidas através da aplicação de conhecimento mais detalhado sobre a troca bioeconômica de recursos e os usuários dos recursos. No contexto das cooperativas de pesca é mais acurado dizer que os pescadores de lagosta e as lagostas partilham parcialmente *mundos* sobrepostos, mundos que sempre só podem ser parcialmente negociados e coordenados. Comunalizar, nesse contexto, envolve o dá-e-toma confuso, necessariamente incompleto, inerente a onde quer que humanos e não-humanos dependam (parcialmente) uns dos outros<sup>8</sup>. Neste cenário não há pescador individual conduzindo estrategicamente a si próprio em relação à produtividade calculável de “longo prazo” das cooperativas. Ao contrário, o “indivíduo comum mais-que-humano” está já entrelaçado com

---

<sup>8</sup> Jeanette Neeson e outros historiadores sociais têm descrito algo similar quando se referem à existência de “direitos de costume” governando o uso de terras, rios, áreas pantanosas e florestas. Trata-se de direitos de pastagem, pescaria, extração de turfas etc. “Costume” é outra palavra para prática ou uso, e tais direitos foram aperfeiçoados através de práticas elaboradas de “regateamento” [“stinting”]. Regatear não se trata apenas de acesso mas também uso, de reconhecimento e ação de acordo com limites particulares - limites que não são “absolutos”, mas que eram situados, refletindo o conhecimento social e ecológico que era necessário ao cuidado com o comum. Por exemplo, quando fazer a colheita, como colher, por quanto e por quem. O regateamento era um regime social, prático para a partilha do produto do comum - o reconhecimento das necessidades e da participação de humanos e não-humanos nesse processo produtivo.

<sup>9</sup> Isto foi conceitualizado por Dimitri Papadopoulos e Niamh Stephenson como um modo de “deter o tempo”, uma quebra com o tempo liberal, linear e com a subjetividade que ele pressupõe: “Deter o tempo não implica uma visão concreta de um futuro alternativo, mas um presente expandido, slowed-down que alimente novas relações imaginárias com outros actantes e novas formas de ação, possibilidades que as pessoas estejam compelidas a explorar, mas que apenas mais tarde e de forma inesperada se materializará em um futuro alternativo” (Papadopoulos and Stephenson, 2006: 158–159; ênfase acrescentada). O conceito de “deter o tempo” sempre nos retorna ao presente, às possibilidades materiais e aos limites que existem aqui e agora; mudança ambiental e social não são apenas assuntos humanos, mas algo que é sempre conduzido por humanos e outros não-humanos, queiramos ou não.

O conceito de “cuidado” é útil à tentativa de articular o ethos subjacente às práticas situadas e negociadas de comunalização. O cuidado denota a interdependência imediata da vida humana e não-humana; ele expressa relações entre coletivos particulares de humanos e não-humanos que não estão fixados ou previstos de antemão, mas que são elaborados de acordo com e através de uma variedade de necessidades e interesses distintos. Maria Puig de la Bellacasa cita a definição geral de “cuidado” de Toronto como:

tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar ‘nosso mundo’ de forma que possamos viver nele tanto quanto possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nossos eus e nosso ambiente, tudo o que nós tentamos harmonizar em uma rede complexa, de vida sustentável (citado em de la Bellacasa, 2010).

A ideia de que o cuidado *mantém* o mundo através de uma harmonização de diferentes aspectos de nossas vidas nos remete de volta à interconexão e interdependência das vidas humana e não-humana, mas também aos modos quase sempre não-ditos, frágeis e afetivos por meio dos quais a manutenção do mundo tem lugar. Essa compreensão nos leva além das noções liberais de ética que enfocam no indivíduo e no “cuidado de si”, para o indivíduo como parte de um coletivo humano e não-humano que deve ser nutrida em uma base contínua. Como Deborah Bird Rose escreve: “a ética está situada em corpos, no tempo e em um lugar” (Rose, 2004, p. 8). O cuidado aponta assim para o escopo amplo de atenção necessário para que se assegure que uma atividade seja “bem” feita, em contraste com o ato de simplesmente mensurar o resultado daquela atividade. É aí onde um ethos fundamentado do cuidado difere de outros tipos de gestão de dispositivos biopolíticos orientados para resultados que são aplicados na administração de recursos<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> De la Bellacasa usa o exemplo da permacultura para ajudar a comunicar as diferenças fundamentais entre um ethos do cuidado e concepções de ética mais normativas, liberais. O ethos da permacultura atrai primeiramente a nossa atenção para a “os trabalhos e experiências invisíveis mas indispensáveis dos seres e recursos da Terra” (de la Bellacasa, 2010: 165). Reconhecer nossa dependência desses trabalhos descentra imediatamente qualquer senso que nós poderíamos ter de nossa própria agência enquanto ao mesmo tempo nos situa em uma relação com a natureza que não é abstrata, mas sempre material e situada. Como Justo Oxa, um indígena professor de uma escola no Peru escreve: “o respeito e o cuidado são uma parte fundamental da vida nos Andes; eles não são um conceito ou uma explicação. Cuidar e ser respeitoso significa querer ser cultivado e cultivar os outros, e isso implica não apenas os humanos, mas todos os seres do mundo” (citado em de la Cadena, 2010: 354; ênfase minha).

Essas formas de exercer o cuidado são baseadas em um ethos que respeita e entende os limites, ao mesmo tempo em que respeita e entende potenciais e possibilidades. Navegar estes parâmetros mutantes é o “fazer” prático, situado do trabalho do cuidado, que é o mesmo que a comunalização<sup>11</sup>. Isto sempre envolverá formas de negociação e experimentos práticos, como observa Mabel Mc Kay, uma curandeira da região do Powo: “quando as pessoas não usam plantas, elas se tornam escassas. Devemos usá-las, assim elas nascerão novamente. Todas as plantas são assim. Se elas não são colhidas, se não se fala com elas ou não se cuida delas, elas morrerão” (citado em de la Bellacasa, 2010, p. 161). A perspectiva feminista acerca do cuidado e o trabalho do cuidado situa a produção de conhecimento nas *relações* que ocorrem entre humanos e não-humanos específicos à medida em que eles interagem em situações particulares. Não se trata de conhecimento do mundo, mas de prática de conhecimento como força constituinte, como produção do mundo<sup>12</sup>. Desde essa perspectiva, um ethos de “não-saber” não significa apreciar ingenuamente a ignorância pelo culto à ignorância, mas sugere um compromisso onto-epistemológico com o mundo fundamentalmente diferente: um mundo que não é conhecido de antemão, desde uma posição de separação, mas um mundo que se desdobra no mínimo por meio de interações parcialmente imprevisíveis de corpos diferentes em um território.

---

<sup>11</sup> O filósofo e biólogo Francisco Varela se refere algo similar na obra do filósofo chinês Mencius. Mencius articulou o conceito de “wu-wei”, que se traduz como “não-fazer”. Este ethos sugere que não deveria haver fundamento para a ação sob o argumento de que nós somos mais atentos quando precisamos nos expandir no mundo, quando o mundo não é já pré-definido (Varela, 1999). O exemplo que ele dá é que quando vemos um garoto prestes a cair à beira de um precipício, nós não somos movidos a ajudar por conta de um desejo de louvor ou de uma aversão ao grito da criança. A ideia de “wu-wei” remove a intencionalidade, apontando, ao contrário, para a forma na qual os eventos clamam por ações que não são meramente respostas a estímulos, nem decisões arrazoadas, mas algo mais. Ao mesmo tempo em que possa existir uma necessidade de regras normativas na sociedade, afirma Varela, essas regras têm de ser informadas pela sabedoria que as faz dissolver nas demandas de responsividade à imediaticidade de situações vividas.

<sup>12</sup> Indo além do termo “interação”, que pressupõe a existência prévia de entidades independentes, Karen Barad sugere o termo “intra-ação”: é no processo de “intra-agir” que sujeitos e objetos vêm a ser. Ela escreve: “Agência é uma questão de ‘intra-ação’; é uma promulgação, não uma coisa que alguém ou algo detenha. A agência não pode ser designada como um atributo de ‘sujeitos’ ou ‘objetos’ (pois eles não preexistem como tais). A agência é uma questão de mudanças iterativas em práticas particulares através da dinâmica de intra-atividade e do mecanismo de abertura” (Barad, 2004: 112; ênfase acrescentada).

## A circulação do comum

Nós só podemos ter propriamente noção do quanto um mundo intimamente partilhado envolve a negociação de diferentes limites e possibilidades ao expandirmos o território do comum, situando a atividade de pesca de lagosta, por exemplo, em uma atividade social e ecológica mais ampla como a que se opera em um lugar como Castletownbere. Ao focar nos recursos específicos e nas pessoas que exploram esses recursos, nós podemos nos perder no mesmo enquadramento bioeconômico que tende a dominar as perspectivas de gestão ambiental. Ao fazer isto, nós ignoramos a circulação do comum, os modos pelos quais a diversidade de recursos sociais e materiais e as habilidades são de fato mobilizados através da comunalização<sup>13</sup>. Desde essa perspectiva, o que começa a vir à tona é um mundo que não é apenas orientado em torno da produção e da gestão da escassez, e sim um mundo que se baseia na generosidade e no investimento de excedente.

A maioria dos pescadores na Irlanda não recebem um salário; ao invés disso, sua renda depende do que eles pescam. No setor costeiro a maioria dos barcos pertencem *a* e são equipados pela mesma pessoa. Porque os pescadores não recebem nenhuma renda a menos que possam pescar *e* vender os seus peixes, uma situação que os aprisiona entre as incertezas do mar e do mercado, eles são cronicamente inseguros e precarizados. Mas, os pescadores da costa, ao menos aqueles que têm os seus próprios barcos, também estão, paradoxalmente, no controle de sua própria atividade. Eles não são dirigidos ou controlados por um chefe ou pelo relógio<sup>14</sup>. Tal situação demanda certa inventividade e habilidade, bem como uma dependência de outras relações econômicas além do salário e do mercado pesqueiro.

Joe extrai a maior parte de sua renda das lagostas uma vez que elas são o peixe mais valioso, mas ele também mira caranguejos com os mesmos viveiros,

<sup>13</sup> Tim Ingold usa o termo *taskscape* para decrever o modo como lugares e pessoas são coproduzidos através de atividades. Ele escreve: “[n]ão começa aqui (com uma imagem pré-concebida) e termina lá (com um artefato acabado), mas está ocorrendo continuamente” (Ingold, 2000: 205).

<sup>14</sup> Enquanto tripular um pesqueiro na maioria das vezes exigia um labor repetitivo, fisicamente esgotante, a pesca litorânea em seu próprio barco demanda todo um repertório de habilidades, incluindo a manutenção do barco, a gestão da tripulação, a identificação dos melhores lugares para pesca, estratégias no mar e assim por diante. Estas diferentes habilidades significam não somente que um pescador é mais autoconfiante, mas também que o trabalho é mais interessante e recompensador. Ao passo que a imprevisibilidade da pesca pode ser, e quase sempre é, uma frustração para o pescador cuja sobrevivência depende do tamanho e da qualidade de sua pesca, há ainda uma consciência explícita de como essa imprevisibilidade “deixa as coisas interessantes”.

assim como peixe-chato e cavala com suas redes. Ele aprecia a flexibilidade que isso traz. Isso lhe permite mudar entre diferentes graus e espécies de pesca dependendo das mudanças no clima ou dos movimentos dos peixes. Por exemplo, os viveiros de lagosta tendem a ser deixados mais próximos da costa. Isso significa que se o clima for ruim, nem sempre é possível abater lagostas ou carregar viveiros que já tenham sido abatidos. Se Joe sabe que o clima ficará ruim, então ele pode atirar suas redes mais para dentro do mar e tentar pescar caranguejos. Ao passo que ter um barco equipado com redes o deixa menos ágil na água, limitando-o potencialmente de acessar outros tipos de pesca, esse fato também abre outras possibilidades em termos do que ele é capaz de pescar. Mais importante ainda, as redes o tornam quase que completamente autossuficiente em termos de iscas (depois do combustível, a isca é o custo mais significativo para os pescadores de lagosta e caranguejo). Praticamente todos os pescadores que eu encontrei tinham planejado formas de acesso grátis ou barato a iscas. Isto envolvia conservar os cações e enguias que apareciam nas redes, usando o que era capturado nas redes, ou ainda fazendo acordos com outros pescadores que sabiam que tinham pescado de arrasto. Tom, por exemplo, pegou cavala abaixo do tamanho médio do barco do seu filho e manteve salgada em um local abandonado durante o ano pela fábrica de sardinha. Tom era assim capaz de sobreviver da pesca de lagosta não apenas pela pesca e venda de lagosta, mas através da apropriação e aproveitamento de outros recursos que de outro modo seriam descartados. e ele era capaz de fazer isso valendo-se de relações de proximidade com outros - neste caso, com o seu filho<sup>15</sup>.

Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen têm escrito sobre a importância desta circulação localizada de valores-de-uso como um modo alternativo de compreender o “resto” em uma economia baseada no comum (Mies & Bennholdt-Thomsen, 2001). Enquanto modos capitalistas de produção tendem a separar o ponto de produção do ponto de consumo através da forma-mercadoria,

---

<sup>15</sup> Essa dependência de uma variedade de recursos que pode ter múltiplos usos é remanescente da evocação de Starhawk dos comuns históricos: “[a] terra cercada, ao invés de servir a múltiplas necessidades e propósitos, servia a apenas um. No momento em que uma floresta foi desmatada e cercada para servir de pastagem, ela deixou de fornecer madeira para o vapor e para a construção, de bolota para porcos, de habitat para jogos silvestres, de fonte para ervas medicinais, ou de abrigo para aqueles que foram levados a morar fora dos confins da cidade e do vilarejo. No momento em que um pântano foi drenado para se tornar um solo agricultável, ele não fornece mais um lugar de descanso ou de ninhos para aves migratórias, nem uma fonte de peixes para os pobres” (Starhawk, 1982: 189).

economias baseadas no comum incorporar os dois, transformando o “resto” em algo produtivo e reprodutivo (Goldstein, 2013; Mies Bennholdt-Thomsen, 2001). Isto ocorre porque a (re)produção no comum não é orientada principalmente para o valor-de-troca - a produção de mercadorias para venda ou lucro. “Os processos de produção serão orientados para a satisfação de necessidades de comunidades locais ou regionais concretas e não para a demanda artificialmente criada de um mercado mundial anônimo”, escrevem Mies & Bennholdt-Thomsen. “Em tais economias o conceito de rejeito, por exemplo, não existe” (Mies & Bennholdt-Thomsen, 2001, p. 1011). A redefinição e re-circulação dos “restos” é uma forma de compreender a (re)produtividade do comum, gerando uma riqueza de valores-de-uso ao invés de um número limitado de mercadorias com valor de mercado. Enquanto Mies & Bennholdt-Thomsen enfocam na maneira como o “resto” circula dentro da economia do comum como uma série de valores-de-uso materiais, como o resto verde usado para alimentar o solo para o crescimento de comida, a outras formas menos tangíveis nas quais o excedente, ao invés do “resto”, exerce sua parte na circulação de bens comuns.

O primeiro emprego que eu consegui em Castletownbere era para colher mexilhão em uma fazenda por algumas semanas. Ao final de cada dia, o proprietário, Frank, deixaria os mexilhões colhidos em um pequeno píer para ser coletado pelo vendedor atacadista, que também era vizinho de Frank. Um dia, Frank colocou os mexilhões em seu reboque e os despejou no píer maior, assim o atacadista os apanharia mais facilmente. Quando eu perguntei porque ele tinha feito isso, ele disse: “Nunca se sabe, eu posso precisar da ajuda dele alguma vez se eu falir ou outra coisa”(informação verbal). Do mesmo modo, Frank sempre coletava os mexilhões que caíam das bolsas e se espalhavam no barco. Pela lei esses mexilhões deveriam ser descartados no mar por questões de saúde, mas Frank sempre os coletava e os colocava em uma bolsa com rede que ele pendurava ao lado do píer. Ele os deixava lá para os vizinhos e amigos, e me disse que quando eu quisesse mexilhões, eu poderia vir e pegar quantos eu quisesse.

Estes pequenos gestos de generosidade podem parecer triviais, mas eles são bastante comuns em Castletownbere. Ao mesmo tempo em que eles eram com frequência incidentais e tomados como dados, eles constituíam uma rede invisível de favores e dádivas, uma reserva a ser ativada a qualquer momento de necessidade ou crise. Estas dádivas - de tempo, labor, recursos - não eram calculados em termos

de utilitarismo direto; elas não eram ações de indivíduos calculando exatamente o que era de seu interesse, nem eram simplesmente transações econômicas sujeitas à lei da equivalência (monetária). Trata-se de ações de pessoas que sabiam no íntimo que eram parte de uma vida coletiva mais ampla da qual dependiam e com a qual podiam contar. O refrão “nunca se sabe” corresponde a uma consciência imediata do quão imprevisível as coisas são, quão precárias, e como o apoio contínuo dos outros lhe permite lidar com essa imprevisibilidade. Esse apoio não surge naturalmente, nem se baseia em regras institucionais ou em uma forma de associação paga. Fazer parte desse coletivo maior é um *investimento* contínuo, cotidiano que quase passa despercebido quando é reproduzido através de tais gestos menores de oferta de dádivas.

O papel dessas relações sociais de reciprocidade, mutualismo e oferta de dádiva na feitura e reprodução do comum tem sido observado em contextos muito diferentes (Graeber, 2011; Scott, 1977). Segundo Massimo de Angelis (2007, p. 106):

(...) o que nos Andes é chamado *ajnji* é uma forma de trabalho recíproco que é a tessitura da fábrica social de uma comunidade (or Ayullo, nos Andes) através de circuitos de reciprocidade, e é baseada em princípios de relação de igualdade quase sempre implícita e não anunciada ou negociada entre indivíduos e a comunidade: hoje você faz isso por mim e amanhã eu farei isso por você: um tipo de ‘economia da dádiva’ circular tal como discutido por Mauss.

Essas relações de reciprocidade não apenas possibilitam uma forma de (re) produção não-mercantil ao “economizar custos”, como escreve Linebaugh: “(...) o comum não é um recurso natural exclusivo de relações humanas. *Como a própria língua, o comum aumenta sua riqueza pelo uso*” (Linebaugh, 2012, p. 21; ênfase minha). Esta é uma intuição importante que contraria o princípio de organização do comum com respeito a escassez e limites. O comum pode ser re-concebido em termos da produção de excedentes (de tempo, de recursos, dinheiro), e das diferentes formas que esses excedentes se tornam investidos em ou circulam por meio do comum. A obra de Bataille e seu conceito de “economia geral” podem ser instrutivos aqui (Bataille, 1991). Ao invés de analisar a economia desde a perspectiva da produção e da gestão da escassez, como faz a economia política liberal, Bataille aborda a economia desde a perspectiva do consumo e da administração do excedente. Sua economia antropológica de culturas e civilizações diferentes examina como



a riqueza excedente é socializada através de formas de destruição ritualística, de consumo extravagante e de acumulação capitalista e guerra. Bataille não examina economias de subsistência onde a expressão “eu conservo minha carne na barriga do meu irmão” carrega tal significação, e ressoa tão claramente com as redes de dádiva em Castletwonbere. Essa expressão transmite a ideia um tanto simples e aparente de que ao presentear um vizinho no presente com habilidades excedentes, se está efetivamente investindo no futuro. Neste sentido, a *inexatidão* da oferta recíproca de dádiva, a necessidade de navegar relações incertas com outros, corresponde a tipos de saber situados relativos ao cuidado. Isso nos coloca no meio do drama, o “teatro no qual a vida da comunidade é possibilitada e tornada evidente” (Hyde, 2011, p. 31), onde a dá-e-pegar bagunçado da comunalização ocorre em resposta a necessidades e possibilidades práticas. É a natureza prática, situada da comunalização que a torna difícil de ser vista, um pano de fundo social e material que é usualmente reconhecido e valorizado apenas após o seu desaparecimento.

#### 4. Fechamento e os comuns múltiplos

Enquanto Joe reclamava dos pescadores em tempo parcial pegando lagostas durante as férias de verão, ele era claro sobre aonde reside o real problema: o preço do peixe. Pescar não era mais viável. Não importava o quão saudável era o estoque, quão bem regulamentado, se um pescador não podia sobreviver de sua renda. Naquela época o preço da lagosta era nove libras esterlinas e cinquenta centavos por quilo ao invés das treze libras por quilo do ano anterior, e o caranguejo era uma libra e cinco centavos por quilo ao invés de três ou quatro libras. Ao passo que os preços flutuam e bem podem retornar, a realidade é que o custo do combustível está aumentando, mais pessoas estão se transferindo para o setor costeiro na medida em que são forçadas pelas companhias competitivas da pesca em alto mar e os vendedores e processadores estão sob pressão para trabalhar por qualquer dinheiro se os preços melhorarem. Por causa dessas pressões, os pescadores estão sendo forçados à sobrepesca ou, mais especificamente, a se envolverem em práticas que minam o comum.

O dia em que eu fui pescar com Joe ele tinha sido comunicado pela fábrica de processamento que eles não estavam aceitando caranguejo porque não podiam vendê-lo. A fábrica de processamento estava em declínio e Joe estava preocupado pois ele não teria onde vender sua pesca - ou que teria que vender a

uma companhia processadora que ficava mais abaixo na costa, o que implicaria que ele teria que gastar mais combustível. Naquele dia ele (e eu) não tinha escolha a não ser tratar ele mesmo todos os caranguejos que ele havia pescado - talvez entre duzentas e trezentas unidades. É ilegal retirar as garras dos caranguejos porque eles não têm como caçar, garantindo essencialmente que o caranguejo não tem como sobreviver. Joe também tinha consciência do quão doloroso deveria ser para o animal. Ele sabia de tudo isso, mas não tinha escolha. Ele não apenas correu o risco de uma multa e um registro criminal se fosse pego; ele também pensou que era um “desperdício terrível de uma boa comida”.

Ao passo que a “violência exógena do mercado” (Caffentzis, 2010) penetra mais profundamente na (re)produção das cooperativas de pesca costeira, os pescadores da costa também se deparam com o “cerco arrepiante” das regulamentações ambientais orientadas por biométrica bioeconômica de sustentabilidade e conservação (Murray et al., 2010). Assim como o plano para as cooperativas de lagostas administradas pela comunidade, estas formas liberais de governança não permitem diferentes formas de solução para o problema da sobrepesca: “acesso livre” se refere simplesmente à pesca “não-regulamentada”, em que a liberdade valorizada pelo pescador só é compreendida como uma liberdade de seguir o seu próprio interesse de curto prazo. Equilibrar essa liberdade econômica com a capacidade reprodutiva de estoques particulares de peixe torna-se o alvo das novas formas de saber e experimentação institucional que excluem outras formas de saber<sup>16</sup>. Esse fato levanta um problema recorrente: as relações e práticas que produzem e sustentam o comum são raramente visíveis até que desapareçam. Enquanto Joe e outros pescadores com quem eu trabalhei estavam com raiva do que estava acontecendo às cooperativas de pesca, e afiados em identificar onde reside o problema, eles não foram capazes de fazer muito a respeito do assunto. Eles estavam presos entre a necessidade de se sustentar, de adotar práticas mais comerciais, e os valores menos facilmente articuláveis,

---

<sup>16</sup> Outro exemplo é uma proibição de descarte que foi introduzida recentemente pela União Europeia e se aplica a todas as cooperativas de pesca. Se por um lado a proibição pretende evitar as práticas de desperdício de eliminação de rejeitos que ocorrem na pesca intensiva e de larga escala em alto mar, tecnicamente ela também significa que a prática de manter restos de pesca como isca para catifeiros de lagostas e caranguejos é ilegal. Sem essa fonte gratuita de iscas, os pescadores serão forçados a adotar modos mais especializados (e intensivos) de pesca como as adotadas pelas companhias de frutos do mar, ou vão mesmo ter que começar a trabalhar diretamente para estas companhias.

conexões, e relações inerentes ao lugar em que vivem e que amam. O problema, como Deborah Bird Rose sugere, é que nossa capacidade de ver e articular o menos articulável mundo do comum tem sido erodida no momento mesmo em que relações capitalistas de produção e racionalidades biopolíticas se ampliaram: “a apropriação priva as pessoas de seu poder de estar presente perante os outros em sua própria história e conhecimento” (Rose, 2004, p. 200). Isto nos força a fazer a pergunta, especialmente agora, sobre qual é ou pode ser a conexão entre o comum tomado por dado e a possibilidade de contra-poderes capazes de responder às forças insutentáveis de acumulação capitalista e controle biopolítico<sup>17</sup>.

Abordagens institucionais ao comum tendem a tratar do desafio da degradação ambiental ao fazerem a questão familiar: como “nós” (humanos) podemos gerir “recursos comuns” de forma mais eficiente? A resposta a essa questão geralmente envolve a reunião de mais conhecimento sobre atividades humana (econômica) e não-humana (biofísica) para então coordená-las melhor na direção dos objetivos mensuráveis de sustentabilidade (tudo sob o reino continuado dos mercados globalizados). Esse procedimento reproduz os princípios básicos do pensamento liberal, humanista e da prática governamental: pressupor que o “mundo” (bioeconômico) é acessível ao conhecimento humano e assim administrável em algum nível; pressupor que o sujeito individual (humano) é separado das outras pessoas e do mundo (não-humano) em torno delas e portanto governável em algum nível. O conceito de mais-que-humano aponta ao contrário para um mundo mais desordenado, emaranhado como ponto de partida: não simplesmente “acessível” ao conhecimento técnico, mas se desenvolvendo, logo mudando, através de compromissos práticos que reúnem humanos e não-humanos (e lhes dá forma) de diferentes formas. Não um sujeito liberal racional, e sim um sujeito pego em uma malha de relações recíprocas que devem ser negociadas, em geral de modo imperfeito. Este comum mais-que-humano indica um mundo que não é, inicialmente, separado, e logo necessita de fronteiras institucionais para

---

<sup>17</sup> Em um sentido semelhante, Lewis Hyde descreve o velho hábito de “bater nos limites” [“beating the bounds”, uma atividade festiva e potencialmente antagonística executada todo ano por pessoas comuns na Inglaterra. A atividade consiste em andar em grupo no entorno dos limites do território comum, arruinando quaisquer muros e valas que possam ter sido construídos desde o ano anterior. Ele pergunta: “(...) qual seria o equivalente [contemporâneo] de uma perambulação anual com comida e cerveja, os habitantes armados com machados e barras de ferro para agir conforme a regra antiga segundo a qual os cidadãos podem pôr abaixo cercamentos quando estes surgirem?” (Hyde, 2011: 242).

possibilitar a partilha. Trata-se de um mundo que é já partilhado de maneiras menos que perfeitas, frágeis, mas partilhadas ainda assim. No contexto do comum mais-que-humano, partilhar, então, não é um objetivo a ser alcançado, e sim um resultado prático de dependências parciais e sobrepostas, uma realidade constituída material e socialmente através de humanos e não-humanos específicos que estão conectados, queiram ou não.

No final da obra imensamente rica de Anna Tsing sobre os mundos emaranhados dos cogumelos de Matsutake, coletores precarizados de cogumelo e remanescentes de florestas comerciais de pinheiros, ela descreve essas relações ecológicas e econômicas em termos do comum latente (Tsing, 2015). Contrariamente às “narrativas de progresso” do século XX, o comum latente descentra as necessidades e desejos humanos, inaugurando a necessidade de divisarmos futuros que envolvam outras trajetórias (não-humanas). Negociar essas diferentes trajetórias significa aceitar a impossibilidade de uma harmonia em última instância ou uma inclusão universal. Colocando o comum com os pés no chão, Tsing também conclui um tanto severamente que o comum latente não nos pode redimir. No lugar das reivindicações mais utópicas que orbitam em torno do comum, Tsing é inflexível em termos que aceitar que através de lentes mais-que-humanas, o humano se trata primeiro e acima de tudo de uma “sobrevivência colaborativa”, particularmente em um tempo de abandono neoliberal e degradação ambiental. “E os humanos nunca estão totalmente no controle” (2015, p. 255). É possível, entretanto, imaginar o comum mais-que-humano se tornando visível (ao invés de latente) de maneira que possa reconfigurar nossa compreensão da (ecologia) política?

Refletindo sobre a insurgência da política indígena na América Latina nas décadas recentes, Marisol de la Cadena comenta como os desacordos subjacentes a estes novos antagonismos não são compreensíveis dentro dos termos familiares da filosofia política e da economia política ocidentais. Enquanto esses conflitos surgiram em resposta a processos de acumulação capitalista, as resposta indígena não tem tendido a se adequar em ontologias ocidentais que identificam os humanos como sujeitos políticos e não-humanos como a-políticos (Latour, 1993). “Escavar uma montanha para abrir uma mina, perfurar até o subsolo para encontrar óleo, e destruir árvores para extrair madeira pode produzir mais que um dano ambiental imenso ou crescimento econômico”, escreve De la Cadena.

“Estas atividades podem se traduzir na violação de redes de armazenagem que fazem a vida localmente possível – e até mesmo na destruição do lugar” (De la Cadena, 2010, p. 357). Mesmo que De la Cadena identifique a importância do lugar nessas lutas, isso não deveria ser simplesmente lido como uma defesa da comunidade local ou de recursos contra as incursões do poder global e do capital. O conceito e a prática do lugar na cosmopolítica andina significam uma relação fundamentalmente diferente entre humanos e não-humanos, que equivale a formas de vida alternativas<sup>18</sup>. Assim, esses movimentos têm tentado trazer “terranos” e “práticas da Terra” para a esfera política, insistir que as ontologias relacionais podem ser reconhecidas ao invés de separadas e administradas dentro de estruturas discursivas existentes e práticas políticas. O que está em jogo nesses novos movimentos indígenas não é apenas o acesso a recursos ou ao valor gerado pela extração deles, e sim um desafio radical à dicotomia onto-epistemológica de natureza e humanidade e assim ao desacordo sobre trajetórias passadas, presentes e futuras de coletivos específicos de humanos e não-humanos.

O sentido com o qual a cosmopolítica dos Andes representa não apenas uma reivindicação diferente de recursos, mas um mundo diferente de relações entre humanos e não-humanos, uma forma diferente de vida, ressoa na longa história de lutas contra o que Marisol de la Cadena chama a “biopolítica singular do melhoramento” (De la Cadena, 2010: 346)<sup>19</sup>. Ao passo que o comum tem uma história, uma continuidade histórica, não é uma forma de vida pré-moderna ou uma cosmologia que se perde para sempre. A existência e aparecimento de

---

<sup>18</sup> Esse conceito é informado pela obra de Nick Dyer-Witheford acerca das possibilidades radicais da categoria marxiana de “ser da espécie” (Dyer-Witheford, 2006); de Dimitri Papadopoulos, que tem argumentado em nome de uma política radicalmente materialista do “mundano”, “uma abertura para processos e práticas materiais como uma possibilidade para criar - literalmente - formas comuns, alternativas de vida” (Padadopoulos, 2012: 2) e Maria Puig de la Bellacasa, que oferece uma análise da ética situada, relacional na produção de naturezas-culturas como uma forma de “alter-biopolítica” (Bellacasa, 2010).

<sup>19</sup> Foucault descreve como o surgimento da biopolítica no século XVIII precipitou novas formas de oposição demandando reconhecimento e direitos em nome do corpo e da vida. “Contra este poder [biopoder]”, escreve Foucault, “as forças que resistiam dependiam do apoio das próprias coisas investidas por ele, ou seja, da vida e do homem como um ser vivo (...) O que se demandava e o que servia como um objetivo era a vida, compreendida como as necessidades básicas, a essência concreta do homem, a realização de seu potencial, uma plenitude do possível” (Foucault, 1998: 144-145). Marzac confirma isto quando descreve como no século XVIII “(...) a terra era re-apresentada como uma matéria-prima que necessitava de ‘aprimoramento’ e ‘cultivo’, e não mais como uma entidade que deu vida aos ‘habitantes’, um termo chave usado por aqueles que resistiam a cercamentos” (Marzac, 2010 : 83).

formas de (re)produção baseadas em um sentido imediato e aproximado de que o mundo é partilhado entre humanos e não-humanos corre ao longo e subjaz narrativas dominantes de modernidade e progresso. Ela nos fornece uma referência contramoderna, uma “práxis e uma gestão diferentes da dimensão material da vida - em outras palavras, uma ‘economia’ completamente diferente, ou um modo de assegurar as satisfações de nossas necessidades e desejos materiais”, como Freya Mathews assim coloca (1999, p. 130), que pode sempre “surgir de forma inesperada nas relações entre pessoas e entre pessoas e lugares (Rose, 2004, p. 6)<sup>20</sup>

Ao invés de boicotar prontamente a emergência do comum mais-que-humano como um novo lugar de luta política através de um apelo a formas históricas existentes de representação e estratégia política, é importante prestar atenção às novas práticas materiais e discursivas que estão se abrindo em torno do comum - produzindo mundos em comum, mundos partilhados, que têm um poder imanente, uma lógica interna, que são radicalmente diferentes do valor e das práticas de conhecimento da produção capitalista e da regulação liberal, tecnocientífica (como as conhecemos). Simultaneamente, essa diferença não pressupõe que esses lugares de comunalização sejam opostos a ou mesmo externos à captura capitalista do valor ou à retirada em curso do Estado da regulamentação e do investimento ambiental (Tsing, 2015). Há uma ambivalência no cerna da política do comum, como sempre houve<sup>21</sup>. O que está claro, contudo, é que a reinvenção do comum, compreendido como a produção de novos sujeitos e

<sup>20</sup> Isto faz eco à análise de Nicholas Blomley de uma luta anti-fechamento em Vancouver (Blomley, 2008). Enquanto a arquitetura urbana que estava para ser comercializada e desenvolvida era considerada “abandonada”, ela foi nivelada [layered over] com anos de memória histórica e experiência, experiências que continuavam a se materializar através das vidas cotidianas daqueles que viviam próximo aos prédios. A campanha para resistir ao “fechamento” dos prédios promovia essas qualidades ao usar e re-habitar o espaço. Não temos aí apenas uma “comunidade” identificável lutando por um “recurso” urbano, e sim uma política material que demonstrou e se referiu às múltiplas relações e valores que a constituíram ao longo do tempo através do uso do espaço. Blomley, tentando encontrar alguma forma de expressar esse direito ou valor comum, estabelece o “direito a não ser excluído”, que é um direito negativo do comum que não pode representar adequadamente suas preocupações e experiências dentro das categorias existentes (de propriedade), mas apesar disso ainda pode resistir à tentativa de qualquer indivíduo ou coletivo de excluir outros.

<sup>21</sup> Como acadêmicas feministas e marxistas têm afirmado desde já algum tempo, a esfera da reprodução (e da comunalização) tem sido historicamente a condição invisível mas necessária para o trabalho assalariado e a acumulação capitalista (Federici, 2004; Moore, 2014. 2014a). Atualmente, essa relação está mudando novamente, pois que a esfera da reprodução e do comum se tornaram alvo de novas formas de comodificação e controle. Os esforços para tornar a comunalização e o comum mais “visíveis” devem sempre considerar a criatividade da captura capitalista e da governamentalidade liberal.

“valores que são baseados em práticas materiais para a reprodução da vida e suas necessidades” (De Angelis, 2007, p. 32), será necessária para qualquer política emancipatória futura<sup>22</sup>. Como Maria Puig de la Bellacasa escreve, nós precisamos encontrar formas alternativas de feitura do mundo que cultivem o “poder com” ao invés do “poder sobre” o mundo mais-que-humano (Puig de la Bellacasa, 2010). Cultivar diferentes formas de produzir e sustentar a vida em comum não significa um “retorno” a um tempo pré-capitalista puro, nem mesmo a uma valorização da subsistência enquanto a riqueza continua a se acumulada pelas elites. Primeiro e acima de tudo, uma elaboração, intensificação e expansão criativas de nossas necessidades e capacidades de vida em um processo de negociação e experimento coletivos (humanos e não-humanos (Dyer-Witherford 2006).

## Referências

ACHESON, J. M. and McCAY, B. J. (Eds.) (1990). *The Question of the Commons. The Culture and ecology of Communal Resources*. University of Arizona Press, Tucson.

AGRAWAL, A. (2003). Sustainable Governance of Common-Pool Resources: Context, Methods, and Politics. *Annual Review of Anthropology*, 32, 243-262.

BARRELL, J. (2010) *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730-1840. An Approach to the Poetry of John Clare*. U.K.: Cambridge University Press.

BARAD, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801-831.

BATAILLE, G. (1991). *Accursed Share: Volume 1: Consumption* (Vol. 1). Cambridge, MA: Zone Books.

BAUWENS, M. (2005). P2P and Human Evolution: Peer to peer as the premise of a new mode of civilization. *Ensaio, rascunho*, 1.

BERKES, F. (1987). Common Property Resource Management and Cree Indian Fisheries in Subarctic Canada. In McCAY, B.J. and ACHESON, M. (Eds.) *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources*. University of Arizona Press, Tucson.

<sup>22</sup> De la Cadena adota a ideia de “desacelerar a razão” de Isabelle Stengers: “(...) emergindo através de uma crise profunda, expansiva e simultânea do colonialismo e do neoliberalismo - convergindo em suas dimensões ecológica, econômica e política -, a presença pública de atores incomuns na política no mínimo provoca a pensar. Esse fato pode representar uma ocasião epistêmica para ‘desacelerar a razão’ (...) e, ao invés de afirmar, adotar uma atitude intelectual que proponha, e assim crie possibilidades, para novas interpretações” (De la Cadena 2010: 336).

- BLOMLEY, N. (2008) Enclosure, Common Right and the Property of the Poor. *Social & Legal Studies*, 17, 311-331.
- BRESNIHAN, P. (2013). John Clare and the Manifold Commons. *Environmental Humanities*, 3(1), 71-91.
- BRESNIHAN, P. (2016). *Transforming the Fisheries: Neoliberalism, Nature and the Commons*. University of Nebraska Press. ....
- BRESNIHAN, P. (2017). A “Third Way” for Resource Management? Foucault, Liberalism and the Institutional Commons. *World Development*. Forthcoming. ....
- CAFFENTZIS, G. (2010). The Future of ‘The Commons’: Neoliberalism’s’ Plan B’ or the Original Disaccumulation of Capital? *New Formations*, 69(1), 23-41.
- COOPER, M. (2008). *Life as surplus: Biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. University of Washington Press.
- DE ANGELIS, M. (2007). *The beginning of history: Value struggles and global capital*. Pluto Press.
- DE LA BELLACASA, M. P. (2010). Ethical doings in naturecultures. *Ethics, Place and Environment*, 13, 151-169.
- DE LA BELLACASA, M. P. (2012). ‘Nothing comes without its world’: thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216.
- DE LA CADENA, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- DE LA CADENA, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- DYER-WITHEFORD, N. (2006). Species-being and the new commonism: Notes on an interrupted cycle of struggles. *The commoner*, 11, 15-32.
- FEDERICI, S (2001) Feminism and the Politics of the Commons. In: *The Commoner*. [http://andandand.org/pdf/federici\\_feminism\\_politics\\_commons.pdf](http://andandand.org/pdf/federici_feminism_politics_commons.pdf) (last accessed 29 June 2013)
- FEDERICI, S. (2004). *Caliban and the Witch*. Autonomedia.
- GOLDMAN, M. (1997). “Customs in Common”: The Epistemic World of the Commons Scholars. *Theory and Society*, 26(1), 1-37.
- GOLDSTEIN, J. (2013). *Terra Economica: Waste and the Production of Enclosed Nature*. *Antipode* 45 (2). 357–375.



- GRAEBER, D. (2011). *Debt: The first 5,000 years*. Melville House. ....
- HANNA, S. S.; FOLKE, C.; MALER, K-J. (Eds.) (1996). *Rights to Nature. Ecological, Economic, Cultural and Political Principles of Institutions for the Environment*. Island press, Washington D.C.
- HARDIN, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.
- HARDT, M. (2010). Two faces of Apocalypse: A letter from Copenhagen. *Polygraph*, 22, 265-74.
- HARDT, M., & NEGRI, A. (2009). *Commonwealth*. Harvard University Press.
- HYDE, L. (2010). *Common as air: Revolution, art, and ownership*. Macmillan.
- INGOLD, T. (2000). *Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.
- LATOUR, B. (1993). *We have never been modern*. Harvester Wheatsheaf, Herefordshire.
- LEACH, M. (2008). Pathways to Sustainability in the forest? Misunderstood dynamics and the negotiation of knowledge, power, and policy. *Environment and Planning A*, 40(8), 1783-1795.
- LI, T. M. (2002). Engaging simplifications: community-based resource management, market processes and ..... state agendas in upland Southeast Asia. *World development*, 30(2), 265-283.
- LINEBAUGH, P. and REDIKER, M (2000). *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden history of the Revolutionary Atlantic*. Beacon Press, Boston.
- LINEBAUGH, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto*. University of California Press, California.
- LINEBAUGH, P. (2011). Enclosure from the bottom up. *Radical History Review*, 108, 11-27.
- LINEBAUGH, P. (2012) *Ned Ludd & Queen Mab. Machine-Breaking, Romanticism, and the Several Commons of 1811-12*. Oakland, California: Retort Pamphlet Series, PM Press.
- MaC LAUGHLIN, J. (2010). *Troubled Waters: A social and cultural history of Ireland's sea fisheries*. Four Courts Press, Dublin.
- MANSFIELD, B. (2007). Property, markets, and dispossession: The western Alaska community development quota as neoliberalism, social justice, both, and neither. *Antipode*, 39(3), 479-499.
- MATHEWS, F. (1999). Letting the World Grow Old: An Ethos of Countermodernity1. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 3(2), 119-

137.

MARZAC, R. (2011). Energy Security: The Planetary fulfilment of the Enclosure Movement. *Radical History Review*, 109, 83-100.

McCANN, A. (2004). Enclosure Within and Without the Commons. <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/892/mccannoaxaca.pdf?sequence=1> (last accessed 2nd October 2014)

McCARTHY, J. (2005). Commons as counterhegemonic projects. *Capitalism Nature Socialism*, 16, 9-24.

McCAY, B. J. (1990). The Culture of the Commoners. Historical Observations on old and new world fisheries. In McCAY, B. J. and ACHESON, J. M. (Eds.), *The Question of the Commons The Culture and ecology of Communal Resources*. University of Arizona Press, Tucson.

MIES, M. (1998). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.

MIES, M., & BENNHOLDT-THOMSEN, V. (1999). *The subsistence perspective: Beyond the globalised economy*. Spinifex Press.

MIES, M., & BENNHOLDT-THOMSEN, V. (2001). Defending, reclaiming and reinventing the commons. *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 22(4), 997-1023.

MOORE, J. W. (2014). The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis. *Unpublished paper, Fernand Braudel Center, Binghamton University*.

MOORE, J. W. (2014a). The Capitalocene, Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital.

MURRAY, G.; JOHNSON, T.; McCAY, B. J.; St. MARTIN, K.; TAKAHASHI, S. (2010) Cumulative effects, creeping enclosure, and the marine commons of New Jersey, *International Journal of the Commons*, 4 (1), 367-389.

NEESON, J. M. (1996). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*. Cambridge University Press.

OSTROM, E. & SCHLAGER, E. (1992) Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis, *Land Economics*, 68 (3): 249-262.

OSTROM, E. (2000) Collective Action and the Evolution of Social Norms, *Journal of Economic Perspectives* 14(3): 137- 58.

OSTROM, E. (2008) *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.

PAPADOPOULOS, D. (2010). Insurgent posthumanism. *Ephemera*, 10, 134-151.

PAPADOPOULOS, D. (2010a). Alter-ontologies: Towards a constituent politics in technoscience. *Social Studies of Science*, 41, 177-201.

PAPADOPOULOS, D. and STEPHENSON, N. (2006). *Analysing Everyday Experience: Social Research and Political Change*. Palgrave, MacMillan, Hampshire and New York.

PENNINGTON, M. (2013). Elinor Ostrom and the robust political economy of common-pool resources. *Journal of institutional Economics*, 9(04), 449-468.

Rose, D. B. (2004). *Reports from a wild country: Ethics for decolonisation*. UNSW Press.

ROSE, D. B. (2013). Val Plumwood's Philosophical Animism: attentive interactions in the sentient world. *Environmental Humanities*, 3, 93-109.

ROWE, J. (2001). The Hidden Commons. <http://www.yesmagazine.org/article.asp?ID=443>

SCOTT, J. C. (1977). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

SCOTT, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

SHIVA, V. (2010) Resources in (Ed.) Sachs, W. *The Development Dictionary*, Zed Books, 228-243.

42

STARHAWK (1982) Appendix A. The Burning Times: Notes on a Crucial Period of History, *Dreaming the Dark*, U.S.: Beacon Press Book.

St. MARTIN, K. (2009). Toward a Cartography of the Commons: Constituting the Political and Economic Possibilities of Place. *Professional Geographer*, 61, 493-507.

THOMPSON, E.P. (1993) *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press.

TSING, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.

VARELA, F. J. (1999). *Ethical know-how: Action, wisdom, and cognition*. Stanford University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.

## Juntas vicinais e o desafio da produção do comum na cidade de El Alto, Bolívia

Vamberto Fernandes Spinelli Junior<sup>1</sup>

**Resumo:** Juntas vicinais são organizações territoriais que visam o enfrentamento de problemas comuns vividos por moradores de bairros populares, os *vizinhos*. Não raras vezes, servem como instrumentos de clientelização política. No entanto, podem também se converter em espaços propícios à construção de um paradigma político *desde abajo*. Na cidade de El Alto, Bolívia, as juntas vicinais se apresentam como referências organizativas prioritárias para a população. Recentemente, no chamado ciclo rebelde, quando vários movimentos se lançaram contra as políticas neoliberais que impactaram o país, as juntas vicinais jogaram um papel central. Queremos com este trabalho problematizar desafios concernentes à produção do comum a partir da dinâmica das juntas vicinais altenhas no referido período, quando o processo de organização e mobilização desencadeado em cada bairro, recolocou, para os vizinhos, o desafio de construção da uma *performance* política *desde abajo* com base em recursos socioculturais próprios e na reivindicação da autonomia vicinal. A afirmação do caráter cívico-vicinal comunitário e a construção de práticas participativas internas mais horizontalizadas deram a tônica do processo. Nessa direção, se conformou uma tendência de realização da autoridade vicinal mediante envolvimento intenso e ampliado da comunidade dos vizinhos em movimento, evidenciando uma sociabilidade política emergente, criativa e inovadora.

43

**Palavras-chave:** Juntas de vizinhos. Comum. Autoridade.

---

<sup>1</sup> Vamberto Fernandes Spinelli Junior/vspinellij@yahoo.com.br/ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Vínculo institucional: Faculdades Integradas de Patos – FIP.

**Abstract:** Neighbouring Leagues (*juntas alteñas*) are territorial organisations based in neighbourhoods/villages that attach priority to tackling problems concerned with neighbouring. They usually work as regular instruments of traditional political patronage, however they may also be converted into promising, fertile spaces for the construction of an alternative political paradigm from below. In El Alto, Bolivia, the Neighbouring Leagues are often seen as a primary reference of organisation to the people. More recently, they played a central role in the so-called rebel cycle, a moment in which various social movements reacted against neoliberal policies that had impacted Bolivia. This paper intends to problematise typical challenges of the process of the making of the common within the dynamics undertaken by *juntas alteñas* during the rebel cycle, one in which the processes of organization and mobilization engendered at the local level of neighbourhoods brought about the challenge of building up both vicinal authority and a political paradigm from below. The revalorization of a vicinal-civic communitarian ethos and revalorization of democratic practices internal to the *juntas*, were key in this process. In this way, vicinal authority was no longer seen to be concentrated in the *juntas*' executive committee, due to the increasing engagement of neighbours in the community's movement – which points out an emergent, creative and innovating political sociability.

**Keywords:** Neighbouring Leagues. Common. Authority.

## Introdução

Este trabalho visa emprestar maior evidência aos desafios da produção do comum a partir de organizações vicinais de bairros/vilas da cidade de El Alto, Bolívia. Está interessado em destacar aspectos-chaves sobre como se produz o comum numa experiência concreta e inspiradora. Pretende discutir a construção de formas emergentes de autoridade popular a partir da dinâmica das juntas vicinais, especialmente no período do chamado ciclo rebelde (2000-2005), quando o processo de organização e mobilização desencadeado em cada bairro/vila de El Alto recolocou, para os *vizinhos*, o desafio de construção de uma *performance* política *desde abajo* com base em recursos socioculturais de propriedade comum e na reivindicação de um princípio de autonomia vicinal, conformando uma tendência de realização da autoridade vicinal mediante um envolvimento intenso e ampliado da comunidade de vizinhos em movimento.

A cidade de El Alto, também conhecida como “cidade aimará” e como “cidade rebelde”, está situada na região metropolitana de La Paz, cidade sede do governo nacional, e é marcada pela presença de um tecido associativo e movimentalista que lhe confere uma capacidade de mobilização talvez sem paralelo em outras cidades latino-americanas do mesmo porte, isto é, hoje com aproximadamente um milhão de habitantes. Suas organizações, e especialmente as organizações vicinais, têm jogado um papel fundamental na dinâmica política boliviana, tendo protagonizado, por exemplo, as vigorosas jornadas de luta de outubro de 2003, conhecidas como *guerra do gás*, evento através do qual a “cidade insurgente” tornou-se mundialmente conhecida como um dos bastiões das lutas contra as políticas neoliberais na América Latina. Ademais, especialmente com os acontecimentos de outubro de 2003, as juntas vicinais passaram a ser saudadas como verdadeiros “microgovernos de bairro” (MAMANI, 2005), como um “exemplo a ser seguido na luta anticapitalista e antiestatal” (PUENTE; LONGA; 2007), como *locus* privilegiado para o desenvolvimento de “poderes não estatais” ou “contrapoderes desde abajo” (ZIBECHI, 2006).

## Forma vicinal urbano-popular altenha

As primeiras organizações vicinais vão surgir em El Alto no final da década de 1940. Até a década de 1950, sua escassa população, basicamente migrante de

origem indígena campesina, teve que enfrentar uma situação de abandono em terras inóspitas com um Estado praticamente ausente. Já na década de 1960, vigorosos fluxos migratórios mudariam a fisionomia do território altenho, resultando em um processo de expansão urbana abrupta e desordenada sem que se apresentassem condições infraestruturais urbanas mínimas e uma estrutura econômica capaz de absorver os migrantes que chegavam, de forma que demandas pelo atendimento de necessidades elementares foram se acumulando, e abrindo frentes de luta pela apropriação de recursos urbanos de propriedade comum. A produção do comum na cidade de El Alto consiste, preponderantemente, em esforços no sentido da produção de modos de vida baseados na propriedade comum vicinal, o que envolve, como um elemento sociocultural de base, as formas como lógicas comunitárias andinas trazidas para a urbe altenha pelos migrantes, especialmente indígenas campesinos de origem aimará, foram refuncionalizadas no espaço urbano, favorecendo a criação de formas de autogoverno no nível do território e um sentido forte de cooperação social entre os *vizinhos*.

A luta pelo comum urbano em El Alto passa pelo enfrentamento de problemas referentes à especulação imobiliária, à legalização e planejamento de lotes para edificação de moradias; às formas de apropriação e distribuição dos equipamentos e bens de consumo coletivo, como rede elétrica, rede de água e esgoto, telefonia, serviços de saúde, unidades escolares, transporte coletivo, campos de recreação etc.

De modo geral, as juntas vicinais altenhas foram se consolidando como estruturas organizativas e de mobilização de caráter territorial urbano-popular, tendo surgido “dentro de uma lógica de sobrevivência onde a preocupação vital é melhorar o modo de vida dos vizinhos” (SANDOVAL; SOSTRES, 1989, p.84), o que delimita seu alcance prioritário como ações coletivas reivindicativas com espacialidade territorial localizada. Isto é, seu referente básico é “o concreto e imediato das necessidades vitais”, não transcendendo, em princípio, as fronteiras do próprio bairro.

São organizações que se constituem como espaços preponderantes e preferenciais de participação coletiva, debate e construção de decisões sobre o que é necessário para comunidade dos vizinhos, bem como de elaboração de estratégias de enfrentamento aos problemas comuns e para a articulação de repertórios de mobilização em torno das demandas. De modo que a construção do comum

urbano, por parte dos *vizinhos*, passa, necessariamente, por suas organizações vicinais de base.

O processo de institucionalização das organizações vicinais levou a que elas adquirissem características similares a de uma organização sindical (SANDOVAL; SOSTRES, 1989; LINERA et al., 2008). Sua estrutura interna comporta uma série de cargos com atribuições específicas, conformando um comitê executivo com gestão de dois anos. De tal modo, se estabelece uma clara delimitação entre dois atores vicinais fundamentais: dirigentes vicinais e vizinhos de base, divisão que está na origem de muitos dos desafios para a produção do comum. No entanto, o nível de institucionalização e estruturação hierárquica das juntas encontra seu contrapeso na capacidade de mobilização comunitária dos vizinhos de base que, frequentemente, transborda qualquer formalismo ou verticalismo redutor da prática decomunalização vicinal, interpelando e controlando seus dirigentes.

Ademais, a formação de comissões temáticas e de outras formas organizativas mais localizadas, como a definição de delegados ou chefes de ruas e de quadras, favorece uma dinâmica de base mais ativa, mais criativa e propensa a inibir burocratismos. Estas formas organizativas podem ser propostas tanto pela própria gestão da junta como à revelia desta, envolvendo vizinhos de base descontentes com a condução da gestão.

O sistema de governo das juntas vicinais pretende ser democrático e participativo. A instância deliberativa principal, máxima autoridade, e *locus* onde se consolida uma relação mais orgânica entre os vizinhos de base e dirigentes vicinais, é a assembleia vicinal geral.

Como espaços de deliberação coletiva, de produção de consensos e exposição de divergências, com ampla participação dos vizinhos de base, as assembleias vicinais conferem, mais prontamente, um conteúdo democrático e participativo às juntas vicinais. Além do que são espaços prioritários de interpelação pública aos dirigentes, exigindo-lhes rendição de contas em relação à condução de seus mandatos e às atividades deliberadas em assembleias anteriores. A autoridade do trabalho coletivo da assembleia e de suas resoluções é, em largamedida, o que confere a grande legitimidade institucional das juntas em El Alto e as torna um recurso de propriedade comum.

As organizações vicinais altenhas possuem um perfil próprio em relação às juntas de outras cidades bolivianas. O maior envolvimento comunitário dos *vizinhos*



altenhos não está associado apenas ao característico processo de urbanização de El Alto, onde se avolumam demandas básicas insatisfeitas. O aspecto decisivo na conformação do seu perfil está relacionado à migração de indígenas campesinos de origem aimará que, ao chegarem à urbe altenha, trouxeram na bagagem arraigadas tradições organizativas de seus lugares de origem, e se viram na premência de refuncionalizá-las nas dinâmicas vicinais locais, dando forma característica às práticas sociais de comunalização vicinal.

Redes de parentesco e de compadrio típicas das comunidades rurais andinas, e sua lógica de complementaridade e reciprocidade (*ayni*), recriada no espaço urbano, viabilizam um prolongamento do mundo rural andino aimará na cidade de El Alto, asseguram a manutenção de um estreito laço que une os migrantes com suas províncias e dão sustentação a atividades produtivas, de comercialização, decirculação de produtos provindos do campo dentro de cada bairro, vila, distrito etc., o que implica na conformação de estendidas redes de solidariedade e responsabilização mútua, formas de cooperação bastante ativas no território altenho.

No que tange à conformação sociopolítica das comunidades andinas e sua influência nas dinâmicas vicinais, podemos dizer, em brevíssimas palavras, que a presença de migrantes indígenas campesinos aimarás em El Alto corresponde à presença de elementos das experiências organizativas dos *ayllus* (comunidades indígenas campesinas tradicionais) e dos sindicatos campesinos, da memória das lutas de resistência contra as políticas e estruturas de dominação coloniais e neocoloniais desdobradas no processo de modernização boliviana, bem como da memória de suas rebeliões e de seus repertórios de luta.

Independentemente das imbricações, especificidades e similaridades existentes entre os *ayllus* e os sindicatos campesinos, o que é importante destacar é que, para ambos os casos, temos, como aspectos decisivos, a afirmação do princípio do autogoverno, da autoridade comunitária, do valor da unidade comunal, do valor do servir à comunidade e da disciplina -aspectos que produzem influência em El Alto. As estratégias de inserção/adaptação ao espaço urbano desenvolvidas pelos migrantes indígenas campesinos passaram, flagrantemente, pela apropriação adaptativa e criativa desses princípios nas formas organizativas propriamente urbanas. Nesse sentido, tem-se uma forte relação entre as tradições organizativas comunitárias andinas e a forma como se configura a luta pela apropriação do

comum urbano em El Alto, algo que pode ser verificado, por exemplo, na definição de fins e objetivos tal como inscritos no Estatuto Orgânico da junta vicinal de Vila Atipiris, e na fala de um dirigente vicinal:

Apoiar a todos os vizinhos que vivem na zona e formar um verdadeiro Governo Comunal na comunidade, com responsabilidade dos dirigentes em relação aos vizinhos, e destes em relação aos dirigentes, de forma solidária e mancomunada; lutar infatigavelmente para priorizar e identificar as obras e exigir sua execução às Autoridades Municipais e outros, para o melhoramento da zona; Organizar os vizinhos para jornadas de Ação Comunal, fomentar a limpeza e o ornato público etc. <sup>2</sup>(tradução livre do autor).

... para que esta cidade tenha essa unidade, mais que tudo... Isso é nossa cultura, que diz que sim, que temos que respeitar à autoridade, não ao divisionismo... [...] E todos respeitam as instituições. Podem criticar [os dirigentes], podem nos pisotear, podem nos insultar, mas a instituição se respeita. [...] Eu acredito que essa [é a] resposta sobre nossa unidade: o legado que nos foi deixado por nossa cultura [aymará], nosso respeito à autoridade<sup>3</sup> (tradução livre do autor).

## Juntas vicinais e o Estado

Para além das práticas comunitárias de ajuda mútua, de cooperação e do esforço de realização de um governo local do comum no nível dos bairros/vilas, a construção das demandas vicinais está inextricavelmente articulada à definição de agentes destinatários dessas demandas, e nesse sentido, ao longo da trajetória do “movimento vicinal”, foi se estruturando uma forma de relação que se tornará dominante, postando, de um lado, os atores vicinais organizados como demandantes e, de outro, o Estado e os governos de turno como demandados. Estes, ao mesmo tempo

<sup>2</sup> “Apoyar a todos los vecinos que habitan en la zona y formar un verdadero Gobierno Comunal en la comunidad y responsabilidad de los dirigentes hacia los vecinos y de éstos hacia los dirigentes, es solidaria y mancomunada, luchar infatigablemente para priorizar e identificar las obras y exigir su ejecución a las Autoridades Municipales y otros para el mejoramiento de la zona, Organizar a los vecinos para jornadas de Acción Comunal, fomentar el aseo y ornato público etc.” Cf. Estatuto Orgânico Junta Vicinal - Urbanización Atipiris, 1995.

<sup>3</sup> “... para que esta ciudad tenga esa unidad, más que todo... eso es nuestra cultura que dice que sí, tenemos que respetar la autoridad, no al divisionismo... [...] Y todos respetan las instituciones. Pueden criticar [los dirigentes], pueden pisotearnos, pueden insultarnos, pero la institución se respeta. [...] yo creo que esa es la respuesta de nuestra unidad, el legado que nos ha dejado nuestra cultura [aymará], nuestro respeto a la autoridad”. Entrevista realizada pelo autor (SPINELLI JR, 2014).

em que foram se configurando como os agentes básicos e principais (mas, não os únicos) destinatários das demandas vicinais, foram também, em grande medida, ditando, dentro do processo característico de modernização do Estado boliviano, critérios e formatos regulatórios dessa relação que deveriam ser seguidos pelos atores vicinais para que se garantisse a prerrogativa da interlocução e da mediação dos interesses dos vizinhos junto às instâncias e agentes institucionais estatais.

Considerando que o público não se efetiva como comum senão quando práticas de comunalização se apropriam e efetivam as qualidades comuns do público (HARVEY, 2014), as práticas de comunalização dos *vizinhos* altenhos, organizados em juntas vicinais, correspondem, com maior frequência, a esforços pela efetivação das qualidades comuns dos espaços e bens públicos, tais como estruturados com alguma materialidade pelo Estado nacional desenvolvimentista boliviano (o Estado que resultou da Revolução Nacional de 1952); ou tais como se apresentaram precarizados, privatizados, esvaziados, pela sanha da política neoliberal que se assistiu no país andino a partir de 1985. Ou ainda, como se apresentam hoje, num contexto marcado por reformas profundas experimentadas no Estado boliviano<sup>4</sup>, a partir da organização institucional do governo Evo Morales em 2006, e de uma nova correlação de forças estabelecida no país desde então. Para todo caso, os *vizinhos* se viram e se veem assediados pelo poder, que historicamente tem investido, com modulações variadas, no controle/subordinação ou na dissolução da potência comunal vicinal.

De acordo com Sandoval e Sostres (1989, p.85), as práticas vicinais se sustentam em duas ideias-força primazes: “a necessidade sentida e o pragmatismo na ação”. O caráter pragmático das ações vicinais, associado ao fato de se moverem predominantemente pela premência das necessidades imediatas, favoreceu, em vários momentos, uma significativa situação de vulnerabilidade política e ideológica dos atores vicinais em relação ao Estado boliviano. Por outro lado, esse mesmo caráter pragmático favoreceu, noutros momentos, controvérsias disruptivas com o poder e uma subjetivação política assentada, mais propriamente, nas práticas de comunalização engendradas pelos *vizinhos* nos seus territórios.

Embora assediada sistematicamente por fins privados e pelo poder estatal, as juntas vicinais não deixam de ser um preponderante recurso comum urbano.

---

<sup>4</sup> Que resultaram na constituição do Estado Plurinacional boliviano.

O comum deve ser entendido “como uma relação social instável e maleável entre determinado grupo social autodefinido e os aspectos já existentes ou ainda por criar do meio social e/ou físico, considerada crucial para sua vida e subsistência” (HARVEY, 2014, p.145). Neste sentido, nas práticas vicinais concebidas em suas dinâmicas concretas, como um impulso vital, a produção do comum não se revela como uma plenitude autodeclarada, ela se realiza carregada de ambivalências, dificuldades, limites e ameaças de reversão.

Diantedesse reconhecimento, os próprios *vizinhos* vão construindo formas de conceber a si mesmos que reforçam sua disposição de luta pelo comum. É nesse sentido que vai se consolidando o princípio do civismo vicinal, um civismo plebeu e rebelde. Esse princípio confere aos *vizinhos* uma capacidade de autovalorização e autonomia que aciona mecanismos de contenção das investidas já conhecidas de apropriação privada do comumurbano vicinal.

São pilares da concepção de civismo vicinal: (1) a ação vicinal como promotora da cidadania;(2) o “comunitarismo”, isto é, a afirmação de que os interesses da comunidade vicinal devem se colocados acima dos interesses político-partidários, dos interesses de “grupo de amigos ou conhecidos” e dos “interesses pessoais”; (3) o “construcionismo” que preconiza que os atores vicinais devem empenhar-se na construção de uma “junta vicinal sólida”, na construção de uma “nova forma de vida”, de uma “sociedade de acordo com nossa realidade”; e, finalmente,(4) a “qualidade moral” dos atores vicinais, que assinala que a ação dos *vizinhos* deve pautar-se em condutas honestas e respeitáveis, prezando pela “solidariedade vicinal” e pela “capacidade crítica e autocrítica”<sup>5</sup>.

51

### **Práticas de comunalização no ciclo rebelde e a emergência de um paradigma político desde abajo**

Um dos momentos mais agudos das práticas decomunalização em El Alto corresponde ao chamado ciclo rebelde (1999-2005), um conjunto de mobilizações espalhadas pelo país, em alguns casos, verdadeiros levantamentos populares, que acumularam força suficiente para conter a ofensiva neoliberal em curso na Bolívia. Nesse momento se colocou em evidência um veemente rechaço popular

<sup>5</sup> Cf. Apresentação do Estatuto Orgânico da Federação de Juntas Vicinais (FEJUVE) da cidade de El Alto, 2001.

à privatização de empresas públicas, ao aumento da tarifa de serviços e à perda do controle sobre os recursos naturais estratégicos, intensificando a crise de credibilidade do sistema político e revertendo decisões governamentais de caráter privatista, chegando ao momento culminante de queda de um presidente da república, em outubro de 2003. Ademais, ao longo do ciclo, foi se consolidando uma agenda comum que projetou mudanças profundas no desenvolvimento nacional e na organização do Estado.

É neste período que ocorre a reversão de uma tendência que tinha se instalado na prática vicinal no período imediatamente anterior, marcado pela hegemonia do projeto de modernização neoliberal (entre 1985-1999), quando qualquer potência movimentalista dos *vizinhos* esteve gravemente desenfaturada. As práticas vicinais locais estavam, predominantemente, subordinadas a mecanismos de clientelização política e às lógicas formais procedimentais inscritas nos novos espaços institucionais de participação abertos com as reformas de caráter neoliberal<sup>6</sup>.

Configurou-se um quadro marcado pelo declínio do marco cívico vicinal, com restrição e subordinação de espaços decisórios próprios, sendo as assembleias vicinais relegadas a um segundo plano e reduzidas a um formalismo procedimental desestimulante. Acentuou-se a cisão entre dirigentes e base vicinais, com reforço de práticas verticalizadas e da restrição à participação de vizinhos de base por parte de dirigentes. Esse quadro só começou a se modificar a partir de meados da década de 1990, quando as dinâmicas vicinais locais converteram-se, paulatinamente, em *locus* de uma profunda insatisfação. Em meio ao agravamento das condições de vida da maioria da população boliviana, consolida-se uma crítica cada vez mais aguda aos dirigentes enredados nas práticas de clientelismo político, aos partidos tradicionais e às políticas neoliberais. Ocorre uma revalorização do civismo vicinal, uma retomada da capacidade de produzir controvérsias com o poder e do interesse e envolvimento dos vizinhos de base em relação à organização vicinal local, bem como uma renovação de lideranças e dirigentes, uma revalorização e rearticulação de processos e espaços participativos no nível do território do

---

<sup>6</sup> Esses espaços começaram a ser abertos a partir de meados da década de 1990 com a promulgação da Lei de Participação Popular (LPP). As juntas vicinais tiveram que se adequar como Organizações Territoriais de Base (OTBs) para poder lograr que suas demandas fossem incluídas no orçamento municipal.

bairro/vila, especialmente as assembleias. Aspectos, todos, que levam a uma recomposição das prerrogativas da autoridade vicinal coletiva e dão nova projeção às práticas de *comunalização* urbano-vicinal.

Com o início do ciclo rebelde em 2000 (em Cochabamba com a guerra da água) esse processo se intensifica. O ciclo rebelde foi vivido com muita intensidade na urbe altenha. Os *vizinhos* se projetaram como protagonistas decisivos, especialmente a partir das jornadas da guerra do gás, em outubro de 2003, quando se alçaram como “defensores dos recursos naturais” contra o “governo vende-pátria” a partir de processos de mobilização que tiveram lugar no nível dos próprios bairros/vilas. Em síntese, a guerra do gás consistiu num conjunto de conflitos que se concentraram nas cidades de El Alto e La Paz, envolvendo um volumoso número de atores movidos por uma recusa veemente a um projeto do governo Sánchez de Lozada de exportação do gás natural boliviano para os EUA e México através de um porto chileno, em condições bastante desvantajosas para a Bolívia.

Nesse momento se consolida a agenda de outubro, com enorme significação para as lutas sociais. A agenda incluía: a recuperação do direito de propriedade dos recursos naturais em favor do Estado boliviano, com criação de uma política de desenvolvimento nacional, industrialização do gás e uma distribuição mais justa das riquezas; e a criação de uma Assembleia Constituinte para refundar Estado boliviano.

O ciclo rebelde projetou um poder constituinte que tem grande significação na história recente da Bolívia, culminando com a promulgação da nova Constituição Política do Estado, já numa fase pós-neoliberal, com o governo Evo Morales. Para além desses aspectos que colocam uma potência constituinte numa espacialidade política nacional, interessa-nos neste momento realizar uma breve aproximação da maquinaria vicinal montada ao longo das jornadas da guerra do gás (que duraram de 8 a 17 de outubro de 2003), e que representou, no plano local, uma apropriação do comum em um contexto excepcionalmente marcado por um violento e sistemático assédio das forças militares aos territórios vicinais, visando a dobrar sua resistência.

A guerra do gás tem seu ato inaugural com a deliberação dos *vizinhos* altenhos, em um *ampliado*<sup>7</sup> de dirigentes, por um *paro cívico* com indicação de

---

<sup>7</sup> Assembleia convocada pela Federação de Juntas Vicinais (FEJUVE) que conta com a participação de dirigentes de todas as juntas vicinais da cidade.

contundência e por tempo indeterminado. A paralisação total das atividades e da circulação de automóveis, do transporte de alimentos e de combustíveis visava a não apenas produzir efeitos em El Alto, mas principalmente recrudescer uma crise de abastecimento de combustíveis e de alimentos que já era vivida em La Paz há alguns dias em virtude de bloqueios que vinham ocorrendo no campo, realizados por comunidades campesinas. Disciplinadamente os vizinhos começaram, a partir de seus bairros/vilas, a se apropriar e bloquear avenidas e ruas principais que cruzam seus territórios.

Os bloqueios foram organizados a partir dos recursos organizativos e de mobilização comuns disponíveis e emergentes ao longo das ações. As juntas de vizinhos se converteram nas referências principais para assegurar os bloqueios, as marchas em direção a La Paz, as ações de vigília e as rondas, a preparação de alimentos para os bloqueadores, o cuidado com feridos etc. As assembleias vicinais ocorreram sem excesso de procedimentos, mas mantendo-se como espaços legítimos de deliberação coletiva sobre as ações a serem desdobradas. Não menos importante foi a ativação de sistemas de controle comunitário próprios para assegurar o envolvimento dos *vizinhos* e o cumprimento coletivo das resoluções emitidas nas assembleias.

Houve uma clara apropriação das lógicas comunitárias andinas da reciprocidade e complementaridade (*ayni*) na organização das ações. Ficou decidido em muitos bairros/vilas que as ações para assegurar os bloqueios fossem coordenadas mediante o estabelecimento de um sistema de rotação a partir do qual a participação dos *vizinhos* passou a ser distribuída por turnos. Assim, todos os *vizinhos* puderam, com base num senso de comprometimento mútuo, dar sustentação diuturna aos bloqueios.

A maquinaria social criada pelos *vizinhos* para paralisar a cidade, proteger seus territórios e suas próprias vidas se intensificou com o recrudescimento da violência das forças militares que, para debelar os bloqueios, investiram com armas de guerra contra a população armada basicamente com paus, pedras e seus próprios corpos. O saldo de mais de seis dezenas de mortos, incluindo crianças, não deixa dúvida do quão cruenta foi a sanha militar. O efeito, no entanto, foi contrário: ao lado de uma comoção generalizada e do medo de uma morte violenta, cada vez mais os altenhos se aferraram a uma solidariedade comovedora e a uma disposição de proteger seus territórios a todo custo. Cuidaram dos feridos

e velaram seus mortos ao som intimidador de helicópteros cruzando suas casas. Criaram barricadas com todo material disponível, abriram valas imensas ao redor de seus bairros, usaram de uma força coletiva descomunal para derrubar uma passarela de concreto e impedir o fluxo de tanques de guerra por uma das principais avenidas da cidade. Protegeram suas praças principais como algo vital, reduto onde incansavelmente os *vizinhos* entrincheirados realizavam várias assembleias ao longo do dia. E é nesse contexto que se consolida uma condição irrevogável para a desmobilização: a renúncia do presidente Sánchez de Lozada, o que ocorreria finalmente em 17 de outubro daquele ano. Notícia recebida pelos altenhos em meio à paradoxal situação de ter que contar seus mortos e viver uma irrefreável alegria por ter dobrado o governo vende-pátria, o governo assassino.

Ao longo do ciclo rebelde, talvez como em nenhum outro momento na trajetória do “movimento vicinal”, a distância entre dirigentes e vizinhos de base foi completamente diluída, qualquer prerrogativa decisória distinta conferida pela hierarquia foi anulada. Qualquer ato de verticalismo dirigente foi energeticamente combatido. A participação ampliada dos vizinhos nos processos decisórios foi requerida, assegurada e incentivada. Os fluxos de informação foram também intensificados internamente. Em suma: a realização da autoridade vicinal não esteve centrada no comitê executivo, comportou um envolvimento intenso e ampliado da comunidade dos vizinhos em movimento. É nesse sentido que se evidencia uma radical disposição em assegurar a autonomia vicinal e um comprometimento mútuo intensamente experimentado na vida comunitária como uma forma de produção do comum no nível do bairro/vila. Algo que, no período pós-ciclo rebelde, quando se organiza o governo Evo Morales e se reatualizam os desafios da produção do comum, se combinou à memória sempre viva da guerra do gás, alimentando uma narrativa rebelde que deslocou o lugar de El Alto de “cidade problema” para “cidade revolucionária”, protetora dos recursos naturais da nação, orgulhosa de si. *El Alto de pie, nunca de rodillas* não é à toa seu emblema.



## Referências

HARVEY, David. **Cidades rebeldes**. Do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LINERA, Álvaro Garcia (Coord.) **Sociología de los movimientos sociales en Bolivia**. 3 ed. La Paz: Plural editores, 2008.

MAMANI, Pablo. **Geopolíticas indígenas**. El Alto: CADES, 2005.

PUENTE, Florencia; LONGA, Francisco. El Alto: los dilemas del indigenismo urbano. Entre la insurrección y el clientelismo. In: SVAMPA, M.; STEFANONI, P. (Comp.). **Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

SANDOVAL, Godofredo; SOSTRES, Fernanda. **La ciudad prometida: pobladores y organizaciones sociales en El Alto**. La Paz: Systema; Ildis, 1989.

SPINELLI JR, Vamberto F. **Configurações do “movimento vicinal” na cidade de El Alto, Bolívia: práticas articulatórias, contextos de conflictividade e sociabilidades políticas emergentes**. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2014.

ZIBECHI, Raúl. **Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

## Ocupar, resistir, filmar: comuns urbanos e a produção audiovisual engajada na luta pelo direito à cidade no Recife

Pedro Severien<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma análise estético-política das relações entre os movimentos contemporâneos de ocupação e a produção audiovisual engajada na luta pelo direito à cidade no Recife, notadamente o surgimento do Movimento Ocupe Estelita e suas estratégias de intervenção midiática. Utilizo o curta-metragem *Audiência Pública (?)* (2014) como dispositivo para observar esses atravessamentos na perspectiva de um cinema militante que opera como campo de formulação coletiva de sujeitos políticos, que empunham câmeras participativamente diante dos acontecimentos. Para essa reflexão, mobilizo os conceitos de *comum*, *performatividade da assembleia*, *cinema de intervenção social* e *direito à cidade*, entre outros.

**Palavras-chave:** Comum. Cinema e cidade. Direito à cidade. Estética e cultura midiática. Ativismo audiovisual.

57

---

<sup>1</sup> Pedro Severien / pedroseverien@gmail.com / Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco – PPGCOM-UFPE.

**Abstract:** This article proposes an aesthetic-political analysis based on the relations between contemporary occupy movements and the audiovisual production engaged in the struggle for the right to the city in Recife, notably the emergence of the Ocupe Estelita Movement and its strategies of media intervention. I draw on the short film *Public Audience(?)*(2014) as a device to observe these crossings in the perspective of a militant cinema that operates as a field of collective formulation of political subjects, who hold cameras in a participative way in the face of political events. For this reflection, I mobilize the concepts of *commons*, *performativity of the assembly*, *cinema of social intervention* and *right to the city*, among others.

58

---

**Keywords:** Commons. Cinema and city. Right to the city. Aesthetics and media intervention. Audiovisual activism.

## Introdução

Nós não somos contemporâneos de revoltas esparsas, mas de uma única onda mundial de levantes que se comunicam entre si de maneira perceptível. De uma sede universal de encontros que apenas uma separação universal pode explicar. De um ódio generalizado pela polícia que expressa lúcida recusa da atomização geral por ela supervisionada. Por todo lado se lê a mesma inquietação, o mesmo pânico, ao qual respondem os mesmos sobressaltos de dignidade, e não de indignação. O que acontece mundo afora desde 2008 não constitui uma série sem coerência de erupções absurdas que ocorrem em espaços nacionais herméticos. É uma única sequência histórica que se desenrola numa estrita unidade de espaço e de tempo, da Grécia ao Chile — e apenas um ponto de vista *sensivelmente mundial* permite elucidar seu significado. Nós não podemos deixar o pensamento aplicado dessa sequência apenas aos *think tanks* do capital. (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 15)

De 2008 até os dias atuais, uma série de mobilizações coletivas ao redor do mundo vem tensionando as estruturas e estratégias tradicionais do campo da esquerda, ao mesmo tempo que se contrapõe aos sustentáculos materiais e subjetivos do sistema capitalista. O Occupy Wall Street, em Nova York, o Movimento 15M, ou Indignados, na Espanha, as ocupações das praças Tahrir, no Cairo, e Taksim, em Istambul, são alguns exemplos dessa modalidade de manifestação política. Mesmo que haja grande heterogeneidade entre as pautas desses levantes e também uma pluralidade nas suas formações internas, uma reivindicação comum os atravessa: uma crítica aos sistemas representativos de governo que se distanciam dos anseios participativos da sociedade.

Esses *novíssimos movimentos sociais* (DAY, 2005) não necessariamente se apresentam como anarquistas, mas é possível perceber práticas, estratégias e táticas que atualizam vertentes dos diversos anarquismos históricos e contemporâneos. “A anarquia remete ao múltiplo, ao diferente, à composição potencialmente ilimitada dos seres a partir de uma proliferação de forças e de subjetividades singulares” (MARINONE, 2015, p. 20). Marinone e Brenez citam alguns exemplos dessa diversidade:

[...](anarquismo mutualista de Proudhon, anarquismo comunista de Mikhail Bakunin, anarco-sindicalismo, sindicalismo revolucionário de Émile Pouget ou Fernand Pelloutier, comunismo libertário de Peter Kropotkin ou Emma Goldman, eco-anarquismo nos

pensamentos de Elisée Reclus, anarquismos individualistas de Max Stirner, Oscar Wilde e Ulrike Meinhof, anarquismo “sem adjetivo” de Fernando Tarrida del Marmol, Ricardo Cea Cella ou Voltairine de Cleyre, hedonismos libertários, espontaneismos múltiplos surgidos durante as lutas como o “Spontex” em maio de 68, Provos Holandês, Black blocs nos anos 80, Anonymous eletrônicos) (BRENEZ & MARINONE, 2015, p. 14).

As autoras evocam, por fim, uma definição dada pelo cineasta Jean-Luc Godard em 1969, na época um militante marxista-leninista: “O verdadeiro significado do termo ‘anarquia’ é o conselho de trabalhadores, as comunas, a divisão das terras, a divisão da obra” (BRENEZ & MARINONE, 2015, p. 14). Nesse viés, a forma como se luta é tão importante quanto o objetivo da luta. Recusam assim a máxima de que os fins justificariam os meios.

Para começar a desenhar contornos e áreas de contato entre o político, o subjetivo, o social e a produção audiovisual, é necessário definir algumas premissas. O que devemos entender como *ocupação* neste texto? O termo pode servir para designar uma variedade de gestos em diferentes campos de luta, assim como está conceitualmente presente em diferentes campos de saber, *videa* geografia, a arquitetura e o urbanismo, a ciência política, a psicanálise, entre outros. Esse atravessamento agenciado pelo termo é produtivo justamente pela multiplicidade que engendra.

Olhando para lutas históricas no Brasil, o termo pode ser associado à ocupação de terras improdutivas e latifúndios como instrumento de pressão para a promoção da reforma agrária. Ou mesmo às ocupações urbanas por moradia que visam garantir a função social da propriedade nas cidades. No âmbito das lutas dos povos indígenas, as ocupações são denominadas *retomadas* de terra, uma vez que partem do princípio de que os povos originários foram retirados de seus territórios pelos colonizadores e desde então têm os seus direitos usurpados, em geral em favor do agronegócio e da manutenção de latifúndios.

Cito essas diferentes formas de aplicação do termo *ocupação* para que não percamos de vista o vínculo entre essas lutas emancipatórias e o campo de produção simbólica. Mas também para estabelecer algumas diferenças com o tipo de tática de ocupação a ser abordada ao longo deste artigo. As ocupações observadas neste texto funcionam como *comunas urbanas temporárias* e têm ligação com a luta por um direito talvez menos conhecido ou menos propagado, o direito à cidade.

Os movimentos de ocupação das ruas, das praças e dos espaços públicos têm disseminado pelo globo uma prática pensante que transborda ideologias rígidas e combate o teleologismo histórico. Os ocupantes realizam um redesenho do agora com a presença dos corpos no espaço, articulando-se numa *performatividade coletiva e plural* (BUTLER, 2015). Para começar a determinar as especificidades desse recurso de intervenção política, recorro a uma definição formulada por Arun Gupta e Joshua Kahn Russel:

As ocupações são uma tática popular empregada pelos movimentos sociais para manter e defender o espaço. Enquanto as ocupações podem variar em estilo e forma, elas têm dois componentes principais: 1) um foco na logística de manter um acampamento ou reunião semipermanente e 2) alvo em um dilema de decisão. Ao demonstrar a incapacidade do detentor do poder de impor o status quo, as ocupações ameaçam inerentemente a legitimidade de um alvo. Elas também servem para denunciar a natureza arbitrária, e muitas vezes injusta, dos regimes de propriedade privada. As ocupações são difíceis de sustentar indefinidamente. Certifique-se de ter um plano — incluindo um plano de saída (GUPTA & RUSSELL, 2016, p. 01).

O contato entre os corpos potencializa um contágio, uma troca subjetiva, produz um *comum* — fluxo de agenciamentos de um outro mundo possível a partir da cooperação e da colaboração.

As praças Sintagma, em Atenas, Tahrir, no Cairo, e da Catalunha em Barcelona eram espaços públicos que se tornaram comuns urbanos quando as pessoas ali se reuniram para expressar suas opiniões políticas e fazer suas reivindicações. A rua é um espaço público que historicamente e frequentemente se converte pela ação social em um comum do movimento revolucionário, assim como em um espaço de repressão sangrenta. Sempre houve uma luta por quem cuidará e para quem a produção e o acesso ao espaço e aos bens públicos devem ser regulados. A luta para apropriar os espaços e bens públicos urbanos tendo em vista um objetivo comum está em curso. Todavia, proteger o comum quase sempre é crucial para proteger o fluxo de bens públicos que corroboram as qualidades do comum. À medida que a política neoliberal reduz o financiamento de bens públicos, também provoca a redução do comum disponível, obrigando grupos sociais a buscar outros caminhos para manter o comum (HARVEY, 2014, p. 143).

As ocupações se opõem a uma hegemonia no campo econômico, o neoliberalismo, e sociocultural, a globalização. Podem ser lidas como fenômenos

antiglobalização, ou de luta por uma *alterglobalização*. A questão aqui, portanto, não é explicar um fenômeno específico a partir de um olhar geral, ou mesmo usar um panorama geral para chegar no específico. Mas olhar para acontecimentos específicos e gerais em suas permeabilidadesem pelo menos três diferentes planos: cidade, ocupação, cinema. Não há uma ordem ou uma hierarquia na qual esses planos operam, pois suas linhas de força estão conectadas num desenho rizomático de potências, gestos e múltiplas organizações.

Daí que me volto para uma ocupação específica realizada pelo Movimento Ocupe Estelita, não como um lugar fixado ou um sistema concluído, mas um gesto. A ocupação do Cais José Estelita se contrapõe à construção do Projeto Novo Recife, um condomínio de luxo com até 13 torres residenciais e comerciais, planejado para uma área situada no centro histórico do Recife. O que diz esse gesto de ocupação? Ou como é que esse gesto empreende outros gestos na comunicação e no cinema?

Para responder a estas perguntas, utilizarei na parte final deste artigo o curta-metragem *Audiência Pública (?)* (2014), analisando-o como um dispositivo de observação desses atravessamentos. Mas nesse caso não observo à distância. Ao contrário, me posiciono como um corpo atravessado por esse contexto histórico, uma vez que me engajei no Movimento Ocupe Estelita como ativista e sou correalizador do filme. Articulo, portanto, uma perspectiva cartográfica na acepção provocadora de Guattari (2012) – meio-sujeito, meio-objeto –, na qual entram em operação agenciamentos e subjetividades individuais e coletivas na produção de potências estético-políticas.

## **Gentrificação e a cidade neoliberal**

Gentrificação significa a transformação de uma área vazia, ociosa ou habitada pela classe trabalhadora nos centros urbanos para uso residencial ou comercial da classe média e da elite econômica. Mesmo que esse fenômeno já venha sendo estudado há mais de 40 anos, foi a partir dos anos 1990 e 2000 que os estudos se intensificaram com a análise de que a gentrificação tem estreitos vínculos com os processos de globalização e neoliberalismo.

Lees, Slater & Wyly (2008) explicam que os processos de gentrificação nunca são expostos enquanto tal por seus atores, devido ao teor negativo associado

ao termo. No seu lugar, documentos oficiais de políticas públicas, assim como do mercado imobiliário, utilizam termos como *renascimento urbano*, *regeneração urbana* e *sustentabilidade urbana*. Esses termos que trazem uma visão positiva dos processos de gentrificação são conscientemente colocados para evitar conflitos de classe. Os autores sugerem que a gentrificação contemporânea — baseada em grandes desigualdades de riqueza e poder — se assemelha a ondas anteriores de expansão colonial e mercantil que exploraram diferenças nacionais e continentais no desenvolvimento econômico. Foi exportada das metrópoles da América do Norte, Europa Ocidental, Austrália e alguns países asiáticos para novos territórios em antigas possessões coloniais em todo o mundo.

Esse processo privilegia a riqueza e a branquitude e reafirma a apropriação anglo branca do espaço urbano e da memória histórica [...] E universaliza os princípios neoliberais de governar as cidades que forçam os residentes pobres e vulneráveis a suportar a gentrificação como um processo de colonização por classes mais privilegiadas (LEES, SLATER & WYLY, 2008, p. 167).

Um caso emblemático desse tensionamento no Recife é a construção dos edifícios Píer Maurício de Nassau e Píer Duarte Coelho, apelidados de “Torres Gêmeas”<sup>2</sup>. Confrontando a legislação urbana para uma área histórica, os prédios da construtora Moura Dubeux são erguidos no Cais de Santa Rita, nas proximidades do centro histórico, mesmo sob ordem judicial de demolição.

O atual projeto de transformação que está em curso tem as “Torres Gêmeas” como uma etapa apenas de uma ação bem mais ampla que ocorre segundo a lógica da gentrificação. Ou seja, essas “renovações” servem ao deslocamento de um contingente populacional de baixa renda, que está sendo retirado e afastado do centro, para o favorecimento de um outro grupo com poder aquisitivo mais elevado.

O projeto Novo Recife é uma etapa subsequente desse plano de ocupação de uma extensa faixa d’água que vai do litoral sul, nas proximidades do Porto de Suape, no Cabo de Santo Agostinho, até a Vila Naval, em Olinda, como atesta o urbanista Cristiano Borba em depoimento para o curta-metragem *Recife, cidade roubada* (2014)<sup>3</sup>. O que os movimentos pelos direitos urbanos reivindicam é

<sup>2</sup> O apelido faz referência às torres do World Trade Center, em Nova York, destruídas pelo ataque terrorista de 11 de setembro de 2001.

<sup>3</sup> *Recife, cidade roubada* é uma peça que deseja disputar a narrativa sobre a produção de cidade, do



justamente a abertura desse planejamento para a participação social. Essa demanda por participação conflita diretamente com os interesses de grandes empresas que protagonizam o mercado imobiliário, em franca adesão a uma perspectiva de cidade de consumo.

A pressão social não impediu a construção das “Torres Gêmeas”, que são inauguradas em 2009, e, como dois totens, esbanjam presença destacada na paisagem da região. Os prédios com mais de 40 andares destoam do gabarito médio do bairro histórico de São José. A marca visual dos espigões ativa um debate sobre o quanto vale uma paisagem, seja pelo viés histórico, afetivo ou social, e essa discussão seguirá de forma latente para o embate em torno do projeto Novo Recife e a destinação de uso para o Cais José Estelita.

O valor afetivo e cultural da paisagem deve ser levado em consideração para projetos de intervenção tão expressivos? Quais as implicações sociais, econômicas e políticas da instalação desses empreendimentos?

Por esse feixe de perguntas, a mobilização para impedir a construção das “Torres Gêmeas” e, posteriormente, a formação do Movimento Ocupe Estelita propõem não apenas uma reflexão sobre que edificações podem ser erguidas e acomodadas em uma perspectiva econômica do desenvolvimento urbano, mas qual o impacto dessas construções no sentido das visibilidades e das subjetividades que operacionalizam. A disputa se dá, portanto, sobre o que a cidade proporciona a quem transita pelo espaço e de que forma as pessoas se inserem ou não na paisagem.

A distribuição das visibilidades na cidade neoliberal organiza uma divisão precisa entre os que veem de cima a linha do horizonte e dão as costas para a cidade histórica e o espaço público e os que, do plano das ruas, têm a perspectiva marcada pela onipresença dos prédios. A imposição dessa visibilidade implica a invisibilidade de uma parte expressiva da população que tem, com isso, negado o direito de se apresentar, de estar visível em suas singularidades. Essa dimensão do visível está intimamente ligada a um outro direito igualmente vilipendiado: o direito à cidade.

---

qual sou também coautor, realizada em associação com o Movimento Ocupe Estelita. É recorrente no Recife contemporâneo essa modalidade de produção que ocorre na urgência das disputas, produzida forma autônoma, coletiva e colaborativa, e que tem a questão urbana como tema transversal. A partir de uma convocatória do Ocupe Estelita, em 2015, para a produção de um DVD, foram mapeadas mais de 80 produções realizadas nessa perspectiva entre o início dos anos 2000 até os dias de hoje. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dJY1XE2S9Pk>.

## O direito à cidade

O direito à cidade é [...] muito mais do que um direito de acesso individual ou grupal aos recursos que a cidade incorpora: é um direito de mudar e reinventar a cidade mais de acordo com nossos mais profundos desejos. Além disso, é um direito mais coletivo do que individual, uma vez que reinventar a cidade depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo sobre o processo de urbanização. A liberdade de fazer e refazer a nós mesmos e a nossas cidades [...] é um dos nossos direitos humanos mais preciosos, ainda que um dos mais menosprezados (HARVEY, 2014, p. 28).

A cidade e o processo urbano que a produz são, portanto, importantes esferas de luta política, social e de classe, uma vez que, como sustenta Harvey (2014), a urbanização do capital está vinculada não só a sua capacidade de “dominar o processo urbano” na perspectiva de controle dos aparelhos de Estado. A urbanização no viés de consumo utiliza estrategicamente esse processo como forma de exercício de um poder também sobre estilos de vida da população, “[...] sua capacidade de trabalho, seus valores culturais e políticos, suas visões de mundo” (HARVEY, 2014, p. 133).

A reestruturação permanente de tudo — dos organogramas aos programas sociais, das empresas aos bairros — através da perturbação constante das condições de existência é a única forma de organizar a inexistência do partido opositor. A retórica da mudança serve para dismantelar qualquer hábito, quebrar quaisquer laços, desfazer qualquer evidência, dissuadir qualquer solidariedade, manter uma insegurança existencial crônica (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 27).

Tavolari (2016) demonstra como o direito à cidade foi apropriado ao longo da história, desde sua primeira formulação no livro de Lefebvre *O direito à cidade* (2011), lançado em 1968, passando pelos debates quanto a eficácia, especificidades e funções que o conceito mobiliza. Não sem confrontos sobre as contradições do termo, com diferentes leituras e propostas de interpretação, me volto para dois aspectos levantados pela autora que me parecem particularmente importantes ao empreendimento desta reflexão.

Primeiro, o fato de que uma certa falta de especificidade do termo funciona a favor de seu uso político. A autora usa um mote do Movimento Passe Livre como exemplo: “Uma cidade só existe para quem pode se movimentar por ela”. Nessa formulação, a luta contra o aumento das passagens é utilizada para falar de algo mais amplo e diverso. O aumento da tarifa violaria não só o direito ao transporte, cercearia as experiências de quem deseja transitar pela cidade mas

é impedido pelo preço da passagem ou por passar tempo demais no trajeto do trabalho até a casa.

Movimentos por moradia, terra urbana e transporte público colocam em primeiro plano a miséria social de quem não tem casa, terra, não pode se locomover pela cidade ou vive na situação de despejo iminente. [...] Essas demandas poderiam muito bem ser vocalizadas a partir de direitos específicos — direito à moradia, à terra e ao transporte —, mas vinculá-las ao direito à cidade deixa de tratá-las como questões isoladas (TAVOLARI, 2016, p. 107).

O segundo aspecto é que a mobilização social não se dá apenas por uma noção de “inclusão” numa cidade pré-determinada, mas por sua recriação. Nesse viés, o direito à cidade pressupõe a expressão do desejo coletivo de construir e reinventar a cidade em oposição à urbanização neoliberal. Dessa maneira, o conceito aponta para a função social da propriedade e a potência da participação popular.

Nesse sentido, Harvey mobiliza a noção de metrópole como uma “[...] fábrica para a produção do comum” (HARDT&NEGRI *apud* HARVEY, 2014, p. 134). Todavia, há uma diferenciação que precisa ser estabelecida entre espaços públicos e bens públicos por um lado e, por outro, os espaços comuns. Harvey explica que os espaços e bens públicos são uma questão de poder de Estado e de administração pública. Durante a história da urbanização, por exemplo, a oferta de serviços públicos como transporte, saúde e educação tem ligação determinante com o desenvolvimento capitalista, uma vez que, diante da luta de classes e dos conflitos quanto à vida na cidade, o Estado funcionou como provedor de bens públicos e serviços básicos para uma classe trabalhadora urbana.

Embora esses espaços e bens públicos contribuam intensamente para as qualidades dos comuns, faz-se necessária uma ação política por parte dos cidadãos e das pessoas que pretendem apropriar-se deles ou concretizar essas qualidades. A educação pública torna-se um comum quando as forças sociais se apropriam dela, protegendo-a e aprimorando-a em benefício mútuo (HARVEY, 2014, p. 145).

Dessa forma, o comum não deve ser entendido como um tipo específico de coisa, de ativo ou mesmo de processo social, mas como

[...] uma relação instável e maleável entre determinado grupo social autodefinido e os aspectos já existentes ou ainda por criar do meio social e/ou físico, considerada crucial para sua vida e subsistência. Existe, de fato, uma prática social de *comunalização* (HARVEY, 2014, p. 145).

Em contraposição, Harvey argumenta que a urbanização capitalista “[...] tende perpetuamente a destruir a cidade como um comum social, político e habitável” (HARVEY, 2014, p. 157). Assim, o reconhecimento político de que os comuns “[...] podem ser produzidos, protegidos e usados para o benefício social transforma-se em um modelo para resistir ao poder capitalista e repensar a política de uma transição anticapitalista” (HARVEY, 2014, p. 167).

Mas ele chama atenção para o fato de que uma apropriação da retórica do comum requer uma ação política em duas mãos, na qual o Estado, por um lado, “seja obrigado a oferecer cada vez mais e mais bens públicos para finalidades públicas”, e, por outro, cresça “[...] a auto-organização de populações inteiras para apropriar, usar e complementar esses bens de maneiras que ampliem e aprimorem as qualidades dos comuns reprodutivos e ambientais não mercantilizados” (HARVEY, 2014, p. 167–168).

### **Ocupe Estelita**

Da disputa em torno das “Torres Gêmeas” emerge uma forma de mobilização social que fica de herança para lutas vindouras, não sem a sua apropriação e permanente transformação em função dos objetivos de cada nova etapa da luta pelo direito à cidade e contra a especulação imobiliária no Recife. Articulando ações de comunicação nas redes digitais e em circuitos presenciais de organização, em atos de rua e disputa institucional (jurídica e administrativa), pouco a pouco constrói-se uma intervenção consistente no campo político local. O episódio das “Torres Gêmeas” pode ser visto como um ensaio do que viria a ser o enfrentamento relacionado ao Cais José Estelita.

Quando o projeto Novo Recife veio a público, em 2012, diversos setores da sociedade civil já engajados no debate sobre o planejamento urbano passaram a discutir os impactos ambientais, sociais e subjetivos do projeto. Esses grupos apontavam irregularidades nos processos administrativos que levaram tanto ao leilão do terreno no âmbito do Governo Federal quanto à posterior aprovação do projeto pelas instâncias municipais na Prefeitura da Cidade do Recife. Essa mobilização social também responsabilizou o Governo do Estado de Pernambuco, uma vez que se questionava o desmantelamento do projeto Recife-Olinda, uma ação integrada pelos diversos âmbitos institucionais, em diálogo com a iniciativa

privada, que promoveria o uso misto de toda uma área próxima à frente d'água indo do cais até as bordas do município de Olinda.

Ou seja, a venda do terreno para o consórcio Novo Recife passava por cima de um projeto articulado há anos para destinação pública dos espaços ociosos nas frentes d'água. No âmbito federal, a legalidade do leilão foi contestada alegando-se que, como prevê a lei para a venda de propriedades daquele porte, a venda não poderia ter acontecido com a participação de um único comprador, o que indica favorecimento, e sem consulta a outros órgãos públicos que eventualmente tivessem interesse no terreno. Segundo consta, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) manifestou interesse pela área, mas a documentação teria se perdido e nunca teria chegado ao destinatário institucional.

Uma investigação da Polícia Federal também apontou que o terreno havia sido posto à venda com valor pelo menos R\$ 10 milhões abaixo do valor de mercado, entre outras irregularidades. Além disso, não tinham sido realizados uma série de protocolos técnicos que regulam o licenciamento de empreendimentos desse tipo e com tais dimensões. Tudo isso gerou três ações populares, além de uma ação do Ministério Público Federal e outra do Ministério Público Estadual.



Figura 1: Fotograma de *Desconstrução civil* (2012)<sup>4</sup>, filme realizado durante audiência pública ocorrida em 22 de março de 2012. Nesta imagem, o momento em que aparece a maquete virtual do Novo Recife, sendo apresentada pela equipe do projeto.

<sup>4</sup> *Desconstrução civil* (2012) é realizado por Felipe Peres Calheiros e Guma Farias. O filme desenvolve em montagem paralela trechos da apresentação audiovisual feita pelo consórcio Novo Recife na audiência pública — uma animação 3D que apresenta um desenho virtual do projeto —, justapostos às falas do arquiteto e professor da UFPE Tomaz Lapa e da então promotora de Meio Ambiente do Ministério Público Estadual, Belize Câmara, que argumentam contra a proposta pelas ilegalidades e incongruências com o território.

Na noite de 21 de maio de 2014, quando o consórcio Novo Recife iniciou a demolição dos antigos armazéns de açúcar situados no cais, um grupo de ativistas ocupou o local, impedindo que as construções fossem colocadas abaixo. Ao se deparar com a ação das máquinas, um dos ativistas do grupo Direitos Urbanos postou no Facebook um chamado. Em poucos minutos, outros ativistas chegaram ao local e entraram no terreno.

Com a ocupação, instaura-se uma nova etapa de articulação política, uma vez que o terreno do Cais José Estelita é estabelecido como ponto de convergência das lutas urbanas no Recife. No dia seguinte, as informações sobre a ocupação já haviam corrido as redes digitais e mais pessoas chegaram até o terreno do cais. Rapidamente, uma força-tarefa para organização de doações e também de amparo jurídico foi montada a partir tanto do circuito de cooperação construído ao longo dos anos quanto por movimentos sociais parceiros e novos ativistas que se uniam à ocupação para a sua construção e manutenção. A ocupação durou cerca de 50 dias contando suas diferentes etapas – primeiro na área interna do cais e depois de uma violenta reintegração de posse os ocupantes estabeleceram acampamento debaixo do viaduto Capitão Temudo, ao lado do terreno.

Há uma variedade de registros audiovisuais da ocupação realizados por diferentes sujeitos, entre colaboradores e parceiros do movimento, assim como pela mídia corporativa. Mas havia uma preocupação permanente sobre que imagens poderiam jogar a favor ou contra o movimento, o que fazia da ocupação um território não totalmente convidativo às câmeras em todos os momentos. Além disso, as assembleias diárias, um ritual central da ocupação, onde se decidiam os rumos do movimento, não podiam ser filmadas ou fotografadas por uma decisão do coletivo visando à segurança dos participantes.

Durante a ocupação do Cais José Estelita, não só os incidentes e acontecimentos externos eram discutidos nas assembleias. Uma parte significativa das discussões se voltavam para a dinâmica interna. Esse espaço podia reunir desde 20 pessoas em um determinado momento até mais de 300 participantes. A assembleia operava para a formulação desse sujeito coletivo: “a ocupação”. Pela decisão estratégica de não haver registro desses momentos, tento de forma um tanto mais geral e abstrata colocar em pauta aqui uma relação: a dinâmica das assembleias irá influenciar a realização dos filmes associados ao movimento, assim como as relações externas entre os diversos filmes realizados na cidade nos últimos anos na perspectiva da luta pelo direito à cidade.

Argumento que de um lado os filmes, que se configuravam como relevantes instrumentos de mediação da luta, traziam para os seus processos de realização a dinâmica de debate horizontal numa partilha da autoria e da narrativa. Num outro viés, os próprios filmes funcionavam como peças simbólicas produtoras de uma assembleia cinemática, impactando e reformulando um imaginário sobre a cidade. Para observar esse atravessamento com uma materialidade, proponho uma análise do curta-metragem *Audiência Pública (?)*.

### **A imagem desobediente**

*Audiência pública (?)*<sup>5</sup> (2014), de Ernesto de Carvalho, Leon Sampaio, Luís Henrique Leal, Marcelo Pedroso e Pedro Severien, começa a ser realizado a partir de uma das últimas audiências públicas sobre o projeto Novo Recife. As audiências eram uma reivindicação central do Movimento Ocupe Estelita que pedia debate com a população e participação popular. A audiência que é objeto do filme tinha como pauta principal colher informações e posicionamentos da sociedade para um “redesenho” do projeto Novo Recife. Devido à intensidade da disputa, tanto o Movimento Ocupe Estelita quanto o consórcio Novo Recife realizam uma grande mobilização para o encontro.

O capital imobiliário ativa um procedimento ao mesmo tempo perverso e eficaz: paga a moradores de uma comunidade pobre dos arredores do Cais José Estelita e que será uma das mais afetadas, a comunidade do Coque, para fazerem uma claque a favor do projeto. O procedimento é revelado pelos realizadores quando passam a interpelar as pessoas que descem dos ônibus privados estacionados próximos ao auditório onde ocorrerá a audiência. Perguntam sobre a pauta do encontro, os motivos dessas pessoas estarem ali, se conhecem o projeto Novo Recife. As respostas vão evidenciando que aquelas pessoas não estão engajadas no debate sobre o Novo Recife. A narrativa do filme então tentará produzir uma reflexão em torno desse evento: como lidar com as contradições desse acontecimento?

Esse questionamento fará com que a narrativa não se limite às situações filmadas no dia da audiência pública, trazendo para a tela imagens históricas, assim como operacionalizando um trânsito das imagens do acontecimento. Explicarei mais adiante em que termos isso se dá. Por enquanto, gostaria de

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HfOzcjSETYs>.

ressaltar a instauração dessa cena, que a mídia corporativa em sua consciente leitura das superfícies irá dar vazão: a comunidade, pobre, preta, seria a favor do Novo Recife, enquanto o movimento Ocupe Estelita, branco, e de classe média, contra.

Como desatar esse nó das visibilidades em jogo? Mas mais do que isso: como articular um contato que vai além da imagem? Não poderíamos pressupor a tal ponto que houvesse uma unidade sobre os destinos para o cais na perspectiva da comunidade do Coque. Os contatos que o movimento já havia estabelecido na região indicavam sim um histórico de luta pela moradia em resistência à especulação imobiliária que recorrentemente promovia intervenções no bairro. Mas havia também um misto de apoio ao Ocupe Estelita, assim como ao projeto Novo Recife por parte de alguns, e o desconhecimento ou desinteresse por parte de outros, além da prática bastante comum de líderes comunitários sem legitimidade ou representatividade alguma e que funcionavam como agentes do capital.

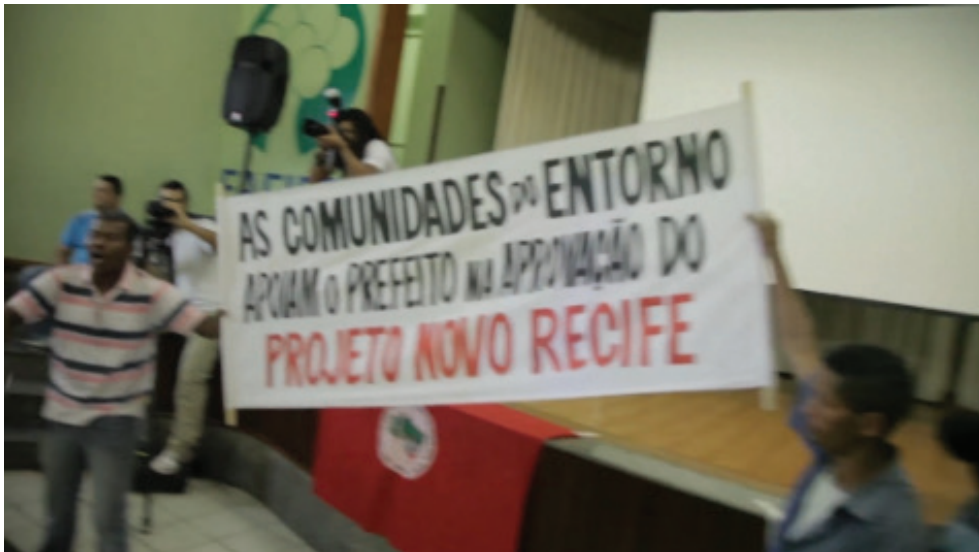


Figura 2: Um dos líderes comunitários do Coque abre uma faixa a favor do projeto Novo Recife. Fotograma de *Audiência Pública (?)* (2014).





Figura 3: Um fotograma de *Audiência Pública (?)* (2014) – justaposição de uma imagem filmada no Coque com a maquete virtual do Novo Recife.

O filme se utiliza então de um processo de compartilhamento da autoria na seguinte chave: há a necessidade de partilhar a leitura das imagens produzidas no dia da audiência. Não poderíamos ser nós, essa classe média, a estabelecer uma significação unívoca para esse dissenso. Ou seja, a complexidade da imagem impunha do ponto de vista político o imperativo de uma partilha. Assim, o filme só irá de fato articular sua potência reflexiva a partir dessa partilha, ao entregar as imagens para a espectralidade de um outro, convidando-o a uma leitura compartilhada. Chega-se, com isso, a um circuito de potência que articula os corpos-câmera, uma autoria compartilhada e, por fim, uma narrativa de intervenção social.

A principal aposta do cinema engajado é na sua eficácia histórica, e isso ocorre em relação a três pontos, dos quais cada filme organiza a sobreimpressão, segundo os imperativos do combate. (...) No fogo da ação, René Vautier definiu como “cinema de intervenção social” um trabalho de instantaneidade performativa que visa o sucesso de uma luta e a transformação concreta de uma situação de conflito declarado ou de injustiça estrutural. (...) Em médio prazo, o trabalho consiste em difundir uma contrainformação e agitar as energias. (...) A longo prazo, tratou-se de filmar, e assim conservar fatos para a história, constituir documentos, legar um arquivo e transmitir a memória das lutas às gerações futuras. (BRENEZ, 2017, p. 71)

O gesto do filme é o de produzir uma dobra histórica e imagética. As imagens precisam circular, serem apresentadas a uma comunidade de origem

dos sujeitos filmados para serem significadas (ou re-significadas). Aqui o cinema opera não apenas para reconfigurar os sujeitos na tela, mas impele os sujeitos que filmam a mostrarem-se com as imagens que realizam. Nessa perspectiva, os realizadores são tão autores quanto objetos através da imagem. Uma comunidade audiovisual, ou uma *comunalidade* audiovisual, se funda no filme. Isso estaria ligado a uma possibilidade de atravessar as imagens e estabelecer alianças entre diferentes sujeitos políticos.

Se perguntamos pelos recursos expressivos e pelas operações nos quais o cinema contemporâneo tem investido para criar novas figuras do comum de uma comunidade, a primeira coisa a ressaltar é que não basta que as relações de poder e de sujeição surjam como tema dos filmes; é necessário que eles produzam signos e relações capazes de desestabilizar o ordenamento social vigente, alcançando outras formas sensíveis de experimentar o espaço e o tempo (GUIMARÃES, 2015, p. 50).

Quando falo de uma imagem desobediente no título deste trecho, não é que evoco a imagem da desobediência civil (uma representação da desobediência). É gesto do filme desobedecer à imposição de uma significação para a imagem política criada na audiência. Isso começa pela disposição dos realizadores de observarem a complexidade do acontecimento e de agirem sobre esse acontecimento performativamente. Que ônibus são esses que chegam com os moradores do Coque? O gesto de ir até essas pessoas e indagá-las serve para estabelecer uma *cena dissensual* (RANCIÈRE, 1996), desestabilizar a imagem encenada para as câmeras da mídia corporativa.

No entanto, o gesto dos realizadores e de outros ativistas de conversarem com os participantes da audiência que vieram nos ônibus pagos pelo consórcio é igualmente complexo. Está em operação uma trajetória histórica, diferenças de classe, de cor, de gênero. Logo, a busca por um diálogo se transforma em conflito com a ação de líderes comunitários que se engajam em demonstrar a oposição ao Ocupe Estelita para as câmeras. O conflito ganha contornos mais expressivos já antes do início da audiência, quando um dos líderes comunitários responde a esses contatos puxando uma vaia para o Ocupe Estelita. Essa reação parece extremamente legítima em sua aparência, tanto quanto a intransigência de militantes do movimento em discursos afirmativos.

Num dos momentos desse embate, Marcelo Pedroso vira a câmera para si enquanto conversa com um grupo de jovens que vieram nos ônibus. O realizador

tenta estabelecer pontos da argumentação que seriam convergentes, partilhando com eles a tela a partir de sua presença também corpórea. O olhar de uma senhora mais velha que observa a conversa com desconfiança é revelador não só dos mecanismos de opressão que estão em operação com a estratégia dos ônibus, mas também da desconfiança de uma diferença de classes. Após escutar o diálogo e perceber que haverá uma convergência entre os sujeitos, a mulher pede para os jovens ficarem calados.



Figura 4: Fotograma de *Audiência Pública (?)* (2014).

A investigação do espaço exterior à audiência, quando os militantes pró e contra o Novo Recife se misturam, indica as contingências históricas desse tipo de contato. Não há espaço e não há tempo para produção de relações mais horizontais. Isso vai permanecer nas falas na audiência, quando expressam discursos prontos a favor e contra o projeto. As superfícies identitárias entre brancos e pretos, pobres e ricos, são o suficiente para a mídia corporativa fazer uma foto e uma legenda, reforçando a desconfiança e a suposta ilegitimidade do movimento Ocupe Estelita.

O gesto de *Audiência Pública (?)* para confrontar esse achatamento é se voltar para as imagens, daí a apresentação de fotografias de um outro tempo histórico no início do filme. É preciso atravessar a imagem atual na direção de um passado histórico sobrevivente. De certa forma, o filme constela imagens do passado para afirmar a potência das imagens do presente. Esse procedimento aponta para uma *antropologia histórica e política das imagens* (DIDI-HUBERMAN, 2017) para sustentar uma sobrevivência das desigualdades e das complexidades em momentos de disputa como estes. É necessário complexificar as imagens para

não as encerrar em um único plano de significação, assim como em um plano de imobilidade política, uma armadilha criada pelo consórcio com a mobilização dos participantes trazidos nos ônibus.

À sua maneira *Audiência Pública (?)* cria uma constelação de imagens para abrir as imagens do presente. Mas não encerra a sua disposição por uma partilha aí. É no trânsito entre as imagens, que são levadas até a comunidade do Coque para uma sessão de análise, que o filme articula essa potência histórica com o presente. Os depoimentos realizados nessa sessão servem para revelar a engrenagem por trás da ida de moradores do Coque e a ação de um líder comunitário submetido ao capital imobiliário, mas esse movimento de levar as imagens para visionamento coletivo também pressupõe uma busca por outras alianças possíveis. Por um lado, uma comunalização das imagens e por outro as imagens enquanto instrumentos de comunalização.

É recorrente ao abordar-se o tema da imagem política, voltar-se para imagens de coletividade. Em certa medida, a política se constitui enquanto espaço de determinação dos grupos em seus esforços comunitários ou em disputas abertas nas relações de poder. No entanto, na experiência de produção de *Audiência Pública (?)*, um outro aspecto, talvez menos recorrente, se mostrou para mim. O indivíduo ao longo da história política foi muitas vezes invisibilizado por narrativas de totalização dos atos coletivos criando assim uma personagem coletiva ou um sujeito histórico, vide o proletariado ou as elites. A relação entre os corpos e as imagens, no entanto, tem a potência de produzirem transbordamento. O esforço de partilha das imagens, nesse caso, busca produzir uma coletividade articulada através das singularidades dos corpos e dos sujeitos.

## Referências

- BRENEZ, Nicole. **Contra-ataques**. In: Levantes. Edições Sesc: São Paulo, 2017.
- BRENEZ, Nicole & MARINONE, Isabel. **Cinémas libertaires: au service des forces de transgression et de révolte**. Paris: Septentrion, 2015.
- BUTLER, Judith. **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Cambridge (EUA), Londres (ING): Harvard University Press, 2015.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: crise e insurreição**. N-1: São Paulo, 2016.
- DAY, Richard. **Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements**. Londres: Pluto Press, 2005.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Através dos desejos (Fragmentos sobre o que nos subleva)**. In: Levantes. Edições Sesc: São Paulo, 2017.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose**. São Paulo: Editora 34, 2012 (2a edição).
- GUIMARÃES, César. **O que é uma comunidade de cinema?** Revista Eco Pós, v. 8, 2015.
- GUPTA, Arun & RUSSELL, Joshua Kahn. Occupation. **Beautiful trouble: a toolbox for revolution**, 2016. Disponível em: <http://beautifultrouble.org/tactic/occupation/>. Acesso em: 21 mai. 2018.
- HARVEY, David. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. Martins Fontes: São Paulo, 2014.
- LEES, Loretta; SLATER, Tom; WYLY, Elvin. **Gentrification**. Nova York: Routledge, 2008.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. 5. ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2011.
- MARINONE, Isabel. **Méthodes pour une histoire des rapports entre cinema et anarchie**. In.: Cinémas libertaires: au service des forces de transgression et de révolte. Paris: Septentrion, 2015.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- TAVOLARI, Bianca. **Direito à cidade: uma trajetória conceitual**. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 104, São Paulo, 2016. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/306056929\\_Direito\\_a\\_cidade\\_uma\\_trajetoria\\_conceitual](https://www.researchgate.net/publication/306056929_Direito_a_cidade_uma_trajetoria_conceitual). Acesso em: 1º mar. 2018.

# Um Estado para os comuns: o neoliberalismo pelas lentes do serviço de aconselhamento<sup>1</sup>

Tradução de Aécio Amaral<sup>2</sup>  
Samuel Kirwan<sup>3</sup>

Os tribunais deveriam ser um serviço público a que as pessoas ordinárias de meios ordinários pudessem ter acesso naquelas raras ocasiões em que eles ou elas precisam.

(Ex-Alto Chanceler e Lorde Kenneth Clarke)<sup>4</sup>

**Resumo:** Reformas nos sistemas legal e de bem-estar social, simultaneamente a mudanças na educação, saúde e outras áreas, são parte de uma intensificação da doutrina neoliberal nas políticas públicas no Reino Unido – um fervor por desregular o trabalho, privatizar recursos públicos e esvaziar o Estado de bem-estar social. O artigo observa como, por trás do apelo às pessoas ordinárias, que trabalham pesado, através do qual estas mudanças são apresentadas e justificadas, residem várias formas de “fechamento” da comunidade. Ao seguir a ênfase de Jean-Luc Nancy sobre a *performance* dos direitos legais, o artigo explora como o trabalho do Citizens Advice Service, em sua abertura de um sistema legal fechado às pessoas sem recursos, pode ser visto como uma forma de “comunalização”, suspendendo e rompendo com aquele fechamento.

**Palavras-chave:** Serviço de aconselhamento. Comuns. Estudos Críticos Legais.

---

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado, sob o título “A state for the commons: neoliberalism through the lens of advice work”, em *Soundings*, n. 58, janeiro de 2015, p. 70-80. Tradução: Aécio Amaral.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Leciona na área de Estudos em Políticas Públicas na Universidade de Bristol, Reino Unido, e é membro do coletivo de pesquisa ARN – Authority Research Network.

<sup>4</sup> Clarke estava respondendo a críticas sobre as mudanças no financiamento do auxílio legal no Legal Aid, Sentencing and Punishment of Offenders Act 2012, no programa Today Programme da Radio4. Citado em Baksi, 2012.

**Abstract:** Reforms to the legal and welfare systems, in tandem with changes to education, health and other areas, are part of an intensification of neoliberal doctrine within British politics - a fervour to deregulate labour, privatise public resources and hollow out the welfare state. This article notes how, behind the repeated appeals to ordinary, hard-working people through which these changes are presented and justified, lies various forms of 'closure'. Following Jean-Luc Nancy's emphasis upon the *performance* of legal rights, the paper explores how the work of the Citizens Advice Service, in its opening of an otherwise closed legal system to those without resources, can be seen as a form of 'commoning', suspending and disrupting this closure.

78

---

**Keywords:** Advice Work. Commons. Critical Legal Studies.

## Introdução

Não é usual, no discurso político contemporâneo, que as “pessoas ordinárias de condições ordinárias” sejam descritas de forma tão direta, de tão acostumados que nos tornamos a ouvir estas pessoas comuns serem tratadas como “famílias que trabalham pesado”, “batalhadores” e “comunidades de construtores”<sup>5</sup>. Como Stuart Hall e Alan O’Shea (2013) argumentam em sua contribuição ao *Manifesto Kilburn*<sup>6</sup>, por trás de tais apelos ao senso comum acerca de uma pessoa comum imaginária, resta a afirmação de novas formas de exclusão e o silenciamento de articulações alternativas deste fundamento comum. O comentário de Kenneth Clarke citado acima foi parte do debate sobre as exclusões praticadas pelo Legal Aid, Sentencing and Punishment of Offenders Act (LASPO)<sup>7</sup>, e na medida em que o debate continua vai se tornando claro que a expressão “pessoas ordinárias” não inclui, entre outros grupos, vítimas de violência doméstica<sup>8</sup>, indivíduos que não foram aprovados no “teste de residência”<sup>9</sup>, ou aqueles que caíram nas malhas

<sup>5</sup> Os últimos dois termos foram usados por David Cameron em um discurso em 2012 de lançamento de uma campanha política local: [www.itnsource.com/en/shotlist/ITN/2012/04/16/R16041206/](http://www.itnsource.com/en/shotlist/ITN/2012/04/16/R16041206/).

<sup>6</sup> [Nota do Tradutor]: Kilburn Manifesto é um manifesto lançado por intelectuais britânicos em abril de 2013 a partir da revista da nova esquerda Soundings, criada em meados dos anos 1990. Liderado por intelectuais como Stuart Hall, o manifesto se contrapunha à hegemonia neoliberal, especialmente à implementação no Reino Unido de uma série de reformas de austeridade econômica e retração do Estado em relação a questões sociais que se seguiram à crise financeira global dos anos 2006-2008.

<sup>7</sup> [NT]: Estatuto do Parlamento do Reino Unido que delimita as bases para uma reforma do sistema judiciário e com ela os critérios de acesso a recursos do Estado por segmentos da população vulneráveis social e economicamente.

<sup>8</sup> Na sequência de uma resistência significativa da Câmara dos Lordes, o governo britânico fez mesmo algumas concessões a respeito dos critérios segundo os quais exceções poderiam ser reivindicadas em processos de violência doméstica, embora, como a Baronesa da Escócia deixou claro, estas concessões não foram suficientes. HL Deb, 29.1.14, c1283: [www.theyworkforyou.com/lords/?gid=2014-01-29a.1283.0](http://www.theyworkforyou.com/lords/?gid=2014-01-29a.1283.0). Em doze de dezembro de 2014 a Suprema Corte fez uma audiência sobre uma queixa legal do Grupo de Direitos das Mulheres [Rights of Women Group] contra a LASPO baseada na coleta de evidências de que os testes estritos para satisfazer o sentido estatutário do que é tido por “violência doméstica” estão excluindo uma grande quantidade de vítimas do acesso ao auxílio legal. ‘Living in Limbo, the impact of the Domestic Violence Gateway’, Legal Voice 7.11.2014: [www.legalvoice.org.uk/](http://www.legalvoice.org.uk/).

<sup>9</sup> A tentativa do lorde e chanceler Chris Grayling de introduzir um teste de residência como critério de elegibilidade para o auxílio civil legal foi interrompida em julho de 2014, quando a justiça, acionada através de um processo movido pelo Public Law Project, declarou a mudança como ilegal, pois seria discriminatória contra os mais necessitados e portanto contrária ao próprio LASPO. Cf. ‘PLP wins residence test case. Proposals to introduce legal aid residence test are unlawful and discriminatory’, Public Law Project 15.7.2014: [www.publiclawproject.org.uk](http://www.publiclawproject.org.uk).



do débito de financiamento habitacional. Ser ordinário é não requerer assistência e representação legais se você não pode arcar com os custos desses serviços para pôr fim a um casamento abusivo, escapar de uma deportação ou adotar medidas preventivas para não perder sua casa.

Uma interpretação similar do “ordinário” pode ser vista no campo da provisão de bem-estar, em particular com relação às reformas procedimentais das sanções de benefício e elegibilidade para usufruto de benefícios por invalidez. Ser ordinário é nunca perder uma entrevista ou deixar uma carta sem abrir; é estar em um trabalho que garante certo número de horas de trabalho por semana ou, se incapaz de trabalhar, entrar no número finito de pedidos para passar nos exames de avaliação de habilidades de trabalho.

Meu argumento neste artigo é que, por trás destes apelos repetidos às pessoas ordinárias, que trabalham pesado, reside o “fechamento” da comunidade. Por meio desse enfoque sobre certa tendência a criar comunidades fechadas, oferecerei uma perspectiva diferente sobre a forma e operação do neoliberalismo contemporâneo, que não começa com questões de economia. Argumentarei também que esse fechamento da comunidade indica um espaço no qual movimentos além do neoliberalismo podem ser explorados.

A urgência de tais movimentos poderia ser aparente para todos. Reformas nos sistemas legal e de bem-estar, em concomitância com mudanças na educação, saúde e outras áreas, são parte de uma intensificação da doutrina neoliberal nas políticas públicas britânicas - um fervor para desregular o trabalho, privatizar recursos públicos e esvaziar o estado de bem-estar social. Essas mudanças já estão criando um Estado mínimo, mas seus custos “bate-volta” - por exemplo, a carga extra recaída sobre os serviços de educação e saúde, consequência das restrições amplas de benefícios - também têm sido consideráveis. Tais custos “não intencionais” não são desconhecidos dos ministros de Estado; no caso do LASPO, eles surgiram no próprio estudo de avaliação de impacto do governo<sup>10</sup>. Porém, em tais casos, os responsáveis têm se contentado em simplesmente reiterar os princípios por trás das mudanças, a saber, autorresponsabilidade e resiliência dos indivíduos em face de dificuldades, e a responsabilidade moral dos governos

---

<sup>10</sup> Um relatório do governo reconhece que “Uma redução significativa da vara de resolução de conflitos pode estar associada a custos sociais e econômicos mais amplos”. Ministry of Justice, Cumulative Legal Aid Reform Proposals Impact Assessment, 2010, p. 9.

em manter o equilíbrio fiscal. Na verdade, a defesa de tais princípios a expensas dos mais vulneráveis é apoiada pelos três principais partidos políticos do Reino Unido; o mito dos “esforçados e preguiçosos”<sup>11</sup> é amplamente considerado como eleitoralmente popular. A perspectiva crítica lançada sobre estas mudanças por membros da oposição, assim como por alguns jornais da imprensa britânica, também tendem a permanecer focada nas situações nas quais são as pessoas ordinárias, que trabalham pesado que são excluídas das sanções de benefícios, das avaliações de habilidades de trabalho administradas pela ATOS - a empresa responsável pela administração das avaliações dos Work Capability Assessments - e do ‘Removal of the Spare Room Subsidy’ (também conhecido como o “Imposto do Quarto”)<sup>12</sup>.

No verão e outono de 2014 eu estive envolvido com um projeto que conduziu entrevistas com voluntários e consultores remunerados no Citizens Advice Bureaux, instituição de aconselhamento a cidadãos<sup>13</sup>. Poucos serviços são mais bem situados para entender a experiência de o indivíduo se encontrar fora desta comunidade de pessoas ordinárias, e da importância de um Estado que não aja em nome de famílias batalhadoras, mas em nome das pessoas não-ordinárias - aquela pessoa devedora muito temerosa de abrir sua caixa de correio ou incapaz de se apresentar corretamente aos atendentes da ATOS<sup>14</sup>. As contribuições de Michael Rustin e John Clarke e Janet Newman ao *Kilburn Manifesto* discutem a necessidade de repensar e recompor o Estado em consonância com os conceitos de “relacionalidade” e “diálogo”, mas o meu argumento é que este trabalho deve

<sup>11</sup> [NT]: Gíria anglo-saxã do século XIX integrante da crença conservadora que imputa a responsabilidade da situação de desemprego estrutural às supostas indolência física e falta de retidão moral das populações pobres.

<sup>12</sup> Ver por exemplo o ataque passional de Dennis Skinner à ATOS, 16.10.2013, c735: [www.theyworkforyou.com/debate/?id=2013-10-16b.735.1](http://www.theyworkforyou.com/debate/?id=2013-10-16b.735.1); Louie Smith, UK hunger crisis laid bare in open letter to PM ...’, *Mirror* 15.4.2014; e Amelia Gentleman, ‘No-one should die penniless and alone; the victims of Britain’s harsh welfare sanctions’, *Guardian* 3.8.2014.

<sup>13</sup> Detalhes do projeto New Sites of Legal Consciousness podem ser encontrados em [bris.ac.uk/iolac](http://bris.ac.uk/iolac).

<sup>14</sup> O Citizens Advice Bureaux teve cerca de dois milhões de clientes no período de 2013 a 2014, um pouco menos que o ano anterior devido à perda de recursos através da Legal Services Commission, dos quais trinta e seis por cento eram relacionados a benefícios. De acordo com o relatório estatístico do Citizens Advice, a reforma do Estado de bem-estar tem tido um “impacto abrangente” sobre o serviço de aconselhamento, com questões relacionadas às sanções ao Economic Support Allowance e ao Job Seekers Allowance crescendo setenta e três e trinta e seis por cento respectivamente entre estes dois períodos. Cf. Citizens Advice, *Advice Trends 2013/14 Quarter 4*.

ser incorporado a um modelo diferente de “comunidade”, que permita abertura às diferenças sem limites das pessoas. Na seção final do artigo eu me baseio na literatura sobre os “comuns” para descrever essa diferença.

### **Lei e comunidade**

Que a lei serve a interesses arraigados do mundo das finanças, da propriedade e do privilégio; que a aceitação generalizada da lei fomenta os valores da hegemonia neoliberal: estas são noções desde muito estabelecidas no cânone da crítica ao Direito. Contudo, eu argumentaria, se esse cânone detém uma potência crítica, é por causa do potencial do domínio legal para romper com tais espaços de privilégio. Este potencial é descrito na obra de Jean-Luc Nancy, que argumenta, no que concerne a direitos, que é na *performance* dos direitos, e não em sua delimitação específica, que o potencial para uma ação transformadora é disposto - um momento que Nancy descreve como uma “partilha universal”. Para Nancy (2012), é importante não somente que esta “força da forma chamada ‘direito’” transcenda a vida cotidiana, mas que nesta “outridade” a lei encene uma suspensão das - e uma abertura para a mudança dentro das - relações de poder. Nancy foca no potencial da lei para ser, além de uma estrutura codificada, um espaço no qual essa estrutura possa ser transformada, um espaço no qual novas regras para a convivência coletiva possam ser estabelecidas.

Eu quero enfatizar neste artigo o uso por Nancy de uma linguagem de “partilha” para expressar o potencial da lei, pois, na ênfase sobre este momento da ruptura como um desafio às fronteiras que nos separam uns dos outros, ela captura a ideia de que tais momentos transformadores devem ser entendidos por meio da *comunidade*. A revisão de Nancy da noção de comunidade - a qual, para darmos apenas uma descrição muito breve, ele vê como aparecendo na partilha da existência entre e através de nossas diferenças - enfatiza o quão problemático celebrações contemporâneas do termo não raro se demonstram, na medida em que “comunidade” é frequentemente utilizada para enfatizar um patrimônio comum ou um conjunto de traços. Neste sentido, a comunidade como tradicionalmente concebida é o oposto de partilha; ela se torna uma questão de fechar grupos em relação a outros. Uma política que busque falar para esta comunidade autocentrada é assim representativa do “fechamento” da comunidade.

Na seção abaixo eu vou identificar algumas formas através das quais as pessoas são excluídas do domínio da legalidade. A obra de Nancy demonstra a importância de se manter um domínio legal que esteja aberto a todos aqueles *fora* da “comunidade” fechada de pessoas ordinárias, que trabalham pesado - uma comunidade que mantenha uma *incerteza* sobre suas fronteiras e identidade. É somente ao manter essa abertura e incerteza que o domínio da legalidade é capaz de portar o potencial para ação transformadora. Com isto em mente, é particularmente revelador que, ao lado da reforma do auxílio legal, o governo britânico esteja também tentando restringir o acesso à revisão de sentenças judiciais<sup>15</sup>. Sem isso, a lei simplesmente se torna um instrumento de privilégio e fechamento, conformado por e servindo a uma comunidade pré-definida - e sempre encolhida - de pessoas “ordinárias”.

### **Exclusão da lei**

Para ilustrar como, onde e porque indivíduos são excluídos do domínio da legalidade, enfocarei em duas áreas centrais do trabalho do Citizens Advice Bureaux: emprego e débito. Em termos do acesso de empregados ao domínio legal, as mudanças nos procedimentos da lei e a introdução de taxas para levar as causas à justiça trabalhista são de particular importância, mudanças que têm causado muitas frustrações entre especialistas em trabalho<sup>16</sup>. Como comentado por um consultor, trata-se de “dar carta branca a empregadores inescrupulosos para fazerem o que queiram”: ao passo que em teoria os clientes tinham uma gama de direitos, na prática eles tinham que considerar, além das implicações incertas de um procedimento legal complexo, os custos consideráveis de uma reivindicação, e o risco significativo de que, mesmo se eles obtivessem um julgamento em seu favor, seria difícil fazê-lo valer. Um especialista em aconselhamento de bem-estar expressou preocupação acerca do número de pessoas que ele e sua equipe viram aparecer na corte sem representação legal; como tem sido apontado por profissionais do Direito em várias áreas, este fato não apenas danifica o exercício da justiça, mas

---

<sup>15</sup> Ver Jaffey and Hickman, 2014.

<sup>16</sup> Se um denunciante não for elegível para isenção de taxas, uma queixa contra demissão sem justa causa envolve o pagamento de uma “taxa da causa” de duzentos e cinquenta libras esterlinas e uma “taxa de audiência” de novecentos e cinquenta libras esterlinas. (HM Courts and Tribunals Service, Employment Tribunal Fees for Individuals). Entre outras mudanças, o prazo para se abrir uma queixa contra demissão sem justa causa foi aumentado de um para dois anos.

também infringe um custo financeiro significativo sobre os tribunais<sup>17</sup>. A maioria dos litigantes nos procedimentos das cortes relacionadas a questões de infância e família está aparecendo como autorrepresentada, um desdobramento que tem trazido um verdadeiro fardo sobre as varas da família, visto que estes processos são “infinitamente mais difíceis” para a corte lidar<sup>18</sup>.

Porém, ser excluído da lei é não apenas ser excluído do processo formal legal. Nosso projeto adota uma visão mais ampla da lei, baseando-se nas observações das pesquisas sobre “consciência legal”, que afirmam a produção da legalidade em todas as suas formas nas interações cotidianas<sup>19</sup>. Diferente e inusitado como parece o domínio legal (e por conta disso é compreensível a tentação a reduzi-lo à lei codificada, escrita e aplicada), suas origens restam em atos menores - em interações, práticas ou discussões, em um aperto de mãos, uma ameaça ou um enunciado normativo. Ser excluído do domínio legal é também experienciar uma distância da linguagem legal (o ‘juridiquês’), de processos administrativos e decisões burocráticas; é sentir medo e ansiedade com respeito ao Direito e assim se esconder de correspondências com aparência oficial - emoções potencializadas pela indústria da cobrança de débitos. Com esta visão ampliada do domínio legal em mente, podemos retornar à “comunidade da lei” referida acima. Este termo se refere a todas as pessoas que não experienciam exclusão deste domínio; que são capazes de entender e interpretar prontamente a linguagem jurídica; que podem questionar decisões que as afetam; que podem reivindicar fazer mudanças significativas nas estruturas legais e administrativas. Parte do trabalho dos consultores é conduzir a entrevista de aconselhamento de forma a extrapolar os limites desta comunidade.

## **Q**ue os serviços de aconselhamento fazem

Por que, poder-se-ia perguntar, serviços de aconselhamento sobre débito deveriam ser vistos como diferentes das agências de cobrança de débitos? Como Nikolas Rose (1999: 90) reconheceu, estas duas instâncias usam de modo similar técnicas bastante praticadas de capacitar um cliente a se envolver com um problema. Elas

<sup>17</sup> Ver Langdon-Down, 2012.

<sup>18</sup> Ver Lopatin, 2014 e Lady Justice Black, citado em Hyde, 2014.

<sup>19</sup> O texto seminal neste campo é o de Patricia Ewick e Susan Silbey, 1998.

também são similarmente treinadas para reconhecer e lidar com as emoções dos clientes. O meu argumento é que o objetivo da entrevista de aconselhamento é utilizar este conhecimento e experiência para viabilizar o acesso ao domínio legal, ao invés de fomentar a exclusão que define as práticas entrelaçadas de governo e comércio no neoliberalismo contemporâneo. A entrevista pode ser um ato de extrapolar os limites da comunidade da lei, conforme demonstrado no comentário abaixo de um de nossos entrevistados:

Elas têm um problema e não podem ver além dele, e ao virem aqui e conversarem com um consultor, as pessoas podem adquirir uma perspectiva muito melhor sobre os seus problemas. O problema pode não ser resolvido imediatamente, quase nunca é, mas as pessoas terão ao menos um plano e um caminho a seguir, e isto não só ajuda a resolver o problema, como também melhora dramaticamente o bem-estar delas, pois elas vêem que há esperança.

Todos estes problemas causam considerável frustração entre os consultores. E a partir do meu próprio trabalho de aconselhamento, eu também adicionaria a frustração causada pelo fato de não ser capaz de reunir informação vital da Her Majesty's Revenue and Customs, informação sem a qual um processo na Tax Credits<sup>20</sup> não pode continuar, por causa do tempo enorme que se leva para se conectar com um representante legal. Porém, a despeito de tudo isso, há um forte veio de positividade perpassando as reflexões de nossos participantes sobre os seus próprios trabalhos.

Em minha experiência, processos relacionados a débitos em particular fornecem uma indicação do potencial para mudança transformadora dentro do enquadramento de curta duração da entrevista de aconselhamento. Os consultores descrevem como os clientes podem chegar com um senso insuportável de desesperança; com tal ansiedade e medo, eles se sentem não apenas incapazes de lidar com os seus débitos, mas também com a vida em geral. Como observado por um entrevistado, foi chocante perceber o quão debilitante a experiência do débito pode se tornar, e como ela pode afetar não apenas o indivíduo, mas também sua família e seus amigos. Como pude observar durante o meu estágio e no trabalho nos meus primeiros processos relacionados a débito, o procedimento para o aconselhamento é bem estabelecido. Os débitos são separados com base

---

<sup>20</sup> Departamento do governo britânico responsável pela arrecadação de impostos e concessão de benefícios pelo Estado e departamento responsável pelas taxas de crédito, respectivamente.

em prioridades e não-prioridades, os primeiros sendo aqueles em que o não-pagamento pode pôr em risco a liberdade do devedor – em geral, moradia ou serviços essenciais, ou a satisfação de outras necessidades essenciais. Um acordo financeiro é estabelecido com os clientes a fim de ter certeza do quanto eles podem realisticamente pagar de volta. Representações são então feitas aos credores, que, espera-se, aceitarão que vão se beneficiar de ter o cliente envolvido em um processo de re-pagamento.

Do início ao fim, o cliente deve estar o mais envolvido possível neste processo, seja para se apropriar do problema, quanto para começar a se mover do espaço emocional marcado pelo medo e a ansiedade para o espaço controlável das ações, processos e implicações. Um consultor descreveu esta transição da seguinte forma: “mesmo que eles não tenham uma resposta clara neste estágio, ao menos eles sabem que estão indo a algum lugar”. Muitos consultores descreveram a entrevista de aconselhamento como uma jornada emocional por meio da qual os clientes saem com algum grau de controle sobre suas vidas.

Nikolas Rose também demonstra as funções governamentais do trabalho de aconselhamento: o controle técnico das emoções é direcionado para incitar o cliente rumo à autodisciplina; a linguagem de “direitos e responsabilidades” propicia um julgamento silencioso do fracasso dos clientes em viver de forma responsável (Rose, 1999: 165). Argumento que o serviço de aconselhamento também indica o *potencial* para uma suspensão momentânea de uma comunidade excludente da lei; e o potencial transformador da lei reside em estar aberta a tais momentos de ruptura. É neste sentido que, na ausência de aconselhamento jurídico gratuito por procuradores, serviços de aconselhamento têm se tornado essenciais na manutenção da lei como um recurso “partilhado”.

Voltando-nos agora ao Estado, o serviço de aconselhamento também indica a possibilidade de um Estado que não atuaria em nome de uma comunidade pré-definida – de pessoas ordinárias, batalhadoras -, e sim em nome de uma comunidade diferente, uma comunidade que é aberta à sua própria incerteza.

## **Um Estado para os comuns**

A noção de comuns alcançou proeminência nos anos recentes, particularmente por causa de um entusiasmo renovado pela pesquisa sobre os comuns em

teoria política, mas também por causa do aumento nas formas de protesto que partem da premissa da reformulação do espaço público. Mas porque invocar os “comuns” aqui? Não estamos discutindo um recurso, à maneira das observações de Garrett Hardin sobre a “tragédia dos comuns” (Hardin, 1968). Nem estamos discutindo relações de propriedade ou a distribuição de espaço como estes temas são geralmente concebidos. Ainda assim, no centro das mudanças quanto ao Estado de bem-estar e assistência legal encontra-se uma tendência a solidificar e concretizar a comunidade em cujo nome o Estado age. Se quisermos criticar a forma do neoliberalismo contemporâneo, precisamos de uma nova linguagem de comunidade. E são os comuns, com sua questão central do acesso *partilhado* aos, e apropriação dos recursos, que podem agir como a base para este novo pensamento.

Devemos observar que muito do trabalho sobre os comuns permanece enraizado no modelo de um espaço que se situa inteiramente fora da sociedade. J.K. Gibson-Graham (2006: 97), por exemplo, situa os comuns como “um estoque de comunidade que precisa ser mantido e revigorado de forma que continue a constituir a comunidade ao fornecer o seu subsídio direto para a sobrevivência”. Tais abordagens percebem uma tensão chave entre a comodificação de materiais e sua autorregulação natural, como enunciado pela análise de Karl Polanyi da “grande transformação”<sup>21</sup>. Os comuns são situados como algo *fora* da sociedade; um tipo de espaço originário, inadministrável e natural que, como Gibson-Graham argumenta, é essencial à existência contínua da sociedade.

O enfoque de Nancy na partilha de recursos em termos de “comunidade” nos leva a também ver os comuns como sendo *da* sociedade. E Gigi Roggero situa os comuns em toda a capacidade potencial das pessoas envolvidas na produção criativa contínua; ele traz à tona o modo no qual o acesso a recursos partilhados pode se dar nos momentos de novidade que permeiam nossa vida, trabalho e amor em comum. Para as mudanças e experiências que descrevi ao longo desse artigo, os comuns é o momento no qual o recurso aqui em discussão – o domínio legal – se torna verdadeiramente partilhado, na medida em que a comunidade a que ele serve é alargada, tornando-se incerta, sem fronteiras e aberta à mudança. Em resumo, as práticas reveladas pelas entrevistas no Citizens Advice Bureaux indicam o potencial para que os comuns sejam inscritos na comunidade da lei.

---

<sup>21</sup> Argumentado por Gigi Roggero em ‘Five theses on the common’ (2010).



Isto nos conduz, finalmente, à questão sobre o Estado delineado pelo *Kilburn Manifesto*, a saber, o que poderia constituir a forma do Estado que viria após o neoliberalismo. Tentei aqui argumentar a favor de apelos de colaboradores do Manifesto e outros por uma arquitetura econômica e institucional alternativa ao neoliberalismo, baseado em metáforas de relacionalidade e diálogo. Uma força na direção da busca por alternativas tem sido a extensão na qual uma variedade de instituições está cada vez mais problematizando as experiências, pensamentos e necessidades do público; urge que tais instituições forjem novas formas de interação com o público que atendem. A contribuição a este debate que eu gostaria de fazer consiste em propor os comuns, em todo o seu potencial criativo, incerto e de ruptura, como a resposta para a questão de como conceber esse público. O que significa que o Estado não deveria servir a uma comunidade pré-determinada, mas a uma comunidade que é aberta a novos membros, novas articulações de sua identidade, e novas formulações de suas regras compartilhadas. Tal Estado também seria receptivo a questionamentos e reformulações pelas ações imprevisíveis dessa comunidade incerta. E ainda seria capaz de defender um sistema de bem-estar social ou um sistema de proteção legal que não servisse a tipos particulares de pessoas, mas, ao invés, fornecesse proteção contra as dificuldades de viver, pois aquela própria força inadministrável de vida estaria conformando o Estado.

Como parte de nossas entrevistas, perguntamos aos participantes o que o “cidadão” no Citizens Advice Bureaux significa para eles. Finalizarei baseando-me nas respostas a esta questão e na diferente perspectiva acerca da cidadania que elas trazem à tona, para oferecer outra forma de pensar essa incerteza. É importante observar que houve variação considerável nessas respostas, mas, se houve uma tendência, foi na direção da ideia de que cidadãos são aquelas pessoas atendidas pela instituição, e que elas abrangem qualquer um que passe pela porta. Um cidadão é qualquer pessoa que necessite de aconselhamento, more ou não na área, seja ou não cidadão oficial, inquilino ou proprietário, empregador ou empregado. Se tivéssemos que encontrar, nessas respostas, uma indicação sobre como a relação entre o Estado e os seus cidadãos poderia ser reformada, esta indicação seria a inversão do princípio da porta aberta; ao propor que a cidadania seja a abertura da porta, ao invés, e não a pessoa que passa por ela.

## Referências

- BAKSI, C., 'Clarke; we're taking legal aid away from lawyers', *The Law Society Gazette*, 5.3.2012.
- EWICK, P. and SILBEY, S. (1998), *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*, University of Chicago Press, 1998.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. *A Postcapitalist Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2006.
- HALL, S & O'SHEA, A., 'Common sense neoliberalism', *The Kilburn Manifesto*, Chapter 4, 2013.
- HARDIN, G. 'The tragedy of the commons', *Science*, 162 (3859) 1968.
- HYDE, J. 'Litigants in person make life infinitely more difficult' - CoA Judge', *The Law Society Gazette*, 9.5.2014.
- JAFFEY, B. and HICKMAN, T., 'Loading the Dice in Judicial Review: The Crime and Courts Bill 2014', UK Constitutional Law Blog 6.2.2014: <http://ukconstitutionallaw.org>.
- LANGDON-DOWN, G., 'Litigants in person could struggle to secure access to justice', *The Law Society Gazette*, 19.1.2012.
- LOPATIN, M. 'Family courts facing crisis?', *Lawyer Supported Mediation Blog* 9.6.2014: <http://lawyersupportedmediation.com/blog-posts/family-courts-facing-crisis>
- NANCY, J-L., 'From the imperative to law', in HUTCHENS, B. (ed.), *Jean-Luc Nancy, Justice, Legality and World*. London: Continuum, 2012.
- ROGGERO, G., 'Five theses on the common', *Rethinking Marxism: A journal of economics, culture and society*, 22 (3) 2010.
- ROSE, N., *Powers of Freedom*, Cambridge University Press 1999.

## Produção do comum entre diferentes autoridades no Projeto Coque Livre

Luiz Carlos Pinto da Costa Jr.<sup>1</sup>  
Maria Eduarda da Mota Rocha<sup>2</sup>

**Resumo:** Esse texto pretende discutir as tensões que emergiram no contexto de uma intervenção realizada na forma de projeto de extensão pela Universidade Federal de Pernambuco no bairro do Coque, centro da cidade do Recife, no ano de 2011. A análise procura compreender a produção do Comum – em particular, no campo da produção imaterial de informação e Comunicação Social –, em face à confluência de diferentes formas de autoridade. Foram utilizados os relatórios de trabalho produzidos para a agência financiadora da ação, entrevistas com moradores do bairro, gestores do projeto, administradores da entidade de apoio no Coque e profissionais que ministraram atividades educativas com os jovens a quem se destinavam as ações. Também foram levadas em consideração as informações levantadas na observação participante durante as atividades e os relatos compartilhados por gestores e executores do projeto.

90

---

**Palavras-chave:** Comum. Coque. Imaterial. Autoridade. Educação.

---

<sup>1</sup> Luiz Carlos Pinto da Costa Júnior/lula\_pinto@riseup.net/ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Professor da Pós-Graduação em Indústrias Criativas da Universidade Católica de Pernambuco – Unicap.

<sup>2</sup> Maria Eduarda da Mota Rocha/me.rocha/ Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP. Professora da pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

**Abstract:** This text discusses the tensions that arose in the context of an intervention carried out as a extension project led by researchers from Universidade Federal de Pernambuco. It took place in *Coque* neighborhood, in Recife's city center, in the year of 2011. The analysis aims to understand the process of the making of the common - particularly in the field of immaterial production of social information and communication - taking into account the confluence of several forms of authority. This was achieved through analyses of work reports produced for the funding agency and shared by the project managers and executors, and interviews with local residents, project managers, support entity administrators in *Coque* and a range of professionals who taught classes to the youth - the target public of the actions, as well as data collected by participant observation during the activities.

91

---

**Keywords:** Commons. Immaterial. Authority. Education.

## Introdução

O Coque é um dos bairros mais estigmatizados de Recife. Além dos graves problemas de desemprego, educação, saúde, moradia e saneamento, os moradores do Coque sofrem com o preconceito provocado pela histórica atuação na comunidade de grupos criminosos ligados, sobretudo, ao narcotráfico. Programas de rádio e TV referem-se, com naturalidade, à “gente perigosa do Coque” e, nos jornais locais, o bairro já foi apresentado até como a “morada da morte”. Moradores testemunham que a simples menção à palavra Coque no currículo reduz suas chances de conseguir um emprego. Quem vive no Coque sofre, cotidianamente, as consequências de uma lógica social perversa que promove a criminalização da pobreza e alimenta, pelo preconceito, um ciclo vicioso de exclusão.

Para a Prefeitura do Recife, o Coque é uma ilha (Ilha Joana Bezerra) de 133 hectares, na qual vivem aproximadamente 12.755 habitantes (IBGE, 2000). Para os moradores (e até no imaginário da cidade), entretanto, a comunidade se estende um pouco mais ao sul, ocupando parte do território que a Prefeitura demarca como Bairro de São José. A área está localizada a cerca de 2,5 km do centro da cidade e 3,5 km de Boa Viagem, um dos bairros de maior renda de Recife, concentrando hoje grande oferta de serviços, comércio e investimentos imobiliários. Também faz fronteira com a Ilha do Leite, onde está localizado o maior polo médico privado de Pernambuco, que inclui o complexo HOPE-Esperança, Hospital Memorial São José, Hospital da Unimed e o Real Hospital Português, além de clínicas e laboratórios. O Coque tem ainda como vizinho o Fórum Jurídico Desembargador Rodolfo Aureliano. Cercado por áreas que possuem grande valor imobiliário, a comunidade é, hoje, uma presença incômoda numa rota de crescimento da cidade.

O interesse que a região desperta, sobretudo ao capital imobiliário, vem se confirmando e, no ano de 2014, ficou mais explícito por ocasião da ocupação do Cais José Estelita, vizinho ao Coque e integrante como este do centro-sul da cidade. A região, de 100 mil metros quadrados, é objeto de disputas judiciais através da qual a sociedade civil procura, por um lado, impedir a construção de complexo imobiliário composto por 12 torres de até 40 andares. E, por outro lado, viabilizar usos populares e coletivos para o cais, cujo terreno foi vendido irregularmente anos atrás. A área foi ocupada por diversos militantes para forçar o

poder público a negociar alternativas e esse movimento tem fortes conexões com as demandas do Coque.

O período em que se deu a ocupação do Coque é controverso. Há registros indicando que surgiu no início do século XX, a partir do desmatamento do manguezal nas margens do rio Capibaribe para aterragem de lixo. Nesse momento, teria ocorrido a ocupação irregular da área por migrantes dos municípios vizinhos e do interior do Estado. Há, no entanto, menções à ocupação somente nos anos de 1950. Há décadas a posse da área é disputada e, apesar da resistência da comunidade, dos anos 1980 para cá, não há registro da entrega de nenhum título de posse aos moradores da comunidade.

Em 1983, no entanto, foi votada e sancionada a lei de uso e ocupação do solo da cidade, que reconhece e institucionaliza 27 assentamentos habitacionais de baixa renda, classificando-os então como ZEIS (Zona Especial de Interesse Social). Graças à resistência da comunidade, uma parte do Coque tornou-se uma ZEIS e outra parte é considerada ZEPa (Zona Especial de Proteção Ambiental).

Essa condição, entretanto, não garante a boa qualidade de vida no bairro e o atendimento às necessidades básicas de saneamento, saúde, educação, emprego e renda. Aproximadamente 66% dos moradores do bairro podem ser considerados indigentes, uma vez que vivem com menos 1/4 de um salário mínimo. Segundo dados do IBGE (2000), no Coque, dos 3.275 domicílios sem renda, quase dois mil não possuem atendimento sanitário eficiente, utilizando mecanismos rudimentares para escoamento das fezes ou mesmo não dispendo de mecanismo algum de esgotamento sanitário. Já no que diz respeito aos domicílios com algum tipo de renda, cerca de cinco mil recebem até um salário mínimo e cerca de três mil recebem até dois salários mínimos. Dados do Atlas de Desenvolvimento Humano (2005) do Município do Recife afirmam que o percentual de analfabetos funcionais, aqueles que sabem ler, mas não compreendem os textos, no Coque é muito alto: 81% para a população adulta e 74% para os jovens entre 18 e 24 anos.

Pela proximidade com áreas nobres e comerciais, onde circula a classe média e alta, os grupos de jovens do bairro associados à criminalidade acabam sendo responsabilizados por toda a violência registrada na zona sul, razão pela qual os moradores do Coque acabam sofrendo mais preconceito do que os de comunidades com índices mais altos de violência ou de pobreza, mas que representam menor risco no imaginário coletivo do Recife. Baseado em estudos realizados no Coque

e sobre a gênese da violência na localidade, assim como sobre as relações sociais na comunidade, sociólogos, como Freitas (2005), afirmam que a baixa autoestima dos moradores do Coque gera uma revolta desmobilizadora que contribui para alimentar a violência. Freitas constata também que os jovens do lugar vêm sendo sistematicamente desconsiderados nas ofertas de emprego das áreas vizinhas (no polo médico, por exemplo), porque são vistos como “criminosos” em potencial. Terminam, por isso, sendo mais vulneráveis à cooptação pelos grupos criminosos existentes no bairro.

## **Atores envolvidos**

### **O NEIMFA**

A associação Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA) pode ser caracterizada, ao mesmo tempo, como espaço de práticas religiosas e formativas. Com forte orientação espiritualista (sobretudo, do budismo tibetano) e caráter filantrópico, o NEIMFA desenvolve ações de formação holística com ênfase nas áreas de Direitos Humanos, Cultura e Gênero, atendendo atualmente a cerca de 300 pessoas com atividades diversas. A entidade expressa a essência do que chamaremos de **autoridade organizacional**.

Entre suas ações formativas, destacam-se: reforço e complementação ao ensino formal para crianças; oficinas de reciclagem de papel para adolescentes e jovens (projeto e linhas de produtos reciclados denominados Cor do Coque); oficinas de música (percussão); grupos de orientação a mães e gestantes; ciclos críticos formativos com jovens e adultos (grupos de estudo semanais); um curso regular de formação de agentes de desenvolvimento comunitário. As atividades formativas do NEIMFA costumam envolver grupos menores e ter uma duração mais longa (até três anos, no caso de alguns processos formativos) do que os do projeto que é objeto de análise desse artigo.

O NEIMFA abriga ainda de modo regular práticas ecumênicas com influências do catolicismo, espiritismo, cultos afro-brasileiros e budismo. A orientação budista, no entanto, prevalece. É um dos poucos espaços visitados pelo líder máximo do budismo Sakya, Sua Santidade Sakya Trizin, quando ele esteve em Recife em junho de 2011.

O NEIMFA está localizado em uma casa própria na Rua Jacaraú, número 31, em uma rua sem calçamento, transversal à chamada “Rua do Canal” (por

possuir um canal de esgotos a céu aberto), nas proximidades da estação integrada de ônibus e metrô, uma das áreas mais conhecidas do Coque. Possui duas amplas salas de aula, refeitório e laboratório de informática. Os responsáveis pelas atividades realizadas no NEMFA são, em sua maioria, voluntários ou bolsistas de projetos sociais.

A orientação pedagógica das atividades da associação está a cargo de um psicólogo (Aurino Lima) e de um pedagogo (Alexandre Freitas), que funcionam como “mentores” da associação. Ambos são, atualmente, professores do Centro de Educação da UFPE, mas sua atuação no NEIMFA é bem anterior ao seu ingresso na universidade. A administração da associação está a cargo de um Conselho Gestor, composto por moradores do Coque, sendo a maioria deles jovens formados nas atividades do próprio NEIMFA e que conseguiram, também, ingressar em cursos universitários.

Desde 2007, o NEIMFA faz parte da rede Coque Vive composta ainda por integrantes do coletivo Movimento Arrebentando Barreiras Invisíveis (MABI), formado por jovens moradores do Coque, e pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), por meio de uma equipe constituída por alunos egressos, professores, estudantes de graduação e pós-graduação de quatro departamentos (Ciências Sociais, Psicologia e Orientação Educacionais, Administração Escolar e Planejamento Educacional e Comunicação Social). Juntos, esses distintos atores sociais constituíram uma rede de promoção social que vem incentivado, entre outras coisas: 1) a problematização das representações midiáticas sobre os espaços populares por meio de eventos, ciclos críticos formativos, cursos e oficinas; 2) a produção de conteúdos sobre e a partir do Coque (jornal comunitário, fanzines, vídeos e curtas, animações, fotos, blogs, livro-reportagem, livro de fotografia).

Para estimular a produção de novas representações sobre o Coque, foi criada, a partir da articulação da rede Coque Vive, a Estação Digital de Difusão de Conteúdos, que fica abrigada em uma sala cedida pelo NEIMFA. A Estação Digital de Difusão de Conteúdo surgiu como um uma proposta coletiva dos atores envolvidos na rede de promoção social em consolidação no Coque e foi viabilizada com recursos de editais de projetos de extensão e de premiações (Prêmio Caixa de Jornalismo Universitário concedido a um jornal-laboratório comunitário realizado por estudantes de jornalismo da UFPE e jovens do Coque). O espaço físico foi reformado em regime de mutirão por jovens da comunidade.



Atualmente, a Estação é formada por um estúdio de som e por um computador para edição de vídeo e gravação/edição de áudio. A infraestrutura de produção também conta com câmeras fotográficas digitais e uma filmadora do tipo mini-DV. Os equipamentos foram usados para atividades da Unidade de Inclusão Digital Coque Livre.

### O Projeto

O processo formativo da UID Coque Livre foi resultado de um projeto de extensão da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), através de seu Departamento de Comunicação Social. Foi essa a *Autoridade de planejamento e gestão*, constituída por professores pesquisadores e estudantes de iniciação científica e mestrado, que elaborou a iniciativa e estabeleceu parcerias com os agentes institucionais que já atuavam no Coque. Essa articulação se tornou possível por causa de outras intervenções realizadas em anos anteriores, através das quais o MABI havia se tornado o principal parceiro das ações do Departamento de Comunicação Social no local. Desta vez, no entanto, o NEIMFA, seria o parceiro da implantação da UID Coque Livre.

O projeto aconteceu no formato de oficinas e atividades complementares que, juntas compunham o que denominamos de “ciclos de mídias livres” oferecidos, preferencialmente, a jovens entre 14 e 18 anos. Essas atividades tinham como objetivo imediato o desenvolvimento de condições estruturais, conceituais e afetivas para a produção, circulação, apropriação e usufruto de conhecimento, informação e cultura por parte da comunidade. Mais do que um produto a que se chegaria depois de alguns meses, a lógica desse caminho foi a valorização de singularidades, o desenvolvimento de condições para que essas singularidades não-representáveis por outros meios se expressassem por si e auferissem níveis de autonomia em relação ao objeto técnico e aos próprios oficinairos. A base conceitual que guiou essas atividades prestigiou a força de trabalho imaterial e do trabalho vivo cooperativo no sentido de produção do Comum, apontado por Antonio Negri e Michael Hardt (2005).

Entretanto, o modelo predominante das iniciativas de ‘inclusão digital’ – com capital privado ou público em execução no Brasil –, é ancorado na suposição de que há uma equivalência entre a redistribuição de recursos sociais e justiça (MOTA, 2009). Por esse caminho, governos e mercados consideram concluída

a tarefa de incluir digitalmente extratos pobres da população ao disponibilizar computadores e internet nas comunidades com baixo IDH e/ou que se localizem na periferia geográfica das cidades. Para a criação da Unidade de Inclusão Digital Coque Livre procurou-se uma segunda via. Nela, um dos objetivos é construir condições de possibilidade para que aconteça uma apropriação crítica das tecnologias; apropriação que torne possível a produção de valor com base na improvisação contínua, na comunicação, nas subjetividades culturalmente construídas, nas relações afetivas, no cotidiano sensitivo das comunidades envolvidas – em um Comum imanente de relações, que impulsiona a produção social. Assim, uma linha de fuga se estabelece, explicitando o aspecto não utilitarista que processos de ensino-aprendizagem com tecnologias da informação e comunicação podem alcançar.

Por esse caminho, o trabalho que imaginamos fomentar na UID Coque Livre era não somente recusa à exploração do trabalho. Era também constituição Comum de novas formas de cooperação social e de atividades criativas alimentadas pelos elementos comuns preexistentes à UID Coque livre. O centro dessa relação entre Comum e trabalho vivo é colonizado por práticas de liberdade – de interação, criação, de narrativas inovadoras, de comunicação alternativa, de ocupação e resistência, registro e intervenção – desenvolvidas em rede. O projeto buscou fomentar o Comum como pressuposto, condição, meio e resultado da produção biopolítica, para que esse Comum pudesse se constituir como uma espiral e base para novas produções.

Do ponto de vista operativo, a partir da orientação geral dos oficinairos responsáveis pelas aulas propriamente ditas, os monitores da UID reforçavam os conteúdos junto aos alunos, de modo complementar e individualizado. Paralelamente aos ciclos de formação em mídias digitais (ciclos de mídias livres), a UID Coque Livre ofertou, com orientação e instrução dos seus monitores, um conjunto de práticas laboratoriais com o objetivo de estimular os jovens moradores do Coque frequentadores do NEIMFA a utilizar as mídias digitais como forma de expressão. Estas ações não se limitaram apenas ao estímulo do uso do computador e internet. Também envolveram, de um lado, a utilização de câmeras digitais fotográficas e de vídeo para produção de imagens a serem disponibilizadas na web. Por outro lado envolveram a capacitação para o manuseio dos equipamentos disponíveis na Estação Digital de Difusão de Conteúdos, já instalada no NEIMFA.

Conceitualmente, o projeto considerou que esses processos de ensino-aprendizagem, trocas, afetos, pertencimentos inerentes ao terreno das subjetividades – condições gerais do processo vital – seriam fundamentais na apropriação de conhecimentos, metodologias, espaços e tecnologias. O resultante das atividades do projeto deveria ser o desenvolvimento de relações sociais – a matéria-prima do trabalho imaterial. Nesse ponto, concordamos que são as diferentes e infundáveis formas de vida nas suas expressões coletivas e cooperativas (nos termos de Negri & Hardt, singularidades) que constituiriam a fonte de toda a inovação que queríamos ver aflorar no Coque. Da mesma maneira, o projeto reconhecia que tais singularidades produtivas são também imediatamente políticas. Ou seja, aproveitamos a conexão entre *trabalho e ação*, típica do período pós-fordista (COCCO, 2009); os elementos do trabalho vivo, em sua articulação com o âmbito da produção e da subjetividade, que permite associar o *sujeito produtivo* ao *sujeito revolucionário*.

Assim, a base conceitual que guiou essas atividades considera que é possível estabelecer processos de reapropriação da riqueza social que se baseiam em processos de cooperação social. Lembremos da tradição, advinda do trabalho intelectual de socialistas e comunistas, de clamor para que o proletariado tenha livre acesso e controle de máquinas e materiais que precisa para produzir. Essa demanda ganha novos contornos no pós-fordismo, quando da produção imaterial e biopolítica: não são mais apenas as máquinas usadas para produzir. Os próprios sujeitos se tornam mais maquinais e os meios de produção se integram progressivamente à existência mental e corpórea dos sujeitos. Nesse contexto de produção imaterial e biopolítica a reapropriação significa ter livre acesso e controle de conhecimento, informação, comunicação, afetos, pertencimentos.

Portanto, a criação de condições estruturais e conceituais para a produção, circulação, apropriação e usufruto de conhecimento, informação e cultura fora das hostes comerciais foi alimentada por essa confluência entre trabalho vivo, colaboração e Comum. O trabalho imaterial que se desprende dessas potencialidades está afinado com aquilo que André Gorz (2005) pontuou como sendo o “trabalho da produção de si”. Nesse sentido, o caminho que orientou a concepção dos Ciclos é tal que permite contribuir para a construção de espaços (lógicos, físicos e afetivos) que permitam a expansão das potências criativas, a quebra da previsibilidade e a superação da relação industrial entre projeto e produto.

Essa abordagem não utilitarista permeia a apropriação crítica de ferramentas e de linguagens de expressão, de modo que já é, por si, uma alternativa à lógica de mercado, da preparação da mão de obra e do ‘produto’, que habitam as entrelinhas dos tradicionais programas de inclusão digital.

É necessário observar inicialmente a perspectiva que procura adequar necessidades simbólicas, espaços disponíveis e/ou construídos coletivamente nas comunidades e o cotidiano delas na implementação dos ambientes de conexão à internet. Nestes casos, a instalação dos computadores é um processo realizado com os que serão usuários das máquinas, em oficinas nas quais os equipamentos são literalmente desconstruídos. Os dispositivos são abertos e seu interior esquadrihado em atividades cujo resultado é o funcionamento de um número mínimo de computadores em rede, conectados à internet. Mas que implica também em um processo de desmistificação do artefato, e que contribui para que ele não seja manuseado com ‘excessivo respeito’ – como um outro, externo e distante. A ideia que permeia isso é a noção de que é possível interferir sobre a tecnologia, o que por seu lado também se vincula a uma perspectiva antiutilitarista, e contribui com outros processos de aprendizagem, de formação de identidade, de pertencimento, de expressão de relatos e subjetividades; de veiculação de reivindicações variadas. A ‘capacitação’ não é um elemento prioritário, embora acabe ocorrendo também.

99

Aplicado às tecnologias digitais, aos computadores pessoais e à eletrônica embarcada em equipamentos de uso cotidiano, esse caminho que vincula cooperação, comum e trabalho vivo passa a se referir à transformação do computador de uma mera ferramenta de trabalho (inacessível e desconhecida) em um instrumento de comunicação sobre o qual os sujeitos podem intervir; e de uma nova linguagem de criação e expressão para refletir as necessidades locais de cada comunidade.

Nesse sentido os relacionamentos com os aparatos técnicos colocados em prática nas oficinas procuraram colocar em suspensão a técnica como algo natural (positivo) ou artificial (negativo). E tomam-na como algo sobre o qual é ainda possível atuar. Nesse sentido Simondon chama atenção para o trabalho do artesão, que é baseado numa organização analítica, deixando sempre a via livre a novas possibilidades.

Diz Simondon:

estas possibilidades são a manifestação exterior de uma contingência interior. No afrontamento da coerência do trabalho técnico com a coerência do sistema de necessidades de utilização, é a coerência da utilização que vence porque o objeto técnico (construído) sob medida é de fato um objeto sem medida intrínseca; as suas normas vêm-lhe do exterior: não realizou ainda a sua coerência interna; não é um sistema do necessário; corresponde a um sistema aberto de exigências (SIMONDON, 1964, p. 23).

De forma virtuosamente não utilitarista, a técnica é tomada como multiplicidade, a uma multiplicidade solta das amarras da medição e da organização de forças previamente determinadas. É essa perspectiva, tornada plástica, que anima as apropriações realizadas pelas ações coletivas com tecnologias livres em geral e os ciclos realizados no Coque Livre em particular.

Foram realizados cinco ciclos, sendo todos eles conduzidos, conjuntamente, por oficineiros contratados e por monitores (bolsistas). Cada ciclo tinha a duração de três semanas, com cinco horas-aula dia, sendo articulados às atividades laboratoriais. Os oficineiros e monitores (bolsistas) da UID trabalharam conjuntamente. Os oficineiros formam o grupo de singularidades que reúnem e se alimentam das características do que chamamos de *Autoridade hacker*. Nesse sentido, são alimentados ideológica e tecnicamente por alguns princípios básicos. Entre eles, preferência pela descentralização; empenho pelo livre acesso aos computadores ou outros meios capazes de ensinar algo sobre como o mundo funciona; o pressuposto de que toda a informação deve ser livre; a colaboração em rede e o compartilhamento dos avanços com os nós que compõem a rede. Esses princípios compõem a ética hacker (THOMAS, 2002). Alguns de seus integrantes possuíam larga experiência no desenvolvimento de softwares, gestão de sistemas telemáticos e intervenções sociais. As oficinas foram as seguintes:

#### A) Imersom

Vagas: 15\*

*Proposta geral: apresentação das mídias digitais como formas de expressão, “desmistificação” do computador, introdução a conceitos de mídias livres, introdução à computação, metarreciclagem, experimentação técnico-expressiva com meios digitais. Conhecimentos do projeto original articulados à proposta pedagógica: Linux Básico + Hardware - Confeção de Hardware Experimental para Áudio - Produção em Áudio - Manipulação de Vídeo em tempo real.*

### **B) Comunicação à mão I**

Vagas: 10

*Proposta geral: apresentação das mídias digitais como formas de expressão, “desmistificação” do computador, introdução à discussão sobre democratização da comunicação, produção e gerenciamento de conteúdos para plataformas colaborativas (produção de blogs). Conhecimentos do projeto original articulados à proposta pedagógica: Linux Básico + Hardware - Internet + CMS (Content Management Service), Produção em Vídeo, Produção em Áudio - Edição em Software Livre, Gravação em Software Livre*

### **C) “Escrita” de conteúdos para Web**

Vagas: 10

*Proposta geral: Utilização das mídias digitais como formas de expressão, introdução a conceitos e lógicas de programação (HTML), experimentação técnico-expressiva com meios digitais, desenvolvimento de conteúdos para web, noções de reuso (reaproveitamento criativo de conteúdos e ferramentas disponíveis na rede). Conhecimentos do projeto original articulados à proposta pedagógica: Linux Básico + Hardware; Confeção de Hardware Experimental para Áudio ; Produção em Áudio + produção em vídeo ; Produção de Imagem Digital ; Internet.*

101

### **D) Comunicação à mão II**

Vagas: 10

*Proposta geral: apresentação das mídias digitais como formas de expressão, introdução à discussão sobre o potencial da internet como instância mobilizadora e produtora de representações, produção e gerenciamento de conteúdos para plataformas colaborativas, produção audiovisual digital. Conhecimentos do projeto original articulados à proposta pedagógica: Linux Básico + Hardware ; Internet + CMS (Content Management Service), Produção em Vídeo, Produção em Áudio ; Edição em Software Livre, Gravação em Software Livre.*

### **E) Programação interativa**

Vagas: 10

*Proposta geral: Utilização das mídias digitais como formas de expressão, estratégias de articulação com redes sociais, estratégias alternativas de comunicação, introdução a conceitos e lógicas de programação, experimentação técnico-expressiva com meios digitais,*

*desenvolvimento de conteúdos para web, noções de reuso (reaproveitamento criativo de conteúdos e ferramentas disponíveis na rede). Conhecimentos do projeto original articulados à proposta pedagógica: Linux Básico + Hardware; Produção em Áudio, produção em vídeo ; Produção de Imagem Digital ; Internet.*

Uma das consequências da forma coletiva de construção (ou de reorganização) de um telecentro descrito acima (ou da execução de propostas como as realizadas nos ciclos do Coque Livre, descritas adiante) é que os resultados da interação coletiva passam a ser entendidos como bens Comuns. As comunidades sentem-se responsáveis pelo espaço, pelos objetos e equipamentos sobre o qual todos têm responsabilidades e acesso. É da mesma ordem de apropriação o uso que dele emerge. No caso de telecentros, a função que eles assumem vai bem além da capacitação da mão de obra para o mercado de trabalho. E é nesse sentido que se torna possível a superação da noção utilitária em que se ancora boa parte dos modelos de inclusão digital sob a lógica da Justiça Distributiva. Como já mencionado, outros elementos emergem em sintonia com demandas de ordem imaterial de pessoas e grupos. É colocado em relevo um conjunto produtivo e vivo de relações sociais, afetivas, comunicacionais, cooperativas, cognitivas, imateriais, etc.

### **Potencialidades e limites do projeto**

Ao longo da execução do projeto, a relação com o principal parceiro, o NEIMFA, não foi tão produtiva quanto prevíamos no momento em que a intervenção foi concebida. O processo de implementação da UID Coque Livre coincidiu com mudanças na configuração do seu Conselho Gestor. Isso obrigou o conjunto de sujeitos que formava a **Autoridade de planejamento e gestão** a renegociar inteiramente o projeto que, para ser submetido à entidade financiadora, havia sido discutido e recebido a anuência de grupo então responsável pelas ações de articulação comunitária do NEIMFA – a **Autoridade organizacional**. Esta renegociação provocou atrasos e tensões no período inicial do processo, assim como exigiu reposicionamentos da equipe executora, finalizando com a repactuação das ações.

Quando da etapa de planejamento das atividades da UID, a **Autoridade de planejamento e gestão** foi surpreendida com a informação de que a associação, a despeito da sua prévia anuência, não tinha mais interesse em executar o projeto tal como havia sido negociado anteriormente, em função de novas orientações na sua proposta pedagógica e da deliberação em priorizar outras atividades. Após reuniões e discussões, o projeto foi repactuado e começamos, mas já com atraso, a implementação da UID.

Esse desencontro inicial entre a **Autoridade de planejamento e gestão** e a **Autoridade organizacional** repercutiu na execução do projeto: não percebemos, ao longo do processo, um efetivo engajamento do parceiro com os objetivos e atividades da UID. O espaço físico para a implementação da UID foi franqueado e, por meio do seu Núcleo de Articulação Comunitária e Comunicação, o NEIMFA recrutou e selecionou o grupo que participou do primeiro ciclo de formação em mídias digitais. Não houve, no entanto, um interesse maior da associação em integrar as atividades da UID com suas demais ações.

O convívio entre a **Autoridade organizacional** e os que compunham a **Autoridade hacker** foi ainda mais problemática, porque a atuação dos monitores e oficinairos dependia da disposição contínua das instalações e equipamentos, cuja disponibilidade dependia da anuência também contínua dos primeiros. Além disso, uma distância ontológica se verificou entre o *modus operandi* de organização do tempo, do espaço e das prioridades entre essas duas formas de autoridade – a primeira mais afeita a um modelo organizacional fortemente dependente da anuência, da autoridade. A segunda, acostumada a espaços menos hierarquizados de trabalho. As diferentes formas de encarar as potencialidades expressivas das mídias digitais, bem como do papel que estas podem desempenhar em processos de formação emancipatórios, também inibiram a iniciativa. Essa potencialidade é encarada de diferentes formas pela **Autoridade organizacional**, pela **Autoridade Hacker** e pela **Autoridade de planejamento e gestão**.

A dificuldade de articulação entre as “lógicas” do NEIMFA como sede e artífice da **Autoridade organizacional**, e da **Autoridade Hacker** para a consecução da UID Coque Livre pode ser atribuída, entre outros fatores, a características particulares do próprio NEIMFA. Sobretudo, o já mencionado caráter híbrido do lugar, um misto de centro espiritual, educacional e comunitário. Por esse seu caráter também religioso, o NEIMFA tende, naturalmente, a atrair



um grupo de frequentadores mais segmentado entre os quais se identificam muitas relações de parentesco, amizade ou vizinhança. Nesse contexto, um espaço como o laboratório de informática, ainda que esteja inserido na proposta mais aberta e geral da UID Coque Livre, tende a funcionar muito mais para “uso interno”. Nesse sentido, atrai mais aqueles que pertencem à associação ou que possuem algum grau de proximidade. Conseqüentemente, essa característica inibe uma frequência mais aberta e espontânea.

É interessante observar ainda que o NEIMFA está em uma “disputa” simbólica com as religiões neopentecostais e suas representações na comunidade. Ao mesmo tempo em que disponibiliza acesso a um certo público habitual, a entrada pelo NEIMFA exclui de saída um contingente importante que tem resistência em se ver associado às religiões afro-brasileiras – e à especialíssima confluência de oráculos cuja base é o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis.

Mas é possível traçar outras razões do desencontro, de ordem mais enraizada.

A *Autoridade organizacional* parece necessitar de um horizonte de controle do trabalho, da produção, dos resultados. O ambiente virtual para a construção de discursos e para trocas se configurou como um universo desconhecido e mais: difícil de manter o controle e que oferece duvidosos retornos. Esta incompreensão torna-se mais evidente quando, por um lado, testemunhamos o entusiasmo dos gestores do NEIMFA diante de outras formas expressivas produzidas pela rede Coque Vive, tais como vídeos, fotografias e publicações impressas. Por outro lado, constata-se também, entre os formadores do NEIMFA, uma visão instrumental do computador, desconsiderando que o uso expressivo das mídias digitais pode ser um importante aliado nos processos de formação humana e de transformação de subjetividades por eles almejados.

A *Autoridade de planejamento e gestão* navega entre dois mundos, necessitando dialogar, interagir e negociar com ambos. Por um lado, o universo das autoridades estabelecidas, da necessidade dos resultados e produtos que eventualmente se confundem com o capital cristalizado do trabalho morto, os agentes financiadores e seus cuidados com o bom uso do dinheiro público. Recursos esses que precisam ser justificados, e portanto enquadrados sob algum protocolo, o que significa a adequação a métricas de produção, de valor e de trabalho – métricas

que nem sempre são adequadas à avaliação de resultados alcançados. Por outro lado, a *Autoridade de planejamento e gestão* já estabeleceu (ou reestabeleceu) a ponte com a produção do Comum, o trabalho imaterial, a lógica cooperativa, a impossibilidade de metrificar algumas demandas e respostas, trabalhos e afetos, as singularidades e a imanência de ordem espinozista (presentes no trabalho de Antonio Negri e Michael Hardt) como resultado de uma confluência e de um pensar renovado sobre o comunismo. Difícil a posição da *Autoridade de planejamento e gestão*, que caminha sobre uma terra – tendo de atender às demandas de sua aridez burocrática e de suas cobranças operativas –, mas sendo chamada também a sonhar com a fertilidade dos campos da produção do Comum, cujo valores não se deixam medir com facilidade.

Esse enclave de tempos, disposições, afetos, promessas, diferentes investimentos e fé é vivido como contexto pela *Autoridade comunitária* (*sujeitos da comunidade, antigos moradores, pais de alunos*), cuja experiência, sobretudo, é a da busca pela sobrevivência, em um contexto de aguda precariedade de serviços básicos, de segurança, de moradia. A *Autoridade comunitária*, em última análise, reflete a Multidão e seus anseios. Como tal, somente pontualmente é chamada a autorizar a produção do comum que se pretendia no espaço controlado pela *Autoridade organizacional*. A *Autoridade comunitária* como reflexo da Multidão é a fonte primária da potência do comum que se pretendia semear a partir das dependências do NEIMFA. Mas o encontro de autoridades não produz necessariamente o capital Comum, porque suas lógicas apostam em horizontes diferentes.

Um outro aspecto ainda relacionado à *Autoridade comunitária* – investida agora pelos jovens da comunidade –, precisa ser considerado porque dificuldades de choque/encontro de autoridades não se restringiu ao embate entre a *Autoridade organizacional* e a *Autoridade de Planejamento e Gestão*.

Ao menos três fatores comprometeram um maior aproveitamento das oficinas por parte dos jovens moradores do Coque. **O pouco conhecimento de informática e de uma base de matemática** foi uma delas. O resultado, em alguns momentos, foi o abandono de uma pedagogia mais colaborativa em prol da demonstração das possibilidades das TICs pelosicineiros. Parece ter havido uma inadequação entre a amplitude de conhecimento necessário ao melhor aproveitamento das oficinas: precária formação prévia dos alunos e o tempo curto

do projeto de implementação da UID.

Um segundo fator se refere às **preocupações imediatas de entrar no mercado de trabalho**, que levou alguns dos interessados a encarar as oficinas como uma possibilidade de formação técnica que aumentasse as chances de se empregar em pouco tempo. Uma das meninas, que fez uma das oficinas e que não tinha relação prévia com o NEIMFA, apontou, como uma das razões pelas quais as amigas não a acompanharam, os cursos da Coca-Cola voltados ao mercado de trabalho. Ela mesma não fez as oficinas seguintes porque ia fazer o curso que a empresa ofereceria sobre atendimento, duas vezes por semana.

Essas preocupações inibiram a ambição das políticas públicas voltadas a novas tecnologias implementadas durante o governo Lula. Iniciativas que, apesar de assumirem objetivos mais amplos ligados à cidadania, tiveram grande dificuldade de superar a restrição a metas mais pragmáticas. Em particular, de fornecimento de equipamentos influenciadas por uma concepção de “divisão digital”, segundo a qual o simples acesso às tecnologias é a finalidade principal. No contexto das políticas nacionais brasileiras, a tentativa de alargar a compreensão das TICs para além de seu uso instrumental, podem ser rastreadas ainda no Governo Fernando Henrique Cardoso, que em 2000 produziu o *Livro Verde*, onde estava impresso a urgência em encontrar “soluções efetivas” que possibilitassem a “diferentes segmentos sociais e regiões” terem acesso amplo à internet, combatendo assim a “info-exclusão” (p. 26). O acesso às tecnologias de informação e comunicação, e em especial à Grande Rede, era percebido como condição fundamental para o desenvolvimento econômico do País e como uma possibilidade de abertura de oportunidades de renda e emprego para amplas parcelas da população, em especial, para as camadas pobres. Ou seja, “além de prover informações úteis ao cidadão, é possível oferecer-lhe serviços e informações capazes de auxiliar no funcionamento de seus negócios e nas tomadas de decisão, principalmente quando se trata de pequenas e médias empresas” (*Livro Verde*, 2000, p. 28). Nesse momento, a “divisão digital” era compreendida também como um entrave à plena realização da cidadania em uma sociedade que dependia cada vez mais da informação. Por isso, a ideia de “inclusão digital” expressa naquele documento trazia também conotações relativas ao empoderamento dos usuários através das novas tecnologias.

O *Livro Verde* orientou as políticas de inclusão digital a partir de sua ênfase no desenvolvimento econômico e no exercício da cidadania. Já no *Livro*

*Branco*, de 2002, que propõe os “caminhos” a partir dos quais o ingresso na “sociedade de informação” seria viabilizado, a “inovação” passou a ocupar um lugar proeminente. O papel principal da ciência e da tecnologia deveria ser o de fomentar nossa capacidade de inovar, no âmbito do mercado. No entanto, mais uma vez, ao apresentar o livro, Fernando Henrique Cardoso ainda considera necessário empreender “uma verdadeira política de ciência da cidadania”. Ainda assim, muito mais pragmática, a concepção de que as novas tecnologias são instrumento de desenvolvimento econômico, através do aumento da qualificação da mão de obra e da capacidade de inovação das empresas, acabou definindo o tom predominante das políticas públicas para o setor daquele período. As políticas do governo Lula retomaram uma certa ênfase na cidadania esboçada no *Livro Verde*, mas a experiência da UID Coque Livre mostra o quão arraigada é a visão mais utilitarista das novas tecnologias entre os próprios beneficiados.

A terceira dificuldade está relacionada ao uso arraigado da relação com o objeto técnico em geral e com as redes sociais em particular. Tais dificuldades se mostraram obstáculos às experimentações propostas nos ciclos das oficinas. Para compreender isso é importante atentar para a sociabilidade juvenil, que vincula a adesão ou recusa das atividades ao fato de estar em grupo. O uso das redes sociais como forma de “estar junto” exprime a forma utilitarista e imediatista do uso da Grande Rede e dos equipamentos técnicos e, por outro lado, exaure a energia desejante de produção comunitária que se pretendia realizar no projeto da UID Coque livre. Nesse último sentido, a atenção dos jovens da comunidade que participaram das atividades era desviada constantemente para a interação mediada por tais redes sociais.

A própria participação no NEIMFA foi explicada nestes termos por uma aluna egressa do Curso de Agentes de Desenvolvimento Comunitário:

“Adoro dormir e gosto de estar assim... encontrar com amigos, essas coisas, a gente nunca se separa. Aí tem oficina no NEIMFA, aí vem todo mundo para aquela oficina. A princípio para se encontrar, né? Depois agente começa a gostar da oficina, mas a principio todo mundo quer se encontrar (...) Também porque a gente não tava fazendo nada... porque acaba o curso da gente, aí fica em casa, aí já faz alguns meses que a gente não se encontra, porque a gente se formou e, de lá para cá, a gente não tinha se encontrado, aí aproveitou, não tava fazendo nada, aí veio pro curso e acabou gostando” (A., 16 anos).

Esse impulso gregário muito típico das experiências desta faixa etária é a motivação principal nos usos das TICs, pelo menos neste caso. Perguntado sobre o seu maior interesse no uso da internet, um aluno respondeu sem pestanejar: “Facebook”. Solicitado a explicitar mais seu uso da rede, ele resumiu: “Bate-papo. Com meus amigos, né? (...) Tem uma menina que mora lá na Índia... Índia não, Nepal, sei lá. Tem vários de Recife, eu não sei onde eles moram não, eu não pergunto não. (...) Alguns estudam aqui no NEIMFA... Eita, estudam não, trabalham aqui, voluntário” (L., 15 anos). Outra entrevistada adicionou outro aspecto que nos ajuda a caracterizar esse “estar junto” que move boa parte dos usos das TICs por estes jovens: a busca por estar a par do que se passa no seu círculo e o medo de se sentir excluído (S., 14 anos).

Por isso a preferência pelas ferramentas citadas nas entrevistas: Facebook, Orkut, Twitter. Qualquer experiência de “inclusão digital” voltada para esta faixa etária, a esta altura, dificilmente encontrará um público completamente leigo no tocante às TICs. Os jovens que responderam aos questionários aplicados pelos monitores e os que foram entrevistados manifestam outras formas de acesso ao computador e à internet, hoje quase onipresentes também na periferia das grandes cidades brasileiras, seja através do equipamento de um membro da família com uma situação financeira melhor, seja através de cursos e oficinas oferecidos por entidades da sociedade civil ou *lan houses* e, eventualmente, até mesmo a escola. O NEIMFA já tinha um laboratório de informática onde uma das alunas teve o seu primeiro contato com o computador: “Fiquei vindo toda sexta que era aula de teatro, aí depois eu vinha todo dia, o professor morava aqui no NEIMFA. Aí tinha eu e outro aluno na aula, aí a gente ficava na sala de informática com o professor e ele ficava ensinando a gente a mexer no computador” (A, 16 anos). Além disso, a entrevistada relata o aprendizado na casa da patroa da mãe como importante na sua aproximação com o computador: “Aí depois de muito tempo, aí minha mãe trabalha na casa de família, aí a patroa dela... aí ela mexia no computador, aí eu perguntei como que entrava na internet... Ela me ensinou, eu não sabia entrar, mexer, não sabia o que fazer... aí só fazia jogar... depois de um tempo...depois de muitos anos... faz muito tempo que eu aprendi a mexer” (A., 16 anos).

Outra entrevistada revela o uso das *lan houses*, e alguma resistência a frequentar esse ambiente, embora os motivos não tenham ficado perfeitamente claros. Perguntada sobre o computador, ela diz: “Assim... ter em casa a gente não

tem. Também odeio ir para *lan house* (...) Porque eu não sei os programas que tem lá, não me adaptei àqueles computadores, não gosto, tem vez que a pessoa até esquece de fechar o que ela abriu e fica lá tudo aberto” (S., 14 anos).

Essa experiência de uso anterior com os equipamentos, entretanto, evidencia um certo caráter tutelado no trato com a máquina: o modo confortável e não problematizante da relação com computadores pessoais, comum em todas as classes sociais – uma perspectiva oposta à que foi adotada no projeto. Essa arraigada relação com o objeto técnico impôs estranhamento e dificuldades de um aproveitamento maior das oficinas e se associa ao primeiro dos elementos acima mencionados nas dificuldades entre a Autoridade Comunitária a Autoridade Hacker: o pouco conhecimento de informática e matemática por parte dos alunos.

A este respeito, a fala de uma aluna é esclarecedora: “Aí eu acesso mais quando tem aqui, alguma coisa aqui, quando ‘libera’, aí a gente vem” (A., 16 anos). A ideia de “liberação” marca este contraste entre o uso do computador para o aprendizado e o uso para diversão, entendida, sobretudo, como o acesso às redes sociais para travar contatos com amigos e recém-conhecidos. Uma outra aluna revela sua indignação com colegas que acessavam as redes durante as aulas, com propósitos diferentes dos propostos pela aula em questão:

Tem um menino que ele era... que diz que não pode mexer na internet, mas eu disse que pode, se chegar antes da hora.. Aí ele: ‘Ah, mas assim não quero, não, quero mexer o tempo todo’. Aí eu disse: ah, meu filho, aí você quer ir para *lan house*... Aí ele disse: ‘Eu não vou mais não’. Aí eu disse: não vá, não sou eu que estou dando aula, porque se fosse eu que estivesse dando aula, você ia ser o primeiro a sair. Aí ele fechou a cara e saiu (S., 14 anos).

A interação nas redes sociais objetiva um capital valioso (a atenção) por meio do qual fluem outros: a rede de relações, de ideias, de conflitos, de interações e saberes comuns. Trata-se de um desafio educacional driblar ou tirar proveito desses mecanismos e esse desafio apareceu fortemente nessa experiência aqui relatada. Se, por um lado, as redes sociais ampliaram significativamente a frequência de uso do computador e da internet para alguns alunos, por outro lado, elas evidenciaram um contraste entre as suas motivações preferenciais e aquelas dos oficinairos.

Assim, a proposta dos oficinairos muitas vezes esbarrava nesses aspectos o que exprime um outro front de dificuldades entre a *Autoridade Hacker* e

uma das modulações da *Autoridade Comunitária* – nesse caso, representado pelo próprios jovens. O resultado, em alguns momentos, foi o abandono de uma pedagogia mais colaborativa em prol da demonstração das possibilidades das TICs pelos oficineiros. Parece ter havido uma inadequação entre a amplitude de conhecimento necessário ao melhor aproveitamento das oficinas; a formação prévia dos alunos; o modo predominante de lidar com o objeto técnico e ainda o tempo curto do projeto de implementação da UID.

Diante do exposto, percebe-se que a expectativa dos alunos em relação às oficinas apontava para o acesso livre e gratuito aos equipamentos e à rede mundial de computadores e para um aprendizado mais técnico, relativo ao manuseio dos equipamentos e à confecção de sites, por exemplo.

Ainda assim, as oficinas registraram momentos em que as possibilidades de usos das TICs foram experimentadas com muito gosto e interesse. Um dos alunos lista esses momentos: “Quando a gente aprendeu a fazer... os negócios do corpo da gente com a energia, foi importante, eu gostei muito dessa aula. Quando a gente construiu a casa... Quando a gente foi para entrevistar...” (L, 16 anos). Outra aluna demonstra ter compreendido muito bem o sentido maior da experiência proposta nas oficinas: “porque tipo assim, porque a gente vai aprender a mexer com a internet, mas de forma “associativa”. Que a gente vai saber como usar, se informar e informar os outros, fazer um blog. Vamos fazer talvez dois. Pode postar coisa que talvez possa denunciar... Escrever alguma coisa...” (S., 14 anos).

De modo geral, apesar das grandes dificuldades enfrentadas, a experiência representou um enorme aprendizado, especialmente para os oficineiros, monitores (bolsistas) e membros da rede Coque Vive.

Analiticamente, o aporte teórico via Antonio Negri & Michael Hardt é um aliado interessante para antecipar potencialidades e para analisar avanços efetivos, quando estes ocorrem. Mas parece encontrar um limite quando o encontro (antagonista) entre diferentes matrizes de autoridade atrapalham ou impedem um desenvolvimento mais substantivo do Comum, em contextos de interações como as analisadas aqui. Uma cooperação em geral entre tais autoridades seria esperada e necessária para tanto. No entanto, prevalece uma desigual competição para o equacionamento das diferenças e prioridades, com um correspondente passivo que impede a realização da potencialidade plena do Comum, como se esperava.

## Referências

COCCO, Gilberto. **MundoBraz: O devir - mundo do Brasil e o devir – Brasil do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

Censo 2000. Censo Demográfico brasileiro. Brasília, DF: 2000

COSTA, Luiz Carlos Pinto. **Ações coletivas com mídias livres: uma interpretação gramsciana de seu programa político** [tese]. Recife (PE): Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco; 2010.

FERREIRA, Jonatas. ; ROCHA, Maria Eduarda. Entre a inclusão e a democracia digital: a atuação do Estado e do terceiro setor em comunidades pobres da região metropolitana do Recife. *Liinc em Revista*, v. 5, p. 100-116, 2009.

FREITAS, Simão de. **Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana: um estudo sobre o papel das redes associacionistas** [tese]. Recife (PE): Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco; 2005.

Gorz, A. **O Imaterial: Conhecimento, Valor e Capital**. São Paulo: Annablume, 2005.

Lazzarato, M., Negri, A. **Trabalho imaterial**. 1 a . Ed. Rio de Janeiro: LP&A,

Livro Verde. Ministério da Ciência e Tecnologia. Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia. Brasília, DF: MCT, 2000.

NEGRI, Antonio. **Para uma definição ontológica da Multidão**. São Paulo: Lugar Comum, 2004.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEVES, José Pinheiro. **O apelo do objecto técnico. A perspectiva sociológica de Deleuze e Simondon**. Porto: Campo das Letras Editores S.A., 2006.

PREFEITURA DA CIDADE DO RECIFE. **Atlas do Desenvolvimento Humano no Recife**. Recife: PCR, 2005. Disponível em: <http://www2.recife.pe.gov.br/pr/secplanejamento/pnud2006/doc/analiticos/Recife%20-%20Desenvolvimento%20e%20Desigualdade.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento – Política e Filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1996.

SIMONDON, Gilbert. **L'individu et sa genèse physico-biologique**. Paris: PUF, 1964.

THOMAS, Douglas. **Hacker culture**. Minneapolis: University Minesota Press, 2002.



## Resistindo ao próprio: o impessoal, o comum e o passado em *A Resistência*, de Julián Fuks

Gabriel Fernandes de Miranda<sup>1</sup>

Diana Irene Klinger<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo busca fazer uma análise do romance *A Resistência*, de Julián Fuks, a partir das relações que se estabelecem na obra entre passado, o político e resistência. Além disso pretendeu-se compreender as tensões entre pessoal e impessoal no romance e sua capacidade de promover uma desestabilização da ideia de “próprio” e uma abertura para o “comum” e a impessoalidade. Através das contribuições de Jacques Derrida e Florencia Garramuño, pretende-se ler no romance de Fuks uma confluência de temas e formas comuns de relacionar estas ideias na literatura contemporânea.

112

**Palavras-chave:** Literatura Brasileira. Passado. Comum. Impessoal. Julián Fuks

**Abstract:** This article's goal is to provide an analysis of the novel *A Resistência*, by Julián Fuks, which departs from the relations established in the text between the past and the political resistance. Beyond that, the article considers the tensions between the personal and impersonal in the novel and its capacity to promote a destabilisation of the idea of “proper” and an opening to the “common” and to the concept of impersonality. Through the contribution of Jacques Derrida and Florencia Garramuño, the article reads in Fuks' novel a confluence of common themes and forms used to connect these ideas in contemporary literature.

**Keywords:** Brazilian Literature. Past. Common. Impersonal. Julián Fuks

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro

<sup>2</sup> Professora Associada de Teoria Literária da Universidade Federal Fluminense

## Introdução

*A Resistência* é um romance múltiplo, fragmentado, e que gira em torno do passado performando através do narrador uma busca por aquilo que já não é mais. Como pretendo explicitar ao longo do artigo, a performance da busca pelo passado do irmão – e dos pais – se revela paulatinamente em uma performance do fracasso desta mesma busca.

Há um longo processo que se dá no enredo e que se manifesta também na forma a partir de capítulos-fragmentos que evidenciam as lacunas da memória e as dúvidas do narrador, no qual o passado se revela como um espectro, um fantasma mal resolvido cuja ambiguidade fundamental está na impossibilidade de seu retorno completo, assim como na impossibilidade de seu expurgo.

A partir de uma narrativa cíclica, que inicia e para a busca do passado do irmão adotivo do narrador a todo o momento, o livro de Julián Fuks constrói o passado da família como um “inapropriável”, em eterno estado de suspensão. Seu procedimento de representar o fracasso da narração do passado familiar se configura aos poucos em um desvelar da história, em especial da história recente das ditaduras latino-americanas, como um elemento “comum”. Nesse artigo entende-se que, longe de se alongar diretamente na manufatura do comum, o livro se coloca como um discurso na direção da erosão da apropriabilidade do passado. O fracasso do narrador é lido como o fracasso de tomar o passado para si e a suspensão da história de seu irmão e de seus pais promove ao invés a abertura para que o passado ditatorial e quiçá o passado em geral se construam no campo do “comum” — entendido aqui como um elemento fruto de uma prática, de uma instituição que é diretamente oposto à propriedade (DARDOT; LARVAL, 2017, p. 240).

## Formas de Resistência

*A Resistência* já em seu título evoca sentidos múltiplos. Contrastado com o enredo do romance, o título parece se referir à origem clandestina e militante da família do narrador. Os pais do narrador são figurados como militantes durante a ditadura argentina e exilados no Brasil. Também pode-se articular uma ligação do título com o irmão adotivo do narrador, uma figura misteriosa que se recusa a ser incorporada na família e cujo passado sempre é recusado a emergir. De fato,

há também uma implicação formal do título com o romance. Durante toda a narrativa se estabelece um fio de fala do narrador que tenta recuperar a história de seu irmão, mas a todo momento hesita e, mesmo cessando de contá-la, permanece insistindo na impossível tarefa de falar por seu irmão.

Parece ser justamente a partir da figuração da “impossibilidade de narrar” (GARRAMUÑO, 2012, p. 101) que surgem os pequenos capítulos-fragmentos que dividem *A Resistência*. Um capítulo nunca é maior do que o fragmento de uma lembrança. Dessa forma, o livro se coloca como um apanhado de fugidias incursões da memória; incursões essas que, contudo, não são figuradas apenas como buscas interiores, mas estão estreitamente ligadas à passagem do narrador pelos espaços onde os eventos do passado ocorreram.

Ao longo do livro o narrador toma para si um papel que se assemelha àquele do arqueólogo, visitando sítios aonde o passado está disposto por debaixo da superfície. Revisitando a cidade de Buenos Aires — o receptáculo da história de seu irmão adotivo e de seus pais — o narrador se esforça para imaginar a si próprio como a seu irmão, caminhando pela cidade que é o símbolo de sua origem misteriosa e intransferível. Neste trecho do romance o narrador inaugura a dúvida que permeará até as páginas finais do romance: seria seu irmão uma das crianças retiradas de pais militantes desaparecidos?

Caminho pelas ruas de Buenos Aires e vou parar na praça do Congresso, em frente à sede das Mães da Praça de Maio. Hesito um instante na porta, não me decido a entrar. Já estive ali outras vezes por mero turismo ou curiosidade, já percorri cada estante da livraria, já tomei um café em sua galeria, já me deixei impregnar por seus testemunhos, suas histórias, suas palavras de ordem. Agora descubro que não quero entrar, que estou parado na porta e não queria estar parado na porta. Que estou parado na porta porque queria que meu irmão estivesse em meu lugar (FUKS, 2015, p.19).

Ainda neste primeiro encontro com o passado estabelece-se outra relação que perdura ao longo do romance: a relação entre o espaço e o tempo. Os locais de Buenos Aires se tornam depositários do passado, ou melhor, de uma acumulação de espectros do passado<sup>3</sup>. É justamente por uma “presença ausente” (DERRIDA, 1994) que se insinua a todo momento uma resposta que seria definitiva para a dúvida em relação ao irmão adotivo. O encontro com a possibilidade de resposta,

<sup>3</sup> E Derrida aponta algo importante para nossa compreensão: que a herança do passado é sempre um espectro, que assombra. (DERRIDA, 1994, p. 11)

ou de evocação do passado, causam contrapartida uma paralisia no narrador, uma *resistência* que o impede de avançar. Neste episódio, a resistência se configura como uma impossibilidade de falar sobre a história do outro, seu irmão. Apesar de seu papel de narrador — e todo o poder que envolve o ato de falar por ou falar sobre —, a impossibilidade de narrar se dá por uma distância da experiência, indicando a falência da possibilidade de narrar *pelo* outro

Mais à frente, ainda insistindo na reconstrução de um passado familiar, o narrador-escritor procura o antigo apartamento de seus pais em Buenos Aires. Após um diálogo truncado com o porteiro, este último lhe concede passagem. As palavras que o porteiro profere indicam ainda mais uma dimensão a esta busca: “*Ab, una más, una memoria más de los setenta*” (FUKS, 2015, p.58). A busca pessoal do narrador se mostra, pelos olhos do porteiro, como mais uma tentativa de recuperar o passado, uma singularidade contida em um universo comum e múltiplo de procuras. Aqui então, a tentativa pessoal de reconstrução histórica passa a se desenhar como parte de um todo, de uma memória e de uma experiência traumática compartilhada. Mais uma vez acomete ao narrador a paralisia, a *resistência* corporal ao desvelar do passado:

Mas eu não me movo, fico parado diante daquele pórtico antigo, daquelas paredes cinza, e não sei mais o que dizer. A paralisia se expandiu do meu peito, tomando meus pés e minhas mãos até a ponta dos dedos. Essa é a integridade que consigo, a paralisia é meu corpo inteiro. (Idem. *ibidem*)

Impelido pelo dever de reconstituir o passado de seu irmão, o corpo do narrador se nega a seguir no caminho. Talvez a hesitação se dê pelo medo de uma reconstituição que coloque seu irmão na lista das crianças procuradas pelas Mães de Maio<sup>4</sup>, pela reviravolta que isso poderia causar na família, tendo em mente o passado militante de seus pais. Talvez ainda, a re-emergência do passado e de seus fantasmas seja avassaladora demais.

A resistência à reconstrução do passado se manifesta ainda na descoberta de um pedaço de papel no qual se encontram o nome e o telefone da parteira de seu irmão, que entregou o bebê aos pais. O narrador, assim como seus pais, não revisita esse número, não liga, não procura a ligação mais óbvia que poderia solucionar a dúvida incessante. Ao invés, o pedaço de papel só retorna como

<sup>4</sup> Organização que busca os filhos de militantes da esquerda argentina sequestrados e criados por militares durante o período ditatorial de 1976 a 1983.

assombração, como possibilidade jamais revisitada. A revisitação do passado é negada diversas vezes, e o papel retorna como lembrança de uma possível entrada para reconstruir o passado. O narrador diz “...não esqueço que há um pedaço de papel guardado numa gaveta”(FUKS, 2015, p.63).O livro se mantém em seu esforço impossível de reconstituir a história de seu irmão.

Em um ponto já no fim do livro (FUKS, 2015, p.95), o narrador admite o fracasso de sua empreitada. O livro se configura como um fracasso da reconstituição da história de seu irmão e o narrador reconhece também que seu irmão sequer foi representado no livro. Em suas aparições breves, o irmão finda por se constituir sempre como corpo estranho à família, sempre marcado pela diferença, pela distância e pela ausência de diálogo. Contudo, mesmo após a marcação contundente do fracasso do esforço narrativo o livro não termina, indicando aí uma vontade que vai além do resultado da busca, há uma poética e uma política que se inauguram em torno do movimento de revirar o passado. Movimento este que é tomado como uma “co-atividade”, através da falência do familiar, a busca pelo passado se constrói como uma atividade necessariamente partilhada(DARDOT; LARVAL, 2017).

É evidente que há uma resistência à narração da história pessoal dessa família, num sentido fortemente psicanalítico (VIDAL, 2015). Diante do passado e sua possível emergência, o narrador de *A Resistência* compartilha um sentimento que está presente em *Cascas* (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.28): “um abatimento particular perante a história”, a ameaça de emergência do passado que promove um gesto de parada. Julián Fuks consolida então essa maneira de ver o trauma passado através da impossibilidade e, ao mesmo tempo, da persistência de recuperá-lo. Trata-se de uma dualidade também já expressa por Didi-Huberman (2017, p.30) diante dos vestígios do Holocausto,em que,diante de um trauma inimaginável surge a necessidade de ensaiar uma representação do mesmo, ainda que seja falha, incompleta e fragmentada. Essa dualidade, no entanto, produz algo para além da simples persistência em narrar.

## **O Impessoal, o Espectro, o Passado**

*A Resistência* demonstra, de certa maneira, uma tendência contemporânea de escrever através da ficção a irrepresentabilidade do real(GARRAMUÑO, 2012p.108). O que emerge, com esse movimento narrativo de ir e vir em busca de uma história individual e familiar, é justamente outra coisa:a incapacidade

do narrador de revisitar a história de seu irmão, constrói — pela tangente do enredo— a “experiência do comum” (GARRAMUÑO, 2016, p.109) do trauma da ditadura argentina. A dimensão pessoal é negada a todo momento, é justamente seu inverso que emerge; através da própria busca se desenha um passado de cunho espectral, fantasmagórico que é, essencialmente, “impessoal” (GARRAMUÑO, 2016).

A aproximação da narrativa com a experiência parece recair em termos já colocados por Florencia Garramuño (2012) em *Experiência Opaca*. Sua análise da obra de Juan José Saer a respeito da ficcionalização da busca pelo passado pode muito bem ser deslocada para também evidenciar o caráter duplo de *A Resistência*.

Pois acho que a escrita desse autor [Saer] poderia se definir como uma literatura que trabalha com restos, com ruínas, com fragmentos. Como se sua obra tivesse querido sempre insistir não só em que a literatura trabalha com os restos do real, mas em que a vida mesma está construída com os escombros e as ruínas que a experiência e os acontecimentos depositam sobre a superfície opaca da existência. (GARRAMUÑO, 2012, p. 98.)

De fato, as problemáticas de experiência, passado e ficcionalização se colocam a todo tempo no livro de Fuks, desde a incessante busca pela história até o diálogo final com os pais do narrador, que revelam as dessemelhanças entre aspectos do livro e sua realidade, pondo em cheque a possibilidade da ficção e minando a possibilidade da literatura como fazer redentor— principalmente devido à impossibilidade de concluir o objetivo inicial anunciado nas primeiras páginas do livro, a saber: a reconstrução da história do irmão. O romance indica justamente para essa relação *outra* entre experiência e literatura de que fala Garramuño (2012), sua trama não avança, a proposta inicial não é cumprida e o livro pronto se configura como um fracasso em seu plano. Mas é justamente da performance do fracasso que emerge a incontornável inapreensibilidade do real. Aqui, a experiência passa a ser o local do trauma irresolúvel e do desconhecimento (GARRAMUÑO, 2012, p.119) e assim pelo mesmo procedimento, emerge a impessoalidade do passado.

Há ainda uma dimensão pouco explorada na análise de Garramuño. Ela perpassa, sem maiores explicações, uma “espectralidade da experiência” (2012, p.127). Apesar de não citar diretamente, ela parece incorrer sutilmente pela “*hauntologie*” (DAVIS, 2005) iniciada por Jacques Derrida. O estudo dos espectros,

em sua forma derridiana, é uma categoria marcada por duplos, a presença-ausência, o manifestar-se e esconder-se. Apesar de não desenvolver essa categoria, a espectralidade aparece como peça essencial no argumento de Garramuño. E é através dela que é preciso investigar a construção de uma nova relação entre experiência e literatura.

Fazendo aproximações com John Wylie (2007) em seu artigo sobre “geografias espectrais” em W.G Sebald, é possível compreender a aparição destes espectros em *A Resistência*. Aqui eles aparecem sempre em relação ao passado e aos espaços percorridos pelo narrador-escritor. Ao visitar marcos espaciais do passado da ditadura argentina e de sua história familiar, o narrador se encontra aterrorizado, assombrado (WYLIE, 2007, p.181). A permanência do passado em camadas infinitamente complexas faz com que o corpo fique paralisado.

O espectro, tomado como entre-lugar, entre o visível e o invisível, entre o manifesto e o oculto, aparece em *A Resistência* na constante tensão entre passado e presente. A tentativa de resgate da história fracassa, mas o passado não deixa de assombrar o narrador, como acontece com o fragmento de papel com as informações da parteira. O que ocorre com a dúvida que permeia o passado é significativo: a constante re-emergência da questão e sua constante não-resolução é também como um espectro, assombrando a narrativa e a família do narrador. Se deslocarmos mais uma vez elementos alheios, podemos trazer o que diz Wylie sobre a obra de W.G Sebald: “[...] *spectral geographies, geographies in which place appears, when it does, as a sudden and displacing punctum of pasts and presents.*” (WYLIE, 2007, p. 181-182). No romance de Fuks os locais visitados aparecem justamente dotados dessa *marca*, essa estranha assombração que trata justamente da sobreposição de tempos e da própria complexidade da experiência do real, como aponta Garramuño (2012). Assim como na obra de Sebald, os locais são a tomada de corpo do passado, em uma emergência inevitável e horrorosa do trauma.

O que Wylie atribui ao narrador Sebaldiano também aparece em *A Resistência*; assim como no livro de Fuks, o corpo do narrador Sebaldiano é por vezes acometido de um súbito horror paralisante quando confrontado com imagens, símbolos ou locais do passado. O que me interesse mais é a particularidade desta paralisia em *A Resistência*. Diferente do que ocorre na obra de Sebald — especialmente em *Os Anéis de Saturno* — a paralisia do narrador de *A Resistência* se configura como impedimento para a emergência completa do passado. Aqui,

os momentos de paralisia também freiam a narrativa e impossibilitam o ato de contar, fazendo parte do procedimento textual repetido de impedir o avanço do enredo. Ou seja, a paralisia se dá diante da iminência da emergência do passado, como um sintoma que antecede o desvelar da verdade, paralisando o corpo do narrador e sua narrativa, de forma a continuar o ir e vir da tentativa de recuperar o passado no texto. O texto e a busca do narrador se retroalimentam em seu fracasso.

Articulando as contribuições de Garramuño, Wylie e Derrida percebo que o romance de Fuks faz parte de uma rede na qual também estão e se articulam outras narrativas contemporâneas, como *K*, de Bernardo Kucinski, os romances de Juan José Saer analisados por Florencia Garramuño (*El Entenado e Glosa*), a obra de W.G Sebald em geral e o recém traduzido *O Espírito dos meus pais continua a subir na chuva*, de Patricio Pron, assim como *Jamais o Fogo Nunca*, da chilena Diamela Eltit. O que se coloca em questão é uma espectralidade que impõe uma dúvida sobre os limites da ficcionalidade e da referencialidade, assim como incita dúvidas quanto à própria apreensão do real e do passado.

O procedimento formal de *A Resistência* é simples, a busca pela retomada do passado é sempre pausada, freada pelo narrador, e a repetição desse procedimento elabora um efeito que mantém o passado em sua forma suspensa, espectral e assombrosa. O trauma e a dúvida quanto à origem do irmão se colocam enquanto figuras cuja emergência total é sempre impossível, assim como o é o seu desaparecimento completo. A dimensão pessoal é negada a todo momento, é justamente seu inverso que emerge; e através da própria busca se desenha um passado de cunho espectral, fantasmagórico que é, essencialmente, “impessoal” (GARRAMUÑO, 2016). A impessoalidade notada por Garramuño como tendência da literatura contemporânea brasileira deve ser lida em *A Resistência* como um procedimento que nega a propriedade do passado, abrindo caminho para um ato instituinte do comum.

A suspensão atingida pelo livro e a negação ao desenvolvimento da trama central são ferramentas textuais que indicam para algo além da figuração do passado como espectro. A impossibilidade de retomada do passado pessoal só leva à reconstrução tangencial de uma história coletiva. O livro de Fuks, então, a partir desta perspectiva, coloca em cena também a questão da ética da representação, incorrendo justamente em uma forma contemporânea de narrar o trauma. Forma essa que consiste em narrá-lo tangencialmente, sem incorrer em injustiças



históricas nem em aproveitamentos estéticos. De certa forma, poderia incluir *A Resistência* em um movimento mais amplo de narrativas do trauma, como os livros de W.G Sebald, e naquilo que Florencia Garramuño (2012) chamou de “poéticas do real”(p.105).

Dessa forma, o romance aos poucos mina o passado como passível de ser próprio. Ao narrador é negada a propriedade do passado, enquanto em um segundo plano o passado avança em uma espectralidade, que é justamente política e comum. Nesse sentido, o romance constrói a inapropriabilidade do passado e em seu lugar instituí a história como uma experiência da ordem do comum, partilhada e “além do público e do privado” (DARDOT; LARVAL, 2017, p. 200). Aqui, o passado, ao ser construído como espectro se aproxima cada vez mais de uma indefinição que é característica do comum. A espectralidade criada implica a suspensão do passado para fora das categorias de público e privado e empurra a história como um elemento do comum e, portanto, inapropriável.

A retomada do passado aparece para o narrador do romance como um imperativo ético, ainda que seu esforço seja incompleto. Rodrigo Turin (2017) sintetizou os efeitos destes procedimentos se referindo a *K* e ao romance de Fuks que atualizam as formas de se representar o passado. Turin escreve:

O passado que surge nesses romances, em gêneros distintos como a literatura testemunhal e o romance histórico, não se reduz ‘àquilo que foi’, a uma instância passiva e distanciada do presente enquanto pura anterioridade, mas como força ativa, que coexiste com esse presente, *assombrando-o*. (p. 59, grifo meu)

Segundo Ana Kiffer(2014, p.59),o que está em jogo é a perda de funcionamento das vozes interiores na arte contemporânea.Essa falência aparece em *A Resistência* a partir do fracasso do narrador em dar conta do passado, ao mesmo tempo que se testemunha a tentativa deste narrador de sair de si, ensaiando a missão impossível de reconstituir a história de um *outro* corpo, o de seu irmão (KIFFER, 2014, p.55).

Em termos gerais, a falência da recuperação do passado pessoal do narrador (e de sua família) testemunha ainda outra capacidade contemporânea da literatura. Ao invés de construir e aperfeiçoar as subjetividades do narrador e de seu irmão, a trama do romance acaba evidenciando a história. Dá-se corpo à um trauma e um passado impessoal — que aparece como espectro — inundando espaços e atravessando fronteiras tradicionais, seja entre passado e presente, seja

entre Estados nacionais.<sup>5</sup> É justamente por esse limiar pouco definido que o romance busca representar o passado, ou melhor, fazer emergi-lo. Para recuperar o vocabulário Derridiano (DERRIDA, 1994): há uma “conjuração” desses fantasmas do passado, nessas terras densamente povoadas de tragédia.

Se o estar com fantasmas é um ato político de memória (DERRIDA, 1994, p.11), o narrador de *A Resistência* promove, através de sua busca — falha e incompleta — um movimento de resistência também ao esquecimento. E mais, o que emerge da falência do narrador e das vozes interiores do romance é algo que se posiciona no limiar do público e do privado, justamente o espaço indeterminado que Derrida aponta como sendo a morada do político (DERRIDA, 1994, p.74) e que é definido por Dardot e Larval (2017) como o comum.

O movimento ao que o livro se une é de uma profunda produção do estado contemporâneo das formas de lidar com o passado, incorrendo naquilo que Garramuño (2016, p.108) identifica na obra de Veronica Stigger e Teixeira Coelho como: “um abandono da lógica da representação em favor de uma ambição de presença”. *A Resistência* então se coloca no *milieu* de uma prosa contemporânea que se volta para a relação com o passado e com os seus fantasmas, sempre retornados. Indica como ato político a memória, mas também uma ética de representação do passado que, como em Didi-Huberman (2017) passa pelas *casca*s da história, aquilo que resta e que se apresenta a nós, transformando a relação com a história em um intenso “escavar” (BENJAMIN apud DIDI-HUBERMAN, 2017, p.66) que valoriza o movimento em detrimento do resultado.

121

### **Biopolítica, forma-de-vida e construção do comum**

É possível ainda avançar no entendimento do romance de Julián Fuks como uma obra que se relaciona profundamente com os conceitos de biopolítica e “uso dos corpos” (AGAMBEN, 2017). A retomada do passado ditatorial da Argentina e do Brasil é, certamente, o âmbito mais claro de ligação com a biopolítica e o domínio da vida pelo Estado. Mas, nas linhas de Roberto Esposito (2012), uma leitura positiva da biopolítica também é possível, de forma que o romance se apresenta

---

<sup>5</sup> Há que se dizer que essas mesmas características parecem povoar também o romance de Diamela Eltit, *Jamais o Fogo Nunca*, cuja tradução foi feita justamente por Julián Fuks, denotando não só a proximidade do autor com os temas do passado latino-americano e as ficções que se constroem em torno desse período, como a proximidade com os temas de vida íntima, resistência e biopolítica.

como uma ferramenta de produção de linhas de fuga do domínio da política sobre a vida. Seguindo as palavras de Esposito, trata-se de uma abertura que indica um poder “da vida e já não sobre a vida” (2012, p.114, tradução minha)

A falência das “vozes interiores” à qual remeti acima e da história pessoal é também uma falência do “próprio”, justamente aquilo que Esposito (2012) caracteriza como oposto do comum. O que Fuks produz é a emergência de uma linha de fuga que permite a construção do comum através da representação literária do *não funcionamento* do próprio, do individual e do pessoal. A abertura que o romance traz pode dar-nos pistas de que a construção do comum passa justamente pela desestabilização da categoria de propriedade. Por essa perspectiva, a evolução do narrador no percurso do romance e o seu fracasso na tentativa de narrar uma experiência pessoal dá espaço para a narração do comum — do qual também fala Garramuño (2016) — levando a crer que há um espaço na ficção para a desconstrução das categorias estáveis de próprio e da dialética privado-público.

A reconstrução do passado — fragmentária e transnacional como é no romance — indica também uma linha de fuga — dada devido à ficção — da tendência nacionalizante ou individualizante do discurso historiográfico disciplinado. Ao implicar o narrador em um fazer quase arqueológico que transpõe fronteiras estatais e identitárias, Julián Fuks indica a possibilidade de uma política da memória que esteja ligada com o comum, ou ao menos com a compreensão de que o próprio, o familiar, ou o nacional são apenas recortes da categoria mais ampla e mais positiva de comunidade. Uma comunidade dos espectros, ou dos marcados pelo passado traumático poderia ser, então, a resposta política para o esquecimento comandado não só da ditadura argentina, mas de todas as ditaduras latino-americanas.

De fato, se retomo Jacques Derrida (1994), a implicação no romance de um espaço fronteiro entre público e privado — que não funcione em oposição, mas para foradessas categorias — indica o espaço do político, e que se liga também à categoria de comum de Roberto Esposito (2012). O espectro traumático, o passado em seus fragmentos e suas camadas são figuras políticas que chamam, ou são chamadas, para a construção do comum, ou ao menos, para a construção de uma narrativa comum da história. Dessa maneira, *A Resistência* se abre à interpretações e discussões em torno da biopolítica, não só em sua forma negativa de desaparecimentos e controle sobre a vida — talvez a forma mais conhecida e

óbvia, aquela do sequestro da vida pelo Estado — mas em volta de um horizonte de produção de uma biopolítica positiva — ligada à construção do comum e à produção de vida — através da ficção.

O desenvolvimento do romance de Julián Fuks chega a um ponto importante na página 79, que explicita uma dúvida que me parece pertinente:

É preciso aprender a resistir. Nem ir, nem ficar, aprender a resistir. [...] Resistir: quanto em resistir é aceitar impávido a desgraça, transigir com a destruição cotidiana, tolerar a ruína dos próximos? Resistir será aguentar em pé a queda dos outros, e até quando, até que as pernas próprias desabem? Resistir será lutar apesar da óbvia derrota, gritar apesar da rouquidão da voz, agir apesar da rouquidão da vontade? É preciso aprender a resistir, mas resistir nunca será se entregar a uma sorte já lançada, nunca será se curvar a um futuro inevitável. Quanto do aprender a resistir não será aprender a perguntar-se?(FUKS, 2016, p.79)

Aqui o narrador assume a voz de um outro, desta vez seu pai. E coloca nesse corpo militante questionamentos que também são seus. A insistência do narrador em ensaiar um relato do impossível é também uma resistência positiva que se insere num dever ético — que Agamben diz ser o campo da arte (AGAMBEN, 2017, p.277) — de permanecer de pé. Essa passagem implica justamente numa valorização da busca como forma de resistência. O dever que o narrador toma para si de recriar a história de seu irmão se figura como um devir, cuja a resolução não importa, mas sim seu movimento. É daí justamente que parece vir a negativa do romance em solucionar a dúvida. A suspensão intencional da origem do irmão e sua não-resolução erodem as convenções do romance e da expectativa em relação ao movimento de busca. E não seria essa busca também a busca por aquilo que Agamben (2017) chama de forma-de-vida?

O que podemos ler em *A Resistência* em aproximação com *O Uso dos Corpos* (AGAMBEN, 2017) é a implicação do ato de narrar como a busca pela forma-de-vida. Deixo Agamben falar por si:

O pintor, o poeta, o pensador — e, em geral, qualquer um que pratique uma *poiesis* e uma atividade — não são os sujeitos soberanos de uma operação criadora e de uma obra; eles são, sim, seres vivos anônimos que, tornando todas as vezes inoperosas as obras da linguagem, da visão, dos corpos, procuram fazer experiência de si e constituir sua vida como forma-de-vida. (AGAMBEN, 2017, p. 277)

Partindo dessa passagem, não só o escritor (Julián Fuks) como o narrador, cuja a anonimidade é mantida por quase todo o romance, se apresentam como esses seres vivos que produzem forma-de-vida através de sua obra. Narrar e escrever aqui são atividades de uso de si, ou seja, produção de outras formas de subjetivação que escapam da biopolítica nefasta. Mais uma vez Agamben, falando de Sade, parece pertinente: “*Comum nunca é uma propriedade, somente o inapropriável*. O compartilhamento desse inapropriável é o amor, “o uso da coisa amada[...]” (AGAMBEN, 2017, p.117) Se apropriando dessa passagem é possível dizer que a tentativa de retomar a história do irmão falha por justamente cair no campo do inapropriável, no campo da intimidade, cuja potência está ligada à uma “clandestinidade da vida privada” (Idem, p.11).

A “militância” do narrador de *A Resistência* é, portanto, a sua própria insistência em narrar. O ato de narrar que produz outro tipo de subjetivação também erode as formas do próprio, ao insistir na impossibilidade de reconstituir a história familiar e abrir caminho para uma história comum. Para além disso, há que se apontar que a busca inicial pelo pertencimento da história familiar (privada) à uma história nacional (pública) se mostra ineficaz, ou impossível. Assim, chega-se a uma construção no limiar dessas duas categorias, que comunaliza o trauma da ditadura, de forma que a memória dos crimes produzidos pelo Estado e pela biopolítica negativa não é propriedade de ninguém, mas um elemento comum, uma existência que só pode “ser em comum” (NANCY, Jean-Luc, 2016, p. 131), cuja a rememoração pode abrir portas para uma *outra* biopolítica. Dessa forma, a irrepresentabilidade do real e a dificuldade de narrar o passado do irmão são não apenas testemunhos de uma falência da linguagem, mas sim um ato consciente de minar as possibilidades de apropriação do passado.

Em termos gerais, *A Resistência* se aproxima de binômios bastante recorrentes na literatura e no discurso intelectual como passado/presente, público/privado, político/pessoal e se nega a escolher um lado, erodindo essas oposições, tornando-as inoperosas e buscando um espaço limiar, espectral onde situa a história e a busca pelo passado que se apresenta no romance. A obra de arte e a busca não são apenas “uso de si” (AGAMBEN, 2017) aqui, mas se abrem como formas-de-vida em um sentido mais amplo e menos subjetivo do que daquele que Agamben escreve, se aproximando mais de uma “vida” comum.

Em um último fôlego retomo Judith Butler em *Quadros de Guerra*(2015), que aponta sua visão sobre o uso feito pelas mídias hegemônicas das imagens das guerras — principalmente aquelas no Oriente Médio — como sendo de uma tragicidade alarmante. Para Butler, a mídia, por meio de sua reprodutibilidade e dos enquadramentos, produz vidas “precárias” nos países assolados por guerras, insistindo na distância dessas vidas e construindo um consenso sobre a “matabilidade” daqueles sujeitos, a mídia produz imagens e narrativas que coloquem as mortes dos *outros* como não passíveis de luto. Dessa maneira os meios de comunicação aparecem como fortes instrumentos de poder que acompanham o Imperialismo americano e os efeitos mais nefastos da biopolítica negativa do capitalismo. Em contraponto à essa ideia, proponho a possibilidade de que é a arte, nesse caso específico, a forma literária do romance, que pode justamente nos oferecer o contrário.

Em complemento à contribuição de Butler, Esposito e Agamben, há que se considerar também a conceptualização do comum como substantivo, e não apenas como adjetivo (DARDOT; LARVAL, 2017, p. 53). Nesse sentido, o comum não é mero acessório, mas precisa ser entendido como fruto de uma prática. De fato, para Pierre Dardot e Christian Laval (2017) uma questão essencial, retirada da ideia de que o comum só pode ser construído por uma “co-atividade” (p. 53) é a da instituição do comum. Para eles, o comum precisa ser instituído por uma série de práticas políticas e de discurso que atuem para fora do Estado e do Capital, ele não existe por si só, é sempre preciso criá-lo. No romance de Fuks, a literatura e a busca pelo passado performada pelo narrador se constituem não só como obra de arte, mas como ação instituinte do comum. Instituição esta que se dá pela lenta dissolução do familiar e da propriedade do passado, implicando em uma abertura para o entendimento do passado como campo do comum, ou seja, como aquilo que é inapropriável, aquilo que não pertence nem ao Estado, nem aos indivíduos nem ao Capital, sendo, ao contrário, um campo instituído a partir daqui como parte fundante de uma comunidade política.

Em termos de conclusão retorno a Butler (2015) para dizer: se à mídia hegemônica cabe o papel de criar vidas mais precárias do *outro* lado dos conflitos, à ficção pode restar o espaço fundacional de erodir as bases da propriedade e das oposições ocidentais. De modo que *A Resistência*, ao jamais responder à pergunta da origem do irmão adotivo do narrador, mantém a vida em suspenso, em sua

origem precária que é justamente o elemento que Butler conclama como a base de um entendimento comum da vida (2015, p.32). Ou seja, no argumento do romance, a performance da impossibilidade de narrar indica que não é necessário que a família do narrador esteja ligada *diretamente* à história da ditadura argentina e à sua biopolítica de desaparecimentos. A suspensão que o romance produz institui justamente que a precariedade da vida independe da ação direta ou não dos traumas mais nefastos da história, e que reconhecer essa condição como base das relações humanas é também um passo para a construção daquela nova categoria de *comum*, base de uma nova política do século XXI.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. Introdução: Vida precária, vida passível de luto. In. \_\_\_\_\_. Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão, Arnaldo Marques da Cunha. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

DAVIS, Colin. État Présent: Hauntology, Spectres and Phantoms. **French Studies**. v. 59, n.3, pp. 373-379, 2005

DARDOT, Pierre; LARVAL, Christian. **Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Cascas**. Trad. André Telles. São Paulo: Editora 34, 2017.

ESPOSITO, Roberto. Inmunidad, comunidad, biopolítica. Trad. Daniel Lesmes. **Las Torres de Lucca**. n. 01, pp. 101-114, julho-dezembro. 2012. Disponível em: <<http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/24/26>>

FUKS, Julián. **A Resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015  
GARRAMUÑO, Florencia. **A Experiência Opaca: literatura e desencanto**. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012

GARRAMUÑO, Florencia. *Depois do sujeito: formas narrativas contemporâneas e vida impessoal*. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 50, pp. 102-111, jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/>

estudos/article/view/24135/17233>

KIFFER, Ana. A Escrita e o Fora de Si. In: KIFFER, Ana e GARRAMUÑO, Florencia (Orgs). **Expansões Contemporâneas: Literatura e outras formas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, pp. 47-68.

NANCY, Jean-Luc. **A Comunidade Inoperada**. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

TURIN, Rodrigo. A polifonia do tempo: ficção, trauma e aceleração no Brasil contemporâneo. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 19, n. 35, p. 55-70, jul.-dez. 2017.

VIDAL, Paloma. **A literatura como resistência no romance de Julián Fuks**. [S.l.]: O Globo, 2015. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/cultura/livros/a-literatura-como-resistencia-no-romance-de-julian-fuks-18220517>>. Acesso em: 6 abr. 2018.

WYLIE, John. The spectral geographies of WG Sebald. *cultural geographies*, v. 14, n. 2, p. 171-188, 2007.



## A questão da espiritualidade e o comum<sup>1</sup>

Tradução de Aécio Amaral<sup>2</sup>

Claire Blencowe<sup>3</sup>

**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

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 17<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> 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 19<sup>th</sup> 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 carne<sup>4</sup>.

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

---

<sup>4</sup> [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”<sup>5</sup>. 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

---

<sup>5</sup> 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 captura<sup>6</sup>.

### 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

---

<sup>6</sup> 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 Trust<sup>7</sup>.

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,

---

<sup>7</sup> [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 Debates<sup>8</sup>; 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

---

<sup>8</sup> [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 “comunismo 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]<sup>9</sup>), 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

<sup>9</sup> [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”<sup>10</sup>.

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

<sup>10</sup> [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 pletora 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)<sup>11</sup>. Os impulsos aparentemente contraditórios da política do Cristianismo do Despertar estão alinhados com as

<sup>11</sup> 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.

## Parrésia artística e a genealogia da ética em Foucault e Benjamin<sup>1</sup>

Tradução de Aécio Amaral<sup>2</sup>  
Julian Brigstocke<sup>3</sup>

**Resumo:** Em *O uso dos prazeres*, Michel Foucault sugere que é possível ler os escritos de Walter Benjamin sobre Baudelaire como uma contribuição a uma genealogia da ética. Este artigo é um experimento com a leitura de Benjamin por essa via. Demonstra-se que uma análise específica de cada um dos quatro elementos da ética foucaultiana (substância ética, modo de subjetivação, prática ética e telos) pode ser encontrada nas obras de Benjamin sobre Baudelaire e em *Das passagens*. Especificamente, o artigo advoga uma leitura de Benjamin em termos de sua valiosa contribuição aos entendimentos do papel exercido pela arte em formas modernas de “parrésia”, ou de uma narração corajosa da verdade. Contudo, ao passo que a noção de Foucault de “artes de viver” concentra-se no desafio a relações de poder atuais, a concepção de Benjamin foca na ativação de formas potenciais de poder. Desse modo, a estrutura ético-conceitual benjaminiana testa os limites da conceitualização de Foucault sobre o governo de si e dos outros.

**Palavras-chave:** Estética da existência; Baudelaire; Benjamin; Cínicos; Foucault; Parrésia; Verdade.

---

<sup>1</sup> Versão original: “Artistic Parrhesia and the Genealogy of Ethics in Foucault and Benjamin”, *Theory, Culture and Society*, 30(1), janeiro de 2013.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Leciona Geografia Humana na Universidade de Cardiff (País de Gales) e é membro do coletivo de pesquisa ARN - Authority Research Network. Tem pesquisado sobre formas pós-humanistas de participação política, com ênfase em paisagens afetivas de autoridade; imaginários de gerações futuras; formas de apreensão da cidade da perspectiva da eternidade. É autor de *The Life of the City: Space, Humour, and the Experience of Truth in Fin-de-siècle Montmartre* (Routledge, 2014).

**Abstract:** In *The Use of Pleasure*, Michel Foucault suggests that it is possible to read Walter Benjamin's writings on Baudelaire as a contribution to a genealogy of ethics. This article experiments with reading Benjamin in this way. It shows that a distinctive analysis of each of the four elements of Foucauldian ethics (ethical substance, mode of subjectivation, ethical practice and telos) can be found in Benjamin's work on Baudelaire and the Paris arcades. Specifically, the article makes the case for reading Benjamin in terms of his valuable contribution to understandings of the role played by art in modern forms of 'parrhesia', or courageous truth-telling. However, whereas Foucault's notion of 'arts of living' focuses on challenging actual relations of power, Benjamin's focuses on activating potential forms of power. In this way, Benjamin's ethical framework tests the limits of Foucault's conceptualization of the government of self and others.

155

---

**Keywords:** Aesthetics of existence; Baudelaire; Benjamin; Cynics; Foucault; Parrhesia; Truth.

## Introdução

Nossas vidas, queiramos ou não, celebremos ou lamentemos o fato, são obras de arte. Para viver nossas vidas como a arte da vida demanda, devemos, justo como os artistas de qualquer arte, colocar diante de nós desafios que estão muito além de nosso alcance e padrões de excelência que parecem incomodar e obstinadamente se situar muito além de nossa capacidade.

Devemos *tentar o impossível* (Bauman, 2008, p. 20). Com estas palavras, Zygmunt Bauman capta algo da ansiedade e da ambiguidade da experiência do eu contemporâneo: a forma como o sujeito neoliberal se tornou presa de seus próprios sonhos de liberdade, autoinvenção, e a rejeição de identidades fixas. Via técnicas neoliberais de governo, a oportunidade de estilizar novas artes de viver - que se segue ao declínio da autoridade transcendente e de códigos morais universais - tem sido tomada pela produção de eus empreendedores, formas de “capital humano” que são responsáveis por seu autocontrole e reinvenção a fim de competir mais efetivamente no mercado (LAZZARATO, 2009). Desorientado por um reconhecimento arrepiante de que a fonte de sua dominação são suas próprias liberdades, tornando-o simultaneamente senhor e escravo de si, o sujeito neoliberal tenta o impossível, ainda intoxicado pela possibilidade de estilizar sua vida como uma obra de arte, embora cada vez mais temeroso das consequências de falhar em fazê-lo de par com as demandas do mercado.

Como Michel Foucault deixou claro em seus cursos sobre a genealogia do neoliberalismo, ele era extremamente consciente dessa experiência emergente do eu (FOUCAULT, 2008). Este fato pode surpreendentemente insinuar, entretanto, que Foucault estivesse feliz em especular acerca das oportunidades contemporâneas de estilização da vida como uma obra de arte - uma aspiração que parece levar a uma aproximação desconfortável com a lógica neoliberal de autoestilização (HAMANN, 2009; McNAY, 2009). Contudo, o interesse de Foucault pelas práticas do eu deveria na realidade ser visto como uma *resposta* direta às formas emergentes de neoliberalismo que ele tinha diagnosticado de forma tão acurada. “A própria insistência de Foucault em pensar sobre o sujeito constituído como práticas opera *tanto com* quanto *contra* a subjetividade neoliberal e concepções neoliberais de liberdade, verdade e realidade” (DILTS, 2011, p. 132). As genealogias da ética de Foucault foram concebidas como uma forma de “crítica

positiva”, um modo de se apropriar do presente a fim de transformá-lo, traçando os limites presentes da experiência para localizar suas fissuras (BLENCOWE, 2012). Essas genealogias objetivam uma compreensão das oportunidades de desenvolvimento de artes de viver que *não* sejam redutíveis à racionalidade empreendedora do *homo economicus*.

O trabalho de descobrir e criar novas genealogias da ética, então, deve ser visto como um importante meio para encontrar as possibilidades de testar os limites contemporâneos do necessário. Entretanto, não se deveria presumir que só possamos nos voltar para a obra de Foucault para entender essas genealogias. O próprio Foucault, por exemplo, aponta para o estudo de Burckhardt (1878), da Itália renascentista e para a obra de Stephen Greenblatt (1980) sobre a autoestilização renascentista. Mais curiosamente, ele indica os escritos de Walter Benjamin sobre Baudelaire como um exemplo importante de uma genealogia das artes de viver (FOUCAULT, 1992, p. 11). No entanto, surpreende que, a despeito do surgimento de um interesse acadêmico em Benjamin (GREENBERG, 2008), o convite de Foucault a que se releia a obra benjaminiana em termos de sua contribuição a uma tal genealogia ainda não tenha sido aceito. Comentadores têm estabelecido conexões entre as teorias dos dois escritores acerca da violência (HANSSEN, 2000), da linguagem e dos corpos (WEIGEL, 1996), estética e esteticização (O’LEARY, 2002), política da vida (AGAMBEN, 1998), Iluminismo (SMITH, 2003), e continuidades metodológicas entre análises arqueológicas/genealógicas e a construção de constelações (ARONOWITZ, 1994; LEWANDOWSKI, 2001). Contudo, as relações entre suas abordagens da ética, da “estética da existência” e do papel da arte em questionar a verdade continuam por serem desenvolvidas.

Talvez uma razão para tanto seja os contextos políticos e intelectuais bastante diferentes aos quais Foucault e Benjamin estavam respondendo - Foucault, ao surgimento do neoliberalismo durante os anos 1970 e 1980, e Benjamin, ao surgimento do fascismo durante os anos 1930. No entanto, o foco primeiro de Benjamin não era o fascismo como tal, mas a estrutura capitalista da experiência que fornecia sua condição de possibilidade. Tanto Foucault quanto Benjamin estavam horrorizados pelas maneiras como novas formas de governo econômico estavam se estendendo ao coração mesmo da subjetividade moderna. Como uma via para o desenvolvimento de um entendimento mais pleno da genealogia das artes neoliberais de viver, então, o presente artigo tenta estabelecer algumas

afinidades e ressonâncias entre as histórias da ética e da arte de viver de Foucault e Benjamin, e ao mesmo tempo indaga se as intuições de uma genealogia benjaminiana da ética poderiam testar os termos do pensamento ético do próprio Foucault. O objetivo não é nem encenar uma disputa anacrônica entre Foucault e Benjamin, nem reduzi-los a uma identidade espúria, mas isolar e amplificar alguns momentos em que a obra de Benjamin ajuda a iluminar, acrescentar ou problematizar o projeto genealógico que Foucault viu como vital à crítica da subjetividade neoliberal.

A importância dessa questão vai muito além de “meros” interesses acadêmicos. Ao abordar a ética de Foucault através da obra de Benjamin podemos adquirir um entendimento muito mais rico das formas nas quais os historiadores do presente podem estudar a produção e o questionamento de estruturas neoliberais dominantes de subjetividade.

### **Ética além da subjetividade**

“O que me choca”, assinala Foucault, “é o fato de, em nossa sociedade, a arte ter se tornado algo que está relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida. Que a arte seja algo especializado ou feito por peritos que sejam artistas. Mas, a vida de todo mundo não poderia se tornar uma obra de arte?” (FOUCAULT, 2000c, p. 261). Os livros e cursos finais de Foucault exploraram o potencial para a reativação de tais artes de viver na modernidade através de um exame da estética da existência grega, romana e do início do Cristianismo (FOUCAULT, 1990; 1992; 2001; 2005; 2010; 2011). A história das artes de viver, comenta Foucault, tem sido largamente negligenciada desde a narrativa clássica de Jacob Burckhardt (1878) do renascimento italiano. No entanto, continua Foucault, é possível ler os escritos de Benjamin sobre Baudelaire como uma importante contribuição à genealogia da ética (FOUCAULT, 1992, p. 11). Se seguirmos a leitura de Foucault, então, a problemática de Benjamin pode ser produtivamente lida nos seguintes termos: a história das tentativas de estilizar a vida de acordo com a estética, ao invés de critérios epistemológicos ou morais.

Dada a crítica bem conhecida de Benjamin da estetização da política (BENJAMIN, 2002), e sua alusão frequente à distância cada vez maior entre arte e vida (1999c; 2005a), a sugestão de Foucault parece obscura à primeira

vista. O que pretendo demonstrar, entretanto, é que é na verdade possível extrair da obra de Benjamin uma ética própria e atrativa, no sentido especificamente foucaultiano da palavra. Nas tentativas febris de Benjamin de parar o mundo e de superar o pesadelo do capitalismo fascista por meio do despertar revolucionário do coletivo adormecido, é possível descobrir uma narrativa mais intimista de técnicas de práticas individuais ascéticas ou de automodificação. Contudo, o objetivo não é reconstruir uma “teoria” benjaminiana da ética ou da subjetividade, mas experimentar maneiras pelas quais os escritos de Benjamin podem nos habilitar a ampliar, testar ou desafiar o projeto foucaultiano de escrever uma genealogia da ética capaz de criar uma experiência do presente que seja nova e transformadora.

Decerto, há poucas dúvidas quanto às afinidades existentes entre os objetivos teóricos e políticos dos dois pensadores. Tanto Benjamin quanto Foucault (especialmente em sua obra tardia) preocuparam-se em explorar as conexões entre experiência e crítica, e em desenvolver um conceito de experiência no qual, como Thomas Lemke descreve a respeito de Foucault, “a experiência seja concebida como uma estrutura dominante e uma força transformadora, como um repositório de práticas e um evento transcendente, como o objeto de indagação teórica e o objetivo de ultrapassar limites históricos” (LEMKE, 2001, p. 27). Graeme Gilloch observa o grau em que Benjamin antecipa as análises de Foucault da “arquitetura de visibilidade/invisibilidade, a fragmentação do corpo, [e] a crítica das narrativas do ‘progresso’” (GILLOCH, 2002, p. 236). Outra continuidade importante entre eles é que ambos preocupam-se em desenvolver uma crítica historicizadora das estruturas apriorísticas da experiência e da razão modernas (CAYGILL, 1998; HAN, 2002). Um ponto claro de divergência entre a abordagem da experiência e da razão dos dois pensadores, entretanto, precisa ser tratado para que se possa abrir caminho a uma leitura foucaultiana de Benjamin. Este ponto se relaciona com o estatuto ontológico do sujeito.

Benjamin era inequivocamente hostil ao conceito de sujeito; Theodor Adorno argumenta que o alvo de Benjamin “não é um suposto subjetivismo superinflado, mas sim a própria noção de uma dimensão subjetiva” (ADORNO, 1981, p. 235). Foucault, ao contrário, ainda não conseguiu dar de ombros totalmente a acusações de um “retorno ao sujeito” medonhamente conservador - um lapso, quiçá, em um existencialismo geriátrico (ver DEWSs, 1989; EAGLETON, 1990; WOLIN, 1986). Lois McNay argumentou recentemente, por exemplo,



que a teoria da ética de Foucault pouco contribui para desenvolver qualquer entendimento de como a emergência neoliberal do eu como empreendimento, o qual ele caracteriza em *Naissance de la biopolitique* [*O nascimento da biopolítica*] (FOUCAULT, 2008), poderia sofrer oposição (McNAY, 2009). Esta diferença entre os dois escritores poderia excluir a possibilidade de uma leitura foucaultiana de Benjamin. O interesse político de Benjamin em “inervar” novas formas de corpo coletivo poderia parecer conduzir menos a um projeto *crítico* foucaultiano (ou seja, aquele que expõe os limites presentes da experiência, da razão e da subjetividade) do que a um projeto *especulativo* pós-hegeliano que ultrapassa o sujeito, na criação de novas formas de experiência totalmente não-subjetiva, singular (BENJAMIN, 2005b; BERNSTEIN, 1999; CAYGILL, 1998; JAY, 2005). De fato, Benjamin é ávido em eliminar o sujeito, não apenas do conceito de experiência, mas também do conhecimento e da verdade (PENSKY, 1992, p. 61). É difícil perceber como uma teoria assim radicalmente pós-subjetiva da experiência, do conhecimento e da verdade poderia deixar qualquer espaço a uma teoria da ética.

Porém, de acordo com Benjamin, é apenas através do reconhecimento do que foi *perdido* que o potencial revolucionário pode ser atualizado (BENJAMIN, 1999d). A escrita revolucionária tem de proceder por meio de uma análise da perda - e, como Benjamin esclarece em seu ensaio sobre o narrador, algo crucial que foi perdido na modernidade é a capacidade dos sujeitos de criarem suas vidas, de maneiras únicas e úteis, como formas de obra de arte (BENJAMIN, 1999c, p. 107). Se o conceito de sujeito teve de finalmente ser descartado, é necessário primeiro compreender o que exatamente está sendo jogado fora. Para Benjamin, a subjetividade deve destruir a si própria; e só pode fazer isso por meio do reconhecimento do que ela se tornou. Assim, a despeito da hostilidade de Benjamin com relação ao conceito de sujeito, sua posição ainda implica em se haver com a destruição em curso do sujeito. Sob esse aspecto, sua posição é claramente simpática à insistência foucaultiana de que “recusar o recurso filosófico a um sujeito constituínte não equivale a agir como se o sujeito não existisse, fazendo uma abstração dele em nome de uma objetividade pura” (FOUCAULT, 2000b: 462). Dessa forma, permanece em aberto o quão exitosamente a crítica benjaminiana de Baudelaire pode ser lida em termos do projeto ético de Foucault.

## A vontade de Josué

*Então Josué falou ao Senhor (...) na presença dos israelitas: Sol, detém-te em Gibeom, e tu, lua, no vale de Ajalom. E o sol se deteve, e a lua parou, até que o povo se vingou de seus inimigos. (...) O sol, pois, se deteve no meio do céu, e não se apressou a pôr-se, quase um dia inteiro. E não houve um dia semelhante a este, nem antes nem depois dele, ouvindo o Senhor assim a voz de um homem (...). (JOSUÉ, 10, p. 12-14)*

A crítica de Benjamin a Baudelaire é em geral lida em termos de uma ambição histórica e teórica dual: primeiro, ela identifica Baudelaire “como o poeta proeminente da metrópole urbana capitalista” e utiliza seus textos para expor as contradições da vida urbana do século XIX; segundo, ela pretende “apresentar uma teoria em larga escala da experiência moderna” (JENNINGS, 2003, p. 91 e 93). Entretanto, os escritos de Benjamin sobre Baudelaire não podem simplesmente ser lidos como crítica da ideologia. Além de ler Baudelaire através de Marx, Benjamin também lê Marx através de Baudelaire, ao explorar algumas das figuras retóricas comuns a ambos: magia, intoxicação, diabolismo, petrificação, a “espécie” proletária (COHEN, 1993, p. 20). Benjamin convida a uma reativação da política marxista que seja mediada pela ética baudelairiana.

Em “Le Vin des Chiffonniers” [“O vinho dos trapeiros”], de Baudelaire, o trapeiro sonha com uma inversão dos papéis na qual ele “dita leis sublimes, / Derruba os maus, perdoa as vítimas dos crimes (...)”. Por meio dessa fantasia, ele “[E]mbriaga-se na luz de seu talento imenso”<sup>4</sup> (BAUDELAIRE, 1993, p. 217). Benjamin lê isto como um sonho socialista da “vingança e da glória futuras” (2006, p. 8), e, assim concebido, o poema levanta a questão sobre se, uma vez que a religião é o ópio do povo, o marxismo, com seu otimismo intoxicante no futuro, não poderia ser também um narcótico anestésico (WOHLFARTH, 1986, p. 149). Benjamin viu a imaginação política do marxismo dos anos 1930 ser fissurada em ao menos dois aspectos. Primeiro, o marxismo não questionou radicalmente a obsessão do século XIX com o progresso. Assim, um objetivo de *Passangerwek* [*Das passagens*] era “demonstrar um materialismo histórico que tinha aniquilado em seu próprio interior a ideia de progresso” (BENJAMIN, 1999 a, N2, 2). Segundo, o marxismo decaiu em um conceito positivista de *verdade* como

<sup>4</sup> [NT] Reproduzido de BAUDELAIRE, Charles. O Vinho dos Trapeiros, in: *As flores do mal*, trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 379.

algo atemporal e seguro. Benjamin, ao contrário, estava interessado em criar imagens nas quais “a verdade é carregada até o ponto de explosão com o tempo” (1999 a, N3, 1). Esses dois problemas estão intimamente relacionados porque, de acordo com Benjamin, a aspiração a uma verdade atemporal, segura deriva de um modelo mecânico da experiência como algo finito, mensurável de forma precisa e incessantemente repetível - e assim universaliza a mecanização moderna da experiência (BENJAMIN, 1996). Benjamin encontra no individualismo rebelde de Baudelaire, não obstante sua imaturidade política, um etos rumo à história e à verdade que pode ser reativado de forma produtiva na correção de alguns dos aspectos problemáticos do pensamento de Marx.

Uma razão porque tanto Benjamin quanto Foucault estavam tão interessados em Baudelaire é que, ao se demorar sobre a modernidade como uma atitude dirigida ao presente, ele captou um aspecto crucial da experiência moderna do eu. No entanto, ao passo que Benjamin usou a poesia de Baudelaire como um prisma através do qual se podia expressar as contradições da experiência urbana do século XIX, Foucault só se refere à poesia de Baudelaire *an passant*. Ele menciona Baudelaire como um escritor cuja poesia testa os limites da subjetividade contemporânea por meio do lirismo da loucura (FOUCAULT, 2000 a, p. 339-340), da morte (Idem, 2003, p. 210) e do crime (Idem, 1977, p. 68). A poesia de Baudelaire é exemplar de um desejo de fornecer “experiências limite” transformadoras. Contudo, na discussão mais demorada de Foucault sobre Baudelaire, em seu ensaio “Qu’est ce que les lumières?” [“O que é o Iluminismo?”], ele se concentra sobre o famoso ensaio teórico de Baudelaire “Le Peintre de la vie moderne” [“O pintor da vida moderna”] (BAUDELAIRE, 1964) para chamar atenção para o etos moderno que Baudelaire capta aqui, onde “a atenção extrema ao que é real é confrontada com a prática de uma liberdade que simultaneamente respeita essa realidade e a viola” (FOUCAULT, 2000 e, p. 311). Nesse contexto, Foucault está menos preocupado em focar sobre as técnicas especificamente literárias de Baudelaire (da maneira como fez com as técnicas de pintura de Manet, por exemplo [Foucault, 2009]), que em enfatizar o etos crítico que Baudelaire afirma, e que permanece a tarefa da crítica no presente. Contudo, como Benjamin demonstra, os aspectos mais peculiares do etos na modernidade de Baudelaire só vêm à tona no detalhe de suas obras literárias. Baudelaire, observa Benjamin, era um filósofo menor e, embora fosse melhor como teórico da arte, só era mesmo

incomparável como um “meditabundo”, alguém a quem o mundo aparece não como um todo legível, e sim como um quebra-cabeça irresolúvel (GILLOCH, 2002, p. 210). Essa atitude, que só podia ser explorada em imagens alegóricas e não em textos teóricos, foi o experimento mais importante de Baudelaire na arte de viver.

Ora, em que medida os escritos de Benjamin sobre a poesia de Baudelaire podem ser lidos por meio de uma arquitetura conceitual foucaultiana, e no que isso contribui para o nosso entendimento do papel da história e da verdade nas artes modernas de viver? Em suas genealogias da ética, Foucault distingue quatro axiomas de uma estrutura ética: *substância ética* (a parte do eu que os indivíduos constituem como a matéria primeira de sua conduta moral); *trabalho ético* (as atividades pelas quais os indivíduos transformam a si próprios nos sujeitos éticos de seu comportamento); *modo de subjetivação* (o estilo pelo qual os indivíduos estabelecem suas relações com as regras morais); e *telos* (o modo do ser que o indivíduo se esforça por trazer à luz) (FOUCAULT, 1992, p. 28-29). Como veremos, uma análise do etos da modernidade de Benjamin ao lado de cada um desses axiomas pode ser obtida de sua leitura de Baudelaire.

### **Substância ética**

O primeiro axioma da ética que Foucault identifica é a substância ética, o objeto específico que a atividade ética pretende transformar. Para Foucault, na modernidade é o desejo o que tem sido o objeto da maioria das estruturas éticas (FOUCAULT, 1998; 2000c). A leitura de Benjamin, nessa via, enfoca sobre o desejo como a substância da ética de Baudelaire, o aspecto de si contra o qual o poeta sempre se debateu. Contudo, Baudelaire não elabora o desejo como uma energia vital hegeliana, nem através de uma *ars erotica* foucaultiana (ver Huffer and Wilson, 2010), mas como uma ausência, algo perdido. Ao atuar sobre o desejo, ele elabora uma parte do seu ser que já está ausente para ele. Somente ao elaborar a ideia do desejo subjetivo como uma forma de ausência é possível discernir o desejo verdadeiro, *coletivo* por uma sociedade sem classes - eis o que Susan Buck-Morss (1989) identifica como um motivo central de *Das passagens*.

A cultura da mercadoria é baseada na manipulação do desejo. Na cidade moderna, tudo provoca desejo, mas nada o satisfaz. Essa manipulação atingiu a sua máxima expressão nas galerias, pois a galeria era uma rua que foi destituída

de qualquer uso exceto para comércio e consumo. “A galeria é apenas uma rua de comércio lascivo; está completamente adaptada para provocar desejos” (BENJAMIN, 1999 a, A3a, p. 7). É um espaço que ao mesmo tempo em que prolifera o desejo, canaliza-o para objetos sem vida de uma forma que é quase-erótica, “lasciva”. Nas galerias, as mercadorias são literalmente fetichizadas no sentido de que, como objetos inanimados, são investidas de uma vida inumana. O habitante da vida urbana moderna é ludibriado ao experimentar mercadorias sem vida, inertes como uma fonte de vida e vitalidade. O sujeito desejante moderno é reduzido a uma série de respostas reativas a choques e estímulos momentâneos de desejo, que leva a uma oscilação destrutiva entre subjetividade objetificada e objetividade fetichizada.

Desse modo, na modernidade o desejo não é realmente uma forma de vida, e sim cúmplice do processo de comodificação que suga a vida verdadeira das coisas e a substitui por uma vida ilusória, fetichizada. Baudelaire, ao reconhecer isto, não tenta liberar o seu desejo como uma energia viva e criativa, mas elabora o desejo como uma ausência, uma forma de vida que não está mais disponível. Ao contrário do *flâneur*, cujo deleite na cidade é uma resposta a sua vida e vitalidade intoxicantes, Baudelaire se debate *contra* o seu desejo em tomar parte na vida (ilusória) da cidade. Sua poesia relaciona diretamente o desejo à morte, e não à vida. O beijo de uma amante, por exemplo, torna-se um veneno mortal: “Nada disso se iguala ao prodígio sombrio / Da tua saliva forte, / Que a alma me impele ao esquecimento num transporte, / E, carreando o desvario, / Desfalecida a arrasta até os umbrais da morte!”<sup>5</sup> (BAUDELAIRE, 1993, p. 101). Na verdade, a mulher moderna se torna desejável somente quando experienciada como um objeto, algo sem vida (BUCI-GLUCKSMANN, 1986; BUCK-MORSS, 1986). Baudelaire aborda o desejo, então, como algo sem vida, vazio. A ética de Baudelaire enfoca sobre o desejo como o elemento do eu que foi mais completamente comodificado - a parte do sujeito que é mais plenamente objetificada, perdida até para si próprio.

## Práticas éticas

Portanto, a ética de Baudelaire não é orientada para a liberação da substância ética do desejo como uma forma de *vida*, mas para a apropriação de sua falta de vida,

<sup>5</sup> [NT] Reproduzido de BAUDELAIRE, Charles. Veneno, in: *As flores do mal*, trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 225.

empatizando com os processos de comodificação. Segundo Benjamin, o desafio da ética de Baudelaire é não apenas empatizar com a mercadoria (o que o *flâneur* também faz), mas empatizar com a sua destrutividade oculta, sua intimidade com a morte, ao invés de sua falsa promessa de vida. Ele propõe isso através de um conjunto específico de “práticas éticas”, como Foucault descreve o segundo axioma de uma estrutura ética. Baudelaire, escreve Benjamin, era um boêmio, um conspirador contra sua própria classe, que raivosamente rejeitava seus valores e morais. Em tal condição, ele era particularmente sensível às formas de heroísmo que as novas formas modernas de vida demandavam. Para Baudelaire, o herói da vida moderna é ao mesmo tempo artista, dândi, *flâneur*, conspirador e membro da rale [apache] (BAUDELAIRE, 1964). Muito debate crítico tem sido travado em torno da decisão sobre qual dessas “práticas éticas” era a mais importante. Jean-Paul Sartre insiste que a forma de heroísmo mais altamente valorizada por Baudelaire foi o dandismo – um recuo narcisista para a segurança do eu isolado, uma celebração do “parasita dos parasitas – o dândi que era o parasita de uma classe de opressores” (SARTRE, 1967, p. 146). Foucault, em uma leitura diretamente oposta à de Sartre, também coloca ênfase sobre o dandismo de Baudelaire, mas celebra-o como um compromisso ético com a recriação da subjetividade, ao invés de uma negação do dever ético (FOUCAULT, 2000e).

Benjamin, no entanto, insiste que as atitudes éticas representadas pelo dândi, o homem da rale, o trapeiro e o *flâneur* eram meros *disfarces*: eles eram papéis que o poeta adotava a serviço de sua prática ética final: seu trabalho poético. “O *flâneur*, o homem da rale, o dândi e o trapeiro eram muitos papéis para ele. Pois o herói moderno não é herói; ele é um retratista de heróis” (BENJAMIN, 2006, p. 60). O herói da modernidade é uma figura ausente, um papel não preenchido no palco da história. O dândi pode ser “o último herói da modernidade”, resistindo à absorção pela massa urbana indiferenciada, mas o seu protesto é comicamente inadequado. Ele não pode resistir às forças opressoras que o sujeitam ao igualitarismo homogeneizante da mercadoria. A única forma de heroísmo que permanece aberta é retratar o heroísmo. O chamamento ético da modernidade é *artístico*.

Porém, dizer que aqueles papéis são disfarces não é dizer que sejam insignificantes. Na realidade, eles são “práticas éticas” cruciais, modos de elaborar o desejo subjetivo de maneira a explorar sua empatia com a mercadoria. Para atingir

este objetivo, o herói da modernidade tem que se *expor* às maiores extremidades da experiência moderna. O artista moderno deve viver aquela modernidade extrema e deixá-la imprimir-se sobre o seu ser. Assim, “o índice do heroísmo em Baudelaire”, comenta Benjamin, “é viver no coração da irrealidade (da aparência)” (BENJAMIN, 1985, p. 43). *Flâneur*, dândi, homem da ralé e trapeiro são papéis para a sua autoexposição aos choques da vida moderna. Como Baudelaire afirma, o herói da modernidade encontra a multidão como “um imenso reservatório de energia elétrica”, chocante e energizante (BAUDELAIRE, 1964, p. 10). Ele usa palavras como bombas para se defender dos desastres da cidade: “Quando o impiedoso sol arroja seus punhais / Sobre a cidade e o campo, os tetos e os trigais / Exercerei a sós a minha estranha esgrima, / Buscando em cada canto os acasos da rima, / Tropeçando em palavras como nas calçadas (...)”<sup>6</sup> (BAUDELAIRE, 1993, p. 169). Expor-se ao máximo aos choques destrutivos, alienantes da modernidade é, assim, uma prática ética ascética que é a condição para a expressão da verdadeira fisionomia da modernidade em imagens poéticas. Somente ao se expor aos choques da modernidade, pode o poeta apreender a destrutividade da “luminosa explosão da vida no espaço” (BAUDELAIRE, 1964, p. 18).

### Modo de subjetivação

Dar conta dessa demanda ética requer o cultivo de uma *atitude* específica em relação à vida moderna. Baudelaire é altamente sensível ao chamariz da multidão, aos prazeres da rua, vendo esta última como “uma alegria imensa em fixar morada no coração da multidão, em meio ao fluxo e contrafluxo do movimento, em meio ao fugaz e ao infinito” (BAUDELAIRE, 1964, p. 9). No entanto, ele renuncia conscientemente a este prazer, cultivando uma disposição de melancolia e ira em relação a ele. “Baudelaire não encontrou nada para se gostar na era na qual viveu, e (...) foi incapaz de iludir-se a esse respeito” (BENJAMIN, 2006, p. 60). Benjamin insiste que a “violência, a impaciência e a ira” de Baudelaire subjazem tudo o que ele faz - até mesmo a sua poesia mais lírica. Em termos foucaultianos, isso deve ser interpretado como um “modo de sujeição” que é caracterizado por uma forma exemplar de *askesis*, um trabalho do eu sobre o eu, uma *denegação* deliberada

<sup>6</sup> [NT] Reproduzido de BAUDELAIRE, Charles. O Sol, in: *As flores do mal*, trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 319.

dos prazeres assegurados pelo anonimato intoxicante da massa. Com ódio, Baudelaire renuncia asceticamente aos prazeres da cidade. É por meio desse modo de subjetivação que ele pode transfigurar o desejo, como uma forma de ausência, em imagens poéticas da verdade da natureza da modernidade como perda e ruína. A experiência só pode ser apreendida como algo perdido. Ao invés de adotar uma atitude celebratória com respeito ao desejo, então, Baudelaire se enfurece contra ele, determinado a revelar cada detalhe da vida moderna, cada fluxo de desejo comodificado, como um sintoma da desvalorização moderna da experiência. Portanto, ler Baudelaire em termos foucaultianos convida ao reconhecimento de que essa ira não era apenas uma reação subjetiva às demandas da vida moderna, mas uma disposição ética deliberada e cuidadosamente cultivada em relação ao mundo. É nessa disposição saturnina que o “modo de subjetivação” típico de Baudelaire pode ser discernido.

A escavação desse etos por Benjamin em “Über einige Motive bei Baudelaire” [“Sobre alguns motivos em Baudelaire”] se concentra em uma crítica da tentativa simbolista de encontrar a chave para *Les Fleurs du mal* [As flores do mal] na teoria de Baudelaire das “correspondências” sensuais naturais, na qual: “Como ecos lentos que à distância se matizam / Numa vertiginosa e lúgubre unidade (...) / Os sons, as cores e os perfumes se harmonizam (...) / Que a glória exaltam dos sentidos e da mente.”<sup>7</sup> (BAUDELAIRE, 1993, p. 19). Essas correspondências sinestéticas são testemunho da imanência orgânica da vida natural. Mas, *Les Fleurs du mal*, insiste Benjamin, só evoca essa imanência natural como algo irrecuperavelmente perdido. A atitude de Baudelaire em relação à modernidade é dirigida *contra* a vida natural. A atitude de Baudelaire em relação ao desejo é de ira e violência: “Assim eu quisera (...) / Castigar tua carne embevecida, / Ferir teu seio perdoado, / E abrir em teu flanco assustado / Uma larga e funda ferida (...)”<sup>8</sup> (BAUDELAIRE, 1993, p. 89).

<sup>7</sup> [NT] Reproduzido de BAUDELAIRE, Charles. Correspondências, in: *As flores do mal*, trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 115.

<sup>8</sup> [NT] O autor do artigo cita o poema “A celle que est trop gaie” [“A que está sempre alegre”], vertido para o inglês britânico como “To one who’s too cheerful” por James McGowan na edição bilíngue da Oxford University Press (1993) que ele vem utilizando. Nessa edição inglesa, o poema aparece com a numeração “43a” (cf. p. 87-89). A edição em português brasileiro de *As flores do mal* que vimos consultando [tradução de Ivan Junqueira, Nova Fronteira, 1985] não traz o referido poema. Recorremos à tradução livre, que se baseou no texto em francês.



Assim, a “majestade” da escrita de Baudelaire, anota Benjamin, reside em sua “destruição do orgânico e do vivo” (BENJAMIN, 1985, p. 41). “Na oposição à natureza anunciada por Baudelaire”, acrescenta, “reside primariamente um protesto profundamente assentado contra o ‘orgânico’” (1985, p. 45). A ética de Baudelaire requer uma recusa de qualquer compensação pela ou refúgio da destruição da subjetividade na modernidade. Ele se enfurece contra a própria vida. E é por meio dessa fúria, desse modo de subjetivação, que as práticas éticas de Baudelaire podem ser empreendidas de maneira a obter o objetivo final de suas práticas éticas.

## Telos

Benjamin é claro acerca do “telos” da ética de Baudelaire. Ele relembra a vontade de Josué, que conclamou Deus a alterar o curso da natureza e criar uma pausa na passagem do sol:

Interromper o curso do mundo - eis a intenção mais profunda de Baudelaire. A vontade de Josué... Dessa intenção originou-se sua violência, sua impaciência e sua ira; dela também originou-se as tentativas sempre renovadas de enfurecer o mundo (ou niná-lo). Por meio dessa intenção ele deu à morte um acompanhamento musical: seu encorajamento do trabalho dela. (BENJAMIN, 1999a J50, p. 2).

Ao encorajar o trabalho da morte, Baudelaire quer destruir a própria vida natural, reconhecendo assim a necessidade de uma violação impossível do curso natural das coisas. Assim como Josué deteve o curso do sol, Baudelaire pretende operar uma pausa no mundo.

O meio pelo qual ele faz isso - seu chamamento ético final - é a poesia. É através de imagens poéticas que ele se esforça em tornar visível a falta de vida no dinamismo aparente da cidade moderna e em criar uma interrupção no curso natural da história. O modo pelo qual este espaço pode se tornar visível é a alegoria, um meio de expressão que suga a vida de seu [da alegoria] objeto e o revela em uma imagem espacial de decadência e perda. “O único prazer que o melancólico se permite”, observa Benjamin, “... é a alegoria” (1998, p. 185). A alegoria drena a vida de seu objeto, e assim mimetiza o poder da mercadoria. A comodificação substitui a vida (valor de uso) dos objetos por uma falsa vida, um sentido que é inteiramente arbitrário (valor de troca). Através da alegoria,

Baudelaire encontra uma forma de escrita *como* mercadoria, como um sujeito que está inteiramente ausente de si próprio. Na alegoria, a mercadoria pode se revelar no espaço - empilhado de cadáveres - entre a vida e a literatura.

Assim, as imagens alegóricas encenam um encontro com a *verdade* da subjetividade moderna. Ao invés de descreverem sua presença, à maneira de uma fotografia, elas expõem sua ausência. Elas revelam não *Erkenntnis*, conhecimento factual, e sim *Wahrheit*, verdade (BENJAMIN, 1998; ver COWAN, 1983). Enquanto o conhecimento pode ser possuído e representado, a verdade é irrepresentável: é uma troca permanente de extremos (van Reigen, 2001). Através da alegoria, o sujeito moderno hiperindividualizado é revelado como ser simultaneamente ausente - um vazio, uma ilusão, um significante vazio. Assim, o ethos da modernidade de Baudelaire pretende habitar uma nova interseção entre experiência e verdade. O objetivo de Baudelaire não é meramente representar a verdade, mas *imprimi-la contra sua própria vida*. Ao fazer isso, ele pode emprestar à verdade a densidade afectiva de uma experiência vivida de sofrimento. A vida de Baudelaire é a autoridade pela qual suas imagens poéticas podem obter acesso, não meramente ao conhecimento representacional, mas a uma verdade irrepresentável que abarca extremidades opostas. O *telos* de sua prática ética, assim, é imprimir a natureza verdadeira das contradições da modernidade sobre si próprio, e então se tornar capaz de tornar esta verdade palpável em imagens poéticas. Dessa maneira, ele espera tornar possível uma interrupção no curso natural do mundo que é proporcionada por um encontro coletivo com a verdade da desvalorização da experiência na modernidade.

Ao ler a crítica de Benjamin a Baudelaire através de uma arquitetura conceitual foucaultiana, então, a ética da modernidade de Baudelaire emerge em termos da relação singular com a verdade a qual ele cria através de suas práticas éticas. Baudelaire emerge não apenas como alguém determinado a usar a arte para falar sobre a verdade do poder, mas como alguém que trabalha sobre si próprio, através de uma renúncia ascética dos prazeres (compensatórios) da modernidade, a fim de imprimir a verdade da modernidade em seu próprio eu, e assim adquirir a capacidade e autoridade de expor a falsa vida da mercadoria como algo destrutivo e alienante. Para Benjamin, o heroísmo de Baudelaire é seu compromisso em *viver* a verdade da modernidade ao se expor aos seus efeitos de choque até o ponto em que ele pode escrever como o sujeito que, totalmente objetificado, está totalmente

ausente de si próprio. É nessa ênfase sobre a coragem de dizer a verdade, de fato, que a crítica de Benjamin a Baudelaire faz sua mais importante contribuição a uma genealogia foucaultiana da ética. Para que se entenda como, é necessário situar sua obra nos escritos de Foucault sobre “parrésia”, cinismo e vida verdadeira.

### **Verdade, parrésia e cinismo**

Eu venho argumentando que a genealogia da ética de Benjamin inaugura um novo espaço para a verdade, discernível na relação entre a arte e a vida de Baudelaire. Vista por esse ângulo, a crítica de Benjamin a Baudelaire bem pode ser lida no contexto dos comentários de Foucault acerca da experiência da verdade dos cínicos em suas aulas sobre *La courage de vérité* [A coragem da verdade] (FOUCAULT, 2011). Em sua obra sobre o governo de si e dos outros, Foucault havia se preocupado com a ideia de “parrésia”, a prática corajosa de narração da verdade. Foucault escreve: “A parrésia é uma atividade verbal na qual um falante expressa sua relação pessoal com a verdade, e arrisca sua vida porque reconhece a narração da verdade como um dever para melhorar ou ajudar outras pessoas (assim como a si próprio)” (FOUCAULT, 2001, p. 20). Ao ecoar a distinção benjaminiana entre conhecimento e verdade, Foucault sugere que na modernidade a experiência da verdade se dissociou da parrésia, de maneira que a verdade se tornou algo seguro, atemporal e passivo - algo indistinto do conhecimento. Na antiguidade, porém, a verdade era distinta do conhecimento, porque uma parte essencial da experiência da verdade era a transformação ativa do eu. A parrésia era uma forma de “o sujeito se constituir eticamente no momento em que diz a verdade, e se transformar para se tornar capaz de um enunciado verdadeiro” (MACMILLAN, 2011, p. 10). Foucault sugere que na equivalência que a modernidade estabelece entre verdade e conhecimento, ela tem esquecido uma experiência *espiritual* da verdade. “Poderíamos chamar ‘espiritualidade’ a busca, a prática e a experiência através das quais o sujeito empreende as transformações necessárias sobre si próprio a fim de ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2005, p. 15). A espiritualidade pressupõe que a verdade não é dada ao sujeito por direito, mas que o sujeito precisa ser mudado, transformado, diferir de si próprio, para obter o direito do acesso à verdade (RABINOW, 2009). O encontro com a verdade requer a transformação do eu.

Foucault está particularmente interessado na parrésia dos cínicos, exemplificada por Diógenes de Sinope, que buscava provocar através de uma “vida de escândalo” (FOUCAULT, 2011; compare-se com Sloterdijk, 1988). Os cínicos

estavam comprometidos não somente com a narração da verdade, mas também em viver uma vida verdadeira. A resolução do cínico era “*expor* a sua vida”, em todos os sentidos da palavra. Através de uma série de demonstrações públicas, da execração verbal ao ascetismo extremo e à masturbação em público, Diógenes colocava sua vida à disposição e em risco; ele buscou não ocultar nada de sua vida da vista pública (LUXON, 2004). Encontrando contentamento em si próprio, ele não tinha necessidade de vínculos externos e não fazia qualquer compromisso que constrangesse a sua liberdade. Desse modo, sua vida tomou a forma de uma pobreza ativa, um exercício do eu sobre o eu, buscando novas formas de renúncia a fim de obter os resultados positivos da coragem, da resistência e da duração. Ao contrário do ascetismo cristão tardio, entretanto, seu objetivo não era recusar prazer a si próprio, mas alcançá-lo através dos meios mais econômicos possíveis (MACMILLAN, 2011, p. 12).

Embora no início das aulas sobre a coragem da verdade Foucault afirme que “a modalidade parresiástica [de narração da verdade] tenha, acredito eu, precisamente desaparecido como tal” (FOUCAULT, 2011, p. 30), mais tarde ele especula que a tradição cínica poderia não ter sido destruída pelo Cristianismo. Ao invés disso, a tradição cínica teria viajado ao longo da cultura ocidental por meio da ideia de que uma forma ética de vida pode ser um veículo para o desvelamento da verdade. Ela teria feito isso em movimentos religiosos, mas também no modelo da vida como uma manifestação violenta, escandalosa da verdade que foi adotado pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX. Porém, “o terceiro grande meio do cinismo na cultura europeia” é encontrado na *arte* (FOUCAULT, 2011, p. 185-186; TANKE, 2009). Ao citar artistas como Baudelaire, Manet, Beckett e Bacon, Foucault observa como, na modernidade, “a arte (...) estabelece uma relação polêmica de redução, recusa e agressão da cultura, das normas sociais, dos valores e dos cânones estéticos” (2011, p. 188). Na arte moderna pode-se ver “um movimento incessante pelo qual toda regra estabelecida, deduzida, induzida, ou inferida de ações precedentes é rejeitada e recusada pela ação seguinte. Em toda forma de arte há um tipo de cinismo permanente em relação a qualquer arte estabelecida (...) redução, pondo a nu o básico da existência; recusa permanente e rejeição de toda forma de arte estabelecida” (Idem, p. 188). A arte moderna, prossegue Foucault:

... é o cinismo na cultura; o cinismo da cultura voltado contra si próprio. E se isso não ocorre apenas na arte, no mundo moderno, em nosso mundo, é especialmente na arte que as formas mais intensas de uma narração da verdade com a coragem de se arriscar a ofender estão concentradas. (FOUCAULT, 2011, p. 189)

Os tipos de arte moderna exemplificados por Baudelaire e Manet, assim, exercem um papel ético vital na modernidade, uma importante contribuição a fazer no jogo moderno da verdade, da experiência e do poder. O interesse do artista moderno pelo choque e pelo escândalo, pela recusa das normas, convenções e regras, e pela adoção deliberada da pobreza como um estilo de existência, pode ser visto como um compromisso ético com uma forma de narração corajosa da verdade que é possibilitada por tipos específicos de trabalho sobre o eu - ao expor a sua vida, como verdade, na arte.

Vista nesse contexto, a escavação de Benjamin da narração poética da verdade de Baudelaire pode muito bem ser lida em termos da contribuição particular que ela faz a uma genealogia da parrésia artística. Foucault evoca uma forma de narração da verdade que exige coragem, uma disponibilidade a se arriscar, uma preparação a se expor e a ser ridicularizado, sofrer ostracismo, ser fisicamente machucado, e mesmo morto (Frank, 2006). Seus comentários sobre o papel da arte em tais práticas na modernidade, entretanto, são muito breves. A leitura benjaminiana de Baudelaire, no entanto, oferece um entendimento muito mais completo de um momento importante no desenvolvimento do papel da arte nos regimes modernos de verdade. A arte de viver de Baudelaire, como Benjamin a descreve, envolve uma forma exemplar de parrésia. O poeta se expõe deliberadamente aos efeitos mais danosos e chocantes da modernidade para apreender o que foi perdido, para expressar essa perda na poesia, e assim possibilitar um encontro com a verdade que, estando saturado de experiência, tenha um poder destrutivo, transformador e criativo. Pelas lentes da teoria ética foucaultiana, a obra de Benjamin emerge como uma importante contribuição ao entendimento do papel da arte na ética prática de dizer a verdade ao poder.

### **Risco, poder e potencial**

Enquanto a história de Benjamin sobre a Paris do século XIX contribui de forma importante para a problemática foucaultiana da narração corajosa da verdade,

ela leva, por outro lado, essa estrutura conceitual aos seus limites. A prática da parrésia é um jogo do qual muitos jogadores participam. A parrésia exige de parte das autoridades uma disposição para serem desafiadas por aquelas estruturas de autoridade legitimadas a partir de fora. Isso requer o cultivo de relações afectivas de *verdade* entre aqueles autorizados a dizer a verdade e os “parresiasistas” que desafiam aquelas verdades (LUXON, 2004). Se o(a) narrador(a) de verdade teme ser punido(a) pelas verdades que diz, há o perigo de ele(a) incorrer em bajulação ou silêncio. Segundo Foucault, a parrésia é um encontro agonístico, de improvisação entre o(a) parresiasista e a autoridade que ele(a) está desafiando. Através da coragem de dizer a verdade, as estruturas presentes de governança do eu e dos outros podem ser criativamente transformadas. A ética de Foucault, assim, objetiva confrontar os limites presentes ao invés de ultrapassá-los; ao invés de interpelar novas formas transformadoras de energia ou vida potencial, por exemplo, Foucault se concentra em desfazer as configurações presentes de forças (HALLWARD, 2000; REVEL, 2009). O ponto de partida de sua ética é uma *recusa* polêmica do eu (O’LEARY, 2002, p. 15). Ele rejeita qualquer ética ou projeto político que tencione encontrar fora de um sistema dado de relações de poder “a fonte borbulhante da vida em si, a vida em um estado ainda virgem” (Foucault, 2002: 85). O “fora” das redes presentes de relações de poder, assim, está sempre contido no dentro, é sempre imanente àquelas redes. O fora não existe como tal, ou “somente como uma ausência que puxa para tão longe quanto possível de si próprio” (FOUCAULT, 2000d , p. 155).

A descrição benjaminiana do poder e da autoridade modernos, contudo, conduz a uma direção diferente. Primeiro, ela demanda ceticismo quanto a se tais jogos de parrésia poderiam sequer ser jogados com êxito sob regimes modernos de poder. Sua descrição da experiência moderna deixa pouco espaço para a criação de qualquer tipo de afecção possível; ao invés, ela enfatiza afecções muito mais perigosas, incluindo intoxicação, desejo, raiva, ansiedade e medo. Em um mundo capitalista controlado por ilusões e decepções sistemáticas, qualquer possibilidade de verdade recíproca entre a autoridade institucional e aqueles situados fora dela, entre governantes e governados, é inconcebível. Essa diferença não pode ser inteiramente atribuída aos diferentes contextos políticos nos quais Foucault e Benjamin estavam escrevendo (Benjamin durante o surgimento do fascismo, Foucault durante a consolidação do neoliberalismo). Ao invés disso, é uma

questão de uma abordagem diferente à transformação ativa - uma ênfase sobre a exploração do potencial ao invés da destruição de relações de poder.

Embora o seu ensaio sobre obra de arte tenha levado muitos escritores a associarem a teoria política de Benjamin com otimismo revolucionário, em muitos aspectos o pessimismo de Benjamin excede de longe o de Foucault. A genealogia benjaminiana da ética, na verdade, testa os limites da arquitetura conceitual de Foucault. Em Benjamin, a noção de *risco* é muito diferente da de Foucault. Em Foucault, o(a) parresista se arrisca, mas é através desse elemento de risco que ele(a) cria a autoridade para o seu desafio às autoridades institucionais. Risco e verdade são mutuamente necessários. Porém, em Benjamin o risco inerente à *autoexposição* de Baudelaire é multiplicado ao ponto em que bordeja o *autoaniquilamento*. Baudelaire se martiriza deliberadamente para uma comunidade indiferente. Para Baudelaire, o suicídio é a própria assinatura da modernidade (STARK, 2007). Benjamin descreve o suicídio não apenas como um sintoma de alienação, mas como uma resposta histórica a ela:

A resistência que a modernidade oferece ao *elã* produtivo natural de uma pessoa é desproporcional à sua [da pessoa] força. É compreensível que uma pessoa se canse e se refugie na morte. A modernidade deve aparecer sob o signo do suicídio, a marca que lhe asfixia sob uma vontade heróica que não faz concessões a uma mentalidade que lhe seja hostil. Esse suicídio não é uma resignação, e sim uma *paixão heróica*. (BENJAMIN, 2006, p. 45)

Ao passo que, para Foucault, a “paixão” envolve a experiência de prazeres corporais pelos quais o sujeito pode escapar a si próprio (ver Robinson, 2003), para Benjamin a paixão é uma experiência cuja redenção parece exigir uma aniquilação completa do eu. Ao passo que Foucault está preocupado com o risco e a dissociação criativa do sujeito, Benjamin está preparado para contemplar uma destruição completa do sujeito. Desse modo, na leitura de Benjamin, a ética de Baudelaire se baseia em qualidades religiosas, e ele se torna um mártir heróico para o coletivo adormecido.

Desde uma perspectiva foucaultiana, esse tipo de etos está perigosamente próximo de recair na autenticidade da autodestruição ao invés do risco da autocriação - a certeza de uma oposição impossível à autoridade, ao invés da incerteza de confrontá-la. Porém, para Benjamin essa certeza é uma aposta em um projeto mais amplo de provocar um “despertar” coletivo, revolucionário da

fantasmagoria da modernidade. A forma de parrésia que Benjamin traz à tona não envolve tanto dizer a verdade contra formas presentes de poder e autoridade, e sim dizer a verdade a uma forma de poder *potencial*: o coletivo adormecido, a massa revolucionária. Ao passo que para Foucault a narração da verdade é uma forma de combater estruturas existentes de subjetividade, Benjamin antevê um modo de narração da verdade pelo qual a verdade participa de uma expressão de potencial - ao alimentar o efeito de choque revolucionário que desperta o coletivo adormecido e atualiza sua autoridade, força e criatividade imanentes.

Somente quando na tecnologia corpo e imagem-espaco se interpenetram de modo que toda a tensão revolucionária se torna inervação corporalmente coletiva, e todas as inervações corporais do coletivo se tornam irrupção revolucionária, a realidade transcendeu a si própria até o ponto demandado pelo Manifesto Comunista. (BENJAMIN, 2005b, p. 217-218)

Assim, o etos benjaminiano da modernidade, ao contrário do de Foucault, é orientado para a atualização de uma forma de potencial imanente, materializado no novo corpo de um coletivo tecnologicamente mediado (ver Agamben, 1999). Essa estrutura conceitual põe em questão o modelo foucaultiano da parrésia, no qual a transformação criativa pode ser propiciada pelo ato de dizer a verdade às formas existentes de autoridade. Para Benjamin, nenhuma verdade pode estar situada nas estruturas presentes de poder. Ao contrário, todo um corpo político novo deve ser criado. O objetivo de dizer a verdade não pode ser aderir a uma forma de combate contra a autoridade presente, mas apenas criar a possibilidade de explorar novas formas de energia material potencial: a energia revolucionária do proletariado. Portanto, neste ponto o pensamento de Benjamin parece se aproximar mais de uma ênfase deleuziana sobre a virtualidade ou diferença-em-si que de uma ênfase foucaultiana na não-especificação do sujeito (cf. entretanto Blencowe, 2012)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ler este debate através de Deleuze, entretanto, problematizaria essa distinção conceitual entre a recusa de formas presentes, de um lado, e a atualização do fora potencial, do outro, uma vez que o potencial é imanente a toda forma material. A leitura deleuziana de Foucault faz uma distinção chave entre 'exterioridade' e 'fora': ao passo que 'exterioridade' está relacionado à forma atual, o 'fora' concerne a força (poder), que opera em uma 'dimensão diferente' da forma (Deleuze, 1999: 72). Força, como potencial criativo, vem de um fora que é imanente à forma, ao invés de ser externo a ela. Logo, recusar o presente é idêntico a explorar novas formas de potencial. Explorar as implicações dessa linha de pensamento em maiores detalhes está além do escopo deste artigo. No entanto, deve ser lembrado que o êxito de Deleuze em estabelecer uma teoria plenamente materialista do potencial é altamente questionável (ver Badiou, 2000; Hallward, 2006).



Decerto, as verdades que Baudelaire falou fracassaram em atualizar essa energia criativa latente do coletivo adormecido. Suas verdades poéticas são natimortas, estrelas sem atmosfera, e Baudelaire se reduz a combater a multidão “com a ira impotente de alguém que luta contra a chuva ou o vento” (Benjamin, 1999b: 190). A intenção de Benjamin é preencher aquelas verdades com novo potencial em seu [das verdades] após-vida. Entretanto, em sua tentativa de ativar uma forma de energia que destruirá a própria oposição entre sujeito e objeto, natureza e história, Benjamin exclui a possibilidade do jogo arriscado foucaultiano da parrésia, um jogo ativo, criativo entre o(a) narrador(a) da verdade e a autoridade com quem ele(a) fala. Benjamin aumenta as apostas do jogo ao ponto em que somente dois resultados parecem possíveis: o aniquilamento do sujeito, ou o momento de indeterminação histórica que será encenado pelo despertar do proletariado.

## Conclusão

Não obstante a determinação de Benjamin em eliminar o sujeito individual de seu vocabulário teórico, argumentei ao longo do texto que a relação ética entre o indivíduo e sua própria vida permanece um aspecto importante de sua análise histórica e literária. Ao ler Benjamin em termos de uma genealogia foucaultiana da ética, esse aspecto do seu pensamento ganha evidência. A poesia de Baudelaire se torna não somente uma expressão das contradições de sua era, mas a expressão de um compromisso corajoso em dizer a verdade. As posturas heróicas de Baudelaire são lidas como as práticas éticas através das quais ele trabalha sobre seu próprio eu, como algo ausente a si mesmo, para viver a verdade da modernidade, e assim emprestar às suas imagens poéticas a autoridade da experiência. A ética de Baudelaire, na leitura benjaminiana, envolve autoexposição aos aspectos mais destrutivos e alienantes da modernidade de forma a imprimir a verdade da modernidade no próprio ser do sujeito.

Ler a crítica de Benjamin a Baudelaire como uma contribuição a uma genealogia da ética permite um entendimento muito maior do papel da arte nas formas modernas de parrésia. Por meio de sua obra, podemos derivar uma descrição muito mais detalhada daquilo que Foucault descreve como a reativação, pela arte moderna, da parrésia cínica na modernidade. Contudo, ao mesmo tempo

é possível usar o pensamento de Benjamin para provocar um desafio à política da verdade de Foucault. Para Benjamin, o papel da narração da verdade não é desafiar as estruturas de autoridade presentemente existentes, e sim atualizar o potencial de uma nova agência coletiva. Enquanto para Foucault a verdade é dissociativa, desfazendo relações existentes de poder, para Benjamin a verdade deve exercer um papel na liberação de novas formas de potencial criativo.

Porém, mais importante que essa diferença é a problemática que tanto Foucault quanto Benjamin compartilham. Ler a crítica benjaminiana de Baudelaire como uma história das artes de viver, conforme sugere Foucault, provoca uma repetição diferencial daquilo que Foucault descreve como o etos da própria modernidade: um compromisso em livrar a razão de si própria, abandonando a segurança da soberania do eu, e abrindo novos espaços de liberdade além dos limites presentes da experiência (Foucault, 2000e). Foucault e Benjamin provocam uma mudança do campo da ética ao se distanciarem de qualquer tentativa de assegurar a certeza de normas universais ou códigos de conduta e ao se aproximarem de um questionamento renovado da relação entre o eu, a verdade e a autoridade da experiência. Ambos exploram as possibilidades de uma transformação do eu não como um refúgio narcisista na segurança do sujeito, e sim como uma confrontação arriscada com uma verdade capaz de cortar, revidar e machucar.

## Referências

- ADORNO, T. (1981) A portrait of Walter Benjamin. In: **Prisms**. Cambridge, MA: MIT Press.
- AGAMBEN, G. (1998) **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. Stanford, CA: Stanford University Press.
- AGAMBEN, G. (1999) **Potentialities: Collected Essays in Philosophy**. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ARONOWITZ, S. (1994) History as disruption: on Benjamin and Foucault. In: B. Smart (ed.) **Michel Foucault: Critical Assessments**, vol. 1. London: Routledge, pp. 344–362.
- BADIOU, A. (2000) **Deleuze: The Clamor of Being**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- BAUDELAIRE, C. (1964) The painter of modern life. In: J. Mayne (ed.) **The Painter of Modern Life, and Other Essays**. London: Phaidon.
- BAUDELAIRE, C. (1993) **The Flowers of Evil**. Oxford: Oxford University

Press.

BAUMAN, Z. (2008) **The Art of Life**. Cambridge: Polity.

BENJAMIN, W. (1985) 'Central Park', **New German Critique** 34: 32–58.

BENJAMIN, W. (1996) On the program of the coming philosophy. In: M. Bullock and M. Jennings (eds) **Walter Benjamin: Selected Writings**, vol. 1: 1913–1926. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 100–110.

BENJAMIN, W. (1998) **The Origin of German Tragic Drama**. London: Verso.

BENJAMIN, W. (1999a) **The Arcades Project**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BENJAMIN, W. (1999b) On some motifs in Baudelaire. In: H. Arendt (ed.) **Illuminations**. London: Pimlico, pp. 152–196.

BENJAMIN, W. (1999c) The storyteller. In: Arendt H (ed.) **Illuminations**. London: Pimlico.

BENJAMIN, W. (1999d) Theses on the philosophy of history. In: H. Arendt (ed.) **Illuminations**. London: Pimlico, pp. 245–255.

BENJAMIN, W. (2006) The Paris of the Second Empire in Baudelaire. In: H. Eiland and M. Jennings (eds) **Walter Benjamin: Selected Writings**, vol. 4: 1938–1940. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 3–92.

BERNSTEIN, J.M. (1999) 'Benjamin's speculative cultural history', **Theory, Culture & Society** 16(3): 141–150.

BLENCOWE, C. (2012) **Biopolitical Experience: Foucault, Power and Positive Critique**. Basingstoke: Palgrave.

BUCCI-GLUCKSMANN, C. (1986) 'Catastrophic utopia: The feminine as allegory of the modern', **Representations** 14: 220–229.

BUCK-MORSS, S. (1986) 'The flâneur, the sandwichman and the whore: The politics of loitering', **New German Critique** 39: 99–140.

BUCK-MORSS, S. (1989) **The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge, MA: MIT Press.

BURCKHARDT, J. (1878) **The Civilisation of the Period of the Renaissance in Italy**. London: Kegan Paul and Co.

CAYGILL, H. (1998) **Walter Benjamin: The Colour of Experience**. London: Routledge.

COHEN, M. (1993) **Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution**. Berkeley: University of California Press.

COWAN, B. (1983) **Walter Benjamin's Theory of Allegory**. **New German Critique**.

DELEUZE, G. (1999) **Foucault**. London: Continuum.

- DEWS, P. (1989) 'The return of the subject in late Foucault', **Radical Philosophy** 51: 37–41.
- DILTS, A. (2011) 'From "entrepreneur of the self" to "care of the self": Neoliberal governmentality and Foucault's ethics', **Foucault Studies** 12: 130–146.
- EAGLETON, T. (1990) **The Ideology of the Aesthetic**. Oxford: Blackwell.
- FOUCAULT, M. (1977) **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**. Harmondsworth: Penguin.
- FOUCAULT, M. (1990) **The Care of the Self: The History of Sexuality**, Vol. 3. London: Penguin.
- FOUCAULT, M. (1992) **The Use of Pleasure: The History of Sexuality**, Vol. 2. London: Penguin.
- FOUCAULT, M. (1998) **The Will to Knowledge: The History of Sexuality**, Vol. 1. London: Penguin.
- FOUCAULT, M. (2000a) Madness and society. In: J. Faubion (ed.) **Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984**, Vol. 2. London: Penguin, pp. 335–342.
- FOUCAULT, M. (2000b) Michel Foucault. In: P. Rabinow (ed.) **Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984**, vol. 2. New York: The New Press.
- FOUCAULT, M. (2000c) On the genealogy of ethics: an overview of a work in progress. In: P. Rabinow (ed.) **Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault, 1954–1984**, vol. 1. London: Penguin, pp. 253–280.
- FOUCAULT, M. (2000d) The thought of the outside. In: J. Faubion (ed.) **Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984**, vol. 2. London: Penguin.
- FOUCAULT, M. (2000e) What is Enlightenment? In: P. Rabinow (ed.) **Ethics, Subjectivity and Truth: The Essential Works of Foucault, 1954–1984**, vol. 1. London: Penguin, pp. 303–319.
- FOUCAULT, M. (2001) **Fearless Speech**. New York: Semiotext(e).
- FOUCAULT, M. (2002) **The Archaeology of Knowledge**. London: Routledge.
- FOUCAULT, M. (2003) **The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception**. London: Tavistock.
- FOUCAULT, M. (2005) **The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982**. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M. (2008) **The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979**. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M. (2009) **Manet and the Object of Painting**. London: Tate Publishing.

- FOUCAULT, M. (2010) **The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982–1983**. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- FOUCAULT, M. (2011) **The Courage of Truth: The Government of Self and Others, vol. 2: Lectures at the Collège de France, 1983–1984**. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- FRANĚK, J. (2006) 'Philosophical parrhesia as aesthetics of existence', *Continental Philosophy Review* 39(2): 113–134.
- GILLOCH, G. (2002) **Walter Benjamin: Critical Constellations**. Cambridge: Polity Press.
- GREENBERG, U. (2008) 'The politics of the Walter Benjamin industry', *Theory, Culture & Society* 25(3): 53–70.
- GREENBLATT, S. (1980) **Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare**. Chicago: University of Chicago Press.
- HALLWARD, P. (2000) 'The limits of individuation, or how to distinguish Deleuze and Foucault', *Angelaki* 5(2): 93–111.
- HALLWARD, P. (2006) **Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation**. London: Verso.
- HAMANN, T. (2009) 'Neoliberalism, governmentality, and ethics', *Foucault Studies* 6: 37–59.
- HAN, B. (2002) **Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical**. Stanford, CA: Stanford University Press.
- HANSEN, B. (2000) **Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory**. London: Routledge.
- HUFFER, L. and WILSON, E. (2010) 'Mad for Foucault: A conversation', *Theory, Culture & Society* 27(7–8): 324–338.
- JAY, M. (2005) **Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme**. Berkeley: University of California Press.
- JENNINGS, M. (2003) On the banks of a new Lethe: commodification and experience in Benjamin's Baudelaire book. In: K. McLaughlin and P. Rosen (eds) **Benjamin Now: Critical Encounters with The Arcades Project**. Durham, NC: Duke University Press.
- LAZZARATO, M. (2009) 'Neoliberalism in action: Inequality, insecurity and the reconstitution of the social', *Theory, Culture & Society* 26(6): 109–133.
- LEMKE, T. (2011) 'Critique and experience in Foucault', *Theory, Culture & Society* 28(4): 26–48.
- LEWANDOWSKI, J. (2001) **Interpreting Culture: Rethinking Method and Truth in Social Theory**. Lincoln: University of Nebraska Press.

- LUXON, N. (2004) 'Truthfulness, risk, and trust in the late lectures of Michel Foucault', *Inquiry* 57(5): 464–489.
- MACMILLAN, A. (2011) 'Michel Foucault's techniques of the self and the Christian politics of obedience', *Theory, Culture & Society* 28(3): 3–25.
- McNAY, L. (2009) 'Self as enterprise: Dilemmas of control and resistance in Foucault's *The Birth of Biopolitics*', *Theory, Culture & Society* 26(6): 55–77.
- O'LEARY, T. (2002) *Foucault and the Art of Ethics*. London: Continuum.
- PENSKY, M. (1992) *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- RABINOW, P. (2009) 'Foucault's untimely struggle: Toward a form of spirituality', *Theory, Culture & Society* 26(6): 25–44.
- REVEL, J. (2009) 'Identity, nature, life: Three biopolitical deconstructions', *Theory, Culture & Society* 26(6): 45–54.
- ROBINSON, K. (2003) 'The passion and the pleasure: Foucault's art of not being oneself', *Theory, Culture & Society* 20(2): 119–144.
- SARTRE, J.-P. (1967) *Baudelaire*. New York: New Directions.
- SLOTERDIJK, P. (1988) *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SMITH, M. (2003) 'Shadow and shade: The ethopoietics of enlightenment', *Ethics, Place and Environment: A Journal of Philosophy and Geography* 6(2): 117–130.
- STARK, J. (2007) 'The price of authenticity: Modernism and suicide in Baudelaire's "La Corde"', *Modernism/Modernity* 14(3): 499–506.
- TANKE, J. (2009) *Foucault's Philosophy of Art: A Genealogy of Modernity*. London: Continuum.
- van REIGEN, W. (2001) 'Breathing the aura – the holy, the sober breath', *Theory, Culture & Society* 18(6): 31–50.
- WEIGEL, S. (1996) *Body- and Image-space: Re-reading Walter Benjamin*. London: Routledge.
- WOHLFARTH, I. (1986) 'Et cetera? The historian as chiffonier', *New German Critique* 39: 142–168.
- WOLIN, R. (1986) 'Foucault's aesthetic decisionism', *Telos* 67: 71–86.

## “Sentindo-se conectado”: a prática da natureza, da nação e da classe através da trilha litorânea<sup>1</sup>

Tradução de Aécio Amaral<sup>2</sup>

Leila Dawney<sup>3</sup>

**Resumo:** O artigo discute algumas práticas corporificadas empreendidas por um número crescente de pessoas nas Ilhas Britânicas que articulam um desejo por reconexão com a paisagem e o mundo naturais. Argumentamos que sentimentos de conectividade a um lugar emergem através destas práticas que, em conjunção com textos e outras formas discursivas, constituem uma “paisagem conectiva imaginária”. Um enfoque sobre práticas como produtoras de paisagens imaginárias particulares enseja uma consideração sobre como esses imaginários atuam sobre corpos e adquirem forma material, produzindo certos tipos de envolvimento e obstruindo outros, formando conexões e disjunções entre corpos e oferecendo experiências sentidas de diversas maneiras por diferentes sujeitos. Paisagens imaginárias são então reconfiguradas em termos de relações materiais e afetivas entre corpos e lugares, referindo-se à maneira como a ideia de um lugar é produzida por meio de uma combinação de textos, práticas, memórias e ideias recebidas. Essas ideias são processadas pelo corpo, através do que chamamos “imaginação corporificada”.

**Palavras-chave:** Paisagem imaginária. Imaginação corporificada. Afeto. Experiência e materialidade.

---

<sup>1</sup> Versão original: “Feeling connected”. Practising nature, nation and class through coastal walking”, In: Gilchrist, P., Carter, T. and Burdsey, D. (eds.), Coastal Cultures: Liminality and Leisure. Leisure Studies Association, Eastbourne-UK, 2014.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Senior Lecturer na Universidade de Brighton, Inglaterra. Atua na área de Geografia Política e Geografia Cultural, com interesses de pesquisa em geografias do afeto e práticas corporificadas; paisagem, experiência e subjetividade. É membro da ARN - Authority Research Network,

**Abstract:** The article discusses some embodied practices undertaken by increasing numbers of people in the British Isles that articulate a desire for reconnection with the landscape and with the natural world. It argues that feelings of connectedness to place emerge through these practices, which, in conjunction with texts and other discursive forms, constitute a ‘connective landscape imaginary’. A focus on practices as productive of particular landscape imaginaries enables a consideration of how these imaginaries play out through bodies and take material form, producing certain kinds of engagements and precluding others, forming connections and disjunctures between bodies, and offering experiences variously felt by different subjects. Landscape imaginaries are then reconfigured in terms of material and affective relations between bodies and places, referring to the way in which the idea of a place is produced through a combination of texts, practices, memories and received ideas. These ideas are processed through the body, through what I call the ‘embodied imagination’.

**Keywords:** Imaginary landscape. Embodied imagination. Affect. Experience and materiality



## Introdução

Mais ou menos desde a última década [...] um desejo pelo que poderia ser denominado ‘reconexão’ emergiu, um anseio de recobrar o senso de como é o cheiro, o sabor e o som do mundo natural. Mais e mais pessoas estão se voltando às florestas, montanhas e águas da Grã-Bretanha e da Irlanda. Cada vez mais pessoas concordariam com Gary Snyder (silvicultor, poeta, ferramenteiro, budista) quando ele escreve: ‘Esse é o modo de ver o mundo, em nossos próprios corpos’. (MACFARLANE, 2008, p. 8)

Este artigo discute algumas das práticas corporificadas empreendidas por um número crescente de pessoas nas Ilhas Britânicas - práticas que Robert Macfarlane (2008), em sua introdução a *Wild Swim*, considera como articulando um desejo por reconexão com a paisagem e o mundo naturais. Argumenta-se que sentimentos de conectividade a um lugar, tais como aqueles descritos na citação acima e nos exemplos que serão discutidos abaixo, emergem através de práticas que, em conjunção com textos e outras formas discursivas, constituem o que chamamos de uma “paisagem conectiva imaginária”. Culturas de lazer litorânea com frequência envolvem práticas - coisas que as pessoas fazem para se sentirem conectadas a, ou parte da natureza - como nadar no mar, surfar, contemplar pássaros, caminhar pela costa, acampamento e pescaria. A proliferação recente de publicações e programas populares de TV também tem contribuído para o desenvolvimento de novas práticas paisagísticas<sup>4</sup>. A participação nestas práticas mobiliza e conduz à feitura e experiência de paisagens conectivas imaginárias, e, além disso, contribui para um modo específico de ser e sentir-se conectado que reforça a produção de ideias de natureza e nação. Isto é aqui discutido com referência a um grupo que faz trilhas pelo Undercliff, em Dorset, Sudoeste da Inglaterra, e como parte de uma etnografia da Costa Sudoeste inglesa (ver DAWNEY, 2011a; 2011b). Essa etnografia incluiu pesquisa sobre a história da área documentada em livros e arquivos, filmes, manuais e guias e planejamento de rotas. Também incluiu trilhas e acampamentos em que estivemos sozinhos

<sup>4</sup> Por exemplo, a série *Coast* da BBC e sua franchising, a série *River Cottage* do Channel 4, vários livros e programas sobre “natação selvagem”, trilhas, a “nova escrita da natureza” de autores como Robert Macfarlane, guias sobre os “lugares selvagens da Grã-Bretanha” como os de Christopher Somerville, a série de livros sobre “acampamento bacana” e o sucesso de personalidades como Ray Mears.

ou com outras pessoas, mergulhos no mar, e participação em passeios guiados e retiros de escrita acadêmica.

No exemplo aqui discutido, seis participantes (um grupo de amigos e um cachorro) caminharam entre Branscombe e Beer, ao longo do trecho conhecido como “Undercliff”, bastante conhecido por sua vista e pela vegetação subtropical. Nós caminhamos, conversamos e catamos a comida silvestre que cresce pelo caminho. Essas práticas, ainda que pouco notáveis, foram importantes em termos do modo pelo qual o grupo interagiu com a paisagem, e como esta interação esteve envolvida na produção da identidade sentida através de várias associações textuais e outras que a posicionam [a paisagem] em termos de uma articulação específica de natureza e nação. Neste artigo, baseio-me neste exemplo para apresentar uma abordagem materialista da política cultural de paisagens imaginárias, atentando às práticas corporificadas envolvidas em sua produção. Assim, argumentamos contra entendimentos dominantes, discursivos de geografias e lugares imaginários, adotando, ao invés, uma abordagem mais corporificada para a imaginação, a qual demonstra como tais práticas participam experiencial e afetivamente na produção de ideias de natureza e nação.

### **Paisagens imaginárias**

Na geografia cultural e na teoria literária, o termo “geografias imaginativas” com frequência se refere a como lugares, espaços e pessoas são representados através de imagens e textos. O termo, originalmente concebido por Edward Said em *Orientalismo* (1978), tem sido utilizado por geógrafos para apontar para a relação entre representação e poder, na qual entendimentos discursivos dominantes de lugares e pessoas são produtores de relações de dominação material, e para processos de produção do Outro e de relações de poder excludentes (GREGORY, 1995a; GREGORY, 1996; SCHWARTZ, 1996; VALVERDE, 1998; KITCHIN & KNEALE, 2001; TAVARES & BROSSEAU, 2006; RIDANPÄÄ, 2007). Estas abordagens têm em comum a adoção de uma perspectiva geral foucaultiana, na qual a representação discursiva é considerada em termos da produção de sujeitos (FOUCAULT, 1979; 1982; 1984) e a dominação é mantida através de um processo de produção e controle do conhecimento do outro. Em parte por causa dessa herança, a perspectiva das geografias imaginativas tem se mantido

frequentemente distante da materialidade da experiência e da prática. Análises de geografias imaginativas tendem a focar em representações textuais de lugares, e o papel dessas representações na produção de subjetividades e/ou identidades (ver, por exemplo, MATLESS, 1998). A perspectiva advogada aqui se move, ao invés, rumo a uma análise das relações *materiais* pelas quais paisagens, corpos e textos se combinam e produzem imaginários: imaginários que são excessivos em relação àquelas materialidades e contudo não podem ser entendidos sem referência a elas.

Tal perspectiva é obtida através de uma mobilização do conceito de imaginação corporificada, que, argumentamos, permite uma consideração da materialidade do encontro corporificado com a paisagem: a forma pela qual o encontro em si participa da produção da experiência. Essa abordagem também se afasta primeiramente de uma análise ideológica nascida da pressuposição de que sob o véu da representação há uma “verdade” que pode ser descoberta, e num segundo momento, de um enfoque sobre o texto isolado que constrói corpos como receptáculos para a internalização ou performance de formas discursivas. Em outras palavras, nossa abordagem reconhece o papel da prática e da experiência na produção contínua de modos culturais de relacionamento com o mundo, e da imbricação entre o material e o social.

Uma abordagem assim mais “carnal” para as geografias imaginativas pode fornecer uma contribuição útil ao entendimento da relação entre corpos, paisagem e lugar. Aqui, as imediatidades da experiência corporificada são consideradas como *ocorrendo através*, ao invés de *a despeito de* regimes de representação e poder e tecnologias de subjetivação. Neste sentido, a experiência sempre existe no reino do social e a experiência corporificada figura como algo sempre já social. Ao argumentar desta maneira, sugerimos que a imaginação corporificada deve ser considerada como uma maneira central pela qual representações particulares do mundo alcançam sua potência. O corpo está necessariamente imbricado no processo de produção da experiência, e a capacidade dos corpos de imaginar é central para tanto.

Desse modo, o conceito de imaginação corporificada é um meio útil de se envolver com os processos através dos quais a experiência é estruturada por meio das tecnologias e práticas da vida cotidiana. A análise a seguir pode informar uma abordagem mais materialmente orientada para a pesquisa cultural; textos coletados de entrevistas e outras fontes são posicionados de maneira a comunicar

algo da plenitude da experiência da paisagem, e podem dar pistas de como o corpo e o mundo interagem. Como tais, as experiências são analisadas a partir de uma perspectiva que as repensa como a produção daqueles modos de relação e imaginação que são parte da força contínua da experiência. Certas práticas de conexão invocam e interagem materialmente com paisagens imaginárias, levando a modos específicos de experiência sentida que são entendidos pelos sujeitos como se sentindo “conectados”, “autênticos”, “mais reais” e assim por diante. Nas entrevistas, estes foram os tipos de frases utilizadas pelos participantes para descrever como se sentiam quando faziam determinadas atividades, como trilha, nado e colheita de comida silvestre.

Um enfoque sobre as práticas como produtoras de paisagens imaginárias particulares enseja uma consideração sobre como esses imaginários atuam sobre corpos e adquirem forma material, produzindo certos tipos de envolvimento e obstruindo outros, formando conexões e disjunções entre corpos e oferecendo campos de experiências que são sentidos de diversas maneiras por diferentes sujeitos. Na perspectiva aqui desenvolvida, corpos performam, reiteram, respondem a, e penetram em imaginários, e reconstituem estes últimos através dessas práticas. Paisagens imaginárias são então reconfiguradas em termos de relações materiais entre corpos e lugares, referindo-se à maneira como a ideia de um lugar é produzida por meio de uma combinação de textos, práticas, memórias e ideias recebidas. Essas ideias são processadas pelo corpo, através do que chamamos de “imaginação corporificada” (DAWNEY, 2011b). Noutra parte, argumentamos que esta perspectiva materialista, corporificada da imaginação é essencial para entender a experiência de lugar e de paisagem, e em particular como algumas paisagens podem invocar poderosos sentimentos de pertencimento, conexão, desafeto e assim por diante (DAWNEY, 2011a; 2011b). Na medida em que os imaginários são corporificados, eles operam ao nível do afeto - eles operam algo nos corpos ao mesmo tempo em que transmitem sentido cultural<sup>5</sup>. Sua realidade vivida, sentida, e a “naturalidade” crua desses sentimentos contribuem para a performatividade em andamento dos discursos em que eles se baseiam. Esses imaginários são assim mediados pelas propriedades afetivas dos corpos.

Este é um projeto de desconstrução da experiência vivida, de mantê-la aberta à análise a fim de entender plenamente os processos pelos quais ela

---

<sup>5</sup> O termo “afeto” refere-se aqui ao seu uso em Spinoza e no escrito de Deleuze sobre Spinoza. Para maiores detalhes, ver Deleuze, 1988 e 1997 (p. 21-36) e Spinoza, 1996.

emerge como realidade sentida. A historicidade dos corpos é essencial a estes entendimentos e práticas - estes últimos têm ressonância com certos corpos e não com outros, e isto se deve a histórias de vida e histórias diferentes. De acordo com Spinoza, a imaginação trabalha para fazer associações entre o estado corporal atual (ou experiência) e outros corpos, similares, e com uma história de experiências similares como se tivessem previamente inscrito o corpo. Isto significa que associações imaginárias com lugares são sempre baseadas na história de encontros prévios, como Spinoza esclarece em *Ética*:

[...] um soldado, tendo visto pegadas de um cavalo na areia, passará imediatamente do pensamento de um cavalo para o pensamento de um cavaleiro, e deste para o pensamento de uma guerra etc. Por sua vez, um agricultor passará do pensamento de um cavalo para o pensamento de um arado, e daí para o pensamento de um campo etc. E assim cada qual, consoante aquilo com o que está habituado a associar as imagens *de* coisas desta ou daquela maneira, passará de um pensamento a outro. (SPINOZA, 1996, p. 47)

As relações históricas e políticas que produzem nossas diferentes posições no mundo, então, conduzem a diferentes experiências do mundo através do efeito daquelas conexões associativas que nossas imaginações fazem. Isto nos leva a considerar como experiências particulares, tais como pertencimento e conexão, são moduladas por estruturas macropolíticas, como classe, gênero, nação e regionalidade, e os regimes discursivos a eles associados podem dar origem à sua existência como algo vivido e sentido. Esta experiência sentida, corporificada destes elementos, soma-se ao poder destes últimos, uma vez que ela trabalha para omitir sua contingência e fazer-nos senti-los como “naturais”.

Imaginários podem assim ser concebidos em termos de imagens nebulosas, sobrepostas, memórias lembradas, associações e traços que emergem e colorem nossa experiência corporificada do mundo. O entendimento de Giorgio Agamben de constelações de ideias ecoa este raciocínio, no qual as constelações são consideradas como justaposições repetidas que servem para acrescentar peso às associações que compõem o imaginário (AGAMBEN, 1993). Isso também lembra o trabalho de Walter Benjamin sobre a dialética em sua discussão da imagem em termos “daquilo no qual o que tem sido vem junto em um *flash* com o agora para formar uma constelação” (BENJAMIN, 1999, p. 463). Assim, imaginários podem ser concebidos em termos de constelações de ideias que operam

sobre e através do corpo, e são sociais na medida em que são compartilhados, e são ainda amplamente comunicáveis. Porque corpos similares imaginam objetos de maneiras semelhantes (embora a *forma* como o objeto é imaginado seja inteiramente específica ao corpo individual, dada a sua singularidade), similaridades e imaginários padronizados são evidentes e refletem diferentes práticas institucionais. Portanto, o que poderíamos considerar a socialidade da imaginação e a possibilidade do imaginário social é um tipo de composto, uma sobreposição de diferentes imaginações, e baseia-se nas histórias compartilhadas de corpos semelhantes.

A discussão da antropóloga Kathleen Stewart sobre a regionalidade pode ajudar a elucidar como as constelações produzem lugares imaginários. Ela escreve sobre a ideia do estado estadunidense de Vermont como um lugar e uma paisagem particulares como constituídos através de

[...] um mapeamento potencial de qualidades disparates e incomensuráveis que não são apenas “interpostas”, mas também se relacionam de forma complexa, diferencial e através de repetição abrupta e não através de cercos de identidade, similaridade ou sentido, ou ainda da lógica do código. Vermont são as cores do outono, o tradicional xarope melado, brochuras de turistas, calendários, neve, as histórias do país, liberalismo, mas também a luta em torno do casamento gay; homogeneidade racial, mas também casais de lésbicas brancas com bebês de cor em todos os lugares; o influxo da riqueza de Nova Iorque transgredindo aquele visual de montanhas retumbantes e celeiros vermelhos, mas também o legado da indústria de laticínios inscrito na paisagem e nas leis de propriedade; e as idiossincrasias, esquisitice, melancolia e violência da vida em pequenas comunidades neste tempo e lugar. (STEWART, 2007, p. 30)

Aqui, a ideia de Vermont opera como um momento - um evento, um “substituto sensorial” que irrompe e “encontra-se por acaso em algo”. Trata-se de um momento de encontro no qual “coisas disparatadas se reúnem de forma diferencial em cada instância, e, no entanto, a própria repetição deixa um resíduo como um traço ou um hábito - a formação de um clichê vivo” (STEWART, 2007, p. 30). Logo, para Stewart, as inscrições repetidas de certas experiências e associações sobre corpos levaram à atual produção de lugares imaginários, e cada encontro reforça e altera o imaginário. Imaginários podem assim ser entendidos como constelações, produzidos por e através de corpos em encontros repetidos com

textos, imagens, sonhos, lugares e outros corpos que se constelam na imaginação. Isso significa que um entendimento do modo pelo qual a prática produz certos tipos de experiência requer uma consideração das histórias dos corpos e do modo como essas histórias de experiências corporais anteriores *se constelam* no momento do encontro.

O que Stewart não articula, entretanto, é como estes encontros podem tomar a forma de práticas corporificadas, e são estas práticas que são constitutivas de paisagens imaginárias. O simples ato de contemplar uma vista, fazer uma trilha ou comer pode fomentar associações, da mesma forma que escalar uma montanha, ler um poema. A visão romântica corporificada do olhar do turista representa constelações de associações e um excesso semântico que os embebe como um resíduo no corpo. A ideia de Vermont é concebida a partir de encontros corporais repetidos com textos, imagens, sonhos, lugares e corpos que se constelam na imaginação, e emerge através dessas práticas.

Nessa pesquisa etnográfica percebemos o quanto pertencimentos e deslocamentos profundamente sentidos são produzidos por meio de conjunções específicas de histórias de encontros afetivos com lugares, corpos, textos e práticas. Ao focar no modo como imaginários de conexão exercem um papel importante nos espaços de trilha litorânea no sudoeste da Inglaterra demonstramos como esses espaços são produzidos por corpos em conjunção com as histórias daqueles corpos e com outras materialidades, descritas em termos dos afetos que aquelas materialidades exercem sobre corpos. Lugares são produzidos através dessas configurações afetivas e discursivas, as quais são envoltas em sentido por meio da capacidade de imaginar e conectar ideias. Argumentamos nessa pesquisa que sentimentos de pertencimento, de propriedade e de disjunção podem ressoar através de corpos como um resultado dessas configurações, que compreendem e exemplificam a história. Em particular, estes sentimentos são considerados em termos da performance e do sentimento da ideia de nação, e da articulação discursiva da terra e da identidade que emerge como um efeito de encontros afetivos e é consequentemente ocultada por aqueles encontros<sup>6</sup>. Formas particulares de estar na natureza e de representar a região campestre são produzidas por meio de textos e práticas e por meio destes são ligadas a sensibilidades e alegorias nacionais e de

---

<sup>6</sup> O termo “ocultar” aqui não se refere à existência de uma verdade final que subjaz a realidade, como na crítica da ideologia; ao contrário, refere-se à ideia de que esses encontros “parecem naturais”. A política do encontro não ocupa necessariamente o primeiro plano nem é explicitamente sentida como tal.

classe. Como tais, estas formas produzem não apenas um senso de conexão com um lugar, mas também um senso tal de conexão que é modulado por uma fusão de país/campo através da qual ocorrem articulações específicas de nação, classe e território (WILLIAMS, 1973). A seguir, discutimos dois exemplos de como esses imaginários se fazem conhecidos e sentidos por meio de práticas corporificadas, e também como essas práticas contribuem, por sua vez, para a construção desses imaginários.

## Undercliff

Em nosso exemplo, seis participantes (um grupo de amigos e um cachorro) caminharam entre Branscombe e Beer ao longo de um trecho conhecido como Undercliff, que é famoso pela vista e por sua vegetação subtropical. Nós caminhamos, conversamos e colhemos os alimentos silvestres do entorno. Tais práticas, ainda que pouco notáveis, foram significativas em termos da maneira como o grupo se envolveu com a paisagem, e como esse envolvimento estava envolto na produção da identidade sentida através de várias associações textuais e outros tipos de associação que situam essa paisagem em termos de uma articulação específica entre natureza e a identidade nacional inglesa.

O Undercliff, em Dorset, estende-se ao longo da Costa Jurássica. Trata-se de um trecho que passa por uma área de deslizamento celebrada por sua vegetação suculenta, e é uma parte bem visitada da costa sudoeste. Os participantes conversaram bastante sobre a busca e colheita de alimentos silvestres, uma das “práticas conectivas” para a qual chamamos atenção no início do artigo. Enquanto avançávamos, o grupo articulou um desejo de aprender mais sobre os conhecimentos populares do mundo rural inglês, e também de *incorporar* esses conhecimentos por meio da experiência de comer algumas das plantas que identificávamos ao longo do caminho. Os tipos de conhecimento que contribuíram para os imaginários do eu e da natureza que alimentaram este desejo foram reunidos a partir de vários eventos histórico-biográficos, tais como ter crescido no meio rural, realizar trilhas com amigos, manuais, o estudo de plantas nativas, atividades da infância, como ter sido membro de vários clubes, assistir a canais de TV sobre alimentos silvestres (como o programa *River Cottage* do Channel 4), de famílias e amigos e outros eventos incontáveis dos quais nossos corpos haviam participado.



Central à maneira pela qual paisagens imaginárias emergiram por meio de nossa prática e conversação naquele dia foram a produção e comunicação de tipos particulares de conhecimento. Um participante, Stephen, sabia todos os nomes das plantas em latim e todos nós tentamos aprendê-los, e compartilhamos nossos conhecimentos sobre vida rupestre e flores selvagens enquanto caminhávamos. Através dos pontos de similaridade em nossas próprias experiências, o grupo foi capaz de realizar um interesse compartilhado em, e disposições com relação a, trilhas acampamentos e “estar na natureza”. Ao realizar estes interesses compartilhados, nós todos estávamos envolvidos na produção contínua de paisagens imaginárias particulares acerca de “corpos naturais” e de estar e conhecer o mundo rural inglês, que é alimentado por, e retroalimenta, um conjunto de textos, tecnologias e práticas que contribuem para esse imaginário. Em particular, certos textos pareceram importantes ao grupo ao articularem esse sentimento de “conexão natural”, esse senso de pertencimento a um território, incluindo *Flora Britannica* e *Food for Free*, de Richard Mabey (1996 e 2007), na medida em que eles nos introduziram a, e renovaram nosso interesse pelas histórias de nomes populares e os usos de plantas particulares.

Os participantes discutiram o que as pessoas costumavam fazer com certas plantas. Também falamos sobre as origens de nomes populares de plantas. Essas discussões sinalizam para um desejo particular de se conectar, tanto com um ancestral imaginário passado, quanto com a terra que atesta aquele passado através da presença dessas plantas. Portanto, discursos sobre *sangue* e *solo* estão sendo articulados através da prática de caminhar e procurar alimentos silvestres, embora de forma oblíqua. Ao nomear, encontrar e comer essas plantas, e ao fazer isso em nome de práticas passadas “perdidas”, estávamos articulando um desejo seja por conexão ou seja pela descoberta do que é percebido como “perdido” através da produção melancólica e discursiva da modernidade como aquilo que destrói um modo mais “autêntico” de ser no mundo. Através de nossas interações fomos capazes de produzir um tipo de harmonização afetiva ou disposição pelas quais estes imaginários poderiam controlar nossos corpos. Uma articulação particular do senso de identidade inglesa também estava sendo gestada, a qual celebrava a história radical da terra como “nossa terra”. Por meio da discussão sobre conhecimento tradicional e práticas de estar na natureza o grupo articulou e realizou coletivamente um certo tipo de nativismo. Conforme já discutido,

paisagens imaginárias estão intimamente alinhadas com ideias de nação e natureza (MATLESS, 1998). A maneira marcadamente nacional pelas quais estas culturas populares são articuladas e se escreve sobre elas (por exemplo, em *Flora Britannica*), assegura que esses encontros sejam modulados por um senso de nação que é mais ligado ao território e ao solo, a paisagens imaginárias e conexão a um lugar do que a soberania, mas que apesar disso contribuem para esta última.

A transcrição abaixo demonstra como paisagens imaginárias específicas são evocadas e contestadas no curso de nosso diálogo - a forma como diferentes corpos penetram em imaginários sobre várias formas corretas de “estar na natureza” e de adquirir algum tipo de senso de autenticidade através daquela prática corporificada. Trata-se de práticas que emergem talvez de um senso de que “estar na natureza” é algo que nenhum de nós faz por necessidade econômica, mas como atividade de turismo/lazer/hobby. Esses diferentes imaginários se justapõem a, e se baseiam em um senso compartilhado de um lugar e de como “estar” naquele lugar, que é baseado em distinção, envolvimento, e a entrada em afetos positivos adquiridos pelo conhecimento, participação, estímulo sensorial e a interpelação de posições de sujeito particulares na performance desses imaginários.

*Transcrição Dorset: Yas (Y), Juzer (JU), Leila (L), Jo (JO)*

*JU: Eu estou falando para vocês sobre onde nós andamos, porque eu sinto que eu terei um entendimento mais (...) rico sobre a trilha e sobre onde estive ao saber exatamente onde estou no país, porque eu estou no litoral. Mas, isto não deveria aumentar minha satisfação, na verdade: a trilha deveria ser agradável pela beleza e pelo cenário que está ao meu redor.*

*L: Mas eu pensei que você estivesse dizendo antes que o conhecimento de fato enriquece a sensação de satisfação de alguma forma.*

*JO: Conhecimento de pássaros e plantas aumenta a sensação de satisfação, mas não necessariamente o conhecimento exato da rota. Ser capaz de (...) aprender sobre as coisas faz você percebê-las e conhecê-las de antemão.*

*JU: Bem, eu tenho tido discussões com as pessoas sobre arte, por exemplo, e tenho dito que saber sobre história da arte e sobre o que a pintura significa aumenta sua apreciação da arte, mas a arte não deveria ser isso, porque isso transforma a arte em literatura, e não é por isso que eu vejo arte. O mesmo acontece com música. Se alguém diz que você não pode apreciar*

*os compositores modernos clássicos porque eles têm aquelas notas e aquelas melodias muito estranhas... Eu não entendo do assunto, mas eu não acho que eu precise entender algo para poder apreciar. E em relação a paisagem?*

*Y: Eu acho que antes de a gente vir pelo menos duas pessoas em Devon recomendaram a parte de Dorset da costa - o homem do centro de informação turística e aquele homem no bar. E eles se referiram a esta parte como sendo a melhor da costa. O lugar é Patrimônio da Humanidade, então você vem aqui com uma certa expectativa, e assim, se as pessoas lhe dizem isso então é uma parte específica da costa de Dorset que você queria conhecer ... Eu vi essa coisa lá sobre a qual todo mundo tá falando? Não, não a parte leste. A parte ocidental, esta é a parte que eu quero ver... A parte leste é lixo (risada). É o que as pessoas do bar disseram...*

*Você vem aqui com todas aquelas expectativas, e quando você vê você pensa "Oh, é maravilhoso. Porque lhe disseram que seria maravilhoso e (...) é maravilhoso (...) mas você também sabe que deveria ser assim, então é muito estranho. Como funciona isso?"*

*JU: Eu acho que em algum momento teria sido melhor ter sido vendada e deixada aqui e não saber onde eu estava.*

*Y: Exato.*

*JO: É como (...) É como eu uso mapas. Geralmente eu uso mapas mais para ver por onde eu passei.*

Nessa transcrição, os participantes discutem os vários méritos de conhecer o mundo através da imediaticidade da sensação corporificada ou de conhecimentos tabulados por manuais. Discute-se a forma pela qual sua relação afetiva com o lugar é mediada por expectativas que ocorrem através de interações passadas com outras pessoas, com quem presumem partilhar paisagens imaginárias similares. Os participantes estão atormentados entre o prazer que advém de saber o nome das coisas e o prazer imaginado da "experiência pura" - de estar em algum lugar sem a violência de nomeá-lo como algo - ou de algum lugar. Entretanto, em última instância o que se está perseguindo são afetos positivos particulares por meio do envolvimento com certas paisagens, textos e imaginários e deixar essas coisas mexerem com seus corpos.

Durante a trilha, o grupo colheu comida silvestre e alho de mostarda e colocou em nossos sanduíches de queijo. Os afetos positivos de se estar no alto de uma montanha em um dia de junho com amigos após algum esforço

físico, e então encontrar algo delicioso, algo que era “daquele lugar” e ser capaz primeiro de reconhecer isso, segundo, de colocá-lo em um sanduíche, por fim, relaciona-se a sentimentos de pertencimento e de nação. Estas são práticas que orientam corpos na direção da experiência de algum tipo de associação com a “natureza”, e se baseiam em maneiras específicas de se relacionar com a paisagem inglesa que são extraídas de um desejo de ser *parte de algo*. A ideia de “natureza” como aquilo que está em oposição à cultura, como aquilo que evoca um estado de existência anterior à cultura, é mobilizada aqui como nas várias técnicas do *eu* através das quais estes sentimentos conectivos e subjetivos são produzidos. A imaginação do *eu* como participando em práticas de associação, e a localização do corpo nesses imaginários dá origem assim a sensações que são sentidas como reais. A corporificação real da paisagem pelo ato de comê-la - um ato sacramental de comunhão - engendra afetos positivos precisamente porque alimenta e se baseia em incontáveis imaginários românticos sobre ser parte de um lugar e conhecer um lugar. Essas práticas afetam porque são fundadas em histórias e representações, e porque se baseiam em uma produção ativa do eu.

## Conclusão

Ao pensar sobre paisagens imaginárias através de um enfoque sobre as práticas pelas quais os corpos interagem com a paisagem, dedicamos atenção à maneira como conexões com lugares emergem por meio de encontros corporificados e de histórias de outros encontros corporificados. Esses encontros são dotados de sentido através de associações estabelecidas pelas capacidades imaginativas dos corpos com encontros e práticas anteriores, com outros corpos e com textos culturais. Práticas que proporcionam sensações prazerosas, como natação, apreciação de flores, estabelecem associações com outras memórias agradáveis de lugares e sensações similares. Os corpos respondem de acordo com o modo como eles entendem a si próprios no contexto desses imaginários, e assim contribuem para a sua produção contínua. Memórias de livros e filmes disputam atenção com outras memórias, e ideias se ligam a outras ideias por meio de associações longas.

Os vínculos associativos podem servir para sedimentar esses imaginários e o sentido de pertencimento através *de* e *entre* corpos. Através do conceito de imaginação corporificada nós podemos entender como nossas respostas sentidas,

afetivas a lugares e práticas estão intimamente ligadas às histórias dos corpos: não somente aos corpos imediatamente envolvidos, mas também outros corpos cujas histórias são alimentadas no momento do encontro. Por meio de memória e associação, de noções inconscientes ou vagamente conscientes de como se comportar, sentimentos de pertencimento, de conexão com a natureza e com a paisagem e a nação se sedimentam. Aqui, a lógica estruturante da nação, particularmente através de ideias de natividade e território, aderiu a práticas particulares, que as habilitam a ressoar *em* e *por meio* destas práticas. Ao sentir a conexão com a paisagem associada a esta versão “nova pastoral” da nação, os participantes estão contribuindo com, e experienciando, a operação de discursos e práticas particulares, na medida em que se tornam associadas com modos de ser no mundo que estão sempre imbricados com relações de poder.

Aqui também está em jogo uma preocupação com a autenticidade como uma sensibilidade antimoderna. A ideia de uma conexão autêntica com a natureza exerce um papel importante no ressurgimento de práticas de conexão com a natureza discutidas ao longo do artigo. A experiência da modernidade é constitutiva da ansiedade acerca de uma “falta de conexão” (cf. BATE, 2001), e são possivelmente esses fatores materiais e imaginados que contribuem para o desejo por práticas conectivas no tempo livre. As culturas intertextuais da natureza que chamamos de “nova pastoral” respondem a um desejo de participar em várias práticas de natureza que possam ser acompanhadas de interesses por outras tradições do folclore britânico. Neste caso, os interesses do grupo claramente refletiam essas preocupações: um membro do grupo fez barcos de pesca leves com armação de vime (um bote oval tradicional feito de madeira de salgueiro), alguns gostavam de *folk music*, e outros estavam interessados em política ambiental, todos estes interesses ressoam através de modos particulares de conhecer a terra e o lugar. Estes corpos foram produzidos por meio *da* e envolvidos *na* produção de imaginários folclóricos nacionais particulares que representavam um interesse compartilhado e uma felicidade com o que eles estavam fazendo, e certamente estavam participando em atividades de lazer que são alimentadas por e contribuíam com esses imaginários.

Assim, estes exemplos mundanos dizem do modo como formações políticas vivem *nas* e através das práticas corporificadas por meio das quais nos relacionamos com o mundo. Nossos mundos sensíveis materializam tais ideias e

formações, literalmente “fundamentando-as” em envolvimento materiais com o lugar. A natureza e a nação são articuladas através destas práticas e envolvimento, e é aqui que um senso de natividade e conexão emerge.

Neste artigo, dedicamos atenção a práticas, coletivas e individuais, que ligam corpos a formações políticas, e também ao papel dos afetos neste processo. Se prestarmos atenção às maneiras como os corpos se relacionam nos lugares, podemos fornecer um modo de acesso aos vários modos pelos quais aqueles sentimentos e sensações se relacionam com matrizes maiores, tais como aquelas de natureza e nação. Precisamos olhar além das representações textuais das paisagens, na direção das práticas de corpos nas paisagens para considerar o modo como a prática contribui para e representa essas políticas de lugar e espaço. Este artigo demonstrou como práticas relacionadas a paisagens - neste caso, trilhas litorâneas - são produtoras de e se baseiam em imaginários que dão forma a relações sociais e corpos, e contribuem para discursos macropolíticos como aqueles que produzem relações de natureza e de nação. Através da interrogação da experiência destas práticas utilizando o conceito de um imaginário conectivo, e através da reflexão sobre as associações feitas pelos participantes em sua interpretação da experiência, também demonstramos como sentimentos culturalmente compreendidos emergem através de envolvimento corporais com as paisagens, e contribuem para o poder dos discursos aos quais eles aderem.

Ao adotar essa abordagem, podemos desconstruir entendimentos culturais e experiências vividas de autenticidade e conexão, e demonstrar as condições de sua emergência e de sua contingência histórica. Sua produção através da associação prática e imaginativa revela que elas não são ontológicas, embora sejam frequentemente articuladas como tal. Associações imaginárias, assim como vínculos fortemente sentidos de sangue e solo não se situam fora da história; ao contrário, eles são produzidos por envolvimento corporificados específicos com espaços ligados a regimes de natureza e nacionalidade. Práticas que são vividas e sentidas fazem estes sentimentos de pertença acontecerem e se tornarem algo. Elas criam subjetividades e se fincam nelas, dando origem à experiência vivida, corporificada da conexão a paisagens culturais.

## Referências

AGAMBEN, G. (1993) **Stanzas: The word and the phantasm in western culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BENJAMIN, W. (1999) **The arcades project**. London: Belknap Press.

BOURDIEU, P. (1984) **Distinction**. London: Routledge and Kegan Paul.

DAWNEY, L. (2011a) **The embodied imagination: Affect, bodies, experience**. Unpublished PhD Thesis, University of Exeter, United Kingdom.

\_\_\_\_\_. (2011b) 'Social imaginaries and therapeutic self-work: The ethics of walking as embodied imagination', **Sociological Review** Vol. 59, No. 3: pp. 535–552.

\_\_\_\_\_. (2011c) 'The motor of being: a response to Steve Pile's 'Emotions and Affect in Recent Human Geography''. **Transactions of the Institute of British Geographers** Vol. 36, No. 4: pp. 599–602.

\_\_\_\_\_. (2013) 'The interruption: investigating subjectivation and affect'. **Environment and Planning D: Society and Space** Vol 31.

DELEUZE, G. (1988) **Spinoza: Practical philosophy**. San Francisco: City Lights Books.

\_\_\_\_\_. (1997) 'Spinoza and the three "ethics"', in W. Montag and T. Stolze (eds) **The new Spinoza**. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 21–36.

FOUCAULT, M. (1979) **Discipline and Punish**. New York: Vintage.

\_\_\_\_\_. (1982) 'The subject and power', **Critical Inquiry** Vol. 8, No. 4: pp. 777–789.

\_\_\_\_\_. (1984) 'Truth and power', in P. Rabinow (ed) **The Foucault reader**. New York: Pantheon, pp. 51–75.

GREGORY, D. (1995b) 'Imaginative geographies', **Progress in Human Geography** Vol. 19, No. 4: pp. 447–485.

\_\_\_\_\_. (1995a) 'Between the book and the lamp: Imaginative geographies of Egypt, 1849–50', **Transactions of the Institute of British Geographers** Vol. 20, No. 1: pp.29–57.

KITCHIN, R. and KNEALE, J. (2001) 'Science fiction or future fact? Exploring imaginative geographies of the new millennium', **Progress in Human Geography** Vol. 25, No. 1: pp. 19–35.

- MABEY, R. (1996) **Flora Britannica**. London: Sinclair-Stevenson.
- MABEY, R. (2007) **Food for free**. London: Harper Collins Publishers.
- MACFARLANE, R. (2008) 'Introduction', in K. Rew (ed) **Wild swim**. London: Guardian Books.
- MATLESS, D. (1998) **Landscape and Englishness**. London: Reaktion.
- RIDANPÄÄ, J. (2007) 'Laughing at Northernness: Postcolonialism and metafictional irony in the imaginative geography', **Social and Cultural Geography** Vol. 8, No. 6: pp. 907–928.
- SAID, E. (1978) **Orientalism**. London: Routledge and Kegan Paul.
- SALDANHA, A. (2006) 'Reontologising race: The machinic geography of phenotype', **Environment and Planning D: Society and Space** Vol. 24, No. 1: pp. 9–24.
- SCHWARTZ, J. M. (1996) 'The geography lesson: Photographs and the construction of imaginative geographies', **Journal of Historical Geography** Vol. 22, No. 1: pp. 16–5.
- SPINOZA, B. (1996) **Ethics**. London: Penguin.
- STEWART, K. (2007) **Ordinary affects**. Durham: Duke University Press.
- TAVARES, D. and BROSSEAU, M. (2006) 'The representation of Mongolia in contemporary travel writing: Imaginative geographies of a travellers' frontier', **Social and Cultural Geography** Vol. 7, No. 2: pp. 299–317.
- VALVERDE, M. (1998) **Diseases of the will: Alcohol and the dilemmas of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, R. (1973) **The country and the city**. London: Chatto and Windus.



