

CAPÍTULO 7

A PRODUÇÃO DO ESPAÇO

Nos primeiros capítulos, procuramos apresentar a política, o Estado e o direito hegemônicos. Em seguida, ressaltamos o carácter sócio-histórico do espaço e sua formação pelo direito de propriedade. Sustentados por esses elementos, providenciaremos, agora, a exposição sobre a produção do espaço e suas possibilidades de mudança.

A despossessão e a apropriação são os modos pelos quais tentaremos demonstrar a simultaneidade do percebido, do concebido e do vivido (LEFEBVRE, 1991). Ainda como guia para a leitura, indagaremos sobre as objetividades e subjetividades produzidas, não esquecendo de sublinhar as normatividades que orientam esses processos.

De modo mais direto, pretendemos indagar sobre a materialidade das relações e sobre as subjetividades produzidas pela despossessão empreendida pelo capital e pelo Estado. Em paralelo, pensamos ser adequado evidenciar aquela objetividade, ainda que fugidia e mal definida, dos ímpetos de apropriação comum que não resultam no fechamento da propriedade privada.

Pretendemos demonstrar que não há de um lado o espaço abstrato, determinante, produzido pelo capital e, de outro, o espaço vivido, residual, disponível à apropriação sem valor. Temos, isso sim, uma simultaneidade para a produção do espaço que “é de uma só vez concebido, percebido e vivido diretamente” (LEFEBVRE, 1991, p. 355). Portanto, o espaço urbano torna-se complexo porque sobrepõe, de uma só vez, [a] uma produção objetiva – que expressa materialmente as relações sociais de alienação e também de apropriação – e [b] uma produção de subjetividades – sujeitos alienados concorrendo com formas-de-vida autogestionárias.

Nesse sentido, [7.1] despossessão e [7.2] apropriação servem como chaves explicativas porque fragmentam, articulam, refletem e condicionam os sujeitos e seus espaços em uma luta constante pelo direito à cidade. Esses dois processos revelam como o

direito serve de instrumento privilegiado para legitimar a violência e impor padrões de normalização. Por outro lado, os processos de apropriação comum são considerados impossíveis dentro dos parâmetros jurídicos estatais e, por vezes, classificados como ilícitos.

Mas, ao final desse itinerário, pretendemos indicar que os fragmentos da biopolítica produtiva, da comuna, da forma-de-vida, do espaço diferencial podem nos guiar rumo à utopia presente de nos fazer comum.

7.1 A DESPOSSESSÃO

Seguindo nosso desenrolar de ideias, passamos a nomear como despossessão um processo de produção do espaço e das subjetividades baseado nas premissas do [1] poder, do [2] Estado e do [3] direito modernos. Como anotado nos capítulos anteriores, há uma biopolítica que toma a vida e a reconstitui como objeto por meio de dispositivos variados, mas articulados por uma governamentalidade específica. O Estado, tal qual o descrevemos, expressa tanto uma exceção indefinida quanto uma forma política necessária ao capital. Mas esse cenário não pode se apresentar diretamente. Então, o direito moderno secciona, mais uma vez, a vida social e, assim, impõe a violência como uma abstração apolítica e descolada das relações materiais.

Como processo dominante sobre a sociabilidade moderna, a despossessão produz um espaço privatizado e um trabalhador alienado. Por outro lado, tais resultados servem de condição necessária ao modo de produção capitalista, que tende a reproduzi-los em um espaço homogêneo, repetitivo e único.

Assim, a despossessão conforma uma prática espacial cotidiana alienada, induzida desde certas concepções mercantis e burocráticas impostas como obrigatórias e necessárias. Uma vez incorporadas essas orientações à vida cotidiana, as experiências divergentes do vivido são retiradas da normalidade e posicionadas na ilegalidade, reforçando, então, um espaço de ordem concebido e percebido como natural.

A seguir, tentamos [7.1.1] recuperar as bases argumentativas sobre a despossessão inicial do capitalismo para, depois, [7.1.2] indicar sua continuidade até os dias de hoje. Amparado nessa assertiva, ainda [7.1.3] verticalizamos a análise sobre a cidade para demonstrar a chamada urbanização por despossessão. Esperamos, com isso, desvelar por outro modo as premissas básicas do nosso argumento principal: vivemos em um estado de exceção do capital que, pela força da lei, interdita a cidade e garante novos fluxos de acumulação.

7.1.1 A ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

Para Marx (2013), o capitalismo tem por base um circuito de produção em que a concentração de capital e trabalho é mobilizada para a produção de mais valia, que vem a ser apropriada privadamente e, depois, reinserida no mesmo processo produtivo. Contudo, apesar de o esquema parecer virtuoso – mais valia acumulada gera mais

valia –, há uma indagação primeira que abre o roteiro para outros circuitos de acumulação. Essa questão é deveras inconveniente, pois obriga-nos a revolver o uso da violência como fundamento da acumulação nas origens do capitalismo. Dito de outro modo, para que o circuito da produção capitalista se realize, torna-se necessária uma operação prévia de concentração dos fatores produtivos. Todavia, não há produção *ex nihilo*. Logo, uma primeira acumulação de capital, bem como a produção do trabalhador livre não são frutos do engenho e da racionalidade capitalistas, mas, sim, resultados de atos de violência e expropriação instrumentalizados pelo direito e pelo Estado.

Desde 1842, Marx (2017) já estava ocupado em criticar os mecanismos do direito e da violência organizada. Naquele momento, uma nova legislação da Renânia procurava proteger os interesses privados dos proprietários de terra. Para tanto, a lei interditou o acesso às florestas anteriormente abertas aos camponeses e criminalizou a prática de coleta de lenha caída ao solo. Ali, Marx estava mais preocupado em desconstruir os argumentos políticos e jurídicos para demonstrar a incompatibilidade entre a lei aprovada e o costume social.

Mais tarde, em 1867, Marx (2013) relata-nos o longo processo de cercamento das terras comunais inglesas. Tal operação permitiu uma primeira acumulação de valor, “a assim chamada acumulação primitiva”, essencial para todo o desenvolvimento subsequente do capitalismo. Sob esse título, mais do que denunciar a conversão do interesse privado em lei, Marx cuida de desvendar as engrenagens sociais, econômicas e políticas que ligam a despossessão ao modo de acumulação capitalista.

Nesse esforço interpretativo, Marx recolhe considerável repertório de leis inglesas que autorizaram a privatização de terras comunais em favor dos nobres e, consequentemente, a expulsão dos camponeses das terras até então utilizadas para sua subsistência. Se, em um primeiro momento, os cercamentos eram obra da pura força, mais tarde tais violências e desapossamentos foram legitimados pelo direito. Ademais, os aparatos de Estado foram mobilizados para consolidar fisicamente os cercamentos, seja por meio de uso da força militar, seja por meio de processos de criminalização dos pobres. Tudo isso concorria, portanto, para a extração de um valioso ativo econômico de seus possuidores históricos – os camponeses –, que, uma vez despossuídos, serão transformados em trabalhadores livres e alienados.

Essa seria, portanto, “a pré-história do capital e do regime de produção que lhe corresponde” (MARX, 2013). Apesar desse posicionamento e dos limites da análise ao caso inglês, as conclusões de Marx permitem-nos, até hoje, compreender o “processo histórico de separação entre produtor e meio de produção”. Essa separação consolidou as bases de funcionamento do capitalismo, quais sejam, [a] a expansão do regime de propriedade privada, [b] a conversão do camponês em trabalhador assalariado e [c] a criação de necessidades para o fomento de um mercado interno.

Em um primeiro plano, os cercamentos demonstram o processo de privatização, isto é, a imposição do regime de propriedade privada sobre bens até então de usufruto coletivo. O que antes era compartilhado e de livre acesso aos camponeses, agora, com os cercamentos, passa a ser objeto do direito proprietário privado, com seus atributos de controle absoluto individual e de exclusividade de uso.

Como sabemos, o capitalismo precisa não somente produzir mercadorias, mas também envolvê-las em um regime de propriedade privada, que pressupõe, ao mesmo tempo, a exclusividade do senhorio e a liberdade de alienação. Nesse sentido, ao estender o regime proprietário privado, os cercamentos contribuem para desembaraçar grandes glebas de terra de seus usos tradicionais e, assim, torná-las disponíveis ao mercado de troca.

Mas o principal ponto dessa argumentação pretende demonstrar que a primeira acumulação não tem por fundamento a típica produção capitalista (mobilização de capital e trabalho orientada à produção de mais valia). Essa base inicial acumulada é constituída pela extração forçada de valores pertencentes coletivamente a uns em favor do domínio privado de um outro. Logo, a violência primeira, legalizada ou não, toma o bem privadamente e, em seguida, reveste-o em um regime de propriedade privada, que o protege contra toda e qualquer intervenção não autorizada pelo proprietário. Assim, em vez de engenho e arte, vemos o capitalismo nascer por meio da privatização, isto é, da imposição pela força de um regime de propriedade privada.

Há, ainda, outra diferença substancial a ser anotada. O regime de uso comunal anterior foi construído historicamente pelos seus próprios usuários e prescindia de uma autoridade externa para sua manutenção. Entretanto, o direito de propriedade privada não subsiste apenas pela força de seus proprietários, demandando, pois, uma legalidade deduzida do Estado, que surge como seu principal garantidor. Em suma, precisamos reunir violência, direito e Estado para realizar o processo de acumulação primeira e, assim, tornar hegemônica a forma social de propriedade privada. E, uma vez estabelecida a propriedade privada como forma hegemônica, demandamos o Estado, o direito e a violência para conservar a ordem proprietária – eis aí, então, a violência que põe e mantém o direito de propriedade privada.

Consequente aos cercamentos, o trabalhador foi separado de seus meios de reprodução. Sem ter acesso às terras comunais, a subsistência do camponês tornou-se inviável. Logo, o modo de vida historicamente constituído sobre terras comunais acabou fragmentado e precisou ser alterado. Surge, então, uma outra subjetividade: o indivíduo trabalhador livre.

A história da acumulação primitiva revela-nos, pois, os meandros da conversão do camponês relativamente autônomo em sua coletividade natural, cuja subsistência podia ser alcançada diretamente nas terras comunais, em um trabalhador totalmente apartado de seus pares e dependente unicamente do salário para manter sua sobrevivência.

Segundo Marx, o trabalhador tornava-se livre, primeiro, porque não estava mais vinculado à terra e ao seu modo de vida tradicional. Podia, assim, o trabalhador circular livremente como portador de sua única mercadoria, a força de trabalho. Adicionalmente, o trabalhador tornou-se “livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013). Em outros termos, ao destruir os laços de subsistência, o capital produziu o seu trabalhador livre, mas dependente: livre dos meios de produção de sua própria subsistência e dependen-

te do salário de sobrevivência oferecido pela indústria. Por conseguinte, não tendo mais os meios para satisfazer sua reprodução, o novo trabalhador livre precisava alienar sua força de trabalho, alienando-se, portanto, à empresa capitalista, da qual retiraria o salário, isto é, o montante necessário à reprodução de sua força de trabalho e de sua sobrevivência.

O efeito dessa relação capital é um sujeito alienado em várias dimensões simultaneamente (MARX, 2004). Alienado porque não trabalha para si mesmo, mas para um outro que se apropria dos frutos de seu trabalho. Além do mais, o trabalhador leva uma vida alienada porque não consegue se realizar no trabalho e também não reconhece os outros homens como seus iguais.

Mesmo sendo alienado, o sujeito livre precisava ser controlado segundo as necessidades do capital. Nesse sentido, mais uma vez, o direito e o Estado socorrem o capital. Um novo conjunto de leis, bem como de aparatos policiais, veio administrar o valor do salário “a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num grau normal de dependência” (MARX, 2013). Podemos, então, depreender que a expulsão das terras comunais e o esfacelamento do modo de vida anterior não foram suficientes para criar uma dependência servil no novo trabalhador.

Os processos, entretanto, não são projetados em uma linearidade racional. A produção dos cercamentos aproveitou, em grande parte, a legislação que já havia sido aprovada anteriormente. Assim, desde o século XV, o Estado e o direito já eram mobilizados para controlar os mais pobres, estabelecendo quais seriam as sociabilidades normais e quais seriam as desviantes.

Marx traz uma pequena amostra desses esforços. Sob o reinado de Henrique VIII, em 1530, “mendigos velhos e incapacitados para o trabalho recebem uma licença para mendigar. Em contrapartida, açoitamento e encarceramento para os vagabundos mais vigorosos”. Na sequência, Eduardo VI, em 1547, “estabelece que quem se recusar a trabalhar deverá ser condenado a se tornar escravo daquele que o denunciou como vadio”. Em 1572, Elizabeth determina que “mendigos sem licença e com mais de 14 anos de idade devem ser severamente açoitados e ter a orelha esquerda marcada a ferro”. James I avança e manda que sejam os vagabundos “marcados a ferro no ombro esquerdo com a letra R e condenados a trabalho forçado, e se forem apanhados de novo mendigando devem ser executados sem perdão” (MARX, 2013).

Com todo esse relato, Marx pretende, eminentemente, desfazer a história idílica que apresenta o capitalismo como forma racional e civilizatória. Ao contrário, “o capital nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés” (MARX, 2013). Assim, o que poderia parecer um excesso da figura de linguagem apenas retrata o direito e a violência concentrados pelo Estado como fatos fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo.

As leis contra os pobres, como sabemos, subsistem e instrumentalizam o combate às práticas plebeias, agora, ampliadas devido à desestruturação do modo de vida anterior. Em síntese, temos o primeiro capítulo do capitalismo: primeiro, separa-se o trabalhador de seus meios de reprodução, convertendo-o em uma figura vagabunda, que deve ser recriminada legal e moralmente.

Assim, os processos de desapossamento serão reforçados com uma crescente biopolítica policial. A dependência econômica na fábrica ou a penitência nas prisões controla os pobres e molda-lhes a subjetividade possível.

Ainda em consequência dos cercamentos, Marx (2013) ressalta que, uma vez que o trabalhador não mais produz diretamente os bens necessários à sua reprodução, então, precisa adquiri-los no mercado. Desse modo, a separação entre trabalhador e seus meios de subsistência favorece a emergência de uma nova demanda ao mercado interno, onde a massa de trabalhadores dependentes de salários irá satisfazer parte de suas necessidades de reprodução. Os bens que antes podiam ser produzidos por meio de práticas sociais comunais ou coletados pelo trabalhador diretamente na natureza agora precisam ser adquiridos sob a forma de mercadoria no mercado, destino final, portanto, do salário angariado pela venda de sua força de trabalho.

Fecha-se, assim, o circuito que, primeiro, separa o trabalhador das terras comunais, tornando-o dependente do salário como único meio para garantir sua subsistência, e, em seguida, absorve seu salário pela troca de bens que satisfaçam suas necessidades de reprodução. Não basta, pois, produzir o trabalhador livre, é preciso torná-lo dependente da troca mercantil. Além de motor vivo da indústria, os trabalhadores são, portanto, fonte de demanda para o mercado interno. Em síntese, os cercamentos tornaram-se tão essenciais porque, além de realizar uma primeira acumulação, contribuíram para produzir, simultaneamente, o trabalhador e o consumidor, ambos igualmente necessários e dependentes da produção capitalista.

7.1.2 A CONSTANTE DESPOSSESSÃO

Até aqui, reiteramos os efeitos da acumulação primitiva: a privatização, que estende o direito de propriedade privado sobre as terras comunais; a produção do trabalhador livre dos meios de produção e dependente de salário; e o incremento do mercado interno, que oferece bens necessários à reprodução do trabalhador sob a forma de mercadoria.

Todavia, mais do que seus resultados, a acumulação primitiva deve nos fazer perceber os instrumentos necessários e constantes para o desenvolvimento do capitalismo. Em todos esses processos, vemos a presença do Estado, que se vale do monopólio do direito e da violência para “impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista” (MARX, 2013). Historicamente, pois, o Estado protegeu e promoveu o capital, seja quando da aprovação de leis de cercamento e de criminalização da pobreza, seja quando dos empreendimentos protecionistas, dos monopólios comerciais e das empresas coloniais.

Não por acaso, o Estado apresenta-se em perfeito paralelo à empresa capitalista (WEBER, 2004). Tal qual ocorre com o trabalhador que perde sua autonomia produtiva e se submete ao jugo do capital, o Estado moderno expropriou os poderes administrativos, financeiros, bélicos e jurídicos das organizações até então existentes. A nova forma política estatal retirou, assim, os bens e os poderes dos principados, das comunas, das cidades e passou a controlá-los heteronomamente.

Nesse sentido, o Estado moderno é capitalista porque reedita a relação de alienação fundamental, isto é, a relação que desapossa com violência os sujeitos de seus bens e seus modos de vida para ressignificá-los como sujeitos dependentes. Entretanto, essa manipulação não pode aparentar ser feita segundo o interesse capitalista. Eis, então, que o direito se torna necessário para definir abstratamente os sujeitos proprietários e os sujeitos despossuídos. Desse modo, o Estado oculta os processos de alienação e de desapossamento quando nos apresenta a relação proprietária pelo direito: garante ao proprietário o direito de excluir todos os demais sem indagar sobre a origem desse poder extraordinário.

Tanto o Estado quanto o direito, portanto, são necessários ao projeto capitalista. Por isso, devemos tomar cuidado para não concluir apressadamente que os cercamentos de terras comunais na Inglaterra foi um fenômeno inicial do capitalismo – tão somente necessários à acumulação primitiva (primeira). Ao contrário, transpassamos a anotação marxiana para revelar sua insistente atualidade.

Ellen Wood enfatiza que “o poder econômico do capital não pode existir sem o apoio da força extraeconômica” (2005, p. 5), ou seja, o capital não sobrevive sem o Estado. Todavia, o que torna a dominação especificamente capitalista não é a recorrente presença do Estado, mas, sim, “é a predominância do econômico como algo distinto da coerção direta extraeconômica – política, militar, judicial” (WOOD, 2003, p. 4). Seguindo essa exposição, percebemos como foi necessária a força extraeconômica para cada novo avanço do capitalismo. De modo bastante evidente, Wood (2003) percorre desde os primórdios mercantilistas das cidades italianas e das empresas holandesas, passando pelos ímpetus coloniais português e espanhol até a onipresença do império britânico e, mais contemporaneamente, a hegemonia norte-americana. Em todos esses casos, a expansão do capital para outros territórios serviu como solução aos limites do mercado interno. Mas tal fortuna não se desencadeou espontaneamente pela racionalidade dos agentes econômicos individuais. Foi necessário a presença do Estado para a condução das forças políticas, do direito e do aparelho militar, de modo a bem conduzir os momentos expansionistas ou as crises de insuficiência do capital.

De modo igualmente grave, Mattei e Nader (2008) reforçam a permanência da “pilhagem” como dispositivo básico para a acumulação capitalista. À primeira vista, esse termo se refere ao roubo, ao saque, à destruição concomitantes ou subsequentes às guerras e ocupações militares. Todavia, os autores conduzem-nos à conclusão de que “o capitalismo se desenvolve através da pilhagem” (MATTEI; NADER, 2008, p. 199). Mas tal pilhagem não ocorre como ato de pura força, ao contrário, “o direito formalmente justifica a pilhagem” (MATTEI; NADER, 2008, p. 199). Portanto, a pilhagem capitalista difere de suas anteriores por se valer de um aparato jurídico que lhe reveste de legalidade.

Assim, nos séculos XV e XVI, os doutrinadores do direito reconheceram a América como *terra nullius*, logo, aberta a pilhagem pelos estados europeus. Na mesma época, a liberdade sobre os mares foi reconhecida como princípio jurídico essencial às rotas comerciais de corsários enviados pelos reis para saquear terras distantes. O tráfico e a escravidão de nativos não europeus também foram plenamente acobertados pelos direitos de propriedade privada. O direito ainda sentenciou como legítima a apropriação de saberes tradicionais convertidos em direito autoral e propriedade industrial.

Ainda que cause incômodo, podemos manter a mesma expressão para analisar os diversos casos contemporâneos em que artifícios jurídicos permitiram legalizar e legitimar práticas expropriatórias por meio da dívida. O direito reconhece como válidos os contratos que põem a vida do indivíduo ou toda uma população em uma relação servil para o pagamento de juros indefinidamente. O Estado, preocupado em manter a segurança dos contratos, utiliza de seu monopólio de violência para executar os despejos, os pagamentos forçados, as “medidas de austeridade”, garantindo, assim, a renda dos agentes financeiros.

Em todas essas operações, Mattei e Nader denunciam a ação de um “Estado de direito ilegal”. Mas, não se trata de uma pessoa jurídica (o Estado) que age fora da lei. Nos casos de pilhagem, o Estado atua para garantir a normalidade, que é a extração forçada de valor.

Tipicamente europeia, uma retórica jurídica foi exportada pelos países centrais como elemento de civilização, definindo, por oposição, os estados bárbaros ou incivilizados. Nesse sentido, o princípio jurídico do “Estado de direito” conforma-se como uma “tecnologia apolítica” (MATTEI; NADER, 2008, p. 200), ou seja, um princípio pretensamente assentado em pressupostos de racionalidade que deveria ser obrigatoriamente recepcionado por todos os países. Democracia representativa, livre mercado, abertura de fronteiras, fim de protecionismo, liberalização das relações trabalhistas, privatização, ajustes fiscais, corte de benefícios sociais, segurança jurídica de contratos, entre outros, são elementos obrigatórios em todo receituário político e econômico a ser aplicado em Estados de direito frágeis.

Por esses traços, Mattei e Nader (2008) demonstram que o “Estado de direito” integra um certo tipo de governamentalidade orientada desde os mais ricos para extrair valor dos mais pobres. Assim, a pilhagem não é um fato ilegal ou um incidente, mas configura-se como a legalidade normal do capital.

Essa mesma continuidade foi exposta por Agamben (2004), para quem o Estado de exceção não é um evento episódico ou um desvio na história. Ao contrário, os cercamentos, a pilhagem e a exceção são dispositivos permanentes na modernidade. Como anotamos, o Estado configura-se como um estado de exceção quando suspende o direito sem, contudo, negar-lhe a validade. Esse arranjo, ao mesmo tempo político e jurídico, estabelece parâmetros de legalidade e de eficácia seletivas em favor do capital. Isto é, os instrumentos jurídicos são utilizados para realizar e garantir as condições gerais da produção e da acumulação capitalista. Em síntese, o estado de exceção é um dispositivo político-jurídico que serve à acumulação primitiva quando autoriza – aprovando leis excepcionais – ou quando empreende diretamente atos de desposseção com seus aparatos de violência.

Não podemos, entretanto, deixar de assinalar um “segundo cercamento” (BOYLE, 2008). Esse, tão importante quanto os primeiros cercamentos de terras, refere-se a um conjunto de processos para estender direitos proprietários sobre criações humanas intangíveis. Desse modo, a desposseção avança para privatizar os bens culturais que antes pertenciam ao “domínio público” e podiam circular e ser transformadas livre-

mente. Os mesmos efeitos do cercamento de terras podem, agora, ser refeitos sobre as obras do intelecto: [a] a extensão de direitos proprietários sobre bens comuns; [b] a produção de um sujeito dependente; e [c] a criação de um mercado de trocas.

Especificamente, a rubrica direito de propriedade intelectual inclui tanto as patentes sobre invenções humanas quanto os direitos autorais sobre obras culturais. Tanto em uma quanto em outra espécie, o Estado concede um direito de exclusividade (monopólio) de exploração comercial de um bem intangível em favor de um indivíduo proprietário. Assim tem sido desde o Estatuto Anne, na Inglaterra de 1710, até o *Digital Millennium Copyright Act* (DMCA), nos Estados Unidos de 1998. Esse fluxo ainda avança com propostas de leis e de tratados para reforçar ou ampliar as possibilidades de desposseção de conhecimentos tradicionais e do patrimônio genético humano ou não humano.

Inicialmente, a propriedade intelectual foi pensada como uma forma de incentivo à criatividade, ou seja, aquele que cooperasse para o avanço da ciência, das técnicas ou da arte em geral poderia explorar comercialmente e com exclusividade essa sua contribuição durante um determinado período. Ao final desse termo, todas as criações humanas voltariam a compor o “domínio público”, nosso manancial comum de cultura.

Entretanto, com o decorrer do capitalismo, os prazos de exclusividade e a extensão desses direitos foram ampliados sucessivamente. Concorrentemente, bens comuns “estão sendo encobertos com novos direitos de propriedade ou novas extensões do direito de propriedade” (BOYLE, 2008, p. 45). As primeiras leis do direito de cópia (*copyright*) tinham por objeto a relação entre autores e editores para fins de publicação comercial de uma obra. Mas, sucessivamente, tal direito foi sendo estendido para todo e qualquer uso das obras protegidas, seja para uso comercial ou para uso recreativo, seja para apresentação em ambientes públicos ou em recintos privados. Adicionalmente, o direito de cópia (*copyright*) passou a abarcar obras e usos conexos à obra inicialmente protegida (LESSIG, 2005, p. 154): performances e recriações tornaram-se atos ilegais.

Hoje, sempre que nos deparamos com uma obra intelectual, encontramos-nos diante de uma multiplicidade de direitos de propriedade privada, todos eles sobrepostos para limitar toda ação que pretenda escapar da troca mercantil. Os direitos intelectuais incluem, nomeadamente, os direitos autorais e direito de propriedade industrial, aí incluídas as patentes, os desenhos industriais, as marcas registradas, as indicações geográficas, as topografias de circuitos integrados.

Tal qual nos primeiros cercamentos de terra que impuseram o regime de propriedade privada sobre bens comunais e, por consequência, geraram um tipo novo de trabalhador livre e dependente, agora, também, os cercamentos intelectuais expandem os direitos de propriedade privada sobre coisas comunais e definem as subjetividades possíveis, isto é, autorizadas pelo Estado e pelo direito. No caso, temos os autores, primeiros artifices, e os detentores de direitos intelectuais, geralmente corporações que concentram direitos de exclusividade sobre vasto repertório cultural ou industrial. Por outro lado, aqueles que são definidos como consumidores não estão autorizados a copiar ou criar sobre as obras alheias sem o devido pagamento de retribuição

(*royalties*). Assim, estabelece-se uma subjetividade passiva que deve apenas consumir bens culturais comprados sob a forma de mercadoria.

Por consequência, vários comportamentos são requalificados como ilegais por violar os poderes inerentes à propriedade intelectual. Para tanto, a tipificação de crimes contra a propriedade intelectual, bem como os processos de indenização civil são frequentes instrumentos para normalizar os sujeitos criativos.

Nesse cenário, então, ressurgem a figura do pirata, um sujeito que não se adequa à passividade consumidora. Se, originalmente, os direitos intelectuais foram pensados como incentivo à invenção, hoje são eles nossos principais obstáculos à criatividade. Devemos, então, considerar com mais cuidado os comportamentos ilegais como verdadeiro potencial inovador de nossa cultura. Esse não é um argumento novo. Lessig (2005) coleciona outros exemplos em que inovações tecnológicas e culturais desenvolveram-se, exatamente, em contraposição aos direitos de propriedade preestabelecidos. Sua conclusão é que “se ‘pirataria’ significa usar a propriedade intelectual de outros sem sua permissão [...] a história da indústria de conteúdo é a história da pirataria” (LESSIG, 2005, p. 73). Assim aconteceu com a indústria cinematográfica, que tentava fugir dos processos contra o uso indevido de patentes; a indústria do rádio foi exitosa ao defender não pagar direitos autorais aos intérpretes; e as empresas de TV a cabo distribuíam conteúdo sem qualquer pagamento aos produtores de conteúdo.

Por outra feita, mesmo as inovações tecnológicas emergidas da ilegalidade tendem a se revestir como propriedade privada e impedir novos fluxos criativos. Mais recentemente, as possibilidades de ação no mundo digital são limitadas tanto pela polícia dos direitos autorais quanto pelo monitoramento governamental. Dentro desses limites, as linguagens de programação, isto é, os elementos lógicos da infraestrutura da rede não são transparentes e aproveitam esse fato para moldar comportamentos em massa. Como é dito, qualquer semelhança com as ficções distópicas não é mera coincidência: nessa matriz cibernética, os sujeitos são individualizados em um espaço privado e conectados em dispositivos proprietários para o melhor controle social, gerando em comum um valor para ser acumulado privadamente por grandes corporações.

7.1.3 A DESPOSSESSÃO DA CIDADE

Voltando ao rés do chão, Harvey (2004) explica-nos a relação constante entre o processo urbano e a acumulação primitiva. Em outras palavras, os cercamentos, saques, pilhagens, fraudes definem a urbanização possível, dentro de um processo mais amplo de acumulação primitiva (não produtiva) autorizada pelo Estado e pelo direito.

Para clarear esses vínculos entre o urbano e a despossessão, devemos situar a acumulação primitiva como alavanca necessária ao primeiro momento do capitalismo. Em seguida, era esperado que o processo de acumulação se apoiasse na reprodução orgânica do capital, isto é, a acumulação deveria ser o resultado final do processo produtivo de geração de mais valia. Essa segunda acumulação funcionou e tem operado muito bem.

Mas, por vezes, a acumulação atinge patamares extraordinários, o que, por conseguinte, gera crises de excedentes. Nesses casos, o sistema capitalista busca soluções internas e externas para escoar o excedente. Para Harvey (2004, p. 96), tanto “o deslocamento temporal através dos investimentos de capital em projetos de longo prazo ou gastos sociais” quanto os “deslocamentos espaciais através da abertura de novos mercados” são importantes ferramentas para destinação do excedente. Portanto, historicamente, os ajustes espaciais invertiam grandes somas de excedente, internamente, em obras de infraestruturas, e, externamente, na abertura de novos mercados (HARVEY, 2004, p. 102).

Contudo, tais ajustes espaçotemporais são limitados quando há indisponibilidade de excedente. Logo, diante da limitação da acumulação orgânica, as formas de acumulação por despossessão tornam-se necessárias para manter a contínua acumulação. Assim, “a incapacidade de acumular através da reprodução ampliada sobre uma base sustentável foi acompanhada por crescentes tentativas de acumular mediante a espoliação” (HARVEY, 2004, p. 96).

Diante disso, poderíamos imaginar que a despossessão seria apenas uma acumulação secundária (segunda), utilizada somente em períodos de incapacidade de expansão dos mercados ou de insuficiência de excedente. Todavia, as formas de despossessão tornaram-se instrumento contínuo na empresa capitalista em razão da sua máxima eficiência em extrair quantidades vultosas de valor em curto período de tempo e sem grandes inovações tecnológicas.

A acumulação por despossessão admite formas variadas, desde os clássicos cercamentos de terra e expulsão de camponeses, passando pela supressão e criminalização de práticas comunais, até as formas financeirizadas de extração de valor pela tributação, pela dívida e pelo crédito (HARVEY, 2004, p. 109).

Um dos traços comuns entre a acumulação primitiva e a acumulação por despossessão é a presença do “Estado, com seu monopólio da violência e suas definições de legalidade” (HARVEY, 2004, p. 109). Assim, lá e cá, o Estado define, por direito, a legalidade dos cercamentos, isto é, a privatização dos bens comuns. Adicionalmente, o Estado insere novos mecanismos de controle social por meio da política salarial ou por meio da gestão de dívidas.

Uma vez que o cercamento de terras e a depredação de bens ambientais (água, florestas etc.) já estavam presente desde as origens do capital, uma possível diferença entre o primeiro e o segundo momento talvez seja a ênfase dada aos direitos de propriedade intelectual. Nesses novos processos de despossessão, perdemos o acesso a bens culturais comuns; somos constrangidos ao pagamento de retribuição; e temos limitada nossa memória e nossa criatividade segundo as mercadorias disponíveis no mercado.

Em síntese, se antes a despossessão servia como resposta às crises da reprodução ampliada, hoje Harvey (2004, p. 119) acentua que os processos de despossessão tornaram-se centrais e cotidianos para o funcionamento do capitalismo. Do mesmo modo, a urbanização “tem sido o meio fundamental para a absorção dos excedentes de capi-

tal e trabalho através do capitalismo” (HARVEY, 2012, p. 42). Por um lado, a urbanização produz cidades gerando novos produtos imobiliários, infraestruturas e serviços. Porém, por outro lado, a urbanização também se vale de processos de despossessão para gerar valor em quantidades que seriam impossíveis somente pelas vias normais de produção de terra urbanizada.

A grilagem de terras, sua retenção especulativa, a aprovação de parâmetros urbanísticos flexíveis, o financiamento público de obras privadas, as isenções tributárias, entre outras, são expressões mais caras de despossessão presentes na urbanização passada e contemporânea.

Já na década de 1970, diversos estudos demonstravam uma forte associação entre o padrão de urbanização precária e o modo de acumulação capitalista (KOWARICK, 1979; CAMARGO *et al.*, 1976). De modo direto, a exploração do trabalhador é agravada pela “espoliação urbana” quando ocorre a “inexistência ou precariedade de serviços de consumo coletivo que se apresentam como socialmente necessários aos níveis de subsistência das classes trabalhadoras” (KOWARICK, 1979, p. 59).

Nesse sentido, o cotidiano de precariedade da moradia autoconstruída, do trabalho informal, da mobilidade extenuante etc. consubstanciam a extração de uma segunda mais valia em favor do capital. Nesses exemplos, o tempo, que antes era livre, torna-se mobilizado para garantir as condições gerais de reprodução. Todavia, esse tempo e esses esforços não são remunerados pelo capital e ainda servem para justificar um rebaixamento geral dos salários. A urbanização precária, então, não se deve à falta de recursos financeiros, mas aos mecanismos perversos de extração de valor dos mais pobres em favor do capital.

Mas a cidade é ainda mais complexa. Junto aos espaços de precariedade, encontramos centralidades requalificadas pelo capital em uma tentativa constante de extrair mais valor da cidade. Nos últimos tempos, podemos perceber a passagem do modo de produção fordista para uma forma de acumulação flexível (HARVEY, 2009). Essa reestruturação altera as bases da urbanização, abandonando-se as pretensões compreensivas do planejamento modernista em favor de um novo tipo chamado “empreendedorismo urbano” (HARVEY, 2005).

Tal virada é formulada em resposta às crises fiscal e econômica dos anos 1970, que exigiram um novo realinhamento dos governos nacionais e de suas unidades urbanas. Diante da “erosão disseminada da base econômica e fiscal”, formou-se um novo consenso econômico: no plano nacional, ajustes fiscais, cortes de benefícios sociais, privatizações etc.; e no plano da cidade, os “governos urbanos tinham de ser muito mais inovadores e empreendedores” (HARVEY, 2005, p. 166).

Harvey (2005) recapitula os elementos presentes na reestruturação do processo urbano. Temos um incentivo às “parcerias público-privadas” como solução final para a falta de recursos públicos. Por meios dessas parcerias, novos investimentos externos afluiriam à cidade. Assim, seria possível um novo ajuste espaço-temporal do capital, transferindo excedentes de um lugar a outro e imobilizando-os em infraestruturas urbanas.

Contudo, nessa fórmula de parceria, “o setor público assumiu o risco, e o setor privado ficou com os benefícios” (HARVEY, 2005, p. 173). Dito de maneira melhor, para superar o receio dos investidores, os governos locais precisam apresentar garantias não só de certeza da rentabilidade, mas também propiciar ambientes “amigáveis”, isto é, o Estado de direito deve garantir o respeito aos contratos, à propriedade privada e ao livre comércio. Além das garantias legais, os governos locais devem direcionar parte de seu orçamento para antecipar obras e investimentos que sejam interessantes ao capital externo. Porém, como dito, o cenário de crise fiscal impede investimentos públicos. Então, a solução é selecionar pontos da cidade para receber incrementos atrativos. Focaliza-se em centralidades e as demandas do território que poderiam melhorar as condições de moradia ou trabalho da população local são menosprezadas (HARVEY, 2005, p. 173).

Segundo o paradigma do empreendedorismo urbano, a cidade transforma-se em um grande negócio. Nesse sentido, Vainer (2001) sumariza a cidade como [a] uma mercadoria, [b] uma empresa e [c] uma pátria. Enquanto mercadoria, a cidade deve ser projetada e transformada para ser vendida no mercado global em que cidades concorrem por turistas e por investidores. A cidade mercadoria, porém, torna-se um produto de luxo, destinada aos poucos que podem comprá-la. Por consequência, os habitantes locais ficam alienados, porque desconhecem sua cidade ou porque são forçosamente expulsos dela. Em complemento, a cidade empresa precisa adotar uma lógica gerencial privada, em busca de melhor eficiência e obtenção de resultados. Logo, a cidade não deve ser administrada por políticos, mas por gestores tecnicamente competentes para compreender a concorrência global entre cidades. Por fim, a cidade constrói um certo tipo de civismo expresso no consenso patriótico dos planejamentos estratégicos: “precisamos nos unir contra as ameaças externas”. Aí não há espaço para o dissenso e para a política. Uma cidade competitiva deve manter seu corpo pacificado e unívoco.

Se esse quadro já demonstrava a gravidade dos processos de empreendedorismo urbano, Vainer aprofunda sua análise para delinear a “cidade de exceção” (2011, p. 11). A exceção na cidade, portanto, dispensa os discursos modernos de interesse público ou vontade geral. As formas estatais em regime de exceção colocam-se a serviço do capital, alterando a legalidade dos parâmetros urbanísticos e mobilizando as forças policiais para realizar a captura das mais valias urbanas por meio de despossessão.

Diante do exposto, podemos afirmar que o empreendedorismo urbano reedita os efeitos típicos da acumulação primitiva. A privatização ocorre na via direta pela ocupação ilegal de terras públicas e privadas. Indiretamente, dá-se a extensão dos direitos proprietários pela concessão gratuita de potencial construtivo ou pela flexibilização de parâmetros urbanísticos. Privatiza-se, também, quando o Estado financia os empreendimentos privados, concedendo-lhes isenções tributárias ou destinando-lhes valores financeiros do orçamento público.

O empreendedorismo urbano, associado a um estado de exceção, produz uma cidadania subjugada ao capital. Logo, o comportamento esperado na cidade empresariada é o de um consumidor solvável. Caso contrário, o Estado e o mercado empreen-

dem ações policiais para conter os pobres fora da cidade. O consumo possível da cidade será somente aquele mediado por mercadorias. Mas, agora, novas mercadorias são inventadas na cidade. Além do mercado fundiário tradicional, bens simbólicos são incorporados em lotes e em residências para elevar o preço de venda.

A cidade permite, ainda, a invenção de ativos financeiros junto aos empreendimentos imobiliários, seja sob a forma de direitos reais, seja na forma de direitos creditícios ou mobiliários. Surge, assim, um circuito financeiro com papéis que alavancam e orientam a produção imobiliária e a construção de infraestruturas. Ao lado, o Estado empresta garantias ao fluxo de recursos, ou mesmo torna-se um dos sócios empreendedores.

Esses delineamentos da cidade empresa e da cidade de exceção nada mais são que expressões na dimensão urbana de processos mais amplos: a reestruturação produtiva para um modo de acumulação flexível e a governamentalidade imperial de exceção. Como vemos, o controle que o capital tem sobre a cidade normaliza um tipo específico de urbanização. Soja (2008) revisa várias abordagens sobre a pós-metrópole reestruturada pelo pós-fordismo. Esses arranjos urbanos se conectam e se subordinam aos fluxos globais, ao mesmo tempo que se fragmentam e concentram divisões espaciais segregadas lado a lado. Apesar disso, Soja interroga-se por quais razões essa pós-metrópole não explode em conflitos mais violentos e mais frequentemente (SOJA, 2008, p. 420).

Sua resposta remete-nos à metáfora da “cidade carceral”. Esse modo pós-metropolitano de regulação social e espacial está baseado no encarceramento da cidade e no aumento dos dispositivos de vigilância e controle, tanto privados e quanto estatais. Do lado público-estatal, há um incremento dos aparatos policiais repressivos. Mas isso não é o bastante. O Estado privatiza seus ativos e os serviços públicos, diminuindo, assim, sua intervenção na ordem econômica e na ordem do bem-estar social. Do lado privado, há um incentivo à constituição de comunidades fechadas, gestão privada de espaços públicos, criação de áreas pseudopúblicas de consumo e lazer, além da venda de produtos para vigilância e isolamento individuais (SOJA, 2008). Em suma, a urbanização possível combina cercamentos de espaços públicos e o encarceramento dos indivíduos em espaços privados.

Todavia, o elemento de maior destaque nesse cenário não são os muros ou as barreiras físicas; mas, sim, a produção do medo e a suposta garantia de segurança nos espaços privados. Cria-se, portanto, um sujeito amedrontado que ou se retira para o espaço privado pela via do mercado, ou será retirado da cidade pelas forças policiais do Estado.

Para o caso brasileiro, as categorias analisadas de acumulação primitiva, de acumulação por despossessão, de empreendedorismo urbano, de cidade de exceção e de cidade carceral podem ser bem evidenciadas a partir de um instrumento urbanístico singular: as operações urbanas. Previstas no Estatuto da Cidade, Lei 10.257/2001, as operações urbanas suspendem parâmetros urbanísticos gerais e autorizam sua flexibilização, isto é, a intensificação do uso da terra para gerar mais renda ao capital imobiliário. Basicamente, o Estado torna-se parceiro de agentes privados para a abertura de novas frentes de expansão urbana ou para requalificação de áreas deteriora-

das. A justificativa geral das operações urbanas não deixa dúvidas sobre sua natureza de acumulação por despossessão: o Estado precisa suspender a ordem jurídico-urbanística vigente para permitir a valorização do capital que, em condições normais, não se interessaria em investir na cidade.

Até agora há pouco concordávamos, tal qual Soja (2008), que a cidade contemporânea não explodia em violência porque os dispositivos de segurança e de entretenimento mantinham o consenso e conformavam uma cidadania disciplinada. Porém, certas práticas divergentes geram resistências e formulam novas concepções insurgentes para o espaço da cidade. Assim, o cotidiano, ainda disciplinado pelos dispositivos de policiamento e alienação, pode iluminar uma práxis de apropriação, isto é, uma prática espacial de retomada do controle sobre a produção do espaço e da própria vida. Avancemos.

7.2 A APROPRIAÇÃO

Na seção anterior, tentamos expor a despossessão como uma das faces da produção do espaço social realizada pelas lógicas do capital e do Estado. Como desfecho, entretanto, não podemos admitir que todas essas limitações conformem a totalidade da vida possível. Então, suspeitamos que outras práticas podem produzir espaço e o fazem, contestando a validade da ordem vigente ou iniciando processos constitutivos autônomos.

Neste derradeiro esforço, buscamos, a partir de uma negação, a possibilidade de criação. Logo, voltamos [7.2.1] aos pressupostos da despossessão para esclarecer o fundamento da alienação que orienta a produção de mundo e do homem. Depois, nossa atenção recai sobre [7.2.2] a informalidade urbana para atestar sua integração com os processos do capital. Em seguida, [7.2.3] retomamos o rumo de nossa vida e aceitamos trocar os pressupostos para vincular a produção do espaço à produção do comum. Esse, sim, mais próximo do direito à participação e do direito à apropriação inseridos no direito à cidade. Os capítulos anteriores podem reaparecer neste momento para nos apoiar em uma conclusão que não seja só negação. A biopolítica produtiva, a comuna, a forma-de-vida, o espaço diferencial voltam a ser nossas bases para afirmar o direito à cidade e à produção do comum. Essa aproximação conceitual vai nos levar a uma práxis comunista de reassunção do controle sobre os meios de produção da política, do espaço e da própria vida.

Copiando o Žižek (2012) daquele “ano em que sonhamos perigosamente”, talvez estejamos vendo sinais do futuro, sinais da virtualidade futura que se fazem presentes para nos lembrar do rumo a seguir. Ao reconhecer “um futuro utópico que está inativo no presente como potencial oculto”, avançamos em nossa intenção de uma “política emancipatória radical” (ŽIŽEK, 2012). A via, entretanto, não é certa, e descaminhos podem acontecer. Žižek nos lembra a fala de Jesus sobre os últimos dias: “surgirão falsos cristos e falsos profetas, e farão tão grandes sinais e prodígios que, se possível fora, enganariam até os escolhidos” (Marcos 13,22). Diante do risco de se guiar por inovações que não nos libertam, Žižek alerta: é preciso “vigiar”, “ler os sinais do futuro (comunista hipotético) e manter a abertura radical para o futuro” (ŽIŽEK, 2012).

Em suma, não se deve superestimar qualquer dos sinais aqui aportados como a verdade que nos guiará. Por outro lado, acreditamos que o olhar alargado permite sintonizar as frequências do que há de vir. Nossa leitura, ainda que precária, deve servir de estímulo à abertura ao cotidiano potente. Assim o fazendo, tomamos coragem de abandonar a certeza dos projetos distantes e experimentar o vivido sem culpa e sem medo de sermos divergentes, ilegais, improdutivos e vagabundos.

7.2.1 DA DESPOSSESSÃO À APROPRIAÇÃO

Para além da privatização de bens comuns e da mercantilização da vida, a desposseção envolve processos de subjetivação mais profundos e complexos. Por meio da desposseção “as pessoas são negadas e desprezadas pelos poderes normativos e normalizadores que definem a inteligibilidade cultural e que regulam a distribuição de vulnerabilidade” (BUTLER; ATHANASIOU, 2013). Ou seja, as relações políticas hegemônicas conduzem uma governamentalidade que dá forma aos sujeitos e distribui as precariedades em nossa vida. Athena Athanasiou enfatiza um duplo caráter inerente à desposseção: [a] heteronomia e [b] violência. Diz-se heterônomo porque a desposseção define as subjetividades a partir de uma alteridade; e diz-se violenta porque, de fato, a desposseção realiza um prejuízo, uma perda para o sujeito constituído. Nesses termos, a relação política básica constitui o sujeito, despojando-o.

Na sequência do diálogo, contudo, vamos encontrar uma positividade na desposseção. Se pela fala de Athanasiou fica claro que a desposseção envolve uma perda, um prejuízo, uma retirada forçada, Judith Butler faz uma ressalva desconcertante: quando da desposseção “somos movidos pelo que nos é externo, pelos outros, mas também pelo ‘externo’ que reside em nós” (BUTLER; ATHANASIOU, 2013). Logo, somados à heteronomia que nos individualiza e à violência que nos expropria, Butler destaca a abertura do ser ao mundo como um elemento ontológico que caracteriza nossa condição social: somos forçados à interação com a natureza e com a sociedade que nos rodeiam. Assim, a abertura que nos caracteriza é a mesma que nos expõe às vulnerabilidades. Nas palavras de Butler, “nossa interdependência estabelece nossa vulnerabilidade às formas sociais de privação” (BUTLER; ATHANASIOU, 2013). Assim, sofreremos uma desposseção porque, antes, já somos seres ontologicamente abertos, expostos ao mundo.

Tal assertiva traz um caráter dramático ao nosso projeto. Uma vez criticada a desposseção por sua violência expropriatória e por seus cercamentos variados, deparamo-nos com um elemento que não podemos afastar. Essa abertura ao mundo nos faz ser desposuídos de algo que nos pertence, que nos identifica. Mas, ao mesmo tempo, é por essa fratura do ser que podemos permitir que a vida se realize, se aperfeiçoe, em seus variados e necessários fluxos e trocas com o mundo.

Na mesma linha desconcertante, Esposito redefine nossa condição comum como uma falha, uma falta que nos obriga a compartilhar um mundo em comum. Pertencer, portanto, a uma comunidade significa “renunciar à própria substância mais prezada, quer dizer, à própria identidade individual, num processo de progressiva abertura ao outro de si mesmo” (ESPOSITO, 2013). Fazemos comunidade quando

preferimos a identidade própria em favor de um contato em que nos colocamos sujeitos para sermos transfigurados pelo outro.

Esposito ensina que a comunidade não mais significa uma substância comum que nos une, ou uma identidade comum. Ao contrário, comunidade diz respeito a uma relação política fundamental de abertura ao mundo, uma ferida que não se fecha. Em razão disso, somos contaminados, isto é, reciprocamente [a] comunicamos algo que nos pertence ao outro, ao mesmo tempo que [b] somos acometidos por algo que não nos pertence, que não faz parte de nós, do nosso *próprio*. Em suma, a condição comum de ser social corresponde a uma abertura ao exterior e, portanto, ao contato (contágio) com elementos estranhos que alteram os sujeitos, que os expropriam “em parte ou inteiramente, sua propriedade inicial, sua propriedade mais própria, isto é, sua subjetividade” (ESPOSITO, 2003, p. 30).

Por oposição à despossessão que nos define como sujeitos abertos, a ideia de “imunidade” serve para nos constituir como seres fechados, imunes ao contágio, cerrados em um mundo interior. Se comunidade é o que nos vincula, a imunidade “é o que nos livra desse encargo, que nos exonera desse ônus” de viver em comunidade (ESPOSITO, 2013).

Esse tem sido o papel do Estado moderno que, ao criar imunizações, isto é, dissolver os vínculos donativos comunitários, configura um indivíduo livre. Mas, como reiteramos, um sujeito livre, imunizado frente às tradições, somente se torna possível porque vinculado e submetido à ordem estatal que lhe é estranha. Em outras palavras, o poder soberano nos imuniza porque nos retira, nos aliena, do contato direto com a vida, com os outros. Enfim, o Estado “des-socializa o vínculo comunitário” (ESPOSITO, 2003, p. 66) e, em seu lugar, cria uma “comunidade de indivíduos” que se liga diretamente à soberania do Estado, ou seja, tem sua subjetividade definida a partir do Estado.

Esse processo também pode ser percebido pela exceção, que toma a vida para deixá-la em suspensão. O indivíduo é alçado à liberdade, desvinculado das tradições, para permanecer nesse não lugar constituído pelo Estado. O Estado cria, por abstração, o cidadão, o indivíduo, deixando-o em suspensão, sem contato com as relações objetivas ou com os outros homens.

Nesse caminhar, passamos de uma despossessão totalmente negativa, expropriatória, para considerar a possibilidade de nos constituirmos como sujeitos expostos à vulnerabilidade de ser despojados de nossas condições próprias. Logo, parece estranho que devamos ficar contentes por sermos despossuídos de nossa identidade em favor de um vínculo obrigacional com estranhos do qual não podemos nos livrar. Todavia, há um processo concorrente de constante fechamento. Assim, nossa subjetividade conforma-se predominantemente em uma forma individual. Em vez de reforçar nossa abertura à alteridade, a modernidade encerra-nos em uma personalidade livre: livre de vínculos comunitários e livre para ser capturada em uma relação de constante extração de valor e de constante suspensão política.

Por isso, devemos reconciliar nossos argumentos. Positivamente, ser exposto à despossessão é a condição comum que nos abre enquanto sujeitos sociais. De forma

negativa, há processos que procuram nos imunizar desse contato. Porém, torna-se enganoso pensar que esses processos de imunização são medidas protetivas contra a despossessão. Em verdade, os processos de imunização têm por fim constituir-nos como sujeitos apartados, dispensados de qualquer obrigação para com os iguais (ESPOSITO, 2003).

Por essa vertente, retornamos ao passo anterior: a despossessão configura-se como um processo que, aproveitando nossa vulnerabilidade original de seres abertos ao mundo, utiliza de violência para expropriar os nossos meios de reprodução. A despossessão revela-se, pois, como um certo tipo de governamentalidade moderna que, insistentemente, provoca mais vulnerabilidades (violência, prejuízo, perdas) para, em seguida, oferecer proteção e segurança (LOREY, 2014).

Assim, a despossessão não tem nada de natural, ainda que o discurso hegemônico classifique-a como inevitável e aconselhe resignação diante das perdas. Se interpretarmos a precarização que domina nossa vida apenas como uma falta (aquilo que nos é retirado, aquilo que nos é expropriado), poderíamos deduzir a necessidade de um Estado provedor que nos conforte. Porém, vista a precarização como um regime de governamentalidade, aprendemos que se trata de “um processo de normalização, que permite governar através da insegurança” (LOREY, 2014). Enquanto considerarmos o contágio apenas em sua vertente negativa, de perda, estaremos legitimando a necessidade de proteção, de imunização, de fechamento.

Por isso, devemos distinguir a precariedade anteriormente assinalada por Butler daquela outra produzida pelo regime de governo neoliberal. A primeira, de natureza social e ontológica, diz respeito a uma precariedade (*precariousness*) que acompanha nossa condição biológica desde a fragilidade do nascimento até a inevitabilidade da morte, bem como nos expõe de forma voluntária e compulsória a trocas não comutativas com o mundo que nos acerca. Enfim, nossa condição primeira é uma “precariedade compartilhada [...] que tanto nos expõe aos outros quanto nos fazem dependentes dos outros” (LOREY, 2014).

Sobre essa precariedade, edifica-se toda uma ordenação social, isto é, dispositivos políticos e legais são colocados em funcionamento para amenizar a condição de precariedade original. Contudo, o resultado é uma distribuição ordenada das vulnerabilidades e das compensações, produzindo, por consequência, “novas formas históricas de precariedade, novas inseguranças, para as quais novamente eles supostamente proveem proteção” (LOREY, 2014). Essa “precarização governamental” serve, ao mesmo tempo, como instrumento para acumulação capitalista e como instrumento de controle biopolítico. O Estado define como legítimas e normais as formas de despossessão, os padrões de exploração da força de trabalho e os mecanismos de endividamento.

Assim, [a] a despossessão, [b] o trabalho assalariado e [c] a dívida são formas de imunização que tomam a vida pelo fio da violência e dela extraem continuamente mais valor. O expropriado, o assalariado e o endividado, portanto, são as subjetividades produzidas pelo Estado e pelo capital para manter o fluxo contínuo de acumulação de mais valor. No primeiro momento e de forma recorrente, os cercamentos e pilhagens evidenciam a extração de valor e acumulação privada. Em seguida, a des-

possessão é renovada pela apropriação privada do mais valor gerado pelo trabalho vivo no circuito da produção. E, por fim, tão essencial quanto a acumulação primitiva e a exploração do trabalhador, a dívida figura como importante mecanismo para a extração continuada de mais valor. Esse último mecanismo de renda garantida ao capital pode, inclusive, indicar a possibilidade de dispensar os circuitos produtivos.

Hardt e Negri (2012) atualizam esse quadro despossessório que desconstitui os vínculos comunitários e, em seu lugar, instaura vínculos imunitários, deixando-nos apartados uns dos outros. [a] O endividado, [b] o midiaticizado, [c] o securitizado e [d] o representado sintetizam a subjetividade contemporânea. Ao receber essas figuras, pretendemos reforçar os vários mecanismos de despossessão disponíveis à acumulação capitalista.

O “endividado” representa uma forma eficaz de controle social e de extração continuada de valor pelo capital. Ademais, esse mecanismo captura a vida desde a forma individual até os estados nacionais. Tal fratura tem, inclusive, o poder de abarcar não somente o endividado, mas também sua família e descendentes ou, no caso de países devedores, as gerações presente e futura.

Em complemento, o “midiaticizado” representa aquele indivíduo formado e controlado pelos meios de comunicação de massa. A liberdade criativa é substituída por uma passividade autômata e o excesso de informação cria a ilusão de muito saber em um mar de repetições irrefletidas.

A terceira configuração vem a ser o “securitizado”, um sujeito amedrontado diante das exceções. Paradoxalmente, clama por mais segurança estatal e privada, mesmo quando seu pleito conduz à vigilância e ao monitoramento constante e irrestrito sobre toda a sua vida. A ilusão criada para o securitizado envolve desde os mecanismos de monitoramento da assistência social até o encarceramento dos corpos e militarização de territórios.

Por último, o “representado” consolida um sujeito despolitizado, que não se envolve com a política e reverbera uma aversão moral contra os políticos. Todavia, deixa-se ser governado por esses outros da política estatal.

Essas variações da despossessão remetem-nos novamente a Marx (2004) e à sua teoria da alienação. É certo que, para Marx, a alienação no mundo do trabalho seria a fonte de todas as demais alienações. Nesse sentido, devemos considerá-la em sua natureza ontológica que, primeiro, compreende uma “exteriorização”, isto é, uma ação do homem que se projeta no mundo, dominando-o, e, em segundo lugar, uma “objetivação”, que é o resultado do trabalho objetivado, agora, como segunda natureza.

Ainda segundo Marx (2004), a alienação se completa em uma sequência [a] de exteriorização, [b] de estranhamento e [c] de dominação. Primeiro, ao trabalhar a natureza, o homem transforma-se alienando-se, isto é, exteriorizando-se. Em seguida, ele se torna estranho diante da natureza transformada, que, por fim, passa a dominá-lo.

A alienação do trabalho significa, portanto, para nós, a perda de uma parcela viva do homem que se apresenta estranhada, adquirindo, assim, vida própria e poder de

sujeitar o seu criador. Em suma, a alienação procede à sujeição do trabalhador ao objeto produzido. Desse modo, a alienação produz não somente um objeto estranhado, mas também produz um sujeito alienado. E quanto mais o homem trabalha o mundo, mais objetos são criados como coisas estranhas e com o poder de dominar sua vida.

Uma das formas basilares dessa dominação criada pela alienação é a propriedade privada. Como anotamos, é da natureza do trabalho humano gerar uma propriedade, isto é, uma objetivação no mundo, que lhe resulta estranha. Contudo, sob o regime capitalista, essa coisa estranhada em forma de propriedade privada impede o reencontro entre criador e criatura. O direito de propriedade privada confirma para o capitalista o “direito a apropriar-se do trabalho alheio não pago ou de seu produto” e para o trabalhador a “impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto” (MARX, 2013).

O resultado, então, é uma completa alienação do trabalho porque [a] o trabalhador trabalha para outrem, e não para si mesmo; [b] o objeto produzido é alienado, transferido, para um outro estranho; [c] o homem fica alienado de sua condição de ser espécie; e [d] o homem perde a conexão social com os seus iguais (MARX, 2004).

Nossa leitura indica, portanto, que esse regime de apropriação privada dos objetos produzidos consolida uma alienação que já estava em curso, porém torna-a irreversível. Nesse sentido, Marx (2004) afirma que somente com a supressão da propriedade privada poderemos superar a alienação que impede o homem de reencontrar-se com o objeto do seu trabalho e consigo mesmo.

Diante desse quadro, justifica-se nossa ênfase no capítulo anterior em decompor os fundamentos do direito de propriedade e afirmar sua incompatibilidade com o direito à cidade. Em uma proposta comunista, superar a alienação denotaria não mais alienar o trabalho a outrem, mas, ao contrário, retomar o seu controle para atender as necessidades do próprio trabalhador. Assim, a reassunção do controle sobre o trabalho criaria um sujeito novo que não se estranharia diante do objeto criado, tampouco se veria estranhado diante dos outros homens.

Eis, então, a possibilidade de reatar aquilo que desde o início desta seção estamos procurando fazer: reativar a condição de ser social por meio da apropriação dos meios de produção da própria vida. Contudo, a fratura que nos caracteriza não será estanca-da ou compensada pela forma da propriedade privada individual, exclusiva, absoluta. Em nossos termos, apropriação vai se distanciando cada vez mais da propriedade privada.

Em um primeiro plano, podemos dizer que a apropriação resulta em uma retomada de controle do trabalho vivo. Em segundo, a objetivação, isto é, a produção de coisas, de espaço, de vida é guiada pelo uso, e não pela necessidade de troca mercantil. Enquanto o capital propõe que o trabalho vivo objetivado seja capturado e dominado privadamente, a apropriação reafirma o carácter social e histórico de toda produção. Enquanto a propriedade privada exclui e limita, a apropriação, ao contrário, abre-se à fruição ilimitada, em uma ação sem-fim, isto é, indefinida no tempo e no espaço, sem plano previamente formatado por ordens distantes.

Contudo, não devemos repetir uma sequência linear certa em que, primeiro, abole-se a propriedade privada para, em seguida, permitir a apropriação. Consideramos que todos os atos de resistência e de insurgência às formas de alienação já o são forma de apropriação e, portanto, tendentes à abolição da propriedade privada, tanto em sua forma objetiva quanto em sua subjetividade proprietária. Também não queremos revolver aquele roteiro da inevitabilidade da revolução que, apesar de nos predir sobre uma esperança, insere-nos num destino independente de nossa participação. Por outro lado, não podemos ocultar que nos vinculamos a uma proposta “emancipação humana”, procurando os meios de “não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010, p. 54).

Nesse projeto, então, a apropriação apresenta-se como a forma-de-vida que nos realiza desde já. Em diálogo direto com nossos pressupostos, “a vida se converte em um poder” (NEGRI, 2004a, p. 86) ou, de modo mais específico, o trabalho vivo consegue “apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos, convertê-las de valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos” (MARX, 2013). O mundo, portanto, não se mantém o mesmo, inalterado. Sua ordem é alterada por incontáveis sem-parcelas que se descobrem com esse poder de gerar “uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável” (RANCIÈRE, 1996, p. 372). Por isso, tomamos a apropriação como ato político que desordena a ordem vigente baseada na propriedade privada individual e no contrato mercantil.

Não pretendemos reeditar uma certa nostalgia de preceitos morais que nos fazem bons, belos e agradáveis. Mas pensamos em poder insistir que a apropriação em muito se aproxima da ideia de comunismo. Lembremos, acontece o comunismo quando o sujeito se descobre poderoso e “fixa o lugar de uma verdade em relação a sua própria existência vital e ao mundo em que essa existência se manifesta” (BADIOU, 2012, p. 134). Para nós, aí nesse instante, o sujeito perfaz sua condição social. Entretanto, devemos alertar, a emancipação não nos conduz à transcendência. Portanto, esse processo de apropriação reforça nossa falha original: somente em comunidade nos completamos como seres sociais. E, para fazermos-nos comunidade, precisamos renunciar ao *próprio* e nos abrir ao contágio com o outro (ESPOSITO, 2003).

Parece, então, que os contornos dessa ação política de apropriação redefinem nossa subjetividade comum no mundo. Pela apropriação, podemos constituir uma forma-de-vida que não é regulada, tampouco definida por uma autoridade externa ou superior. Esse vazio atemoriza, mas permite uma abertura infinita. Não temos projeto a seguir, mas uma potência que nos autoriza a repetir continuamente o ato fundacional de tomar-repartir-produzir, constituindo novo *nomos* sobre a terra.

Pretendemos, com esses recuos e avanços sobre a apropriação, destacar elementos de uma outra práxis não governamentalizada. Logo, nem o indivíduo proprietário nem o cidadão governado nos servem de modelos neste momento. Ao contrário, as subjetividades produzidas desde nossa precariedade original ou desde as formas variadas de despossessão emergem como nossas referências prioritárias. O expropriado, o assalariado, o endividado, o midiaticado, o securitizado, o representado etc. são,

certamente, resultados alienados. No entanto, nossa solução não há de ser transcendente, mas, sim, imanente. Então, se “a pedra rejeitada pelos construtores tornou-se a pedra angular” (Mateus, 21, 42), dialeticamente devemos procurar perceber nessas formas alienadas a potência para apropriação.

Em vez de referenciar os comandos vindos da polícia, do Estado e do direito, reapropriamos o método de Foucault (1995) para indagar sobre as formas de resistência ao poder. Entretanto, a opção pela análise desde baixo não nos desobriga de fazer a crítica desde cima. Entendemos que a dualidade poder e resistência é constitutiva de nossa sociabilidade: “onde há poder, há sempre resistência” (FOUCAULT, 2005, p. 337). Anteriormente, tentamos destacar como o poder hegemônico produz as subjetividades alienadas. Agora, esperamos acentuar a possibilidade das resistências, por formas diversas de apropriação, constituírem um contrapoder, uma biopolítica produtiva e novas formas-de-vida. Ou, nas palavras de Hardt e Negri, “os eventos de resistência têm o poder não somente de escapar do controle mas também criar um mundo novo” (2009, p. 61).

Para esses autores, são expressões do contrapoder [a] as resistências, [b] as insurgências, [c] o poder constituinte (HARDT; NEGRI, 2002). As resistências podem assumir formas clássicas, como luta armada e exército de libertação, ou contemporâneas, como as guerrilhas urbanas e em rede (HARDT; NEGRI, 2005, p. 97). Em todas elas há, entretanto, um ato primeiro de negação, que pode encaminhar ações mais fortes, como deserção e êxodo. Assim, podemos ver essa sequência desde pequenas contravenções cotidianas até levantes violentos. Aquela resistência primeira, constitutiva de uma subjetividade subalterna, assume a forma de insurgência quando se põe em movimento. E esse movimento tem uma natureza de política disruptiva, pois rompe com a ordem vigente e exige que o sujeito constitua uma outra organização produtiva para sua vida. Conforme Virno (2003) nos alertou, essa marcha nômade rumo ao vazio do deserto tem a capacidade de agenciar as forças do intelecto geral para fora da máquina capitalista e, assim, produzir o comum.

As greves, declaradas ou não, colocam o trabalhador em um tempo-espaço improdutivo para o capital, mas cheio de possibilidades de experiências diversas da rotina da fábrica. O endividado, o midiaticado, o securitizado e o representado também são potentes para insurgência (HARDT; NEGRI, 2012). O endividado que se recusa a criar novas dívidas ou nega pagamento também se apresenta como insurgente. Assim também acontece com o midiaticado que inova, cria novas verdades e as distribui fora da grande mídia de massa. O securitizado, quando se liberta do medo, consegue sair do roteiro de vida pré-formatado, permitindo-se uma nova experiência comum, isto é, aberta ao contágio com o outro diferente. O representado também pode insurgir-se bradando “ninguém me representa”, mas pode fazer mais: apresentar-se em corpo e espírito para a ação política direta de fazer comum.

Todavia, há um sujeito ainda mais perigoso: o pobre. Enquanto um sujeito subalterno, objeto da assistência social ou mais uma peça do exército industrial de reserva, não há risco de sublevação. Porém, temos um problema quando esse pobre não se deixar governar segundo as formas alienadas de trabalhador assalariado, de consumidor ou de endividado. Nesse caso, convocam-se as forças policiais de repressão ou os aparatos médico-legais de interdição.

De fato, o pobre representa uma ameaça real à propriedade (HARDT; NEGRI, 2009, p. 45), pois não se define como sujeito proprietário que pode extrair e se apropriar do trabalho objetivado alheio. Diante disso, não devemos analisar o pobre a partir de sua carência ou do que lhe falta para ser proprietário. Por outro viés, “a essência real dos pobres, de fato, não é a sua carência, mas seu poder” (HARDT; NEGRI, 2009, p. 180). Seguindo essa linha, antes de serem carentes, isto é, alienados, desposuídos, os pobres são potentes. E potência assume um sentido quando posta em movimento na história. Hardt e Negri traduzem esse poder dos pobres como potência de trabalho, ou seja, a capacidade de trabalho que já os acompanha também pode ser mobilizada para superar a alienação que lhe é própria e a que lhe foi imposta.

Porém, devemos superar uma limitação prévia que apresenta os pobres como excluídos do sistema e fragmentados em sua ação. Ora, as bases da acumulação capitalista estão assentadas na exploração do trabalho vivo gerado pelos pobres. Concomitante, os pobres produzem ainda mais valor quando organizados pela empresa capitalista ou quando histórica e cumuladamente produzem bens comuns. Por isso, os pobres não estão incluídos no sistema porque são indivíduos proprietários, mas por serem fonte de valor.

A segunda limitação informa que os pobres têm vínculos sociais fracos e são incapazes de formular uma forma de organização sustentável no tempo e no espaço. Por isso, a tese recorrente recomenda que essa massa disforme e irracional seja governada. Porém, nosso referencial prefere observá-los como uma multidão.

Em resumo, a multidão é uma imanência, uma classe e uma potência (NEGRI, 2004; HARDT; NEGRI, 2005). Não podemos compreender a multidão dos pobres deduzindo-a do conceito de povo (representação de unidade nacional), tampouco apoiá-la como um conjunto de cidadãos (sujeitos individuais de direito). A multidão refere-se, portanto, a uma multiplicidade de singularidades que não pode ser representada ou subsumida no Estado. Mais apropriado seria caracterizar a multidão a partir do elemento vivo que lhe acompanha, isto é, a potência do trabalho vivo. Essa é a razão pela qual os pobres são explorados pelo capital. Mas, também é a mesma razão pela qual a multidão tem o poder de converter o seu intelecto geral em comum.

Toda essa profusão conceitual demanda um andar lento para não se equivocar e projetar a multidão como uma vanguarda para a tomada do poder estatal. Ao contrário, a multidão não serve à sustentação do Estado, que tenta por todas as formas governamentalizá-la. De igual modo, não vamos chegar a uma conclusão de que a multidão dos pobres poderá ser integrada no sistema capitalista por meio de avanços educacionais e tecnológicos ou pela expansão do consumo.

Para nós, a multidão de pobres carrega uma potência viva capaz de produzir autonomamente, isto é, sem a mercantilização e sem a governamentalização típicas da modernidade. Nesse sentido, “circulando, a multidão se reapropria de espaços e constituiu-se como sujeito ativo” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 421). Logo, o ato de apropriação coincide com o processo de subjetivação, que pode resultar numa forma não alienada. Não temos garantias a oferecer, mas, se a apropriação multitudinária converte o trabalho objetivado em bem comum, aí, então, podemos dizer que não houve o fecha-

mento proprietário que nos exclui da fruição daquilo que produzimos. Em vez de apontar um novo sujeito revolucionário unitário, a multidão aqui significa muito mais um movimento, um processo constituinte aberto que nos leva àquele horizonte de emancipação.

Não estamos certos de que a autonomia da multidão frente ao Estado e ao capital seja suficiente para permitir tal emancipação. Entretanto, as formas de resistência e de insurgência da multidão dos pobres, isto sim, revelam-nos formas de apropriação e de produção do comum que produzem novos sujeitos e transformam, expandindo, o espaço social na cidade contemporânea.

7.2.2 ENTRE A ALIENAÇÃO E A APROPRIAÇÃO

Uma expressão espacial bem evidente dessa multidão de pobres pode ser encontrada nos assentamentos informais urbanos de nossas cidades. Cortiços, favelas, invasões, loteamentos ilegais, entre outros, são nomes para aquelas ocupações informais da terra para fins de moradia fora dos padrões normais. Enquanto o Estado e o direito concebem a produção da cidade a partir do modelo de loteamento e de produção mercantil da moradia, a multidão dos pobres ocupa e produz seu próprio espaço na cidade.

Por meio de processos de resistências e insurgências, os pobres utilizam sua potência constituinte, o trabalho vivo, para produzir seu espaço, sua moradia, seus modos de subsistência. Conforme nossos pressupostos, as ocupações informais avizinham-se do direito à cidade pois realizam uma obra pela apropriação e permitem o uso da cidade segundo as necessidades dos pobres. Logo, invertem o sentido dominante que mobiliza o trabalho apenas para a produção de coisas ao mercado. As ocupações também instauram uma política, um desentendimento com a ordem distante porque incluem, de fato, os sem-parcelas no espaço que não lhes pertence por direito. Essa ilegalidade da ocupação não deve ser mácula a ser suprimida. De fato, vemos aí a constituição de novo *nomos*, por meio do qual os pobres tomam a terra, repartem e edificam suas vidas.

Contudo, o discurso hegemônico ainda insiste em apenas perceber o que lhes falta. Ao olhar da ordem distante, os pobres são sinônimos de uma urbanização precária sem condições de atingir os padrões normais modernos. Esses espaços informais seriam, ainda, uma expressão temporária do subdesenvolvimento a ser superada pela adoção de medidas econômicas orientadas por uma certa teoria dualista ou pelo empreendedorismo urbano.

De modo articulado, sempre pesou sobre os pobres a pecha da marginalidade (PERLMAN, 1977), tornando suas práticas ilegais ou criminosas. Além disso, desde as classes altas, reproduzia-se um forte preconceito moral contra os pobres. Sendo marginais, os pobres carregariam uma ameaça ao sistema econômico, político e cultural. Quando desempregados ou sem qualificações para o trabalho formal, os pobres deixam de ser uma fonte importante de extração de mais valor e, assim, migrariam para a marginalidade e a criminalidade. Assim, as favelas e os assentamentos informais seriam concentrações de sujeitos improdutivos e parasitários, que em nada con-

tribuem para a sociedade. Consequentemente, não deveriam ser protegidos pelo Estado: não sendo proprietários, os pobres não teriam interesse legítimo na esfera estatal. Internamente, os espaços marginais seriam caracterizados pela desagregação social e pela desorganização política. Culturalmente, os pobres seriam, todos eles, seres degenerados que corrompem a moral e os bons costumes burgueses.

Janice Perlman deixou claro em sua pesquisa que “os favelados não são marginais, mas de fato integrados na sociedade, ainda que num modo que vai contra os seus próprios interesses” (1977, p. 235). Desse modo, a marginalidade constituiu-se muito mais como um discurso de natureza político-ideológica e menos como uma constatação sociológica. Apesar de lhe faltarem elementos de realidade, a ideologia da marginalidade informa uma consciência de classe contra os pobres e legitima as políticas de despejos. Sendo ilegais, deveriam ser reprimidos pelo Estado e suas práticas espaciais suprimidas.

Contudo, essa relação não é simples. Há uma sobreposição dúbia entre o Estado e os pobres. Por vezes, o Estado permite o assentamento informal, mas nega-lhe as condições urbanas adequadas. Em outras, concessões periódicas de infraestruturas e serviços alimentam um certo tipo de clientelismo.

Pelo lado econômico, Milton Santos (2004) demonstrou, ainda, que há vários vínculos entre os fluxos econômicos de setores informais e os circuitos modernos da economia. Nesse sentido, “não há dualismo: os dois circuitos têm a mesma origem, o mesmo conjunto de causas e são interligados” (M. SANTOS, 2004, p. 56), de onde os valores gerados no circuito inferior migram para abastecer e alavancar os negócios das empresas mais modernas.

Longe de serem espaços apartados, as ocupações informais sempre foram funcionais ao sistema capitalista, tanto por rebaixar os custos de reprodução da classe operária quanto por abrigar uma mão de obra reserva. Os estudos brasileiros desde a década de 1970 já proclamavam que “a lógica da acumulação que preside ao desenvolvimento brasileiro recente apoia-se exatamente na dilapidação da força de trabalho” (CAMARGO *et al.*, 1976, p. 59).

Essa superexploração do trabalho estendia-se para além do espaço restrito da fábrica e condensava-se em uma forma espacial na cidade: “favelas, casas precárias da periferia e cortiços abrigam a classe trabalhadora, cujas condições de alojamento expressam a precariedade dos salários” (KOWARICK, 1979, p. 41). Logo, os espaços da informalidade são consequência da relação de trabalho capitalista, e não uma expressão etnográfica arcaica. Além disso, a precariedade dos equipamentos e serviços de consumo coletivo operam extorsões da força de trabalho que pode ser nomeada de “espoliação urbana” (KOWARICK, 1979, p. 59). Assim, as práticas espaciais que resultam em assentamentos informais são reflexos da exploração que domina todo o tempo de vida do trabalhador. Por fim, o círculo se fecha e o resultado da espoliação torna-se condição para a acumulação.

Se nossa intenção, há pouco, era reforçar os assentamentos informais urbanos como formas de apropriação, agora atestamos que se tratam, em verdade, de formas alienadas necessárias ao modelo econômico vigente. Sendo assim, esses espaços informais são produzidos pela lógica da despossessão contínua do trabalho vivo.

Observando a questão pelo direito urbanístico, a informalidade do assentamento conduz à precariedade de diversos direitos fundamentais. Em outras palavras, não ser proprietário pleno de sua moradia expõe seu morador à despossessão, isto é, um risco iminente e constante de ser despejado, despojado de suas posses. A falta de segurança da posse significa, segundo nossos referenciais, o cotidiano de um estado de exceção indefinido. O direito define o normal e exclui tudo o que não caiba na regra. Mas a exclusão do ilegal não significa um desligamento, mas, sim, o reforço da relação de abandono. Adotando a perspectiva de Agamben (2007, p. 36), o sujeito em situação de abandono não é totalmente excluído ou colocado fora da jurisdição do estado de exceção, mas contido em uma posição à margem do direito e em risco permanente de perder seus meios de vida.

Nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2003), o Estado atua sobre os assentamentos informais com violência e segundo uma normatividade diversa daquela que lhe é exigida em outras áreas da cidade. Estamos, pois, diante de uma sociabilidade que se organiza em “zonas selvagens” e “zonas civilizadas”. Nas zonas civilizadas, “o Estado actua de forma democrática, comportando-se como um Estado protector, ainda que muitas vezes ineficaz e não fiável”. Diferentemente, nas zonas selvagens, o Estado é “predador, sem a menor consideração, nem sequer na aparência, pelo Estado de direito” (B. S. SANTOS, 2003, p. 21).

Portanto, devemos deixar o senso comum moral que considera a ilegalidade como uma conduta reprovável. Para nós, a ilegalidade não é uma exceção da vida diante do direito, mas uma definição normativa politicamente orientada pelo Estado e pelo direito. Dito de maneira melhor, a ilegalidade não é um feito da vida, mas, ao contrário, é a conformação dada pelo direito à vida. Por isso, acompanhamos a conclusão de que o ilegal é produzido pelo direito. As favelas, os cortiços, os loteamentos irregulares não são ilegais porque os sujeitos marginais desafiam a ordem vigente. Mais apropriado seria dizer que a ordem vigente reconhece como legais certas práticas de extração de mais valia, mas, contraditoriamente, classifica como ilegais os espaços precarizados em consequência da exploração do trabalho vivo.

Diferente do discurso moral, nossa crítica expõe que a ilegalidade não ofende o modo de acumulação capitalista. Ao contrário, a ilegalidade faz parte da normalidade do processo de urbanização. Logo, “não estamos falando de uma exceção, mas da regra. A informalidade é estrutural e estruturante dos processos de produção de cidades” (FERNANDES, 2006, p. 16).

O direito aqui delineado serve de importante instrumento da precarização governamental, que estabelece acessos e bloqueios a direitos conforme a linha tracejada entre legal e ilegal. Para Edésio Fernandes, a ilegalidade urbana não é só resultado do mercado, mas também obra do direito, ou seja, a “ordem jurídico-institucional têm se prestado a manter e a ampliar as desigualdades econômicas e injustiças sociais” (2002b, p. 16). Em geral, “a ordem jurídica vigente não expressa a verdadeira natureza da ordem urbano-territorial, nem a ordem político-institucional expressa o dinamismo das relações sociopolíticas” (FERNANDES, 2002b, p. 16). Consequentemente, a linguagem do direito torna-se ininteligível no plano da produção cotidiana do espaço urbano.

Esse fato poderia nos acalmar, pois um direito ineficaz não conseguiria moldar o espaço. Todavia, o direito ainda carrega a ameaça de violência e autoriza o Estado a promover ajustes no espaço e nas subjetividades. Como resultado dessa força-de-lei, mais ilegalidade é produzida, ou porque mais espaços são colocados à margem, ou porque mais práticas são criminalizadas.

Nosso roteiro, entretanto, não se encerra com a constatação da negação. Ainda mantemos a afirmação de que as favelas expressam espacialmente a alienação e a apropriação, ao mesmo tempo. Por um lado, são a expressão da espoliação urbana conduzida desde a fábrica até a cidade. Por outro, são resultados de uma produção ativa de meios para a sobrevivência. Paradoxalmente, mesmo sabendo que o direito vigente estabelece padrões de normalidade irrealizáveis para as práticas espaciais dos pobres, ainda insistimos na construção de uma via institucional e legal para superar a alienação imposta.

Nesse sentido, a reforma do direito pode se apresentar como contratendência ao histórico elitista e segregador do próprio direito. Segundo Edésio, não há como fazer uma reforma urbana no Brasil sem uma “profunda reforma jurídica”, começando pela “democratização das formas de acesso ao solo urbano e à moradia nas cidades” (FERNANDES, 2006, p. 5). Em suma, a ordem jurídica precisa se aproximar da ordem territorial. Um primeiro passo necessário seria reconhecer que a informalidade existe e é funcional ao sistema econômico. Depois, perceber que não é a urbanização precária que diverge da prescrição legal, mas o direito que estabelece padrões de normalidade irrealizáveis na prática espacial dos mais pobres.

É certo que já avançamos bastante desde o antigo Código Civil brasileiro de 1916, em que figurava o direito de propriedade individual absoluto, até o Estatuto da Cidade, Lei 10.257/2001, em que o direito à cidade consolida um novo marco jurídico de função social à propriedade privada (FERNANDES, 2002a).

Por uma via institucional, a luta pela reforma urbana conseguiu angariar apoio para apresentar uma emenda popular à Assembleia Constituinte. Ao final, o texto da Constituição Federal de 1988 recepcionou as demandas nos arts. 182 e 183. Ao longo da década seguinte, continuou a luta pela regulamentação desses dispositivos, que veio acontecer somente em 2001. Ainda no plano nacional, outras leis foram aprovadas e uma nova institucionalidade consolidava órgãos específicos para a política urbana e espaços de participação em conferências.

Em sua pesquisa, José Eduardo Bassul (2005, p. 25) afirma que 84% das cinquenta propostas contidas na emenda popular da reforma urbana foram contempladas em alguma medida no texto constitucional (art. 182 e 183) e na legislação federal (Lei 10257/2001, MP2220/2001, Decreto-lei 271/1967 etc.). Diante disso, não se pode menosprezar o grande esforço empreendido para refazer o direito e, assim, reorientar a ação estatal.

No plano local, outra frente de luta concentrou-se na elaboração e na aprovação de planos diretores municipais, instrumento básico da política urbana. Aliás, nessa ins-

tância torna-se imprescindível a reforma do direito para que se consiga a “integração entre planejamento, legislação e gestão urbana” (FERNANDES, 2002a). Tal integração se faz necessária em diferentes dimensões: “gestão político-institucional; gestão político-social; e gestão político-administrativa” (FERNANDES, 2002a).

O primeiro desafio para integrar direito e gestão é perceber a insuficiência do arranjo federativo para tratar da urbanização. Falta-nos, ainda, uma criatividade institucional que consiga formular as questões e promover políticas na medida do processo urbano que excede as fronteiras municipais. O segundo desafio da nova ordem jurídico-urbanística passa por uma mudança nos processos decisórios. Por isso, o direito deve avançar para abrir a administração pública à participação. Terceiro, a integração entre direito e gestão precisa enfrentar a burocracia interna e o administrativismo limitado dos órgãos públicos. Uma nova gramática jurídica orientada pelos direitos fundamentais e pela reforma urbana ainda precisa ser consolidada e difundida nos vários meandros do Estado (FERNANDES, 2002a).

Somente assim poderemos opor uma resistência à mentalidade civilista individualista que não admite direitos a quem não for proprietário. Os argumentos jurídicos tradicionais do direito civil são utilizados para negar aos “invasores” o direito de permanência no local e remetê-los à política de assistência social. Em muitos casos, o Poder Público classifica os “ocupantes de assentamentos em terras públicas como ‘possuidores de má-fé’, que em princípio não teriam direito a indenização, mas que, se a recebem, não é por uma questão de direito, mas sim por uma ‘questão social’” (FERNANDES; PEREIRA, 2010, p. 176).

Diante disso, devemos reconhecer: há décadas concentramos forças para promover políticas de regularização fundiária que reconhecessem direitos aos moradores de assentamentos precários sem, entretanto, alcançar grandes avanços. Estudos apontam que, dos processos de regularização fundiária iniciados, apenas uma pequena parcela alcança o registro em cartório (FERNANDES; PEREIRA, 2010, p. 184).

Depois de aprovado o Estatuto da Cidade, uma nova etapa de planejamento se impôs aos municípios. Muito correram para aprovar novos planos diretores porque temiam as sanções legais por improbidade administrativa, e não porque estavam preocupados com a reforma urbana.

O resultado dessa movimentação foi um conjunto de leis ineficazes, isto é, sem capacidade jurídica de gerar efeitos, colocadas à disposição de uma institucionalidade frágil na maioria dos municípios. Em regra, os instrumentos urbanísticos previstos em lei não são regulamentados, tampouco contam com aparato técnico-burocrático competente para sua utilização.

Uma pesquisa ampla concluiu que houve um avanço no debate sobre o planejamento urbano, todavia a regra tem sido [a] “uma generalizada inadequação da regulamentação dos instrumentos”; [b] “diretrizes e instrumentos não estão adequadamente demarcados no território”; [c] “a inexistência de estratégias socioterritoriais no enfrentamento da questão habitacional”; [d] “não expressam uma abordagem integrada da questão ambiental com as demais políticas setoriais urbanas”; [e] “a maioria dos planos diretores não instituiu mecanismos e instrumentos de democratização do orçamento municipal” (SANTOS JÚNIOR; MONTANDON, 2011, p. 34-47).

Olhando a partir do formato institucional do Estado brasileiro, Rolnik (2009) também nos coloca um impasse: mesmo quando ampliado o debate democrático e consolidada uma legislação concorde, os municípios não conseguem escapar de “uma complexa rede de corretagem política”, que intermedeia o acesso aos recursos intergovernamentais necessários para a execução da política urbana.

Diante disso, os esforços de planejamento urbano local tornam-se insuficientes se não houver [a] “fortalecimento de espaços de exercício da democracia direta e controle social” em conjunto com uma [b] “reforma política e de desenvolvimento do atual modelo federativo de governo e gestão urbana” (ROLNIK, 2009, p. 47). Com isso, Raquel Rolnik quer nos lembrar de que as lutas pela reforma urbana precisam ser, simultaneamente, locais e nacionais, dentro e fora do Estado, pelo direito e pela política.

Do exposto, podemos concluir que foram fundamentais os avanços da reforma urbana de modo a ampliar o arcabouço jurídico-institucional de reconhecimento da informalidade como parte da realidade urbana. Os novos planos diretores, as práticas de orçamento, os conselhos participativos, os processos de regularização fundiária, dentre outros, são avanços importantes da luta por reforma urbana.

Porém, a via de luta institucional não conseguiu alterar as bases da alienação, fundamentalmente ancorada na dificuldade de acesso à terra urbanizada. Então, talvez seja “a hora e vez” de rememorar uma outra via de luta – a ação direta – como caminho que nos reabilite à reapropriação do espaço na cidade. Enfim, mesmo com as limitações, devemos procurar transformar as condições urbanas produzidas pela lógica da acumulação capitalista em uma práxis de apropriação e produção do comum.

7.2.3 A APROPRIAÇÃO PELO COMUM

Na última seção, voltamos a confirmar o estado de alienação presente na cidade. Mas, ao mesmo tempo, acreditamos que os limites da reforma urbana talvez possam ser ultrapassados por uma reflexão sobre o comum. Assim, devemos recuperar algumas de nossas discussões para provocar uma aproximação entre o comum e o urbano na unidade teórica do direito à cidade.

Relembrando nosso percurso: o comum não se amolda segundo os parâmetros do público ou do privado. O público converteu-se em estatal, ou seja, em um espaço governamentalizado pela exceção e pela violência que nos expropria, individualiza e disciplina. O privado, por seu turno, resume-se em um espaço proprietário, fechado e excludente de toda diferença. Logo, há uma incompatibilidade entre o comum e a propriedade privada, pois esta consolida os processos de alienação e estranhamento. Por outro lado, o comum remete-nos aos processos de apropriação e de reencontro com nossa condição humana.

Também é nosso objetivo aliar o comum à ideia de comunismo. Marx nos orienta que a emancipação humana, ou seja, a superação da alienação, dar-se-ia quando da supressão da propriedade privada. Portanto, o conceito de comum antecipa-nos o comunismo porque apresenta trilhas para uma apropriação não alienada do mundo.

Objetivamente, o comum pode ser encontrado naqueles bens naturais, como o ar, a terra, a água, as florestas, os animais, os mares etc. Alguns diriam que esses comuns são elementos dados pela natureza para a satisfação das necessidades do homem. Contudo, devemos evitar tal abordagem assentada na cisão entre homem e natureza, entre sujeito e objeto.

Seguindo Mattei (2011), precisamos de uma consciência holística, em que o sujeito faça parte do objeto, sem a prevalência de um sobre o outro. Desse modo, seria inapropriado dizer que “nós temos um bem comum”; em seu lugar, seria mais adequado dizer “nós somos o comum” (MATTEI, 2011). Assim, podemos concordar, o comum não é um objeto natural disponível para exploração, alienação ou despossessão. O comum, para o qual nos empenhamos, fica mais bem explicado quando o percebemos como uma construção histórica. Logo, apenas para fins de uma esquematização preliminar, poderíamos dividir o comum em uma parte natural e outra social.

O comum, em suma, diz respeito a toda produção social, em seu duplo aspecto: “é o que o trabalho vivo produz e o que o capital explora” (ROGGERO, 2014, p. 15). Por um lado, o trabalho vivo produz comum, por outro, o capital explora, desapossa, aliena o comum. Como se vê, a fonte do comum encontra-se no trabalho vivo, nessa potência que anima a vida. Desse modo, reforçamos: a compreensão sobre o comum deve focalizar mais o processo constitutivo do que o resultado, sua materialidade. O comum não se apresenta, portanto, como uma substância preexistente que será, depois, explorada pelo capital. Que fique claro: o comum não é um presente de deus que se corrompe durante nosso tempo histórico. O comum é produzido na “tensão determinada pelas relações entre a autonomia do trabalho vivo e o comando capitalista” (ROGGERO, 2014, p. 18).

Nesses termos, nossa imanência atravessada por processos despossessórios não será compensada por uma consciência de classe que nos eleve a um novo patamar de civilização. Roggero sugere-nos que o comum é uma outra forma de se relacionar, diversa dos padrões universalizantes de classe ou de cidadania. O comum anuncia que “uma singularidade pode se agenciar a outras singularidades sem renunciar à sua diferença” (2014, p. 21).

O comum contém, portanto, uma subjetividade que não se faz una. A multidão dos pobres não precisa ser convertida em povo para, só depois, caminhar rumo à sua emancipação. A multiplicidade de singularidades (NEGRI, 2004b) parece ser a subjetividade do comum. Tais singularidades, mais uma vez, não são obra da natureza, mas construtos históricos moldados pelas relações políticas e econômicas.

Recuperando desde Foucault, as relações de poder, agora governamentalizadas, definem os seus sujeitos em todos os seus espaços de vida (FOUCAULT, 2008, p. 143). Logo, se “onde há poder, há sempre resistência” (FOUCAULT, 2005, p. 337), então devemos encontrar resistências em todos os espaços de vida, nos espaços do vivido na ilegalidade, nas práticas espaciais burocratizadas, nos espaços concebidos do possível e do autorizado.

Com isso, queremos dizer que o comum não é uma utopia distante, mas diz respeito ao cotidiano vivido aqui e agora. Se por resistência estamos compreendendo um esforço de fazer o ato político de dissenso contra as formas de alienação, então já temos um princípio de comum presente nos espaços e nas práxis de resistências.

Tal anotação reorienta nosso olhar sobre a subjetividade do comum. Assim como não nos concentramos em um poder monolítico, mas em uma governamentalidade difusa, também não devemos esperar o sujeito revolucionário adentrando a cidade em ramos de palmeira. Os sujeitos do comum já estão presentes em todos os cantos da cidade, de modo bem visível quando ordenados às engrenagens de exploração ou quando reprimidos pela polícia. Mas também pode acontecer de suas práticas não serem legíveis às lentes do Estado e do mercado.

Nesses casos, podemos afirmar que há um “desperdício de experiências” (B. S. SANTOS, 2006). Em regra, a lógica hegemônica produz “não existências” sobre as práticas que não atendem aos padrões da ciência moderna ou da alta cultura: [a] quando declara que são atrasadas ou arcaicas; [b] define-as como sem valor porque feitas por pobres, mulheres, negros; [c] porque produzidas em uma escala local sem relevância para o mundo; e, conseqüentemente, [d] imprestável ao mercado (B. S. SANTOS, 2006, p. 102). Apesar de inexistentes para o espaço concebido do Estado e do mercado, para nosso propósito “o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo” (B. S. SANTOS, 2006, p. 104) podem indicar espaços e subjetividades que resistem e produzem um comum.

Boaventura sugere-nos uma virada epistemológica e de experimentação por meio de ecologias. Entretanto, ele não se está proclamando um conservacionismo da natureza. Ecologia, aqui, tem o sentido de uma “prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (B. S. SANTOS, 2006, p. 105). Contra a homogeneidade que cria ausências e desperdiça experiências, as ecologias admitem como relevantes os saberes não científicos e inserem uma policrônia diversa da linearidade do progresso. Reconhecendo saberes e temporalidades diversos, abrem-se possibilidades para viver a diversidade cultural – o que é bem diferente das políticas estatais de mera aceitação ou de integração colonial subalterna. Boaventura arremata apontando o potencial de articulação trans-escalar das lutas locais e intercâmbio entre as formas alternativas de produção e de subsistência.

Ao chegar a essa altura em que traçamos alguns aspectos da dimensão objetiva e da dimensão subjetiva do comum, devemos considerar a forma de organização do comum. Seria leviano, entretanto, indicar uma institucionalidade para gestão do comum nos mesmos moldes modernos. As lógicas do mercado e do Estado modernos produzem alienações sucessivas, conformando-nos como consumidores e eleitores. O Estado e o direito, se e quando admitidos ao lado do comum, devem passar por uma crítica da violência e dos fins que lhes acompanham.

De modo algum descartamos a reforma urbana. Sua insuficiência para alterar o espaço de alienação não nos impede de continuar admitindo-a como via de luta institucional para reorientar o Estado e o direito rumo a um cotidiano de apropriação. O que estamos tentando encaminhar é que há um comum vivido e vivente que pode (tem a potência de) alterar o espaço percebido, o cotidiano, sem depender de consensos abstratos, seja no planejamento urbano estatal, seja na aprovação de novas leis.

O argumento emergente indica que o comum tem informado, desde as resistências, práticas espaciais de reapropriação dos tempos de vida e dos espaços da cidade. Em concomitância, as insurgências contemporâneas têm empreendido novos agenciamentos de organização.

Se fôssemos acompanhar a tradição liberal, seria impossível a gestão comum daquilo que produzimos e apropriamos. Para Hardin (1968), seria uma tragédia deixar os bens em comum, porque os indivíduos não saberiam se comunicar e levariam a terra ao esgotamento devido ao egoísmo que lhes é inato. A solução para se evitar esse fim seria individualizar e privatizar os bens comuns. Ou, em outra via extrema, estatizar ou controlar o acesso por meio de cercamentos promovidos pelo Estado.

Em verdade, Hardin não estava descrevendo o comum, mas, sim, bens de livre acesso que eram apropriados de modo individual, para benefício e lucro particular, sem qualquer organização ou regulação por parte dos indivíduos ou por autoridade superior.

Em vez de uma tragédia, outros autores indicam a possibilidade de “drama” (OSTROM *et al.*, 2002) ou de “comédia” (ROSE, 1986). Ou seja, os bens comuns comportam uma diversidade e uma complexidade maiores que a parábola de Hardin. Consequente ao aprofundamento do estudo, podemos encontrar casos de sucesso mais frequentes do que imaginaram os liberais. Nossa hipótese é que os bens comuns seriam mais bem apropriados e geridos em um regime comunal e não individual.

A institucionalidade do comum não se apresenta, pois, como uma instância separada daqueles que o produzem. Se isso ocorre, repete-se a cisão moderna: de um lado, o político, o Estado, que regula, que governa, e de outro, a sociedade civil, que é administrada, governada. A institucionalidade do comum deve ser uma forma-de-vida proposta e regulada autonomamente.

Para tanto, primeiro devemos considerar que certos recursos são de consumo coletivo, não rivais e indivisíveis (OAKERSON, 1986). Essa natureza constitutiva dos bens comuns demanda, portanto, uma reflexão crítica [a] sobre os arranjos de gestão e [b] sobre os direitos de propriedade que devam regular o comum (OSTROM *et al.*, 2002). Enquanto o direito de propriedade privada constitui-se como o regime voltado para a troca mercantil alienada, os bens comuns demandam um outro regime, voltado ao uso, à fruição presente e futura daquilo que produzimos em comum.

Nesse debate, Elinor Ostrom (1990) consolidou alguns dos princípios mais recorrentes naquelas experiências de “gestão comum” dos “bens comuns”. Primeiro, devemos definir os limites dos bens comuns. Essa delimitação pode ou não se efetivar por meio de um cercamento. Porém, o mais importante é que os sujeitos consigam identificar e perceber de forma clara e ostensiva o bem apropriado em comum. Uma vez cientes da existência do comum, torna-se possível adequar as demandas dos sujeitos por apropriação e ajustar as necessidades de trabalho comunal para o proveito coletivo. Nos momentos de deliberação sobre os usos e sobre o monitoramento, é regra incluir todos aqueles que são afetados pelos bens comuns. Certamente, precisaremos definir mecanismos complementares para sancionar usos indevidos e solucionar conflitos entre os comuneiros. Considerando que esse regime comunal é construído horizontalmente por quem produz e se apropria, não se deve criar relações de dependên-

cia com sujeitos ou autoridades externas. Essa reserva, por outro lado, não deve impedir a sobreposição ou a articulação com outras escalas de bens comuns, ou mesmo outros regimes de propriedade (OSTROM, 1990, p. 90).

Como afirmamos, não descartamos a via institucional, pois acreditamos que o Estado e o direito são um campo de lutas importante para a promoção do comum. Assim, em alguma medida, os arranjos do Estado e do direito podem ser mobilizados para o comum. Rose (1986) e Bollier (2014) apostam em um revigoramento de princípios jurídicos para proteção e expansão do comum. Rose (1986) destaca a jurisprudência em que a teoria do interesse público, por autorizar o Estado a promover intervenções mesmo contra o interesse privado, contribuiu para a proteção de bens comuns. Em outros casos, o instituto da prescrição aquisitiva ou usucapião foi a ferramenta básica para reconhecer direitos de propriedade aos usos prolongados no tempo, permitindo, assim, a permanência daqueles usuários comuns.

Do lado brasileiro, poderíamos anotar os avanços das teorias da função social que vinculam e definem o direito de propriedade privada a partir de interesses comuns. Em complemento, o princípio da gestão democrática tornou-se condição de eficácia para várias deliberações estatais, de modo que o Estado depende da participação da comunidade para tornar sua condução legal.

Na mesma linha de recolher fundamentos jurídicos, Bollier (2014) reporta propriedades estatais geridas por comunidades e propriedades privadas geridas coletivamente como mecanismos úteis à proteção de bens comuns naturais. Talvez seja o caso de admitir, sugere Bollier, o Estado como um agente fiduciário – tal qual o fazemos no âmbito do direito ambiental, em que o bem comum (meio ambiente) pertence a todos e o Estado assume uma função protagonista de gestor do bem. O passo seguinte seria, pois, admitir a própria comunidade como gestora (institucional) dos bens comuns utilizando-se, para tanto, o aparato estatal.

Boaventura de Sousa Santos (2003) indaga-nos em tom de provocação se poderia o direito ser emancipatório. Ele próprio vai responder que não é possível uma afirmação romântica nem uma negativa pura e simples. Se associássemos a emancipação humana à realização do direito, estaríamos restringindo nosso campo de atuação, pois, na modernidade, o direito ficou restrito à sua forma estatal. Por outro lado, afastar o direito das lutas por emancipação por considerá-lo uma forma alienante promove outro desperdício de experiências. Pensando a partir de uma sociologia das ausências, o direito é tanto aquilo que existe na forma estatal quanto aquelas outras práticas subalternas, legais ou ilegais.

Diante disso, mudaríamos a pergunta para saber se o comum poderia ser emancipatório. Nossos alinhamentos atestam que sim: o comum representa a própria ação de resistir e insurgir-se contra as alienações, em uma luta constante para a apropriação dos objetos produzidos, dos meios de produção, dos tempos e dos espaços de vida. Logo, o direito do comum não pode ser uma versão pronta e acabada, um direito morto, mas, sim, um “direito vivo” (CAVA, 2013). O direito do comum não vem separar direito e vida por violência, mas produzir uma forma-de-vida (AGAMBEN, 2013b) em que a regra da vida é o próprio verbo de viver.

Reiteramos, portanto, que o direito não pode ser reduzido ao estatal. De igual modo, não queremos enunciar um direito fora do Estado que siga as mesmas balizas da violência e da heteronomia. No direito estatal, a força-de-lei, bem o sabemos, é uma violência institucionalizada pelo Estado. Na práxis de fazer comum (*commoning*), encontramos um direito cuja “substância e legitimidade deriva das práticas sociais sempre mutáveis da comunidade” (BOLLIER, 2014). Em suma, o fundamento de validade do direito comum não está na transcendência do poder soberano, mas na imanência do trabalho vivo.

O fazer-comum confunde-se com fazer o direito que se vive. Algo bem diferente do padrão moderno de direito que é criado por um outro soberano. Na modernidade, os direitos aparecem como poderes individuais oponíveis ao Estado e à sociedade. A partir de sua pesquisa histórica, Linebaugh (2013, p. 62) anota as diferenças entre os direitos comunais (*common rights*) e os direitos humanos (*human rights*). Os direitos formados pela prática comum são sempre locais, vinculados ao tempo e à terra e voltados à reprodução da vida em comum. Por isso, “os comuneiros pensam antes, não nos títulos de propriedade, mas nas ações humanas”, necessárias à reprodução da vida em comum (p. 63). A fonte dos direitos comunais é, portanto, o trabalho coletivo ao qual se vinculam os comuneiros. Bem diferentes são os direitos estatais, que nascem de declarações feitas por uma autoridade externa. Aliás, a história dos direitos comunais dispensa um Estado preexistente, ao passo que, como Arendt (1989, p. 347) ressaltou, não há direitos humanos sem um Estado que os declare e os proteja.

Uma vez relacionados o direito e o comum como práxis, fica ainda mais destoante proclamar o comum como uma coisa. Para Linebaugh (2013, p. 284), seria melhor se referir ao comum sempre como um verbo: fazer-comum.

Seguindo a breve síntese de Bollier (2014), o comum seria o complexo de recursos, comunidades e regras – todos eles produzidos e geridos em comum. Para as nossas conclusões, do mesmo modo, o comum conjuga [a] uma objetividade (o trabalho vivo), [b] uma subjetividade (a multiplicidade de singularidades) e [c] uma normatividade (forma-de-vida e fazer-comum). A normatividade presente no comum assemelha-se a uma forma-de-vida (AGAMBEN, 2013b) em que a regra a seguir é o próprio verbo viver. Essa vida não se caracteriza por uma harmonia extraterrena, mas por uma constante luta entre o trabalho vivo e as forças alienantes do capital e do Estado.

Apesar do conflito insistente, a forma-de-vida comum permite ao homem reencontrar-se consigo mesmo, com os objetos produzidos, com meios de sua reprodução e com os outros diferentes que se obrigam reciprocamente em uma comunidade. Esse ato político de fazer comum desordena os comandos distantes e reabre a fratura originária da qual não escapamos. Mesmo com todas as precariedades, há uma potência na vida do alienado, do despossuído, do violentado que insiste em viver e, por isso, reforça os vínculos de interdependência para uma vida em comum. Por esse vínculo comunitário, somos reconstituídos e recuperamos uma autonomia há muito esvaziada pelos intermediários políticos e econômicos.

Nesse extremo em que muito já divergimos, nossas referências entrelaçam o comum e o comunismo. O discurso hegemônico decreta o fracasso do comunismo e, em seu lugar, eleva a democracia representativa e os direitos humanos como verdade suprema.

Assim, o máximo de emancipação aí admitida se reduz a uma cidadania dentro do Estado. Nossa cadência, porém, é outra: seguindo Marx e Engels (2007), não estamos a procura de um novo tipo de Estado nem de um plano ideal a ser executado. Badiou (2012) esclarece o comunismo como uma grande hipótese que nos incita à emancipação. Nesses termos, o comunismo não estaria associado à tomada do poder, mas a um processo político de construção de uma outra verdade e de um outro sujeito histórico.

Logo, o projeto comunista não há de ser proclamado pelas ordens distantes, mas fabricado pelas bases alienadas e com as subjetividades despossuídas que temos. Como dissemos, a utopia já se faz presente nas resistências e nas insurgências que se opõem às formas de alienação. No mesmo sentido, Alexandre Mendes atesta que o comunismo “aparece, não como transição estatal socialista, mas sob a forma de uma prática constituinte dos novos sujeitos que se desenvolvem autonomamente” (2012, p. 122).

Por isso, vamos concluindo que o comum pode, sim, significar comunismo, pois ambos, o comum e o comunismo são movimentos reais para acabar com a exploração atual. O comum e o comunismo formulam hipóteses políticas que já se realizam como práticas de emancipação. Então, o comum e o comunismo não dizem respeito ao tempo futuro, mas, sim, a eventos do presente. Esses eventos realizam uma “ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens” (BADIOU, 2011, p. 138) não porque realizam um projeto já dado, mas porque inserem elemento novo na vida, no espaço e no tempo. O comum e o comunismo realizam, ainda, um ato político no sentido de Rancière, para quem “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996a, p. 25). Fechando nosso rodeio, o comum e o comunismo instauram um novo *nomos*, pois retomam o controle de partes do mundo para refazê-las por meio de novos usos.

Lefebvre, não muito distante, também nos acompanha nessa empreitada. Para ele, haveria autogestão sempre que um grupo “já não mais aceita passivamente as condições de existência, quando já não permanece passivo diante das condições que lhe são impostas, tentando ao invés dominar e governar tais circunstâncias” (LEFEBVRE, 1980, p. 95). Pensamos ser essa mais uma visada sobre a prática do comum e do comunismo.

Discutindo a produção do espaço, Lefebvre (1991) anotou a oposição entre a dominação e a apropriação, entre a ordem distante e a ordem próxima, entre espaços concebidos pelo Estado e pelo capital e as práticas espaciais dos sujeitos em uma sociedade burocrática de consumo dirigido.

Entretanto, a rota de fuga não é abandonar o espaço às lógicas de alienação. Ao contrário, é acentuar as diferenças, residuais ou potenciais, para produzir novas práticas espaciais, inventar novas concepções de mundo e inserir eventos vividos no tempo-espaço presente. Essa práxis divergente e insurgente, portanto, produz um espaço diferencial que, para nós, reafirma o compromisso de contrariar as alienações desde as micropolíticas presentes nas lutas cotidianas.

Enquanto os espaços dominados pelo Estado e pelo capital ordenam homogeneidade, o espaço diferencial reacende as diferenças na cidade. Assim, temos o comum organizando-se como espaço diferencial, em que diferenças em potencial insurgem-se no espaço da cidade e produzem novas práticas espaciais.

Parece-nos, então, propício dizer que o urbano, produzido a partir das diferenças, carrega a potência de novos usos e abre-nos para a constituição do comum. As diferenças são valorizadas em razão de seu uso potencial para reapropriação do espaço. Desse modo, a sociedade urbana, ou simplesmente o urbano, seria essa virtualidade apontada por Lefebvre (2001a, p. 82), em que o valor de uso sobreporia o valor de troca. Quando o uso se torna o valor determinante sobre o espaço, podemos realizar outros possíveis, que, até então, eram interditados pelo Estado e pelo capital. De modo bem direto, o urbano apresenta-se “como horizonte, como virtualidade iluminadora. O urbano é o possível” (LEFEBVRE, 1999, p. 28).

Mais uma vez, encontramos-nos sem um projeto pronto para ser executado. Em compensação, não temos que recorrer às ordens distantes ou transcendentais para nos dizer o que fazer e como usar a cidade.

Com esses pressupostos, lançamo-nos à prática do direito à cidade. A síntese de Lefebvre (2001a, p. 135) é bem precisa ao justapor “o direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade)” como elementos caracterizadores do direito à cidade. Nesse diálogo entre o comum, o comunismo e o urbano, o direito à cidade vem reforçar uma dimensão de proatividade do sujeito que, mesmo alienado, espoliado, despossuído, tem uma capacidade de resistir e insurgir-se, produzindo, assim, a sua subjetividade e o seu espaço. Em paralelo, o direito à apropriação quer nos indicar uma forma-de-vida que está fundada e orientada pelo valor de uso. Por esse motivo, a contraposição entre apropriação e propriedade privada revela duas lógicas determinantes: uma que nos abre ao diferente em comunidade, e a outra que nos encerra em um espaço privado individual.

O direito à cidade fornece-nos uma estratégia de ação para transformar as condições urbanas produzidas pela lógica da acumulação capitalista em uma prática espacial de emancipação. Já é hora, então, de proceder ao trânsito da “reforma urbana” à “revolução urbana”. Nossa crítica anterior constatou os avanços dos quais não nos desfazemos. As lutas cotidianas coordenadas pela reforma urbana resultaram na inserção de novos códigos na gramática do direito e do Estado. Porém, nesses anos 2000, vários eventos e práticas vinculadas ao direito à cidade têm enfatizado um reforço das vias revolucionárias agenciadas por fora do direito estatal e das políticas de governo. Nesses novos tempos, o cotidiano e o vivido são os espaços privilegiados para a ação política direta. No contraponto, as representações do espaço feitas como planejamento urbano estatal não conseguem mais dialogar com os fluxos viventes nas ordens próximas da cidade.

Esse espírito de época tem nos instigado à reflexão crítica, e não conseguimos respostas indagando os direitos fundamentais ou as melhores práticas de gestão. O direito à cidade não diz respeito a prestações positivas que esperamos do Estado em suas políticas sociais. Seria reducionista confundir o direito à cidade com um suposto direito individual de acesso e de consumo da cidade. O direito à cidade não vem aqui propor a elevação do indivíduo e do valor de troca como forças determinantes da cidade, pois isso o Estado e o capital já o fazem. Também não vamos resolver o direito à cidade garantindo direito de propriedade aos sujeitos descontentes.

Reforçamos o direito à cidade com a mesma diretriz de Hardt: “nem a propriedade privada do capitalismo nem a propriedade pública do socialismo mas o comum no comunismo” (2010). Por isso, o direito à cidade não pode se realizar em uma propriedade pública estatal que segue a mesma forma mercantil da propriedade privada, com os mesmos atributos de cercamento e exclusão. O direito à cidade relaciona-se com os bens públicos para convertê-los em bens comuns. Enfim, o direito à cidade não cabe no espaço público estatizado, por isso toma-o e o reparte para novos usos.

Poderíamos, aqui, até imaginar uma sucessão temporal do direito à cidade para acalmar as incertezas. Primeiro, inspirar-se em uma ideia iluminadora do urbano, segundo Lefebvre, contra uma crescente burocratização da vida cotidiana pelo consumo dirigido. Num segundo momento, a ideia poderia ser apropriada pelos movimentos sociais em suas práticas e reivindicações por justiça social e direitos coletivos. E, por fim, restaria consolidado o direito à cidade em uma legislação estatal. Essa é uma boa grade de inteligibilidade para criar uma linearidade sobre fatos e práticas tão diversos.

Bem o sabemos, isso não é o real. Mas aproveitamos o esquema para inverter a seta e, assim, propor, primeiro, profanar as leis estatais, ou seja, mobilizar as resistências como um “contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido” (AGAMBEN, 2005, p. 14).

Essa é uma estratégia possível e já se encontra em uso. Aproveitando os ganhos legais e institucionais das últimas décadas, diversos movimentos instrumentalizam sua luta dentro e contra o Estado. Parece que algumas vias revolucionárias não admitem lutar no terreno inimigo. Mas, segundo nossa leitura, toda a cidade já foi dominada pela lógica do valor de troca sobre a vida. Ademais, não referendamos uma solução transcendente, que descarte o acúmulo das lutas já empreendidas. Por isso, quando os movimentos sociais se apropriam dos instrumentos jurídicos e institucionais e subvertem seu uso normal, vemos aí um potencial para produção do comum.

Ao mesmo tempo que se dá a profanação, os sujeitos redefinem-se. Apropriando-se de mais instrumentos de luta, ampliam as possibilidades de não somente reivindicar, mas também promover diretamente ações de apropriação de espaços (percebidos, concebidos e vividos). Depois disso, talvez voltemos à ideia do direito à cidade que não nos completa, tão somente orienta-nos no sentido da apropriação sem-fim e da produção de usos comuns.

Ainda assim, nos questionarão sobre como fazer acontecer esse direito à cidade. A indagação sobre a política urbana poderia nos limitar à busca de melhor eficiência para a provisão das infraestruturas físicas e sociais necessárias ao regime atual. De outro lado, se vincularmo-nos aos pressupostos apresentados, a realização do direito à cidade acontece pelos usos disruptivos que fazemos nos espaços percebidos, concebidos e vividos.

Poderíamos apontar a perambulação pelas ruas ou a permanência sob viadutos como expressões de usos que reconstróem os espaços, aplicando-lhes uma vida diferente. Em outra ponta de análise, talvez seja realmente possível um planejamento insurgente que, mesmo conduzido pelo Estado para o mercado, seja tomado por uma “cidadania insurgente” que introduza “na cidade novas identidades e práticas que perturbam histórias estabelecidas” (HOLSTON, 1996, p. 250).

Não se espera, portanto, que o direito à cidade venha sob a forma de um projeto de requalificação urbanística nos moldes modernos ou do empreendedorismo urbano. Uma plataforma política do direito à cidade tem que [a] “romper as barreiras e bloqueios que obstruem o caminho”; [b] “acabar com todas as separações, as que separam as pessoas e as coisas, que impedem o desenvolvimento qualitativo”; e [c] “destruir também os obstáculos que acentuam a opacidade das relações” (LEFEBVRE, 1999, p. 162).

Desses preceitos negativos, passamos às positivities do direito à cidade, que seriam: [a] “substituição do contrato pelo costume”, [b] “reapropriação” e [c] “autogestão” (LEFEBVRE, 1999, p. 163).

O contrato pressupõe entidades portadoras de equivalentes disponíveis para a realização da troca mercantil. Se o direito à cidade seguisse essa fórmula, estaríamos reforçando o direito de propriedade, em que os indivíduos apresentam-se como iguais apenas para trocar suas mercadorias. O costume apontado por Lefebvre pretende indicar o uso como o valor constitutivo do direito à cidade. Nesse sentido, não renovamos a reivindicação de um direito subjetivo individual que deve ser contraprestado pelo Estado. Estamos, aqui, mais intencionados a compreender o direito à cidade como aquela prática constituinte, que nos abre a comunicação com o outro diferente para, juntos, produzirmos espaço diferencial, isto é, a partir de nossas singularidades. Assim, o verbo do direito à cidade não é a troca, mas o fazer-comum.

O fazer-comum que, agora, confunde-se com o direito à cidade envolve, portanto, práticas que não resultam em propriedade privada. A reapropriação presente no direito à cidade dialoga diretamente contra as formas de alienação e em favor da emancipação humana. Pelo uso ou fazer-comum, reencontramo-nos [a] com os objetos que produzimos e [b] com as pessoas com as quais nos produzimos.

Mas o sonho comunista não pode ser de uma noite só. Por isso, depois de negar a polícia governamental, o Estado e o direito, precisamos reencontrar a condição política perdida, alienada. Até então, nossa socialização tem sido feita pela mercantilização e pela burocratização. Essas formas têm nos organizado heteronomamente como sujeitos individuais e incapazes de autogoverno.

A proposta de autogestão vem nos avisar da possibilidade de reatar as dimensões política e econômica de nossa vida em uma forma de comuna, ou seja, dispensar a autoridade soberana e reassumir as forças que nos foram retiradas. Em suma, a autogestão leva-nos a trocar a “heteronomia” imposta pelas ordens distantes do Estado por uma “autonomia” das ordens próximas no cotidiano da cidade.

A proposta de supressão do Estado capitalista, bem o sabemos, parece utópica e singela: retira-se o mal e seremos salvos. Daí a necessidade de alertar que, hoje, não empreendemos projetos autogestionários com mais frequência só porque o Estado nos impede, mas porque ainda não ousamos experimentar tanto quanto podemos. O direito à cidade, então, não nos entrega em uma nova comunidade pronta; tão só diz que podemos nos fazer sujeitos autônomos. Por isso, parece ser acertada a nova síntese de Harvey, para quem o direito à cidade “é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade” (2012, p. 74). Fazer-comum confunde-se, portanto, com a produção de um novo sujeito e um novo espaço.

A seguir, tentaremos vislumbrar esse direito à cidade em algumas práticas e eventos que nos impulsionam a uma nova agenda de práxis, talvez menos discursiva, talvez mais perambulativa.

7.2.4 COMUM, PRESENTE!

Depois de explorar possibilidades teóricas pela vereda do direito à cidade, pretendemos assinalar algumas práticas que saltam à vista nesses últimos tempos. Entendemos que esse intento já se torna infortúnio desde o início, pois não conseguiremos abranger um universo amostral nem engendrar uma unidade sistemática com as experiências citadas. Apesar disso, acreditamos que esse entremeio empírico, apesar de frágil, cumpra o papel de antecipar um sumário das práxis de vida na cidade.

As lutas pelo direito à cidade são, em verdade, lutas para reorientar o processo urbano. Se a ordem é da repressão ao vivido e do embotamento do cotidiano, as práticas de resistência e de insurgência tornam-se portadoras e produtoras de uma virtualidade (outra urbanidade) que faz emergir usos diferentes sobre o espaço da cidade. Em suma, contra os processos de despossessão, as práticas de reapropriação da cidade. Essas fraturam a ordem e produzem o comum. Não há roteiro para a revolução nem via privilegiada ao poder. As lutas biopolíticas permeiam toda a vida e todo o espaço: da moradia ao trabalho, da mobilidade à cultura, da luta política ao cuidado com o outro. Essas são expressões singulares nas quais o direito à cidade tenta reorientar a vida urbana.

Voltando os olhos para o mundo, podemos destacar movimentos que recusam as subjetividades passivas impostas pelo Estado (cidadão eleitor) e pelo mercado (consumidor endividado). Divergindo das formas tradicionais de organização dos trabalhadores e dos movimentos sociais, novas experiências multitudinárias produzem agenciamentos produtivos sem, contudo, homogeneizar as diferenças.

Poderíamos lançar uma linha interpretativa mais histórica para abarcar movimentos desde longa data. Porém, nosso olhar tornou-se mais apurado nos anos recentes, quando nos encontramos sem respostas ou sem esquemas analíticos prontos para interpretar o que ocorria com os painéis argentinos, com os indignados da *Puerta del Sol* ou com os autodeclarados 99% do *Occupy Wall Street* etc. Do mesmo modo, ficamos estáticos quando da Primavera Árabe ou dos protestos turcos e brasileiros que se revelavam eventos inesperados e de magnitude impensada dentro da governamentalidade neoliberal. Ainda não somos capazes de organizar todo esse acúmulo de experiência que, tão logo emerge à cena midiática, decai frente aos dispositivos normais.

Todavia, consideramos que nesses eventos estão presentes evidências para os argumentos teóricos levantados. Peter Marcuse (2012) ajuda-nos a analisar semelhanças entre o direito à cidade e o movimento *Occupy Wall Street*.

Para o direito à cidade, Marcuse refaz o histórico desde a contribuição original de Lefebvre, datada nos anos 1960, que depois foi apropriada por movimentos sociais em luta por justiça social e direitos coletivos e, por fim, consolidada como mais um direito humano em cartas, leis e tratados.

O *Occupy Wall Street* também teria uma longa história que data, pelo menos, desde as lutas por direitos civis nos EUA. Nesse sentido, o movimento apresentou-se em continuidade ao acúmulo das experiências passadas. Sua primeira marca distintiva foi reforçar um discurso de classe, ou seja, tornar a crítica ao padrão exploratório o motor da luta. Afinal, são os 99% explorados contra o 1% de *Wall Street*. Em segundo lugar, imbuído pelo direito à cidade, o movimento propõe a ocupação física de espaços. A esse ponto convergem diversos grupos até então segmentados em lutas setoriais, de classe, de gênero, de meio ambiente ou de cultura. Em quarto lugar, o movimento define-se por processo participativo intenso, com assembleias e direito de expressão abertos tal qual a expressão mais cara do direito à cidade: direito a participar da obra coletiva que é a cidade.

Contudo, Marcuse (2012) alerta para uma contraface da virtuosa associação entre o direito à cidade e o *Occupy*. Ambos correm o risco constante de fragmentação e colapso das lutas. Assim como o direito à cidade pode ser reduzido à conquista de um direito de moradia, o *Occupy* deixou-se enebriar-se pelo direito de permanecer na praça como último fim a ser conquistado. A recusa às vias institucionais pode converter ambos a um isolamento residual que mina as lutas. Em que pese a ambos se orientarem para a apropriação dos espaços públicos, essa pode se tornar sua potência e fraqueza. No caso do *Occupy*, em certo momento, a ocupação física do espaço tornou-se um fetiche que se sobrepôs a outras dimensões de luta. Outro fetiche do *Occupy*, o assembleísmo, alerta para o mesmo risco do direito à cidade ser mal compreendido como um horizontalismo a todo custo e em todas as deliberações. Por fim, tanto o direito à cidade quanto o *Occupy*, porque atacam questões estruturais, recebem repressão de igual monta vinda do Estado e da grande mídia.

Esses alertas servem de guia para não superestimar os movimentos multitudinários. A luta não se dá em um espaço neutro, sem riscos e contra-ataques. Tampouco os objetivos do direito à cidade são atributos de uma comunidade de homens bons e iguais. Apesar dos riscos, não devemos esmorecer. O medo não é boa companhia nesses momentos. Por outro lado, a bravura indômita pode ser identitária por demais.

Para o lado brasileiro, podemos dizer que os movimentos multitudinários enfrentam questões semelhantes. As últimas décadas têm demonstrado uma estranha mudança estrutural: mantido um certo consenso político e econômico, são inseridas políticas sociais distributivas. Ao lado de um neodesenvolvimentismo e uma afirmação global do Brasil, o Estado governa uma redistribuição de valores econômicos e simbólicos na sociedade, tentando conciliar interesses diversos, nem sempre em favor dos pobres.

Apesar disso, as lutas sociais avolumam-se quando o excedente do capital procura as cidades para investimentos. Se Harvey está certo ao colocar a urbanização como importante processo de canalização do excedente econômico, então quanto mais a produção do espaço se vincula ao capital, mais as resistências afloram.

O ano de 2013 foi emblemático para as lutas multitudinárias no Brasil. A partir de uma demanda por mobilidade urbana, toda uma multiplicidade de levantes resignificou a retomada das ruas como local de protesto e de ação política. Em resumo: a “rua foi ocupada” e a “multidão decretou o preço do ônibus”.

Mas não foi só isso: a rua que servia aos automóveis teve seu uso alterado, ainda que momentaneamente, para servir ao uso sem finalidade econômica. O tempo de trabalho foi alterado, ou porque as vias estavam interditadas, ou porque o corpo deixou-se levar a novas experimentações na cidade. Ali, no meio da rua, uma pedagogia política estava em curso para muitos cujo cotidiano desconhecia a cidade como ela é: uma cidade de exceção em favor do capital.

Claramente, as manifestações em via pública instauraram uma política e incluíram novas pautas no discurso. Os protestos não foram por “vinte centavos”. Logo, uma política estatal ou concessões de desconto não poderiam estancar os movimentos. As jornadas de junho de 2013 não demandavam acesso a serviços públicos, ainda que seus cartazes listassem “saúde, educação, segurança”.

Os primeiros a protestar vinham de uma trajetória de debates e lutas anteriores. Mas, logo em seguida, uma infinidade de individualidades apareceu para experimentar a nova cidade. Dispersos estavam, dispersos ficaram: a polifonia dos cartazes indicava isso. Mesmo assim, podemos dizer que havia um coro vigoroso contra o capital e contra o Estado. Se pressionados, muitos dos protestantes não saberiam dizer sobre o funcionamento do sistema de transporte público ou sobre os impactos dos megaventos esportivos que se avizinhavam. Mas havia um sentimento compartilhado de que o antagonismo deveria ser contra o Estado, ainda que não diretamente contra o governo.

Olhando pelas dimensões sínteses do direito à cidade – a participação e a apropriação – as jornadas permitiram uma experimentação de participação em eventos políticos que inscreveram na história um lembrete do que pode a multidão. As jornadas de 2013, ainda, propiciaram uma fugaz apropriação dos espaços cotidianos por meio de novos usos, deixando, então, a lembrança que se pode desordenar o que está posto.

Ainda continuamos dúbios acerca da produção do comum na cidade. Talvez não alcancemos o ponto cego, talvez as lentes precisem de mais ajustes. Nossa leitura indica que somos disciplinados pelas e para as relações alienantes. Porém, sentimos que há uma multiplicidade de relações estranhas ao capital. No cotidiano, por vezes, acontece de não sermos colocados uns frente aos outros como portadores de mercadorias. Nessas ocasiões, colocamo-nos diante do outro diferente sem um bem que possa ser transacionado por um outro equivalente. A amizade, o amor, a vizinhança, o compadrio, o cuidado com o outro seriam expressões de vínculos que não têm preço e, quando o têm, não é justo.

Esposito (2003) reposiciona nosso entendimento acerca da comunidade dizendo-nos que não temos “nada em comum”, não temos uma propriedade ou uma substância identitária. Temos, isso sim, um vínculo (*munus*) que nos obriga reciprocamente, mas não sob a forma de contrato em que as partes se resolvem comutativamente pela troca de equivalentes. A obrigação comunitária é a do tipo “eu lhe devo algo, mas você não me deve nada” (ESPOSITO, 2003, p. 30). Portanto, uma obrigação que não pode ser compensada nem podemos dela ser dispensados, caso contrário perderíamos nossa condição de sujeitos abertos à sociabilidade.

Relembrando, os pobres não devem ser definidos pelo que lhes falta, mas pelo poder do trabalho vivo que detêm. Por meio desse, desenvolvem mecanismos essenciais de sobrevivência, como os vínculos afetivos de “solidariedade, cuidado com os outros, criação de comunidades e cooperação em projetos comuns” (HARDT; NEGRI, 2009, p. 180).

O Estado e o capital tentam, a todo custo, nos fazer indivíduos apartados e homogeneizados. Mas os pobres e todas as formas alienadas continuam viventes e produzindo valor em comum. Então, o direito à cidade, o direito de produzir em comum nós mesmos e o nosso espaço, acontece quando não somos guiados para a troca mercantil, mas para os valores de uso no cotidiano de amor, amizade, compadrio, cuidado etc. Assim, o comum se faz presente.