UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

JOÃO BOSCO MOURA TONUCCI FILHO

COMUM URBANO:

A CIDADE ALÉM DO PÚBLICO E DO PRIVADO

BELO HORIZONTE
2017

JOÃO BOSCO MOURA TONUCCI FILHO

COMUM URBANO:

A CIDADE ALÉM DO PÚBLICO E DO PRIVADO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em Geografia.

Área de concentração:
Organização do Espaço

Linha de Pesquisa:
Produção, organização e gestão do espaço

Orientadora:
Profª. Drª. Heloisa Soares de Moura Costa

BELO HORIZONTE
2017

T667c 2017

Tonucci Filho, João Bosco Moura.
Comum urbano [manuscrito] : a cidade além do público e do privado / João Bosco Moura Tonucci Filho. – 2017.
244 f., enc.: il. color.

Orientadora: Heloísa Soares de Moura Costa.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2017.
Área de concentração: Organização do Espaço.
Linha de pesquisa: Produção, Organização e Gestão do Espaço.
Bibliografia: f. 237-244.

1. Espaço urbano – Teses. 2. Direito urbanístico – Belo Horizonte (MG) – Teses. 3. Propriedade – Belo Horizonte (MG) – Teses. 4. Lefebvre, Henri, 1901-1991 – Teses. I. Costa, Heloísa Soares de Moura. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 711.4(815.1)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Comum urbano: a cidade além do público e do privado

JOAO BOSCO MOURA TONUCCI FILHO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 12 de maio de 2017, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Heloisa Soares de Moura Costa - Orientador
UFMG

Prof(a). Cibele Saliba Rizek
IAU/USP - São Carlos

Prof(a). Geraldo Magela Costa
UFMG

Prof(a). Rita de Cássia Lucena Velloso
UFMG

Prof(a). Alexandre Fabiano Mendes
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof(a). Felipe Nunes Coelho Magalhães
UFMG

Belo Horizonte, 12 de maio de 2017.

AGRADECIMENTOS

À Heloisa, pelos anos de aprendizado, estímulo e apoio.
Pela orientação firme e confiança nos meus (des)caminhos.

Aos meus pais Denise e João Bosco, à minha avó Rosa e ao meu irmão Gustavo.
Pelo carinho e por terem sempre acreditado em mim.

À Júnia, Lalá e Mari, mais que amigas, pelos bons
momentos partilhados: de escrita, trabalho e vida.

Ao Pedro, sempre presente nos melhores (e piores) momentos desse
trajeto. Pelo amor e dedicação que conferiram graça a esta tese.

Ao Roberto, por todos ensinamentos e provocações.
Por manter abertas as portas do possível.

À Rita, leitora rigorosa e carinhosa.
Pela interlocução inestimável.

Ao Harley, Fel, Gui e Rodrigo, companheiros e(x)conomistas.
Por todos bares, debates e escritas lefebvrianas.

À Thaís e Maurício, amigos de cafés, traduções e universos.

Ao Daniel e Bruno, heranças melhores da PBH.

Às amizades que sempre me acompanharam
– Pedro, Cecília, Global, Luan e Gagá.

Ao Arthur e à Júlia, por todos risos indisciplinados.

À Natacha, Marcela e demais colegas do Indisciplinar.
Pelas descobertas e leituras em comum.

Ao Joviano e ao Thiago, inspirações de luta brigadista.
Pelas conversas e pelas entrevistas concedidas.

À Rondinélia, lutadora das ocupações.
Pela generosidade de compartilhar suas histórias de vida.

Aos companheiros de planejamento metropolitano.
Pelos anos de sonho e aprendizado noutras escalas.

Aos colegas da ASF – Leta, Eduardo, Tiago, Dedé.
Pela coragem e dedicação sem-fronteiras.

Aos colegas do GEHL, pela força dos nossos encontros.

Aos colegas de sala do Cosmópolis, pelo ambiente estimulante.

À Denise e aos estagiários do PRAXIS, pelas fotos das ocupações.

Ao Rogério e ao Samir, pelas braços abertos
e pelo porto-seguro onde escrevi esta tese.

Aos membros externos da Banca – Cibele, Alexandre e Rafael.
Pela leitura, disponibilidade e valiosas sugestões.

Ao Geraldo, pelas aulas e diálogos, dentro e fora de sala.
Pelos dias de paz e sossego no Morro.

À Marina, Rafa e Tutu, por me aquecerem no mais frio dos invernos.
À Dani, Gil e Tomas, vizinhos (de coração) para sempre.

Ao Roger, Sara, Linda e demais amigos do *City Institute*.
Pela recepção acolhedora e oportunidades abertas em Toronto.

Ao CNPq, à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMG.
Pelas condições oferecidas e apoio financeiro para a realização
deste trabalho e do doutorado sanduíche no exterior.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo superar a dissociação teórica entre o comum e o urbano. De modo geral, o comum refere-se aos bens, espaços e recursos que são compartilhados, usados e geridos coletivamente por meio de práticas gestadas pela própria comunidade, fora do âmbito do Estado e do mercado. Em diferentes metrópoles ao redor do mundo, o comum tem sido invocado politicamente por movimentos sociais, ativistas e pesquisadores tanto em resistência aos cercamentos, privatizações e despossessões associados ao capitalismo neoliberal, quanto em experiências de construção de espaços autônomos. Entretanto, os teóricos do comum não se propuseram, salvo raras exceções, a discutir mais detidamente como seria olhar para a urbanização contemporânea a partir do comum, e vice-versa. Portanto, para urbanizar teoricamente o comum, fez-se necessário, primeiramente, investigar os contextos de emergência, os sentidos e as histórias do comum, assim como expor e avaliar as principais abordagens críticas sobre o mesmo, destacando suas relações com os direitos de propriedade. A literatura mais recente que versa sobre o comum urbano foi também debatida, abarcando os estudos que vão desde os recursos comuns na cidade, com seus arranjos coletivos de propriedade e comunidades diversas, àqueles que tratam a própria cidade como comum. Ademais, foram ressaltados aqueles estudos que reconhecem espaços periféricos do Sul global por sustentarem práticas informais de comunalidade e cooperação. Para fazer frente aos desafios teóricos de se conceber o comum em sua dimensão urbana, propus uma elaboração ancorada no pensamento de Henri Lefebvre. O urbano lefebvriano, caracterizado pelo seu caráter de centralidade, mediação e diferença, e acrescido da promessa emancipatória da cidade, passa a ser entendido como espaço contraditório de cercamento e produção do comum. De modo mais amplo, é a própria produção do espaço, tornada central no mundo contemporâneo à reprodução das relações sociais capitalistas, que implica cada vez mais a luta pela apropriação do próprio espaço como comum. Por fim, as potências e impasses deste comum urbano na periferia da metrópole brasileira foram ilustrados pela experiência recente das ocupações por moradia em Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito à contradição entre a riqueza de práticas de produção do comum que questionam a hegemonia da propriedade privada e as pressões da ordem proprietária. Destarte, o comum urbano que emerge da pesquisa aponta para experiências de produção do espaço que, gestadas na vida cotidiana e baseadas em relações e práticas de cooperação, apropriação coletiva, uso e autogestão, convergem para a realização do direito à cidade, além do público e do privado.

Palavras-chave: comum, comum urbano, propriedade, ocupações urbanas, apropriação, autogestão, direito à cidade, Belo Horizonte, Henri Lefebvre.

ABSTRACT

This research aimed to overcome the theoretical dissociation between the commons and the urban. In general, the commons refers to goods, spaces and resources that are shared, used and managed collectively through practices developed by the community itself, outside the scope of the State and the market. In different metropolises around the world, the commons has been invoked politically by social movements, activists and researchers both in resistance to the enclosures, privatizations and dispossessions associated with neoliberal capitalism, as in experiences of construction of autonomous spaces. However, the theorists of the commons did not propose, with rare exceptions, to discuss more thoroughly what it would be like to look at contemporary urbanization from a commons perspective, and vice versa. Therefore, in order to theoretically urbanize the commons, it was necessary, first, to investigate the emergency contexts, the senses and the histories of the commons, as well as to expose and evaluate its main critical approaches, highlighting their relations with property rights. The most recent literature dealing with the urban commons has also been debated, encompassing studies ranging from common resources in the city, with its collective property arrangements and diverse communities, to those who treat the city itself as a commons. In addition, those studies that recognize peripheral spaces of the global South by sustaining informal practices of communality and cooperation were emphasized. In order to face the theoretical challenges of conceiving the commons in its urban dimension, I proposed an elaboration anchored in the thought of Henri Lefebvre. The lefebvrian urban, characterized by its character of centrality, mediation and difference, plus the emancipatory promise of the city, becomes understood as a contradictory space of enclosure and production of the commons. More broadly, it is the very production of space, made central in the contemporary world to the reproduction of capitalist social relations, which increasingly implies the struggle for appropriation of space itself as a commons. Finally, the potentials and impasses of this urban commons in the periphery of the Brazilian metropolis were illustrated by the recent experience of housing occupations in Belo Horizonte, particularly with respect to the contradiction between the wealth of common production practices that question the hegemony of private property and pressures of the proprietary order. Thus, the urban commons that emerges from the research points to experiences of space production that, gestated in everyday life and based on relations and practices of cooperation, collective appropriation, use and self-management, converge towards the realization of the right to the city, beyond the public and the private.

Keywords: commons, urban commons, property, urban occupations, appropriation, self-management, right to the city, Belo Horizonte, Henri Lefebvre.

TECENDO A MANHÃ

1

Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.

2

E se encorpando em tela, entre todos,
se erguendo tenda, onde entrem todos,
se entretendendo para todos, no toldo
(a manhã) que plana livre de armação.
A manhã, toldo de um tecido tão aéreo
que, tecido, se eleva por si: luz balão.

João Cabral de Melo Neto
A Educação pela Pedra, 1966

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 21
PERCURSOS E (DES)CAMINHOS 21
INDAGAÇÕES E PROVOCAÇÕES 23
ENTRE TEORIAS E CONCEITOS 26
MODOS DE FAZER 30
ROTA DE LEITURA 33

1 O COMUM E A PROPRIEDADE: ALÉM DO PÚBLICO E DO PRIVADO 35
1.1 SENTIDOS E EMERGÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DO COMUM 36
1.1.1 DO DICIONÁRIO AO CONCEITO: DEFINIÇÕES DE PARTIDA 36
1.1.2 DO CONCEITO ÀS RUAS: RESISTÊNCIAS E ALTERNATIVAS 38
1.2 FORMULAÇÕES LIBERAIS: O COMUM SOB A RAZÃO ECONÔMICA 41
1.2.1 DA "TRAGÉDIA" AO "GOVERNO DOS RECURSOS COMUNS" 41
1.2.2 OS LIMITES DA RAZÃO ECONÔMICA 44
1.3 O COMUM EM MARX: COMUNISMO E ACUMULAÇÃO PRIMITIVA 46
1.3.1 COMUM E COMUNISMO: AFILIAÇÕES 46
1.3.2 CERCAMENTOS DO COMUM, CIDADES E CAPITALISMO AGRÁRIO 48
1.4 SOBRE A PROPRIEDADE: ENTRE O PRIVADO, O PÚBLICO E O COMUM 55
1.4.1 A INSTITUIÇÃO DO DIREITO DE PROPRIEDADE PRIVADA 55
1.4.2 O DUPLO DO PRIVADO: A PROPRIEDADE PÚBLICA 57
1.4.3 A IDEOLOGIA DO INDIVIDUALISMO POSSESSIVO 58
1.4.4 PROPRIEDADE NO PLURAL: COSTUMES E DIREITOS EM COMUM 61
1.5 A QUESTÃO DA TERRA NO BRASIL: SESMARIA, POSSE E PROPRIEDADE 66

2 ABORDAGENS CRÍTICAS DO COMUM: UM PANORAMA DO DEBATE CONTEMPORÂNEO 73
2.1 O COMUM DA PRODUÇÃO BIOPOLÍTICA 74
2.1.1 IMPÉRIO, MULTIDÃO, COMUM 74
2.1.2 COMUM COMO MODO DE PRODUÇÃO 75
2.1.3 AUTONOMIA E ORGANIZAÇÃO DO COMUM 79
2.2 O COMUM AUTONOMISTA DA REPRODUÇÃO 82
2.2.1 O TRABALHO DA REPRODUÇÃO: UMA PERSPECTIVA FEMINISTA 82
2.2.2 OUTRAS ECONOMIAS: O COMUM FORA DO CAPITAL 84
2.3 O COMUM ONTOLÓGICO DA COMUNIDADE 88
2.3.1 O SER-EM-COMUM E A COMUNIDADE INOPERANTE 88
2.3.2 COMUNIDADE, IMUNIDADE: O COMUM CONTRA O PRÓPRIO 91
2.4 O COMUM COMO PRINCÍPIO POLÍTICO 94
2.4.1 O COMUM CONTRA A RAZÃO NEOLIBERAL 94
2.4.2 COMPARTILHAMENTO, APROPRIAÇÃO E INSTITUIÇÃO 96
2.4.3 O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM 99
2.5 OS DEBATES SOBRE O COMUM: PRESENÇAS E AUSÊNCIAS 101

3. O COMUM URBANO EM DEBATE 105
3.1 ABORDAGENS DO COMUM URBANO 106
3.1.1 OS CONTEXTOS DE EMERGÊNCIA 106
3.1.2 UM PANORAMA DA LITERATURA 107
3.1.3 QUÃO "URBANO" É O COMUM URBANO? 109
3.1.4 OS COMUNS URBANOS E A CIDADE COMO COMUM 111
3.2 OS COMUNS URBANOS: TEORIZANDO OS ESPAÇOS E RECURSOS COMUNS 113
3.2.1 RECURSOS COMUNS E A TRAGÉDIA DO COMUM URBANO 113

3.2.2 COMUNS URBANOS EM DISPUTA: EXPANDINDO OS DIREITOS DE PROPRIEDADE 118
3.2.3 ENTRE COMUNIDADES: NEGOCIANDO FRONTEIRAS E DIFERENÇAS 123
3.3 A CIDADE COMO COMUM 129
3.3.1 O COMUM NA DIALÉTICA DA URBANIZAÇÃO CAPITALISTA 129
3.3.2 O COMUM URBANO NA PERIFERIA DO SUL GLOBAL 133

4 COMUM URBANO: ENSAIO PARA UMA ABORDAGEM LEFEBVRIANA 139
4.1 CRÍTICA DA VIDA COTIDIANA: ENTRE ALIENAÇÃO E COMUM 140
4.2 FAZER-COMUM: USO, APROPRIAÇÃO E AUTOGESTÃO 144
4.3 A CIDADE COMO COMUM: ENTRE O INDUSTRIAL E O URBANO 149
4.4 URBANIZANDO O COMUM: MEDIAÇÃO, CENTRALIDADE E DIFERENÇA 153
4.5 A PRODUÇÃO DO ESPAÇO: ENTRE A PROPRIEDADE E O COMUM 157

5. O COMUM URBANO NA PERIFERIA: UM HORIZONTE DE OCUPAÇÕES 161
5.1 "ENQUANTO MORAR FOR UM PRIVILÉGIO, OCUPAR É UM DIREITO" 163
5.1.1 DA GUERRA DOS LUGARES À CIDADANIA INSURGENTE 163
5.1.2 INVADIR OU OCUPAR? A SINGULARIDADE DAS OCUPAÇÕES 167
5.2 UM HORIZONTE DE OCUPAÇÕES 171
5.3 OCUPAR, RESISTIR E... PRODUZIR O COMUM? CENAS E RELATOS 189
5.3.1 ENCONTRAR, FESTEJAR E DECIDIR EM COMUM: ESPAÇOS PÚBLICOS 189
5.3.2 CUIDAR E COZINHAR EM COMUM: MULHERES E REPRODUÇÃO SOCIAL 195
5.3.3 CULTIVAR EM COMUM: AGRICULTURAS E NATUREZAS URBANAS 201
5.3.4 CONSTRUIR EM COMUM: INFRAESTRUTURAS E SABERES COMPARTILHADOS 207
5.4 ENTRE O PRIVADO E O COMUM: PROPRIEDADE NAS OCUPAÇÕES 214
5.4.1 SOBRE O QUE "CONTA" COMO PROPRIEDADE 214
5.4.2 LUTA POR MORADIA OU POR PROPRIEDADE? A LINGUAGEM DOS DIREITOS 215
5.4.3 "AQUI NÃO VENDE ÁREA": TERRA COMO COMUM? 219
5.5 O COMUM NA PERIFERIA: ALÉM DA REFORMA URBANA? 228

CONCLUSÕES 233

REFERÊNCIAS 237

INTRODUÇÃO

> Ser verdadeiramente radical é tornar a esperança possível, e não o desespero convincente.
> Raymond Williams, *Recursos da Esperança* (1989)

PERCURSOS E (DES)CAMINHOS

F. Scott Fitzgerald falava que escrever é como mergulhar prendendo a respiração. Foi essa a sensação de escrever uma tese que nasce em 2013 e encerra-se em 2017. Encerra-se? Fruto da explosão de energia política desencadeada pelas jornadas de junho, e do misto de assombro e esperança frente ao indecifrável novo que brotava nas ruas e redes, ela foi testemunha, ao longo desses últimos quatro anos, das muitas voltas do parafuso da história. A tragédia e a farsa reencenadas, a reversão de expectativas e o estreitamento do horizonte democrático parecem não dar margens ao possível. Nesses tempos caducos e sombrios, passada a euforia do último ciclo global de protestos, discursos e literaturas distópicos e apocalípticos voltaram à cena. Falar sobre o comum em 2013 era uma coisa, era enunciar um discurso potente; falar em 2017 já é outra, quase *démodé*, para alguns até mesmo ingenuidade. Pode ser. Mas quero crer que não: que uma ideia faça tanto mais sentido quanto mais fora de lugar ela estiver em seu tempo. Quiçá as reflexões dessa tese possam contribuir para tornar a esperança possível. Ao menos para mim, ela teve esse sentido.

2013 permanece nossa esfinge política incontornável. Não tive nenhuma pretensão aqui de enfrentá-la. Mas foram as ruas e redes de junho que me tragaram aos debates sobre o comum. Explicitar esse percurso pessoal, enredado em múltiplos agenciamentos afetivos e políticos, é ainda um modo de dizer que, se a condição de pesquisador solitário parece inescapável, ela o é somente até aquele ponto em que as responsabilidades pelas posições assumidas são-me exclusivas, mas igualmente a partir do qual reconhece-se que as felizes descobertas da pesquisa são quase sempre fruto de engajamentos coletivos. Portanto, não espere-se aqui uma suposta neutralidade científica adquirida às custas de um doloroso afastamento do mundo: as reflexões registradas, mais do que exclusivo fruto de um exercício paciente de conexão de ideias, são principalmente resultado do muito que aprendi, nos últimos anos, na partilha comum da palavra, da luta e da experiência. Um galo sozinho não tece uma manhã, um galo sozinho não tece o amanhã.

Compartilhamos uma angústia em comum: há alternativas às forças desumanizadoras e ambientalmente destrutivas do capitalismo neoliberal, à falência dos sistemas políticos representativos sequestrados pela plutocracia financeira, e aos desmandos antidemocráticos do Estado policial a serviço da reprodução da desigualdade e da injustiça? O mesmo pode questionado para nossas cidades, cujos rumos vêm sendo determinados por um conjunção perversa entre interesses estatais e de mercado que convergem para sustentar novas fronteiras de acumulação do capital, tornadas possíveis apenas por meio de privatizações, cercamentos e despossessões.

O discurso político, o conceito teórico e as práticas do comum parecem apontar – sem exclusividade ou pretensões unificadoras – para alternativas mais coletivas e democráticas que vão além da oposição entre Estado e mercado, além do público e do privado. Portanto, esta pesquisa foi movida pelo desejo de refletir sobre como o cultivo do comum na cidade e da cidade – o *comum urbano* –

pode contribuir para fomentar e fortalecer processos de transformação de metrópoles segregadas e dilapidadas em espaços sociais mais justos, vivos e democráticos. Particularmente, mais do que delinear criticamente as impossibilidades inscritas no mundo contemporâneo, interessou-me explorar perspectivas teóricas e políticas capazes de jogar luz sobre uma multiplicidade já existente de lutas, resistências e experiências ligadas ao comum, germes de uma cidade por vir, em gestação no fervilhar insurgente da vida urbana. No entanto, mais do que certezas, ideias acabadas ou conclusões definitivas, o que ofereço aqui são sobretudo questões, dúvidas, aporias: um retrato de uma pesquisa e de um percurso de inquietação em movimento.

Para mim, esta tese não foi um ponto de partida, tampouco de chegada: ela foi principalmente um percurso *entre* campos, um deslocamento ao longo de linhas fronteiriças, um ato de tomar coragem de falar a partir de outros lugares e, com isso, aprender a pensar diferentemente. Traçar percursos novos e percorrer (des)caminhos para melhor prospectar os mundos urbanos ainda tão somente entrevistos pelas lentes do comum. Esse movimento do pensamento foi afirmando-se a mim como incontornável, na medida em que a caixa-de-ferramentas herdada de minhas formações pretéritas mostrava-se impotente frente à complexidade e à resistência do comum urbano em ser enquadrado nas categorias e arcabouços de análise já estabelecidos no nosso campo de pesquisa. Daí a importância dos muitos debates teórico-conceituais ao longo do texto.

Para falar da curiosidade que moveu meu percurso, peço emprestadas à Michel Foucault suas palavras sobre as razões pessoais que o haviam levado às investigações da *História da Sexualidade*:

> Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] Mas o que é filosofar hoje em dia [...] senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (Foucault, 1998, p. 13)

Expostas as linhas que guiaram esses percursos, cabe-me falar do que se espera, por convenção e conveniência, para uma introdução. Existem duas introduções possíveis a um trabalho acadêmico: aquela inicial, que se confunde com o projeto de pesquisa, com o plano de redação, e que tem como intuito preparar nosso caminho; e aquela final, *post scriptum*, que só se conclui satisfatoriamente como sinal de que nos apropriamos de nosso próprio trabalho, tendo dele enfim uma visão global. Esta introdução não é nem uma nem outra. Não pode ser a primeira pois a distância que separa os intuitos iniciais dos resultados finais da pesquisa é, no mínimo, abismal; tampouco pode almejar ser a segunda, na medida em que, somente ao final, percebemos não aquele todo coeso, globalidade encerrada em si, mas um conjunto de novas indagações e respostas parciais, em movimento, abertas. O que nos leva às questões, abordagens e métodos do trabalho.

INDAGAÇÕES E PROVOCAÇÕES

As últimas décadas foram marcadas, no âmbito político e econômico, pelo colapso dos regimes socialistas de Estado e pelo descrédito da ideia de revolução nacional a cargo de uma classe – seja o proletariado ou o campesinato – e de um partido comunista único. Assistimos ainda à profundas metamorfoses do capitalismo, tornado mais global, flexível e financeirizado, sustentado pela ideologia da razão neoliberal que prega a extensão da lógica dos mercados a todos os âmbitos da atividade humana, assim como o desmonte de estruturas de bem-estar social e de políticas intervencionistas keynesianas ou desenvolvimentistas. Sideradas pela queda do muro de Berlim, pelo fracasso das esperanças revolucionárias e pela autoproclamada vitória do capitalismo neoliberal, os movimentos de esquerda em todo mundo vem sendo obrigados a repensar seus ideários, estratégias, horizontes e conexões. Eles se confrontam ainda com novos desafios do nosso tempo: a crise ecológica de proporções globais, as novas formas de exclusão e despossessão, a urbanização planetária, a crise das democracias liberais e os novos fascismos, os riscos e oportunidades associados à emergência das novas tecnologias de informação e comunicação etc.

A ideia do *comum* como discurso e horizonte político ganha força nesse contexto. De modo geral, o comum refere-se aos bens, espaços e recursos (materiais e/ou imateriais) que são produzidos e apropriados coletivamente por uma comunidade por meio de práticas e relações de compartilhamento e reciprocidade, fora do âmbito do Estado e do mercado. Sua emergência contemporânea deu-se primeiro entre os movimentos altermundialistas e ambientalistas que lutam, desde o início da década de 1990, contra a globalização neoliberal e a subsequente onda de mercantilização e privatização da natureza, de territórios indígenas e de populações tradicionais, de terras comunais camponesas, de culturas e saberes ancestrais etc. Esses movimentos ressaltaram a centralidade do comum para a subsistência de diferentes sociedades humanas por milênios, assim como para a preservação e reprodução da natureza. Denunciaram ainda a histórica dissolução do comum por conta da imposição da propriedade privada, fundamento do capital.

Mas as resistências aos novos cercamentos revelaram não apenas um mundo de propriedades e relações comunais não-capitalistas que se imaginava extinto ou não valorizado, mas chamaram atenção para novas formas de cooperação social gestadas no âmbito do capitalismo contemporâneo, cada vez mais centrado na produção e compartilhamento em rede de bens e serviços imateriais – imagens, ideias, culturas, linguagens etc. – que tendem a tomar formas comuns, escapando às circunscrições da propriedade privada. Ademais, o comum reapareceu com força no último ciclo global de protestos (Primavera Árabe, movimentos das praças, *occupy* etc.) detonado pela crise do capitalismo em sua face financeira e neoliberal, sustentando e orientando a construção de múltiplas experiências que se pretendem autônomas, democráticas e autogeridas.

Portanto, o comum afirma-se hoje como fronteira de resistência à subordinação de todas as esferas da vida humana e da natureza à lógica da competição e da apropriação exclusivista, sem entretanto recorrer à crença no papel civilizatório ou revolucionário do Estado, seja como regulador, interventor ou mesmo supressor do mercado. Pode-se mesmo afirmar que o comum tem emergido nas últimas décadas como alternativa emancipatória tanto ao socialismo de Estado quanto ao capitalismo neoliberal, e às suas respectivas formas específicas de propriedade: pública e privada. Além de um importante discurso político que anima lutas, resistências e experiências alternativas, ele constitui igualmente um campo de estudos e pesquisas voltados à compreensão de práticas e relações de produção e de reprodução coletivas, cooperativas e autônomas.

As abordagens teóricas e os estudos históricos e empíricos disponíveis sobre o comum, seja em sua vertente liberal institucionalista ou nas suas formulações mais críticas de inspiração Marxista, abarcam tanto os recursos naturais e terras comunais quanto o comum imaterial, cultural e informacional. Logo, em um movimento geográfico e epistemológico de consequências não desprezíveis, salta-se dos domínios da natureza e do rural ao universo cibernético e digital, passando ao largo da realidade urbana. Ao mesmo tempo em que a urbanização planetária se afirma como tendência irreversível, os teóricos do comum não se propuseram, salvo raras exceções, a discutir mais detidamente como seria olhar para a urbanização contemporânea a partir do comum, seja para interrogar-se sobre os modos pelos quais são produzidos e apropriados recursos e espaços comuns na metrópole, seja para pensar a própria metrópole como comum.

Ao contrário, a urbanização é usualmente tomada como força anticomum, e a formação da metrópole industrial moderna como o outro lado da moeda do processo histórico de cercamento de terras e recursos comunais nas origens do capitalismo. Mais especificamente, a metrópole tem sido pintada como o espaço por excelência do indivíduo *blasé*, atomizado e indiferente: o epicentro do mundo da mercadoria, da competição e da subjetividade privada capitalista. Destarte, ao espaço urbano da metrópole contemporânea é negado que possa potencialmente ser também gerador de recursos, espaços e práticas comuns, que possa ser espaço de vida-em-comum.

Entrementes, em diferentes metrópoles ao redor do mundo – principalmente no seio do novo ciclo global de protestos –, a ideia do *comum urbano* tem sido invocada por movimentos, manifestantes, coletivos, pesquisadores, ativistas, e até por formuladores de política pública, para reivindicar que recursos e espaços urbanos sejam mais amplamente compartilhados entre os habitantes da cidade. As lutas pelo comum na metrópole cruzam-se e somam-se às lutas pelo *direito à cidade*, particularmente nas resistências aos cercamentos, privatizações e despossessões associados ao urbanismo neoliberal, assim como nas experiências alternativas de construção de novos espaços comuns. Ademais, práticas e espaços nas favelas, periferias e outros territórios populares metropolitanos, tidos como "pré-modernos", "arcaicos" e "informais", começam a ser reconhecidos pelas suas potências de comunalidade, compartilhamento e cooperação.

No cruzamento entre a efervescência criativa dos novos movimentos políticos, o reconhecimento de experiências pretéritas ou invisíveis do comum urbano nos espaços periféricos da metrópole, e as indagações de cunho mais teórico e analítico, encontra-se o desafio de aproximar o comum e o urbano. O espaço e a cidade são surpreendentemente ausentes na maior parte dos debates políticos e teóricos sobre o comum, o mesmo podendo ser dito dos estudos urbanos que ainda ignoram o comum. *Logo, a pesquisa teve como objetivo contribuir para superar a dissociação teórica entre o comum e o urbano: tanto urbanizar o comum teoricamente quanto olhar para a cidade contemporânea e para a questão urbana a partir do comum*. Para tanto, a Tese foi construída em torno de três questões, estruturadas sob forma de argumentos.

Primeiro: os discursos e debates sobre o comum suscitam a crítica da propriedade privada da terra, aspecto caro à questão urbana contemporânea haja vista o forte nexo entre a expansão do complexo imobiliário-financeiro, a crise global de insegurança de posse, e as lutas e insurgências pelo direito à cidade. Acredito que *o comum não apenas nos permite aprofundar a crítica da propriedade privada e descontruir a ideologia do individualismo possessivo – sustentáculos filosóficos, jurídicos e econômicos do capitalismo –, mas revela-nos ainda um amplo espectro de arranjos e direitos de propriedade da terra, coletivos e não exclusivos, que não se enquadram no binarismo público-privado, e que são portanto subjugados ou invisibilizados*. Esse olhar particular voltado ao reconhecimento de diferentes regimes de propriedade e de relações entre as comunidades e seus territórios,

baseados principalmente no uso e na apropriação para fins de reprodução em detrimento da acumulação, mostra-se favorável também para reconsiderar a questão da terra no Brasil, cujas origens coloniais no campo continuam estruturando conflitos fundiários urbanos hoje no país, principalmente aqueles relacionados à emergência de novas ocupações por moradia.

Segundo: as abordagens disponíveis sobre o comum urbano – seja em sua vertente liberal ou crítica – apenas localizam o comum *na* cidade, sem entretanto discutirem o que há de especificamente *urbano* no comum. Além disso, não articulam a dimensão dos recursos comuns existentes na cidade – hortas comunitárias, ocupações por moradia, espaços culturais autogeridos etc. – com a ideia da própria cidade como comum, como formulado pelos movimentos que lutam pelo direito à cidade. *Para fazer frente aos desafios teóricos de se conceber o comum em sua dimensão urbana, propus uma elaboração ancorada no pensamento de Henri Lefebvre (1901-1991), segundo a qual o comum estaria calcado na vida cotidiana, no uso, na apropriação coletiva e na autogestão da cidade como obra coletiva. O urbano, caracterizado pelo seu caráter de centralidade, mediação e diferença, e acrescido da promessa emancipatória da cidade, passa a ser entendido como espaço contraditório de cercamento e produção do comum. De modo mais amplo, é a própria produção do espaço, tornada central no mundo contemporâneo à reprodução das relações sociais capitalistas, que implica cada vez mais na luta pela apropriação do próprio espaço (urbano) como comum, e nas lutas pelo direito à cidade como lutas pela cidade como comum.*

Terceiro: vários espaços e recursos encontrados na periferia da metrópole brasileira, e nas metrópoles do Sul global de modo geral, podem ser melhor compreendidos e valorizados a partir da ótica do comum urbano, na medida em que são produzidos e mantidos muitas vezes por práticas e relações informais de cooperação, compartilhamento ou solidariedade, mesmo sob condições extremas de exclusão, violência e privação. *Longe de ser campo exclusivo de uma nova geração de ativistas ou fruto do trabalho imaterial nas fronteiras do capitalismo avançado, o comum encontra-se há muito tempo incorporado nos territórios populares urbanos (favelas, loteamentos informais, ocupações etc.), devido ao entrelaçamento entre estratégias de sobrevivência, informalidade, engenhosidade coletiva e reprodução social.* O comum urbano na periferia pode ser, desse modo, relacionado aos esforços de reconhecimento e fortalecimento das muitas alternativas e experimentações na produção do espaço que são relegados à periferia prática e teórica. Acredito que *as potências e impasses deste comum urbano na periferia da metrópole brasileira podem ser bem ilustrados pela experiência recente das ocupações por moradia em Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito à contradição entre a riqueza de práticas de produção do comum e de formulações alternativas de propriedade, e a hegemonia da ordem proprietária capitalista.*

O percurso aqui provisoriamente traçado indica que olhar para o processo de urbanização através da lente dos comuns, e, simultaneamente, considerar o comum a partir do urbano, descortina novas problemáticas importantes para a teoria crítica. Implica não apenas em *localizar* o comum na metrópole, mas *urbanizá-lo* teoricamente: ou seja, considerar sua produção e apropriação espacialmente a partir daquelas especificidades do espaço urbano – mediação, diferença e centralidade – que estão por trás da sua vitalidade. Apreender o urbano a partir do comum chama a atenção para a importância de regimes alternativos de propriedade da terra, e revela práticas sócio-espaciais, lugares e territórios subjugados e invisíveis que resistem ou escapam ao controle e à mercantilização. Destarte, *o comum urbano aponta para experiências de produção do espaço que, gestadas na vida cotidiana e baseadas em relações e práticas de cooperação, apropriação coletiva e autogestão, podem convergir para a realização do direito à cidade.*

Para fazer frente a essas questões e problemas de investigação, fez-se necessário dialogar com diferentes campos de saber. Segundo Wall (2014), o debate acadêmico e político sobre o comum envolve complexas nuances epistemológicas e ontológicas, e atravessa inúmeras disciplinas (como antropologia, ecologia, direito, geografia, história e economia, dentre outras). O mesmo poderia ser dito do campo dos estudos urbanos. Daí a importância do trânsito entre diferentes abordagens teórico-conceituais, e da busca transdisciplinar pela dissolução de suas fronteiras.

Um ponto de partida importante para as discussões sobre o comum são as contribuições da economista neo-institucionalista Elinor Ostrom (1933-2012), que ficou conhecida por haver mostrado que pode haver gestão sustentável dos recursos comuns – entendidos como recursos de livre acesso e sujeitos à exaustão – pelas próprias comunidades, sem necessidade de regulação do Estado ou do mercado. Ainda que ancorada em pressupostos liberais e desprovida de radicalidade política, essa posição de reconhecimento do comum no âmbito da economia ortodoxa foi importante por questionar a narrativa econômica tradicional da "tragédia do comum", constituindo portanto uma referência central em qualquer debate contemporâneo sobre o tema.

Uma vertente importante de crítica à Ostrom advém da antropologia econômica, que explicita as limitações e especificidades da racionalidade econômica ocidental ao ressaltar a existência de outras lógicas não subordinadas à ótica do progresso material. Karl Polanyi (1886-1964) é uma das referências centrais nesse debate, e sua principal contribuição consiste em haver mostrado que, historicamente, a economia sempre esteve embutida e limitada por outras esferas e princípios extra-econômicos ligados à vida social, cultural e religiosa, e que foi apenas com os cercamentos das terras comunais e com a formação do capitalismo industrial que o mercado ganhou autonomia, transformando em mercadorias fictícias a terra, o trabalho e o dinheiro.

O comum vem sendo também discutido a partir de correntes distintas da teoria crítica, quase todas em diálogo com os escritos de Karl Marx (1818-1883). No centro do debate filosófico e político sobre o comum, encontra-se a questão da abolição da propriedade privada burguesa, do desvanecimento do Estado e, de um modo mais amplo, o cerne do projeto comunista – entendido em referência às possibilidades que a gestação do comum carrega para superação do capitalismo sem repetir a experiência do estatismo socialista. Nessa perspectiva crítica, o comum é assumido como nova fronteira de luta política radicalmente democrática para além da antinomia moderna Estado *versus* mercado, colocando-se destarte em oposição à propriedade privada na direção de um campo de práticas mais autônomas e coletivas de produção e reprodução social.

A importância de Marx para os debates sobre o comum deve-se a uma ordem de fatores. Primeiro, há que se reconhecer que Marx foi não apenas o mais audaz e compreensivo crítico do capitalismo, mas também importante pensador político do comunismo. Segundo, porque Marx, em momentos diversos da sua extensa obra, defrontou-se com a problemática do comum (das terras comunais, da comunidade real, do autogoverno local etc.), tendo-a investigado histórica e concretamente tanto nas suas relações com a acumulação primitiva de capital e posterior expansão do capitalismo, quanto como possível germe da sociedade comunista futura. Terceiro, pois as abordagens críticas contemporâneas do comum apoiam-se nos ombros de Marx para atualizar seu pensamento, interpretando-o diversamente, apropriando-se das suas contribuições sobre o tema, que diga-se de passagem são muitas vezes inconclusos, apenas indicativos.

Mas mesmo tendo Marx como importante referência, as abordagens críticas seguem linhas e argumentos políticos e teóricos bastante particulares. Procurei organizá-las em quatro grandes *correntes*: o comum da produção biopolítica de Michael Hardt (1960-) e Antonio Negri (1933-); o comum da reprodução social de Silvia Federici (1942-) e Massimo De Angelis; o comum ontológico da comunidade de Roberto Esposito (1950-) e Jean-Luc Nancy (1940-); e o comum como princípio político de Pierre Dardot e Christian Laval (1953-). Afora Marx, a primeira linha dialoga com o pós-estruturalismo de Foucault e Deleuze e com a filosofia de Spinoza; a segunda, com autoras feministas, como Gibson-Graham, com a antropologia econômica de Polanyi e com a economia política do desenvolvimento; a terceira com a filosofia de Bataille e Blanchot; a quarta com Aristóteles, com Foucault e com autores socialistas não-marxistas, como Castoriadis. Essas breves referências já dão um espectro do leque amplo de visões de mundo, posições políticas e abordagens teóricas construídas em torno do comum. Ao selecionar as quatro abordagens, busquei não apenas expor as principais ideias e conclusões dos autores, visando oferecer assim um quadro panorâmico das teorias críticas sobre o comum, mas ainda com eles estabelecer diálogo crítico, mostrar tanto suas limitações e contradições quanto complementaridades.

Não obstante a riqueza e diversidade dos argumentos, a cidade e o urbano são quase que ausentes dessas discussões. Entrementes, as metrópoles tornaram-se espaços estratégicos tanto de experimentação e implementação radical de políticas neoliberais, quanto de variadas resistências e mobilizações políticas da própria sociedade pelo direito à cidade, muitas das quais consistem em lutas pela defesa e produção de espaços e recursos comuns contra sua crescente mercantilização e controle pelo Estado. Na esteira dessas experiências e lutas, surgiu recentemente uma nova literatura voltada especificamente ao estudo do comum urbano, principalmente no âmbito da teoria e da geografia urbana, com maior proeminência em publicações de língua inglesa ou espanhola.

Ainda que muitos pesquisadores estabeleçam uma clara distinção entre os *comuns urbanos* e a *cidade como comum*, poucos ressaltam sua complementaridade. Além disso, perspectivas teóricas distintas tem sido mobilizadas de modo seletivo e arbitrário para tratar desses dois "campos" do comum urbano. Enquanto a maior parte dos estudos sobre os chamados bens comuns urbanos bebe nas referências liberal-institucionalistas de Ostrom – oferecendo portanto uma leitura economicista e apolítica do fenômeno –, os autores de linha mais crítica e histórica, próximos da abordagem Marxista, se ocuparam sobremaneira da cidade como um todo, ou da própria vida urbana como um amplo recurso comum. Particularmente relevante aqui são as contribuições do geógrafo crítico David Harvey (1935-) sobre as relações dialéticas entre o comum e a urbanização capitalista. Outras abordagens contemporâneas, mais afeitas à teoria urbana pós-colonial e pós-estruturalista, ressaltam como a informalidade, a improvisação e a imprevisibilidade, bastante presentes nas metrópoles do Sul global, podem servir como plataformas para colaboração e cooperação. Destaco a originalidade das obras do urbanista AbdouMaliq Simone (1952-) nesse campo.

Como já enfatizado, acredito que uma abordagem formulada a partir das contribuições de Lefebvre oferece uma ponte de diálogo e possível reconciliação entre esses âmbitos apartados, e destarte um caminho para se conceber teoricamente o *comum urbano* como realidade e conceito que se iluminam mutuamente. A escolha de Lefebvre deve-se a duas razões principais: primeiro, por ele haver revigorado o pensamento crítico, assumidamente Marxista, pela investigação das temáticas da vida cotidiana, da cidade, do urbano e da produção social do espaço, alçadas a um novo patamar de formulação teórica; segundo, por ele ter feito o mesmo animado por uma orientação política radical de recusa às soluções tecnoburocráticas de Estado oferecidas pelo socialismo real. A utopia

concreta defendida por Lefebvre passa pela autogestão generalizada, por um sentido revolucionário de cidadania calcado na vida cotidiana desalienada, liberta do capital e do Estado.

Portanto, o engajamento com a obra de Lefebvre não apenas nos fornece um rico arcabouço teórico e conceitual voltado à investigação crítica da problemática urbana (o que já não seria pouco), mas sobretudo indica um horizonte emancipatório que em muitos pontos tangencia, e mesmo converge, para o comum. Delineia-se aqui uma certa aposta: a de que a emergência nas últimas décadas das teorias e das práticas do comum contribui para destacar a atualidade do pensamento lefebvriano, e de que tal pensamento tem um vigor crítico e uma robustez teórica potentes para aproximar o comum e o urbano. Ademais, acredito ser válido afirmar, feitas todas as ressalvas e contextualizações históricas necessárias, que *existe uma teoria do comum em Henri Lefebvre*, orientada por suas preocupações com a vida cotidiana, o urbano e a produção do espaço.

De antemão, convém alertar que não se está aqui propondo uma entrega incondicional e acrítica a um pensamento único: muito pelo contrário, uma das virtudes da obra de Lefebvre é seu caráter de *work-in-progress* experimental, assumidamente incompleta, reiteradamente ambivalente, insistentemente repetitiva, avessa ao encerramento do conhecimento em sistemas fechados, ou a dar forma definitiva a ideias e conceitos moventes. Onde muitos possam ver incoerência, indefinição e falta de sistematicidade, veja-se um esforço, uma procura – inscrita na forma e na estrutura do seu texto – de superar dialeticamente o abismo entre o concebido e o vivido, entre o pensamento e a experiência concreta. O que permite diálogos teóricos mais plurais.

Sem negar a importância central da abordagem da economia política da urbanização para desvelar as relações entre a acumulação de capital e o papel do Estado na produção desigual do espaço urbano, a maior abertura do pensamento pós-estruturalista à multiplicidade e à diferença, pensados sempre relacionalmente – principalmente na obra de Gilles Deleuze (1925-1995) –, desafia e desestabiliza as grandes narrativas, os essencialismos, as teorizações totalizantes de macroprocessos estruturantes. Em diálogo com o pós-estruturalismo, uma outra grade de leitura nos foi fornecida por Michel Foucault (1926-1984), ainda que esse filósofo não tenha sido um pensador do comum. Foucault questionou as relações entre determinados saberes e o exercício de poder, e também investigou como diferentes formas de poder sucederam-se e foram questionadas por resistências e contracondutas. Ainda que não adote uma abordagem foucaultiana, acredito que suas investigações acerca do sujeito moderno, da afirmação do poder disciplinar e da emergência da biopolítica podem nos ajudar a discutir as relações entre o comum e o poder.

Para discutir a relação entre o comum e a propriedade, além das próprias explorações de Marx e Polanyi, recorri às formulações do cientista político Crawford B. Macpherson (1911-1987) sobre a teoria política do individualismo possessivo, ideologia liberal que sustenta um tipo específico de direitos de propriedade – a propriedade privada individual, baseada em direitos absolutos e exclusivos sobre os bens – como único e universal, obscurecendo e negando arranjos mais coletivos. Assim como Macpherson, Dardot e Laval enfatizaram a propriedade como determinado arranjo jurídico de relações sociais, portanto como fenômeno profundamente social e político. Devo a eles inclusive a definição do comum como princípio antagônico à propriedade privada capitalista e à propriedade pública estatal, ambas baseadas na lógica da apropriação exclusivista, a ela contrapondo o uso coletivo e a apropriação voltada para fins sociais.

Nicholas Blomley (1962-), expoente da geografia jurídica crítica, foi também uma referência importante por haver investigado as complexas relações entre direito, propriedade fundiária e espaço urbano, enfatizando as disputas sobre o significado, as moralidades e as políticas da propriedade. Com Blomley, aprendi a prestar mais atenção nos aspectos discursivos e persuasivos relacionados à

sustentação da propriedade como categoria social, regulando o que ela é ou pode ser. Sua obra revela como conflitos pelo espaço urbano desafiam as categorias da propriedade pública ou privada, ao basearem-se em reivindicações mais coletivas à terra que não se enquadram em nenhuma das duas, as combinam, ou se encontram entre elas. Ainda que não seja o centro das suas preocupações, o tema do comum – principalmente da própria terra urbana como comum – comparece de modo explícito em seus questionamentos acerca da resistência a cercamentos e sobre a invisibilidade de relações e arranjos mais coletivos de propriedade e uso na cidade.

Além disso, ao focar nas ocupações urbanas por moradia, acredito que a pesquisa possa jogar alguma luz sobre os avanços e limites do movimento pela reforma urbana no Brasil – em particular no que diz respeito às questões em torno da propriedade da terra, da sua regulação e de sua função social –, assim como contribuir para reavaliar o direito à cidade formulado por Lefebvre como um conceito crítico potencial para entendimento da insurgência de novas formas de cidadania democrática nas periferias das metrópoles do Sul global, tal qual investigadas pelo antropólogo James Holston. Este autor forneceu a base para a retrospectiva histórica sobre a formação da moderna propriedade fundiária no Brasil, destacando os diferentes regimes de propriedade e as heranças do passado colonial na conformação dos traços desigualitários e excludentes da nossa sociedade. Ademais, sua abordagem ao mesmo tempo histórica e etnográfica contribuiu para revelar que as periferias autoconstruídas e informais das metrópoles brasileiras tornaram-se, desde a década de 1970, tanto substância quanto contexto para a formulação de uma nova cidadania insurgente pelos trabalhadores urbanos. Argumento que as novas ocupações urbanas por moradia em Belo Horizonte podem também ser lidas sob a perspectiva da cidadania insurgente.

Ademais, as ocupações trazem à tona aspectos estruturais da questão da terra no Brasil, como a transitoriedade e a ambiguidade permanente entre o legal/ilegal, o formal/informal e a presença/ausência do Estado, enfatizados pela urbanista brasileira Raquel Rolnik (1956-). A autora formulou ainda a hipótese de que estamos assistindo nas últimas décadas de capitalismo financeiro e neoliberal à construção da hegemonia – ideológica e prática – da propriedade privada individual, escriturada e registrada em cartório, sobre as demais formas de relacionamento com a terra, que incluem formas comunais de posse da terra, geralmente relegadas ao campo da informalidade como fronteira futura de financeirização do espaço, gentrificação e despossessão.

É importante ressaltar que, ao enfocar esse estudo sobre o comum urbano a partir da ótica da propriedade e da produção do espaço, alguns aspectos e dimensões foram certamente subestimados, ou mesmo deixados de lado. Não me aprofundei nos debates que relacionam o comum urbano com formas mais diretas, horizontais e compartilhadas de democracia, que levariam a questões importantíssimas e complexas sobre escalas, instituições, gestão e planejamento do comum. Na mesma linha política, não discuti a fundo as relações entre o comum e o espaço público, no sentido empregado pela teoria política republicana. Uma ausência importante foi o trabalho do jurista soviético Evgeni Pachukanis sobre o direito e a propriedade sob um ponto de vista estritamente Marxista. Mais poderia ter sido dito sobre a questão das comunidades no meio urbano, mesmo que eu tenha ensaiado algumas aproximações entre os entendimentos ontológicos de comunidade de Nancy e Esposito e leituras mais sociológicas, como a oferecida pela Escola de Chicago de sociologia urbana. Tampouco abordei como o comum poderia contribuir com a ecologia política urbana ao colocar em xeque as dicotomias entre natureza, cultura e cidade. Ainda que tenha chamado atenção para aspectos de gênero ao ressaltar a contribuição da abordagem feminista para o comum, menções à raça, etnia, religião e orientação sexual são quase ausentes do meu trabalho, mesmo que centrais à investigações que procurem compreender as intersecções entre o comum e as lutas e

resistências não relacionadas diretamente à explorações de classe. Por fim, uma linha de pensamento ausente, e que certamente tem muito a dizer sobre o comum, é a perspectiva antropológica perspectivista sobre as cosmologias ameríndias, que provincializam nossa racionalidade ocidental e questionam seu *ethos* acumulador e predatório. Todas essas dimensões são igualmente importantes para considerar o comum em sua complexidade contemporânea, mas acredito que sua ausência ou presença rarefeita nessa pesquisa não comprometem os principais argumentos alinhavados na tese acerca da propriedade fundiária e da especificidade urbana do comum.

MODOS DE FAZER

Essa pesquisa consistiu, principalmente, em um exercício exploratório de debate teórico e de desenvolvimento conceitual em torno da ideia do *comum urbano*. Mais do que uma ampla revisão bibliográfica, procurei dialogar com os textos e autores apresentados, muitas vezes confrontando-os ou buscando pontes e conexões com outras abordagens, no intuito de ir tecendo o conceito do *comum urbano* em estreito diálogo com outras vozes. O texto procurou refletir esse percurso. Entretanto, quando a escrita da tese é o próprio ato de pesquisa, e não algo que lhe sucede como mero registro de conclusões *a posteriori*, a confusão entre o método de pesquisa e o método de exposição radicaliza-se a tal ponto que a leitura acaba por reproduzir os próprios passos hesitantes das descobertas do autor. Mesmo assim, foi feito um esforço para que o texto final expressasse não tanto os (des)caminhos da investigação mas o encadeamento lógico dos argumentos.

Acredito que a construção de conceitos é parte indissociável de qualquer esforço teórico de compreensão do real. Haesbaert (2009) coloca que uma das questões centrais na discussão teórica refere-se ao nível de abrangência de um conceito diante da construção de outros, ou à elaboração conceitual frente a uma "constelação" de conceitos. Para o autor, a natureza fundamental dos conceitos não se encontra na sua distinção frente a outros conceitos, como quer a lógica formal positivista. A "identidade" de um conceito não se definiria simplesmente pela concepção de um "outro" ao qual ele se impõe, mas pela própria definição que lhe é concedida por este outro – ou seja, na sua interação. Nesse sentido, Haesbaert defende que as "identidades" conceituais devam ser trabalhadas através das suas fronteiras, nos limiares e nas interseções que desafiam recortes estanques. Um conceito deve sempre ser lido dentro de um amálgama ou de uma "constelação" de conceitos, que podem compor um sistema ou uma teoria geral: somente desse modo ele pode adquirir a sua consistência na sua relação com os demais, e não isoladamente. Daí a importância conferida na pesquisa a trabalhar o *comum* sempre em diálogo com outros conceitos, de maior ou menor abrangência, tais quais a cidade, o urbano, a produção do espaço, o cotidiano, a reprodução etc.

Um conceito, mais do que uma representação, é também em si uma realidade, na medida em que ele não apenas "traduz" ou "representa" a realidade, mas, da mesma forma e concomitantemente, produz realidades: trata-se assim de um instrumento de criação, ou de *devir*, no sentido empregado por Deleuze. O conceito entra assim na própria produção do real que ele diz representar. O real é sempre uma construção, dentro do jogo indissociável entre os campos ideal e material, objetivo e subjetivo. O conceito de *comum urbano*, representação e criação, abarca portanto sentidos que vão da abstração teórica ao real concreto. Aproximar-se deste último requer outras estratégias que não o debate teórico e as revisões bibliográficas críticas.

Assim, além da pesquisa teórico-conceitual, a tese contou ainda com uma pesquisa de natureza empírica acerca do comum urbano na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). Inicialmente, meu levantamento empírico do comum urbano baseou-se em um amplo espectro de engajamentos pessoais e profissionais nos últimos anos na RMBH, que incluem pesquisas sobre os processos de reestruturação socioespacial metropolitana, colaboração com movimentos populares por habitação e pela reforma urbana, acompanhamento de grupos e coletivos surgidos no âmbito das manifestações de junho de 2013 (Assembleia Popular Horizontal, Espaço Comum Luiz Estrela), e participação nos projetos do Plano Metropolitano (PDDI-RMBH) e do Macrozoneamento Metropolitano (MZ-RMBH)[1]. Outra fonte importante foi o mapeamento colaborativo e digital realizado no âmbito do projeto *Mapeando o Comum em BH*[2] (Grupo de Pesquisa Indisciplinar/UFMG), e dos seus desdobramentos em oficinas, reuniões e seminários sobre o comum.

Não obstante a diversidade de experiências do comum urbano na RMBH, optei por concentrar minha investigação empírica nas novas ocupações urbanas por moradia em Belo Horizonte, com o objetivo de ilustrar concretamente os argumentos acerca da produção do comum na periferia e das dificuldades e potências de se discutir a terra como comum sob tais contextos. Esses territórios populares ocupam hoje importante espaço nos debates e embates políticos locais, nos engajamentos de militantes, apoiadores e pesquisadores, nas experimentações práticas, e na reflexão sobre as lutas pelo direito à moradia e pelo direito à cidade em Belo Horizonte, e mesmo no Brasil. Daí o desejo de problematizar e de interrogar criticamente uma realidade que por vezes nos parece tão próxima e transparente, e por vezes tão distante, quase inapreensível.

Ademais, a seleção das ocupações pareceu-me particularmente interessante por elas concentrarem algumas das principais mazelas, contradições e possibilidades da urbanização brasileira. Procurei investigá-las como espaços que, a despeito de sua condição periférica, subalterna e precária, são do mesmo modo plataformas de trabalho cooperativo e produção do comum, seja como condição de sobrevivência ou fruto de experimentações políticas e sociais. Nas ocupações, aspectos e dimensões do comum urbano justapõem-se, reforçando-se ou entrando em conflito, não sem contradições e ambivalências. Além das próprias formulações alternativas de propriedade, nas ocupações é possível encontrar experiências de produção coletiva de infraestrutura, de creches comunitárias e de cuidado com os outros, de cozinhas coletivas e cultivo de hortas, de criação de espaços públicos de encontro e exercício político etc. Trata-se de um microcosmo de alta intensidade onde o comum é produzido e ameaçado sob situações de extremo risco, vulnerabilidade, exploração e violência, a isto se contrapondo como possibilidade emancipatória.

Procurei enfrentar tais questões a partir das lutas e do cotidiano vivido dos moradores das ocupações, assim como dos relatos daqueles envolvidos, direta ou indiretamente, nas ações de resistência e de construção coletiva das ocupações. Ademais, busquei enfatizar suas dimensões relacionais e processuais, evitando entendimentos deterministas e finalísticos que só percebem nas ocupações ou a desolação da miséria e da desigualdade ou a utopia de uma comunidade perfeita e autônoma. Entre os extremos do niilismo e o romantismo de tais abordagens, coloca-se o desafio de analisar as ocupações como dialeticamente tensionadas entre o público, o privado e o comum, entre a hegemonia do individualismo possessivo e do espaço abstrato e a experimentação coletiva de uma

[1] http://www.rmbh.org.br/

[2] http://mappingthecommons.net/pt/belo-horizonte/

apropriação social do espaço calcada no uso e na autogestão. Trata-se de ver as ocupações como um *entre-espaço*, ou como espaço contraditório e movente.

As cenas, reflexões, embates e debates registrados são fruto de meu envolvimento pessoal com as ocupações desde 2013, quando visitei pela primeira vez a recém-levantada Ocupação Rosa Leão. Desde então elas estiveram vividamente presentes nos círculos de ativistas e acadêmicos preocupados com a questão urbana em Belo Horizonte, seja como expressão grave da crise habitacional e das contradições da urbanização brasileira, seja como campo radical de experimentação e de esperança. Meus múltiplos engajamentos com essa realidade se deram por meio de trabalho de campo *strictu sensu*, de trabalhos de assessoria técnica a movimentos sociais e a órgãos públicos, e da colaboração e aprendizado com colegas que também pesquisam e trabalham com as ocupações. Destaco aqui as atividades de pesquisa e extensão com as quais tive mais contato, desenvolvidas pelos grupos Escritório de Integração/PUC Minas, PRAXIS/UFMG, Indisciplinar/UFMG e MOM/UFMG, assim como o trabalho dos Arquitetos Sem Fronteira (ASF), e das Brigadas Populares (BP). O Grupo de Estudos Henri Lefebvre (GEHL/UFMG) foi também um importante espaço de conversa e debate e escrita coletiva sobre as ocupações em Belo Horizonte.

Minha pesquisa empírica sobre as ocupações não consistiu, portanto, num estudo de caso aprofundado, tampouco de uma etnografia, e sim de um mergulho empírico transversal orientado por questões teórico-conceituais prévias, que foram sendo redefinidas e rediscutidas na medida em que o contato com a realidade assim exigia. Os muitos contatos e trabalhos indiretos que mantive com as ocupações ao longo dos últimos anos acabaram traduzindo-se em importante material de base e reflexão, tendo sido incorporados à pesquisa como tal. Afora esses engajamentos de natureza variada, delineou-se uma metodologia de pesquisa plural, cujas principais estratégias empregadas foram os levantamentos de dados secundários, as visitas de campo, o registro fotográfico e a realização de entrevistas complementares.

Levantaram-se dados secundários referentes tanto às informações específicas de cada ocupação (população, área, localização, ano de fundação, movimento responsável etc.) quanto ao histórico dos movimentos por ocupações em Belo Horizonte nas últimas décadas. Os dados apresentam-se sob forma de uma tabela e de um mapa. O histórico traduziu-se na confecção de uma linha do tempo que ilustra os principais momentos de embate e conquista dessas lutas.

Além de várias visitas à diferentes ocupações desde 2013, realizei visitas especificamente orientadas para fins desse pesquisa, ao longo de 2016, nas ocupações Eliana Silva, Paulo Freire, Dandara e Novo Horizonte. Acompanhado por lideranças locais e/ou militantes, nessas visitas orientadas tive a oportunidade de conhecer e observar mais detidamente os principais espaços coletivos das ocupações, conversar com moradores e usuários desses espaços, e realizar registros fotográficos. As fotografias selecionadas, de minha autoria ou de outras fontes, não tem a pretensão de retratar exaustivamente a realidade das ocupações, mas sim oferecer rastros e vestígios da produção do comum, ilustrando alguns dos aspectos que observei e discuti no texto.

As informações verbais que trago ao texto são oriundas de conversas e depoimentos mais informais que fui coletando ao longo das visitas de campo e de outras momentos de encontro com membros das ocupações, assim como das entrevistas complementares realizadas em 2016. Foram realizadas três entrevistas em profundidade: duas com militantes das Brigadas Populares (BP) atuantes nas ocupações Dandara e Novo Horizonte; outra com uma moradora da ocupação Eliana Silva, militante do Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB) e atuante também na ocupação Paulo Freire. Essas entrevistas foram semiestruturadas em torno de temas e questões relevantes para a pesquisa (como a propriedade da terra, os espaços coletivos, os modos de organi-

zação política, a luta por moradia e por direitos, o trabalho coletivo etc.) de modo a extrair informações relevantes dos entrevistados, e desenvolveram-se em tom informal, conversacional. Nelas, procurei assumir uma postura de abertura e de não-julgamento, porém sem esconder minhas intenções e minha posicionalidade de acadêmico apoiador, o que me permitiu introduzir questões provocativas que suscitaram respostas inusitadas e momentos de autorreflexão por parte dos entrevistados. Ainda que poucas, as entrevistas foram uma fonte inestimável de fatos, descrições, relatos e reflexões pessoais sobre as ocupações: acrescidas a todas as demais fontes de informações levantadas (assessoria, dados secundários, visitas de campo, registros fotográficos, conversas etc.), elas ajudaram a compor um quadro dinâmico mais próximo do cotidiano das ocupações investigadas.

Apesar do esforço de aproximação, não resta dúvida que muitas vozes subalternas nas ocupações permanecem silenciadas. Que essa primeira incursão sirva de estímulo para que futuros trabalhos e pesquisas aproximem-se ainda mais daquele cotidiano vivido a partir de uma perspectiva etnográfica, *de dentro e de perto* (Rizek, 2013), além de aprofundar os processos dialógicos de troca e aprendizado mútuo entre saberes populares e acadêmicos. Talvez assim possamos começar a transpor a difícil barreira que separa o ato de falar pelo outro pelo ato político de ajudar a abrir espaços em que o sujeito subalterno possa falar por si (Spivak, 2010).

ROTA DE LEITURA

A tese está estruturada em cinco capítulos, afora esta introdução e as conclusões.

No Capítulo 1, apresento o comum a partir de seus sentidos conceituais e políticos, dos contextos de sua emergência contemporânea, e dos processos históricos de constituição dos direitos de propriedade. Para tanto, discuto inicialmente algumas de suas acepções etimológicas e definições conceituais de partida, assim como o contexto contemporâneo de emergência política do comum. Em seguida, apresento a narrativa econômica tradicional da "tragédia do comum" e a abordagem alternativa de Elinor Ostrom sobre a gestão sustentável dos recursos comuns, apontando suas limitações a partir de contribuições advindas da antropologia econômica. Adiante, exploro como o tema do comum aparece na obra de Karl Marx articulado às suas elaborações político-filosóficas sobre o comunismo e às suas investigações históricas sobre a relação entre os cercamentos das terras comunais e a acumulação primitiva de capital. Discuto então o antagonismo entre o comum e a propriedade privada, abordando a instituição do direito de propriedade, a ideologia do individualismo possessivo, e a existência de formas alternativas e mais coletivas de propriedade que não se enquadram no binarismo público-privado. Por fim, apresento uma breve retrospectiva histórica sobre a formação da moderna propriedade fundiária no Brasil, atentando-me para os diferentes regimes de propriedade que vigoraram entre nós, e para as heranças do passado colonial na conformação dos traços desigualitários e excludentes da nossa sociedade.

No Capítulo 2, apresento os principais argumentos e conclusões de quatro abordagens políticas e perspectivas teórico-conceituais do debate crítico contemporâneo sobre o comum: o comum da produção biopolítica de Michael Hardt e Antonio Negri; o comum da reprodução social de Silvia Federici e Massimo De Angelis; o comum ontológico da comunidade de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy; e o comum como princípio político de Pierre Dardot e Christian Laval. Com a seleção de tais abordagens, busquei não apenas expor as principais ideias e conclusões dos autores, compondo assim um quadro panorâmico das teorias do comum, mas com eles estabelecer um diá-

logo crítico, colocá-los em contato, mostrar suas limitações e contradições, e apontar aberturas para a prática. Como dito anteriormente, o espaço e a cidade são, salvo raras exceções, surpreendentemente ausentes na maior parte desses debates sobre o comum. Como tal questão é central às indagações e pressupostos dessa tese de maneira mais ampla, procuro preencher essa lacuna aproximando o comum e o urbano nos capítulos seguintes.

No Capítulo 3, debato a literatura mais recente que versa sobre o comum urbano, abarcando os estudos que vão desde os *recursos comuns* na cidade, com seus arranjos coletivos de propriedade e comunidades diversas, àqueles que tratam a *própria cidade e a vida urbana como comum*. Ademais, foram ressaltados os estudos que reconhecem espaços periféricos do Sul global por sustentarem práticas informais de comunalidade e cooperação. Inicialmente, contextualizo o surgimento recente dessa literatura, e rastreio seus principais debates e perspectivas teóricas subjacentes. Em seguida, discuto como os bens, recursos e espaços comuns na cidade vem sendo tratados e estudados pelas diferentes abordagens, com particular atenção à questões de propriedade e comunidade. Por fim, debato como a ideia da própria cidade e da vida urbana como comum receberam até agora a atenção de diferentes teóricos, inclusive nos poucos estudos que tratam do comum na periferia do Sul global, apontando os avanços e limitações dessas abordagens.

No Capítulo 4, ensaio uma elaboração do comum urbano ancorado na obra de Henri Lefebvre. Introduzo muito brevemente o autor e sua obra, e abordo a *vida cotidiana* como âmbito de produção do comum. Exploro em seguida como as ideias de *apropriação, uso* e *autogestão* constituem uma prática de fazer-comum, para adiante discutir o direito à cidade como direito à obra coletiva, ao comum urbano. Investigo então como o urbano, caracterizado pelo caráter de *centralidade, diferença e mediação*, acrescido da promessa emancipatória da *cidade*, pode ser entendido como espaço contraditório de cercamento e produção do comum. Por fim, abordo como a *produção do espaço* tornou-se central à reprodução das relações sociais capitalistas (incluso da propriedade privada), implicando a luta pela apropriação do espaço como comum

No Capítulo 5, as potências e impasses do comum urbano na periferia da metrópole brasileira foram ilustrados pela experiência recente das ocupações por moradia na metrópole de Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito à contradição entre a riqueza de práticas de produção do comum que questionam a hegemonia da propriedade privada e as pressões e imposições da ordem proprietária e do Estado. Discuti inicialmente a emergência e as especificidades das novas ocupações urbanas no Brasil. Em seguida, procurei circunscrever o percurso histórico das ocupações na RMBH segundo suas dinâmicas e tensões particulares. Mais adiante, investiguei as potencialidades e ambivalências da produção do comum a partir de cenas e relatos das próprias ocupações. A questão da propriedade fundiária foi então explorada tendo em vista a contradição entre a radicalidade da terra como comum e a reafirmação do espaço abstrato nas ocupações. Concluo com uma discussão de alternativas aos impasses da reforma urbana no Brasil.

Por fim, apresento nas conclusões os principais pontos de chegada parciais e gerais da tese, principalmente quanto ao conjunto de questões e argumentos que orientaram essa pesquisa.

1 O COMUM E A PROPRIEDADE: ALÉM DO PÚBLICO E DO PRIVADO

> "*There's no such thing as free lunch*" (adágio neoliberal popularizado pelo economista Milton Friedman).
>
> "Há 'almoços grátis' desde que os saibamos cozinhar" (Michael Pollan em conferência na Festa Literária Internacional de Paraty – FLIP 2014)[3].

Neste Capítulo 1, procuro apresentar o comum a partir de seus sentidos conceituais e políticos, de suas emergências contemporâneas e dos processos históricos de constituição dos direitos de propriedade. Para tanto, discuto inicialmente algumas de suas acepções etimológicas e definições conceituais de partida, assim como o contexto contemporâneo de emergência política do comum. Em seguida, apresento a narrativa econômica tradicional da "tragédia do comum" e a abordagem alternativa de Elinor Ostrom sobre a gestão sustentável dos recursos comuns, apontando suas limitações a partir de contribuições advindas da antropologia econômica. Adiante, exploro como o tema do comum aparece na obra de Karl Marx articulado às suas elaborações político-filosóficas sobre o comunismo e às suas investigações históricas sobre a relação entre os cercamentos das terras comunais e a acumulação primitiva de capital. Discuto então o antagonismo entre o comum e a propriedade privada, abordando a instituição do direito de propriedade, a ideologia do individualismo possessivo, e a existência de formas alternativas e mais coletivas de propriedade que não se enquadram no binarismo público-privado. Por fim, apresento uma breve retrospectiva histórica sobre a formação da moderna propriedade fundiária no Brasil, atentando-me aos diferentes regimes de propriedade que vigoraram entre nós, e às heranças do passado colonial na conformação dos traços desigualitários e excludentes da nossa sociedade.

[3] Disponível em: http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/-ha-almocos-gratis-desde-que-os-saibamos-cozinhar-1665201#/0. Acesso: 07/08/2014.

1.1 SENTIDOS E EMERGÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DO COMUM

1.1.1 DO DICIONÁRIO AO CONCEITO: DEFINIÇÕES DE PARTIDA

O que é o comum? Tal indagação orientará o percurso dessa pesquisa na busca de uma definição de partida, tendo-se em vista que o comum deva ser tratado indissociavelmente como realidade prática, conceito teórico e discurso político. Como realidade, o comum refere-se a uma pluralidade de práticas sociais de compartilhamento, cooperação e autogestão; como conceito, diz respeito às representações abstratas e interpretações teóricas de tal realidade; e como discurso político, orienta projetos e experiências de emancipação para além Estado e do mercado. Por onde começar a investigar e como expor essa pluralidade de experiências práticas, trajetórias históricas, abordagens teóricas e discursos políticos – passados e correntes – sobre o comum?

O primeiro impulso para responder *o que é o comum* é recorrer ao socorro dos dicionários, em busca de acepções estabelecidas, de raízes etimológicas. Na língua portuguesa, segundo o Dicionário Houaiss (Houaiss; Villar, 2009, p. 508), a palavra *comum* tem sua datação (primeiro registro conhecido ou estimado da palavra) no século XIV. Suas principais acepções são: "1 relativo ou pertencente a dois ou mais seres ou coisas [...] 2 que é usual, habitual 3 [...] que se caracteriza pela simplicidade". É o primeiro sentido que mais nos interessa aqui.

Sua origem remete ao étimo latino *communis*, adjetivo derivado do substantivo *communitas*, que, conforme Roberto Esposito (2010), refere-se àquilo que não é próprio (*proprium)*, o que tem início onde termina o próprio. É o que pertence a mais de um, a muitos ou a todos: é o "público" em oposição ao "privado" e o "geral" e "coletivo" em contraste com o "individual". Nesse sentido, a comunidade (e o comum que lhe corresponde) não é nunca uma substância ou uma essência pertencente a todos os sujeitos que dela participam juntamente, já que o que lhe define é precisamente ser antagônica ao que é próprio, e portanto à "propriedade".

Esposito (2010) vai insistir em um outro sentido para além dessa acepção canônica, cuja raiz remonta à complexidade semântica do termo do qual *communitas* deriva: *munus*. *Munus* designa tanto ofício e obrigação (*onus, officium*) quanto dádiva e presente (*donum)*, ou ainda, um tipo particular de dádiva obrigatória relacionada ao exercício de certas atividades. Destarte, o que predomina no *munus* é a reciprocidade, a mutualidade no dar que coloca em obrigação um em relação a outro. Nessa acepção alargada, os sujeitos de uma comunidade (*communitas*) são definidos não por terem uma propriedade ou uma possessão em comum, mas por compartilharem obrigações recíprocas, unidas que estão por um débito, um ônus mútuo.

A palavra *comum* em português corresponde à palavra *common* em inglês, língua na qual o referido vocábulo carrega uma maior e mais rica densidade histórica e etimológica, assim como grande diversidade de acepções. Uma variação importante é *commons*, substantivo que pode ser utilizado tanto no singular (*a commons)*, quanto no plural (*the commons*), para se referir a terras comunais ou recursos compartilhados (*common lands* e *common-pool resources*). Enquanto as terras comunais em Portugal (homólogas aos *commons*, ou *common lands* ingleses) são denominadas de *baldios*, no Brasil tal termo diz respeito apenas a espaços sem dono ou abandonados. A exiguidade do vocabulário do comum (e de suas palavras derivadas) em português é tanto sintomática da

distância de tal prática do nosso universo cultural quando um reclame para que se introduza, adapte e se difunda política e teoricamente o comum por aqui

E há os *commoners,* as mulheres e os homens responsáveis pelo cultivo e pela produção de um determinado recurso comum, a ele tendo direitos costumeiros de uso e acesso. O termo em inglês diz respeito tanto ao homem ordinário, comum e plebeu (em oposição à nobreza), quanto, de modo mais específico, ao camponês que tem a sua sobrevivência associada ao uso de terras e recursos comuns. Uma tradução possível para *commoner* seria comuneiro: "habitante de uma comuna; comunal", sendo comuna, "na Idade Média, cidade que se tornava emancipada pela obtenção de carta de autonomia fornecida pelo seu suserano" (Houaiss; Villar, 2009, p. 508). Na falta de um termo melhor, e de um neologismo satisfatório, recorrerei ao termo *comuneiro*[4] quando necessário. Mas com a ressalva de que o sentido histórico e teórico que Linebaugh e outros conferem hoje a *commoner* não corresponde ao fato de alguém ser morador ou não de uma determinada coletividade – uma comuna medieval, por exemplo –, mas antes à sua participação em práticas de *commoning* que o colocam em relações de reciprocidade.

Linebaugh (2008) introduz o termo *commoning* para designar como verbo a atividade que associa, através do trabalho, os *commoners* aos *commons*, os comuneiros aos recursos comuns. Na ausência de tradução imediata de *commoning*, e de outro vocábulo com proximidade semântica, empregarei indistintamente os termos *fazer-comum* e *compartilhar* como referentes às práticas sociais de cultivar e gerir o que é tornado comum a uma determinada coletividade.

Segundo Bollier (2014), hoje no mundo aproximadamente dois bilhões de pessoas dependem de recursos comuns "naturais", tais quais florestas, pesca, água, vida selvagem e terra. E existem ainda outros recursos e infraestruturas comuns produzidos nas cidades, nas universidades, nas tradições e práticas sociais, assim como nas redes digitais que permitem um virtualmente ilimitado compartilhamento de cultura e conhecimento. A explosão das tecnologias de comunicação e informação, como a Internet, faz proliferar modos de produção e difusão de conhecimento livre e comum que escapam às amarras do controle público ou privado. Para o autor, não pode jamais haver um inventário exaustivo e completo das muitas *galáxias do comum* – comuns de subsistência e indígenas, comuns sociais e cívicos, comuns garantidos pelo Estado, comuns digitais etc. – já que o comum surge toda vez que uma comunidade decide gerir um recurso de modo coletivo, com vistas ao bem estar de todos. O autor fala ainda de "comuns aspiracionais" para se referir àqueles recursos que deveriam ser governados como comuns, ainda que não o sejam na prática, tal qual a atmosfera, os oceanos, o conhecimento genético e a biodiversidade.

Desse modo, o comum não é uma coisa ou um recurso, diz Bollier (2014, p. 175-176), mas um recurso compartilhado associado a uma dada comunidade e aos protocolos, normas e valores criados para a sua gestão coletiva, com especial atenção a questões de acesso igualitário, uso e sustentabilidade. Semelhantemente, para David Harvey (2012) o comum não se presta a ser construído como um tipo particular de coisa, de ativo ou mesmo de processo social, mas como uma maleável relação sócio-espacial entre um grupo particular e aqueles aspectos do seu ambiente social e/ou físico cruciais para a sua reprodução. Essas três dimensões do comum – o *recurso*, a *comunidade* e o *fazer-comum* – são integradas, e formam um todo interdependente.

A título de uma definição de partida, pode-se considerar que o comum designa os *bens, espaços e recursos (materiais /ou imateriais) que são produzidos e apropriados coletivamente por uma dada comunidade por meio de práticas e relações de compartilhamento e reciprocidade, fora do âm-*

[4] Devo à Mariana Moura a valiosa observação da existência de tal vocábulo em língua portuguesa.

bito do Estado e do mercado e dos seus respectivos regimes de propriedade: público e privado. Essa definição vai ganhar densidade ao longo da exposição de outras abordagens teóricas, mas principalmente ganha corpo nas lutas e resistências pelo comum.

1.1.2 DO CONCEITO ÀS RUAS: RESISTÊNCIAS E ALTERNATIVAS

O comum é hoje um potente discurso político, a mobilizar diversos movimentos sociais e ativismos em todo o mundo, como alternativa tanto ao socialismo de Estado quanto ao capitalismo de mercado, e às suas respectivas formas específicas de propriedade: pública e privada. Ele anima e orienta as lutas contra o neoliberalismo, particularmente contra a crescente onda de cercamentos daquilo que é considerado patrimônio "comum" da humanidade e contra a extensão da lógica da mercadoria a todas as esferas da vida. Outrossim, o comum se fez presente no último ciclo global de protestos (Primavera Árabe, movimentos das praças, *occupy* etc.) detonado pela crise do capitalismo em sua face financeira e neoliberal, sustentando e orientando a construção de múltiplas experiências que se pretendem autônomas, democráticas e autogeridas.

O início dos anos 1990 foi marcado pelo triunfalismo da auto-propalada vitória do capitalismo global frente ao socialismo de Estado, cujos últimos resquícios desvaneceram com a desintegração da URSS e com a queda do Muro de Berlim. Tendo emergido principalmente entre os movimentos ambientalistas e altermundialistas que resistiam à nova onda global de cercamentos, o comum assume no discurso político da esquerda o papel de alternativa tanto ao discurso neoliberal do "fim da história" quanto à falência do modelo estatista. O levante zapatista de 1994 em Chiapas, no México, é um marco desse momento: contra o pacote de reformas neoliberais que se tentava implantar (e que incluía a privatização das terras comunais, os *ejidos*), indígenas e camponeses lograram construir um modelo alternativo de autogoverno.

Desde então, e mais ainda nos escombros da crise global de 2008, o comum tem se afirmado e disseminado não apenas entre militantes e grupos de esquerda (altermundialistas, anarquistas, socialistas, Marxistas, ecologistas, eco-feministas, autonomistas, etc.), mas também entre o vocabulário político das ruas, assim como no âmbito do conhecimento das ciências humanas. Mas quais as razões por trás da apropriação criativa dessa ideia supostamente arcaica?

Por um lado, pode-se falar da necessidade de repensar e propor alternativas democráticas à falência soviética e dos demais *socialismos reais*, noutros termos, do modelo estatista de revolução que por décadas havia servido de orientação às tentativas radicais de construir uma alternativa ao capitalismo. Por outro, há o crescente reconhecimento e indignação sociais frente aos efeitos deletérios da total subordinação da natureza e da vida ao capital, da extensão da lógica neoliberal da competição à toda a sociedade, cuja expressão mais dramática seja talvez a crise ecológica global (Dardot, Laval, 2015a; Federici, 2010; Linebaugh, 2014). As resistências aos novos cercamentos perpetrados pelo capitalismo neoliberal – que assumem formas tão diversas como o patenteamento de genes e formas de vida, a extensão das leis de direitos autorais sobre a criatividade e a cultura, a privatização da terra e das águas, o cerceamento da liberdade na Internet etc. (Bollier, 2014) – revelaram não apenas um mundo de propriedades e relações comunais que se imaginava extinto ou não valorizado, mas principalmente chamaram atenção para novas formas de cooperação social produzidas pelo próprio capitalismo contemporâneo (Hardt, Negri, 2009).

Se a crise do Estado keynesiano de bem-estar social e do Estado soviético tornaram evidentes os limites do intervencionismo, a crise global do capitalismo financeiro detonada em 2008 tem colocado em xeque a panaceia neoliberal das "soluções de mercado". Sob o neoliberalismo, que ataca qualquer foco de resistência à norma geral da concorrência, o Estado é tanto alvo de políticas que visam enquadrá-lo nessa lógica, tornando-o mais "competitivo" e "eficaz", quanto é ele mesmo quem organiza o seu desaparecimento – via privatizações, desregulamentações etc. – em favor do privado. Dardot e Laval (2015b) consideram que, sob tais condições de hibridização generalizada entre o Estado e o mercado, não cabe mais opor frontalmente o público ao privado. Destarte, a retomada do interesse pelo comum nas últimas décadas expressa um flagrante questionamento aos ideários, seja da superioridade do intervencionismo estatal ou da propriedade privada e dos mecanismos de mercado, para gestão de recursos compartilhados.

O novo ciclo de lutas, revoltas e levantes que irrompeu em 2011, tomando as ruas e praças do mundo árabe (Tunísia, Egito, Líbia, Síria, Turquia etc.) e do mundo atlântico (Espanha, Estados Unidos, Grécia etc.), envolveu tanto insurreições violentas contra regimes políticos despóticos quanto revoltas e manifestações contra o desemprego, a austeridade, a privatização de serviços e espaços públicos e o poder financeiro. Sob o peso do aprofundamento da crise global, e da socialização de seus custos entre trabalhadores precarizados, jovens desempregados e famílias endividadas, essas sublevações tiveram como horizonte comum, na interpretação de Sitrin e Azzelini (2014), a busca por mais democracia, por democracia real. Ademais, Hardt e Negri (2014) consideram que, ainda que cada uma dessas lutas seja singular, enraizada em condições locais específicas, elas dialogam entre si, contaminando-se. Além de compartilharem entre si a estratégia da ocupação (*occupies,* ou acampamento) de espaços públicos, e de se organizarem sob formas multitudinárias (horizontalmente, em rede, sem lideranças, e valendo-se de mecanismos de democracia direta), essas lutas podem ser consideradas também

> [...] lutas pelo comum, no sentido de que contestam as injustiças do neoliberalismo e, em última análise, a regra da propriedade privada. Isso, porém, não as torna socialistas. Na realidade, vemos muito pouco dos tradicionais movimentos socialistas nesse ciclo de lutas. Além disso, assim como as lutas pelo comum contestam a regra da propriedade, igualmente se opõem à regra da propriedade pública e ao controle do Estado (Hardt, Negri, 2014, p. 15).

Nesse contexto, Federici (2010) argumenta que a ideia do comum tem oferecido uma alternativa – lógica e histórica – à propriedade pública e privada, ao Estado e ao mercado, à narrativa de que ambos são mutuamente exclusivos e constituem as únicas possibilidades políticas. Ainda que atravessado por ambiguidades e por interpretações divergentes (como entre o uso da expressão no plural "*the commons*" ou no singular "*the common*", como se verá adiante, ou mesmo pela sua apropriação pelo discurso neoliberal), o comum tem funcionado, ideologicamente, como um conceito agregador a prefigurar a sociedade cooperativa almejada pela esquerda radical. Para Linebaugh (2014), o comum torna possível pensar o comunismo sem o Estado totalitário.

Já Dardot e Laval (2015a, p. 24) identificam o princípio político do comum como

> [...] el sentido de los movimientos, luchas y discursos que, estos últimos años, se han opuesto a la racionalidad neoliberal casi en todo el mundo. Los combates por la "democracia real", el "movimiento de las plazas", las nuevas "primaveras" de los pueblos, las luchas de estudiantes contra la universidad capitalista, las movilizaciones por el control popular de la distribución de agua, no son acontecimientos caóticos y aleato-

> rios, erupciones accidentales y pasajeras, tumultos dispersos y sin finalidad. Estas luchas políticas obedecen a la racionalidad política de lo común, con búsquedas colectivas de formas democráticas nuevas.

Desse modo, há que se reconhecer com Hardt e Negri (2009) que, a despeito dos cercamentos e expropriações já perpetrados pelo capital (principalmente por meio da privatização da superfície terrestre), muito do mundo ainda é comum, aberto ao acesso de todos e cultivado com algum grau de participação. E, ainda que pareça ter sido subtraído de nossos vocabulários cotidiano e imaginação política – ambos entorpecidos pelo discurso ideológico dominante que insiste em nos fazer crer que não existe vida além do Estado e do mercado – o comum constitui hoje um importante fundamento teórico e filosófico para dar sentido, potencializar e conectar uma pluralidade de alternativas ao *status quo* do capitalismo neoliberal.

Ademais, economistas ortodoxos e formuladores de políticas públicas também redescobriram recentemente que a gestão coletiva de recursos pode ser mais produtiva e eficiente do que a privatização e a estatização em alguns casos, passando a ser vista como importante para o próprio funcionamento dos mercados (Federici, 2010). Ainda que ancorada em pressupostos liberais e desprovida de radicalidade política, essa posição de reconhecimento do comum no âmbito da economia ortodoxa foi importante por questionar a narrativa econômica tradicional da "tragédia do comum", constituindo portanto uma referência central em qualquer debate contemporâneo sobre o tema. Dessa maneira, apresento a próxima seção a "tragédia do comum" e a abordagem alternativa de Elinor Ostrom sobre da gestão sustentável dos recursos comuns, apontando suas limitações a partir de contribuições advindas da antropologia econômica.

1.2 FORMULAÇÕES LIBERAIS: O COMUM SOB A RAZÃO ECONÔMICA

1.2.1 DA "TRAGÉDIA" AO "GOVERNO DOS RECURSOS COMUNS"

A ideia da "tragédia do comum" foi desenvolvida pelo ecologista norte-americano Garret Hardin, no já clássico artigo *The Tragedy of the Commons*, publicado em 1968 na revista *Science*. Hardin defendia que os bens comuns eram a causa da degradação ambiental, com base no argumento de que recursos sem donos são desprotegidos e, portanto, sujeitos à superexploração. Para ilustrar sua conclusão, ele recorreu ao exemplo hipotético de um campo aberto usado para pastagem de animais. Nessa situação de um recurso de livre acesso a todos, cada pastor, orientado pela maximização racional de sua utilidade, é levado individualmente à conclusão de que seria benéfico adicionar o máximo possível de animais ao campo, o que em termos agregados resultaria na exploração excessiva e eventual destruição das pastagens:

> Therein is the tragedy. Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit – in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, all pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all (2009, p. 246).

Portanto, para o neomalthusiano Hardin (2009), a solução para o problema da sobrepopulação do planeta só poderia estar associada à imposição de controles ao acesso e uso dos recursos comuns, ou, noutros termos, à substituição da liberdade no comum por um sistema de coerção mútua, seja pelo Estado ou pelo mercado. Segundo Wall (2014), a tese sobre a "tragédia do comum" é baseada em uma longa tradição – que conecta o filósofo grego Aristóteles, o filósofo político inglês John Locke, e o economista austríaco Ludwig von Mises – segunda a qual a propriedade "sem dono" é sinônimo de degradação, desperdício e má utilização de recursos.

A definição de Hardin de que os recursos comuns são bens de livre acesso e sujeitos à superexploração é extraída da economia ortodoxa, que classifica os bens conforme dois critérios básicos: *exclusividade* e *rivalidade*. Um bem é chamado de "exclusivo" quando aquele que o possui ou o produz pode, pelo exercício de seus direitos de propriedade, impedir seu acesso a qualquer pessoa que não esteja disposta a pagar por ele. Já um bem é chamado de "rival" quando sua compra ou seu uso por um indivíduo diminui a quantidade desse bem disponível para uso ou compra por outros indivíduos. A tabela abaixo apresenta, de modo sucinto, como a economia classifica e denomina os quatro principais tipos de bens, dentre os quais os bens comuns:

	Exclusivo	**Não exclusivo**
Rival	Bem privado *Private goods* Ex: mercadorias compradas em supermercado, carros etc.	Bem comum *Common goods* Ex: pastos, pesqueiros, florestas, recursos minerais, sistemas de irrigação etc.
Não rival	Bem de clube (ou bem artificialmente escasso) *Club goods* Ex: pontes, vias expressas, estádios, cinemas, televisões à cabo etc.	Bem público *Public goods* Ex: ar, conhecimento, linguagem, iluminação pública, segurança nacional etc.

Fonte: elaboração própria a partir de Dardot e Laval (2015a)

Dardot e Laval (2015a) consideram que tal classificação dos bens conforme suas propriedades intrínsecas redunda numa reificação dos mesmos, por desconsiderar as relações sociais pelos quais os bens são produzidos e apropriados. Nenhum bem é, por sua natureza própria, público, privado ou comum: são as relações sociais e as instituições, historicamente condicionadas, que determinam a cada bem se ele é exclusivo e rival. Ademais, tais distinções operadas pela economia tradicional acabam por justificar a separação entre o público e o privado, deixando ao Estado e a outras instituições sociais a obrigação de produzirem bens públicos que não são ofertados privadamente devido a supostas falhas de mercado. Desse modo, o público, é visto sempre secundária e acessoriamente em relação ao privado, dada a primazia inconteste do mercado.

Nessa classificação economicista, os bens comuns são, tal qual retratados por Hardin (2009), recursos de livre acesso sujeitos à rivalidade, e portanto inevitavelmente sujeitos à "tragédia do comum", exigindo alguma forma de controle externo, seja público ou privado. Um dos desdobramentos dessa visão pode ser encontrada no âmbito de políticas ambientais conservadoras. Em prol da suposta proteção da biodiversidade e da conservação dos bens comuns globais para a humanidade (oceanos, atmosfera, ecossistemas, etc.), a linguagem do comum, associada à narrativa da "tragédia do comum", vem sendo empregada pelo menos desde o início dos anos 1990 pelo Banco Mundial e pelas Nações Unidas para legitimar políticas ambientais que consistem em medidas de cercamento e privatização da natureza. Essa orientação política encontra seu exemplo mais drástico na criação de reservas ecológicas exclusivas cujo pressuposto de existência é a expulsão das populações tradicionais (indígenas, camponesas, nômades etc.). Essa opinião pessimista e restritiva sobre o comum reinou inconteste no *mainstream* acadêmico e político, até pelo menos que o Prêmio Nobel de Economia fosse agraciado à economista Elinor Ostrom em 2009.

A despeito do liberalismo estar associado ao individualismo e à propriedade privada, pensadores liberais como Ostrom também abraçaram a ideia do comum. Sua obra foi influenciada não por socialistas coletivistas, mas por liberais como o pensador político francês Alexis de Tocqueville e pelo economista austríaco Friedrich Hayek, que partilhavam do mesmo ideário de desconfiança quanto à intervenção estatal centralizada, e de defesa de um sistema democrático baseado no livre funcionamento do mercado (Wall, 2014). Associada à escola da Nova Economia Institucionalista, Ostrom oferece uma alternativa teórica mais sofisticada e flexível ao ceticismo de Hardin e à descrença do pensamento econômico liberal quanto às possibilidades de indivíduos cooperarem e decidirem coletivamente a despeito dos seus auto-interesses imediatos e exclusivos. Diferentemente de muitos economistas, a autora acreditava que a cultura de uma dada comunidade – como um conjunto compartilhado de valores, símbolos, normas, crenças, etc. – é um importante fator por trás do incentivo a comportamentos de cooperação e partilha. Sua pesquisa levantou inúmeros exemplos concretos de como práticas culturais aparentemente "irracionais" podem reforçar mecanismos econômicos de preservação sustentável dos recursos comuns.

Ostrom foi pioneira na sistematização de evidências antropológicas, sociológicas e históricas de inúmeras experiências bem-sucedidas de gestão coletiva de recursos comuns ao redor do mundo, tendo revelado uma rica mistura de institucionalidades coletivas que desafiam a simplista polarização entre soluções privatistas de mercado e o intervencionismo estatal. Ela demonstrou que recursos comuns podem contar com gestão coletiva sustentável e com regras de uso e acesso definidas pelas comunidades, uma visão distante da caricatura da "tragédia do comum":

> Some scholarly articles about the "tragedy of the commons" recommend that "the state" control most natural resources to prevent their destruction; others recommend that privatizing those resources will resolve the problem. What one can observe in the

> world, however, is that neither the state nor market is uniformly successful in enabling individuals to sustain long-term, productive use of natural resource systems. Further, communities of individuals have relied on institutions resembling neither the state nor the market to govern some resource systems with reasonable degrees of success over periods of time (Ostrom, 1990, p. 1).

Tendo começado seus estudos em economia política investigando a gestão de recursos hídricos na Califórnia, Ostrom expandiu seu interesse sobre sustentabilidade e instituições por meio do estudo de centenas de casos de gestão de "recursos de acesso comum" ou "fundos de recursos comuns" (*common-pool resources, CPR*). Junto com seu marido Vincent Ostrom[5], Elinor foi responsável por recolocar na agenda política e acadêmica os recursos comuns não apenas como objeto de investigação, mas como solução para problemas coletivos. Na sua principal obra, *Governing the commons* (1990), Ostrom investigou recursos comuns que se mantiveram preservados ao longo de séculos por conta do desenvolvimento de diversos arranjos institucionais de gestão coletiva. Seus principais estudos de casos incluíam terras comunais de pastagem em pequenas vilas camponesas nos alpes suíços, recursos florestais compartilhados entre vilarejos nas montanhas japonesas, e sistemas comunais de irrigação na Espanha.

Assim, para Ostrom, o cenário pessimista traçado por Hardin referia-se à tragédia dos recursos comuns não geridos, o que de forma alguma correspondia às experiências por ela investigadas em que indivíduos de uma mesma comunidade se juntavam para tomar decisões coletivas. Do mesmo modo, Thompson (1998) argumenta ironicamente que, ainda que a tragédia do comum possa ter um ar de senso comum, ela negligencia o fato banal de que os *commoners* não são despossuídos de senso comum, e que, portanto, certamente procurariam dialogar entre si, negociar e tomar decisões coletivas para garantir sua sobrevivência.

Os estudos de caso pesquisados dos Ostrom (1990) lhe sugeriram que oito condições seriam necessárias para garantir o sucesso e a sustentabilidade de um recurso comum: 1) a definição precisa de barreiras para excluir forasteiros; 2) a adaptação das regras às condições locais; 3) o acordo das regras de preservação do recurso comum entre os membros da comunidade; 4) o monitoramento efetivo do uso do recurso; 5) as sanções graduais ao desrespeito às regras; 6) a resolução barata e fácil de conflitos; 7) o reconhecimento da comunidade por níveis superiores de autoridade; 8) e em casos de recursos comuns mais amplos, a organização dos mesmos por múltiplos níveis aninhados em um sistema interligado.

É importante sublinhar que esses princípios – formulados a partir de generalizações extraídas de casos empíricos – não têm o objetivo de oferecer uma cartilha de regras que garantiriam por certo o sucesso da gestão sustentável de qualquer recurso comum, mas apenas de ressaltar as similaridades entre arranjos institucionais encontrados em contextos variados do mundo. Na avaliação de Wall (2014), a obra de Ostrom foi dedicada a desvendar esse enigma de como recursos comuns vem sendo e podem continuar a ser geridos sustentavelmente por comunidades, em detrimento do controle externo exercido pelo Estado ou pelo mercado. Seus estudos mostraram inclusive que em geral os recursos comuns parecem funcionar de modo sustentável, ainda que possam falhar em termos de eficiência econômica e produtividade.

[5] Os dois foram responsáveis pela criação do portal *Digital Library of the Commons*, que reúne um cabedal impressionante de artigos e livros acadêmicos sobre os *common-pool resources*, e que pode ser livremente acessado pelo sítio eletrônico: https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/

1.2.2 OS LIMITES DA RAZÃO ECONÔMICA

Entretanto, a obra de Ostrom, mesmo que possa ser considerada arrojada e avançada em relação à economia ortodoxa – pois reconhece a importância das instituições e da cultura nos processos econômicas – é deveras conservadora sob uma perspectiva antropológica ou sociológica, principalmente por se manter presa a um economicismo funcionalista. Sua abordagem ignora que nem todas as transformações históricas dos recursos comuns, incluindo seus eventuais desaparecimentos e destruições, podem ser explicados em termos de fracassos funcionais das práticas de gestão adotadas. Ademais, muitos comportamentos e valores culturais e religiosos podem ter efeitos deletérios sobre a preservação do meio-ambiente (Wall, 2014).

Geralmente, mais do que extintos por uma tragédia interna ao seu modo de funcionamento (Hardin, 2009), ou por uma falha coletiva de gestão (Ostrom, 1990), os recursos comuns são cercados e destruídos. As histórias do comum revelam como sua trajetória esteve enredada em conflitos e lutas contra o mercado e o Estado, e como a sobrevivência e produção do comum sempre envolveu atos de resistência contra tentativas de sua destruição. Nesse sentido, o comum é um campo tensionado e disputado de relações de poder: é inerentemente político.

Ostrom tampouco reconhece que outras sociedades possam se orientar por princípios de cooperação e compartilhamento e não pela maximização da utilidade individual, entendida pelos economistas liberais desde Adam Smith como sendo, em última instância, a principal motivação do comportamento humano. No seu *Ensaio sobre a dádiva*, publicado originalmente em 1925, Marcel Mauss (2013) revelou como práticas de dar, receber e retribuir "presentes" entre membros de uma comunidade, e entre comunidades distintas, só podem ser compreendidas enquanto obrigações sociais de reciprocidade, e não segundo interesses de progresso material.

Com base nas contribuições da antropologia social, Karl Polanyi (2012b) argumentou que as economias pré-capitalistas eram enraizadas na sociedade, e funcionavam segundo princípios tais quais a *reciprocidade* (o movimentos de bens e serviços entre pontos correspondentes de um agrupamento simétrico, atuando principalmente em relação à organização sexual da sociedade: família e parentesco), a *redistribuição* (o movimento de bens e serviços para um centro de chefia – podendo ser alguma forma estatal – e depois para fora dele) e a *domesticidade* (a produção autárquica para autoconsumo). Nessas economias não subordinadas ao mercado, não havia lugar para motivações exclusivamente econômicas, como a acumulação, o lucro, ou aquilo que Adam Smith acreditava ser uma natural "propensão do homem a barganhar".

No seu estudo *Stone Age Economics*, Marshall Sahlins (1972[6] apud Wall, 2014) argumenta que, mesmo que a economia seja definida tradicionalmente como a alocação racional de recursos escassos para atendimento das necessidades humanas, essas necessidades podem variar enormemente, particularmente entre as sociedades de caçadores-coletores nômades, as sociedades agrícolas já sedentarizadas e as sociedades industriais modernas. Inspirado pela filosofia Zen Budista, Sahlins provocativamente argumenta que necessidades podem ser satisfeitas não apenas produzindo mais, mas também desejando menos, trabalhando menos.

Segundo Wall (2014), a antropologia econômica nos ensina a não aceitar a ideia do autointeresse econômico como inerente à natureza humana. Assim, na proteção de um recurso comum o objetivo da comunidade pode ser principalmente a veneração de uma divindade ou a preservação

[6] SAHLINS, Marshall. **Stone age economics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.

de uma memória, e não a realização de motivações estritamente materiais, como insiste Ostrom. Em determinados contextos, o comum pode mesmo limitar o potencial de acumulação econômica, porém incrementar o tempo livre de trabalho e o uso sustentável dos recursos.

Daí se depreende que a gestão dita "eficiente" de recursos comuns não pode ser reduzida objetivamente à existência de uma racionalidade meramente econômica: nas práticas do comum, aspectos culturais e religiosos intervém decisivamente, e estão intrinsecamente conectados a práticas, tradições e rituais (materiais e simbólicos) de cuidado e proteção do que é compartilhado pela comunidade. Mas culturas são tudo menos entidades estáticas e eternas: sujeitas a inúmeras contestações que expressam diferentes visões de mundo – e aqui especificamente avaliações distintas quanto ao "sucesso" e "fracasso" de um recurso comum –, culturas são atravessadas por relações de poder, sendo portanto profundamente políticas (Wall, 2014).

Stavrides chama atenção para pesquisas antropológicas que revelaram que muitas comunidades – desaparecidas ou ainda existentes –, baseadas em princípios de propriedade comum e compartilhamento, desenvolveram também mecanismos para regular as relações de poder, inibindo seu acúmulo e a formação de líderes (De Angelis, Stavrides, 2010). Tal é a tese pioneira de Pierre Clastres (2013) sobre sociedades indígenas sul-americanas que, antes de desconhecedoras do fenômeno estatal (*sociedades sem Estado*), são mais bem compreendidas como sociedades que se organizavam *contra o Estado,* contra a concentração de poderes.

Desse modo, para além do campo de estudos aberto por Ostrom sobre a gestão dos bens e recursos comuns – ainda circunscrito ao pensamento liberal da economia institucionalista –, o debate sobre o comum sob uma perspectiva crítica abrange hoje um amplo universo de autores e abordagens, desde estudos acerca da história das terras comunais, dos cercamentos e da formação da propriedade privada capitalista, ao comum como fundamento da reprodução social e como projeto político de gestação do comunismo para além do capitalismo e do socialismo. Nessa perspectiva o comum é antes uma relação social e um conceito político do que um tipo de bem econômico, e portanto um campo conflitivo definido por relações sociais (de produção, de trabalho, de propriedade etc.) e forças produtivas historicamente determinadas. Na próxima seção, exploro como o tema do comum aparece na obra de Karl Marx articulado às suas elaborações político-filosóficas sobre o comunismo e às suas investigações históricas sobre a relação entre os cercamentos das terras comunais e a acumulação primitiva de capital.

1.3 O COMUM EM MARX: COMUNISMO E ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

1.3.1 COMUM E COMUNISMO: AFILIAÇÕES

Começar com Marx, por que? Primeiro, se aceitarmos a sugestão de Peter Linebaugh (2008) de que o comum é um cognato do comunismo, há que se reconhecer que Marx foi, não apenas o mais audaz e compreensivo crítico do capitalismo, mas também importante pensador político do comunismo. Segundo, porque Marx, em momentos diversos da sua extensa obra, defrontou-se com a problemática do comum (das terras comunais, da comunidade real, do autogoverno local...), tendo-a investigado histórica e concretamente tanto nas suas relações com a formação e expansão do capitalismo, quanto como possível germe da sociedade comunista futura. Terceiro, pois as abordagens críticas contemporâneas do comum apoiam-se nos ombros de Marx para atualizar seu pensamento, interpretando-o diversamente, apropriando-se das suas contribuições sobre o tema, que diga-se de passagem são muitas vezes inconclusos, apenas indicativos. O que se quer auscultar no texto marxiano são pistas e trilhas, indícios e atalhos que nos apoiem e instiguem a pensar a produção e apropriação do comum no mundo contemporâneo.

No centro do debate filosófico e político sobre o comum, encontra-se a questão da abolição da propriedade privada burguesa (Marx, Engels, 2010), do desvanecimento do Estado e, de um modo mais amplo, o cerne da ideia e do projeto comunista – entendido em referência às possibilidades que a gestação do comum carrega para superação do capitalismo sem repetir a experiência do estatismo socialista (Douzinas, Zizek, 2010). Nessa perspectiva crítica, o comum é assumido como nova fronteira de luta política radicalmente democrática para além da antinomia moderna Estado *versus* mercado, colocando-se destarte em oposição à propriedade privada, na direção de um campo de práticas mais autônomas e coletivas de produção e reprodução social.

Em Marx, a crítica da sociedade burguesa é, inicialmente, uma crítica da propriedade burguesa, tal qual explicita-se no Manifesto Comunista de 1848:

> A abolição das relações de propriedade que até hoje existiram não é uma característica peculiar e exclusiva do comunismo. / Todas as relações de propriedade têm passado por modificações constantes em consequência das contínuas transformações das condições históricas. / A Revolução Francesa, por exemplo, aboliu a propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa. / O que caracteriza o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. / Mas a moderna propriedade privada burguesa é a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classes, na exploração de uns pelos outros. / Nesse sentido, os comunistas podem resumir sua teoria numa única expressão: supressão da propriedade privada (Marx, Engels, 2010, p. 52).

À época da escrita do *Manifesto Comunista* (1847-1848), o termo "comunismo" era empregado em oposição ao socialismo, este identificado com várias correntes e [...] "esquemas reformistas experimentais e utópicos dos ideólogos pequeno-burgueses" (Coggiola, 2010, p. 10), que incluía nomes como Saint-Simon, Fourier, Owen, Proudhon e Blanc, enquanto aquele ligava-se ao movimento popular da própria classe trabalhadora, que exigia transformações revolucionárias em prol de uma sociedade igualitária. Nos termos de Engels, a "reivindicação da igualdade não se limitava

aos direitos políticos, mas também às condições sociais de vida de cada indivíduo. Já não se tinha em mira abolir apenas os privilégios de classe, mas acabar com as próprias diferenças de classe" (Engels s.d. apud Coggiola, 2010, p. 17).

As origens do comunismo como tendência política podem ser rastreadas entre os primeiros grandes levantes contra a aristocracia: na época da Reforma e das guerras camponesas na Alemanha, entre os anabatistas e Thomas Müntzer; na época da Revolução Inglesa, entre os *levellers* e *diggers*; na época da Revolução Francesa, entre a Conspiração dos Iguais, dissidência jacobina de Gracchus Babeuf e Felippo Buenarroti. Todos esses movimentos, nitidamente camponeses, lutavam pela abolição da propriedade privada, reclamando a terra como herança natural dos homens. Nos seus *Princípios de Comunismo*, anterior ao *Manifesto*, Engels vai mesmo afirmar que o comunismo é "um sistema segundo o qual *a terra deve ser um bem comum* aos homens. Cada um deve trabalhar e produzir de acordo com as suas capacidades, e gozar e consumir de acordo com as suas forças" (Engels s.d. apud Coggiola, 2010, p. 17-18, grifo meu).

Na interpretação de Pogrebinschi (2009), o comunismo aparece na obra de Marx como resolução do enigma do político, ou seja, como superação da principal contradição que caracteriza a modernidade política: aquela entre o Estado ("comunidade ilusória") e a sociedade civil (que experimenta apenas uma "existência política ilusória"), definitivamente separados desde a Revolução Francesa. Em Marx, o político só supera a política (aquela que se dá no âmbito do Estado e de suas instituições) com o concomitante *desvanecimento* (duplo movimento de abolição e definhamento) do Estado e da sociedade civil. A comunidade real que lhe dá lugar organiza-se politicamente como verdadeira democracia, não-estatal, por meio da autodeterminação, do autogoverno e da autogestão. Tratar-se-ia, conforme uma das poucas definições precisas que Marx e Engels deram ao comunismo, de uma [...] "associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos" (2010, p. 59).

Ademais, Marx e Engels eram fascinados pela natureza "comunista" dos regimes de propriedade comunal camponeses. Num dos seus primeiros textos jornalísticos na *Gazeta Renana*, ainda em 1842, Marx cobriu a luta de camponeses renanos pela manutenção dos seus direitos de coletarem madeira na floresta. Nos *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858* (2011), Marx pesquisou as formas de produção e de propriedade coletiva arcaicas que antecederam a produção capitalista. Já n'*O capital,* de 1867 (2013), ele foi procurar nos processo de cercamentos das terras comunais na Inglaterra a base para emergência da propriedade privada burguesa e do capitalismo. Ao final de sua vida, particularmente após a experiência da Comuna de Paris – sobre a qual refletiu em texto de 1871, *A guerra civil na França* (2011) – Marx pesquisou exaustivamente regimes de propriedade comunais de sociedades antigas, ou de sociedades indígenas e camponesas ainda existentes à sua época. *Luta de classes na Rússia* (2013) reúne textos de Marx e Engels escritos entre 1875 e 1894 acerca do papel das comunas rurais no desenvolvimento russo ao final do XIX, dentre eles a famosa troca de correspondências entre Marx e a revolucionária russa Vera Zasulich.

Ross (2015) considera que o efeito mais direto e significativo da Comuna sobre Marx foi exatamente ter-lhe chamado a devida atenção à alternativa de sociedades não-capitalistas fora da Europa Ocidental, tema ao qual ele se dedicou na última década de sua vida. Marx debruçou-se sobre experiências de "comunismo primitivo", em particular sob o impacto do movimento populista russo, que à época colocava a aldeia rural – *obschina* – e a propriedade comum como base para a constituição de uma economia comunal moderna. Questionado por Zasulich, em 1881, sobre o futuro da comuna aldeã na Rússia – ou, noutros termos, sobre seu suposto caráter arcaico e inevitável desaparecimento frente ao desenvolvimento de todas as fases do capitalismo –, Marx lhe res-

pondeu que as sociedades pré-capitalistas poderiam, conforme suas circunstâncias e desenvolvimentos históricos particulares, alcançar o comunismo com base em formas de propriedade comunal, sem necessariamente passar pelo capitalismo (Marx, 2013, p. 849-850). Desse modo, Marx respondia também às críticas de que certos textos seus – incluso o *Manifesto* e *O Capital* – generalizavam para o resto do mundo a experiência da Inglaterra, além de propugnarem que o comunismo só poderia ser alcançado passando-se pelo capitalismo.

Ainda que, até recentemente, a maior parte do Marxismo não tenha seguido essa trilha do comum aberta por Marx e Engels, Wall (2014) menciona exceções, como os historiadores Edward Palmer Thompson, Christopher Hill e Peter Linebaugh. Thompson, um expoente da história social marxista, investigou as conflituosas relações entre o comum, a formação do capitalismo e da economia política, e aquilo que denominou de *economia moral da multidão* na Inglaterra. Em seu ensaio *Costume, lei e direito comum* (1998), o autor oferece um amplo panorama histórico da transformação do comum na Inglaterra, enfatizando as disputas – que transcorrem por mais de séculos – entre elites proprietárias tentando restringir o acesso aos comuns e a resistência dos *commoners*. Thompson (1987) investigou também as lutas entre *commoners* e proprietários de terra no século XVIII na Inglaterra, que resultaram na promulgação do Black Act (*Lei Negra*) em 1723. Essa drástica legislação instituiu a pena capital para caçadores "clandestinos" que, para fins de coleta de turfa e madeira e de caça (particularmente de cervos), desrespeitasse os limites de propriedades privadas e das florestas reais, às quais até então detinham direitos consuetudinários de passagem e usufruto. Já Hill (1987) estudou o movimento dos *Diggers* durante a guerra civil inglesa do século XVII, conhecidos como os verdadeiros *Levellers* por pretenderem estender a igualdade política advogada por este grupo à esfera das relações econômicas. Uma das plataformas políticas radicais dos *Diggers* era a defesa do comum: eles chegaram a ocupar St. Georges Hill em Surrey com o objetivo de viver e plantar comunalmente. Linebaugh, discípulo direto de Thompson, retomou mais recentemente essa linha, dando-lhe importante sentido político. O historiador investigou (2008) como lutas e resistências camponesas foram importantes para a garantia, durante o processo de definição da Magna Carta na Inglaterra do século XIII, de direitos dos *commoners* de terem acesso às terras e florestas comunais; e explorou (2014) as relações entre o comum, a obra de Marx, o colonialismo, o pensamento revolucionário e a história indígena.

1.3.2 CERCAMENTOS DO COMUM, CIDADES E CAPITALISMO AGRÁRIO

Nas palavras de Linebaugh (2008), o processo de cercamento é o antônimo histórico do comum. Ontem e hoje. Para Marx, o capitalismo, onde quer que se instale, o faz cercando e expropriando o comum, minando as possibilidades de reprodução social fora do âmbito compulsório do mercado. A transformação da terra e do trabalho em mercadorias a partir do cercamento das terras comunais foi explorada por Marx (2013) no capítulo 24 do Livro 1 d'*O capital*, intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*, no qual ele investiga, histórica e estruturalmente, as origens do modo de produção capitalista – e do mundo moderno – nos processos de dissolução da ordem feudal na Inglaterra. Além do cercamento das terras comunais, ele identifica outros processos que constituíram a acumulação primitiva: as políticas mercantilistas, o colonialismo, o tráfico de escravos, o metalismo e o protecionismo, a legislação disciplinadora do trabalho nas fábricas, a montagem da

dívida pública, e a expansão do crédito e das finanças internacionais. Mas o núcleo central do processo é constituído pela expropriação do comum:

> O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização do seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como "primitiva" porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (p. 786).

Na Inglaterra medieval, as terras comunais (pastos, bosques e florestas comuns), herança das invasões e instituições germânicas, eram desfrutadas predominantemente por uma classe significativa de camponeses semi-livres ou autônomos – já libertos dos laços de servidão feudal pelo menos desde a segunda metade do século XIV –, que delas se serviam para pastagem de seus animais, assim como para extração de alimentos, lenha, turfa, etc. (Marx, 2013). O uso de tais recursos e espaços comuns era regido por um direito consuetudinário, fundado nos costumes, e até certo ponto reconhecido pelo Estado. Portanto, antes da plena afirmação de uma economia de mercado capitalista, a terra estava subordinada a relações extra-econômicas:

> Sob o feudalismo e o sistema de guildas, a terra e o trabalho formavam parte da própria organização social [...] A terra, o elemento crucial da ordem feudal, era a base do sistema militar, jurídico, administrativo e político; seu *status* e função eram determinados por regras legais e costumeiras. Se a sua posse era transferível ou não e, em caso afirmativo, a quem e sob quais restrições; em que implicavam os direitos de propriedade; de que forma podiam ser utilizados alguns tipos de terra – todas essas questões ficavam à parte da organização de compra e venda, e sujeitas a um conjunto inteiramente diferente de regulamentações institucionais (Polanyi, 2012a, p. 75).

Para Marx (2013), ainda que os primórdios do capitalismo possam ser encontrados no dinamizado mundo urbano mediterrâneo dos séculos XIV e XV, a era capitalista só tem início efetivo no século XVI, nos lugares onde há muito já se havia consumado tanto a servidão quanto a soberania das cidades medievais. Portanto, a base desse processo só pode ser a expropriação e expulsão dos camponeses das terras onde viviam e trabalhavam. Expropriação essa operada originalmente pelos grandes senhores na Inglaterra da era Tudor, interessados em transformar, inicialmente à revelia da Coroa e do Parlamento, as terras e florestas comunais, que serviam à subsistência camponesa, em pastagens de ovelhas – haja vista a expansão da manufatura têxtil para atender ao crescente mercado, interno e externo – e, posteriormente, em reservas privadas de caça. A historiografia marxista contemporânea, negando os modelos circulacionistas mercantis (que explicavam a gênese do capitalismo como fruto da expansão comercial após a Idade Média), postula que o capitalismo só surge efetivamente na Inglaterra dos séculos XV e XVI, não no setor comercial urbano, e sim no campo. Confirmam assim a visão de Marx de que é a agricultura o motor primeiro do estabelecimento de relações mercantis e salariais, sob o desígnio permanente das pressões competitivas que impõe o aumento da produtividade (Wood, 2001).

Em mordaz crítica aos economistas liberais que queriam ver a origem do capitalismo como fruto do esforço frugal, poupador e diligente de uns poucos capitalistas visionários, Marx assim sumariza a violência contida na acumulação primitiva:

> O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva (Marx, 2013, p. 804).

A expulsão brutal e violenta de produtores livres – camponeses autônomos, pequenos arrendatários ou mesmo semi-assalariados rurais – constituiu a base de um proletariado desgarrado e desprovido de meios de subsistência e produção, assim como do seu modo de vida associado às terras comunais e à aldeia, ambos dilapidados. Paralelamente, deu-se ainda o roubo da propriedade do Estado e da Igreja por grandes proprietários e capitalistas. Enquanto essa usurpação sob a forma de atos individuais de violência prosseguiu durante 150 anos, no século XVIII o processo de expropriação ganhou um novo caráter, agora legal, por meio dos *Bills for Inclusures of Commons*, decretos do Parlamento que legitimaram o roubo da propriedade comum pelos senhores. Desse modo, para Marx, nessa longa operação de cercamento das terras comunais e usurpação das terras estatais, o solo foi transformado em artigo comercial, ampliou-se a superfície de produção agrícola organizada sob a forma de grandes arrendamentos – fazendas capitalistas – e garantiu-se uma imensa oferta de proletários livres para a nascente indústria nos centros urbanos.

A relação de oposição entre campo e cidade, e de dominação daquela por esta, encontra-se na origem das sociedades humanas, seja como expressão de uma divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, como quis Marx, ou da centralidade e comando do mercado, na compreensão de Weber. A cidade, conforme a abordagem histórica da economia política, é pois resultado do aprofundamento da divisão socioespacial do trabalho no seio de um comunidade, fruto de um sedentarismo conjugado à ampliação das trocas com outras comunidades. Ela se sustenta pela extração do excedente produzido no campo por parte de uma classe dominante que, para tanto, se vale de processos ideológicos e/ou de uso da coerção pela força (Monte-Mór, 2006).

Cidade e campo desenvolveram-se, desse modo, em relações antagônicas, ainda que complementares. Na síntese de Monte-Mór (2006), nas suas origens a cidade se constituiu portanto não como espaço da produção (que se dava no campo), mas enquanto espaço da tríade da *festa* cultural, do *poder* político e da concentração e *troca do excedente* coletivo. Daí sua centralidade à organização de toda a vida social, por vias de instituições, leis, monumentos, mercados, serviços etc.

Lefebvre (1999) identifica uma importante inflexão histórica na lenta transformação da *cidade política* (aquela que administra, protege e explora um vasto território, reinando sobre o campo e suas aldeias) na *cidade comercial* (onde a troca comercial se torna definitivamente uma função urbana), processada na Europa ocidental por volta do século XIV. Apesar da sua resistência secular, a cidade política sucumbe à entrada da mercadoria e dos mercadores, o que vai fazer deslocar a centralidade da praça de reunião política (da ágora grega, do fórum romano) para a praça do mercado. O afluxo das mercadorias aos centros urbanos implica uma nova forma de propriedade: a propriedade móvel (mobiliária) do dinheiro, inicialmente corporativa, mais tarde capitalista. Ela desafia a velha ordem do campo, fundada na propriedade imóvel (imobiliária) da terra, tribal ou feudal, àquele momento ainda protegida da mercantilização (Polanyi, 2012a).

Também Hardt (2010) apontou como o advento do capitalismo foi marcado pela passagem da hegemonia da propriedade fundiária imóvel de raízes feudais à propriedade móvel do capital co-

mercial e produtivo, movimento que, noutros termos, corresponde aos processos de acumulação primitiva que deram origem ao modo capitalista de produção pelo cercamento das terras comunais (Marx, 2013). Se há um deslocamento do que constituem as fontes de riqueza social para essa sociedade (cada vez menos a própria terra, e mais o que dela se extrai economicamente, a renda da terra; e mais ainda o dinheiro que se valoriza, o capital), e das suas geografias mais essenciais (do campo para a cidade), também o comum, outrora predominante em seu aspecto "natural" e agrário, fonte de subsistência para camponeses, começa a ser *urbanizar*.

Originalmente resistindo às servidões e opressões do regime feudal, as cidades posteriormente serão refratárias às instituições burguesas e ao capital, pelo menos até o séc. XVIII[7]. As cidades políticas e comerciais se defenderam contra a penetração da indústria, por vias do corporativismo e da imobilização das relações, mas por fim sucumbiram ao poder do capitalismo, já plenamente constituído sob sua forma industrial no século XVIII (Marx, 2013). Wood (2001) chamou atenção para esse fato decisivo: a cidade moderna não é invenção do capital. O capital nasce no campo, por meio do cercamento de terras comunais e do subsequente desenvolvimento de um *capitalismo agrário*, e só com a Revolução Industrial é que vai conseguir penetrar na cidade.

Ao refletir sobre a tendência histórica da acumulação primitiva, Marx (2013, p. 787) observa que a gênese do capitalismo, que corresponde à transformação dos produtores em assalariados, aparece, por um lado, como a liberação dos trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e por outro como a conversão desses recém-libertos em vendedores de si mesmos uma vez que lhes tenham sido roupadas todos os seus meios de produção e de subsistência. A pré-história do capital, continua o autor (p. 831), consiste na "terrível e dificultosa expropriação das massas populares", que transforma a "propriedade nanica de muitos em propriedade gigantesca de poucos".

No *Manifesto* (2010, p. 53-54), está claro que não é objetivo do comunismo abolir a apropriação pessoal do frutos do trabalho, indispensável à manutenção e reprodução da vida humana, mas sim suprimir [...] "o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação", alicerçado sobre o "poder social" do capital, propriedade que explora o trabalho alheio, ainda que formalmente livre. Marx e Engels atacam assim a propriedade burguesa por ela ter como pressuposto que imensa maioria da sociedade não tenha propriedade alguma, a não ser sua força de trabalho. Na elaboração de Marx (2013), a propriedade privada – propriedade dos meios e condições externas do trabalho por pessoas privadas – aparece como antítese da propriedade social, ou comum. Entretanto, ele ressalta que o caráter dessa propriedade privada se altera conforme os proprietários sejam os trabalhadores ou não. A propriedade privada do trabalhador sobre seus meios de produção, fundamento da pequena empresa, constitui historicamente um modo de produção existente no interior da escravidão, da servidão e de outras relações de dependência. Entretanto, ela só floresce e adquire a sua forma clássica na condição do trabalhador ser livre proprietário de suas condições de trabalho: seja o camponês, proprietário da terra que cultiva, ou do artesão, proprietário de suas ferramentas.

Não obstante, esse modo de produção, ao pressupor o parcelamento dos meios de produção e do solo, exclui a cooperação, a divisão do trabalho, a regulação social da natureza, enfim, o livre desenvolvimento das forças produtivas sociais. Ele só é compatível com os estreitos limites "natu-

[7] Uma ressalva: essa reconstituição histórica trata da trajetória da urbanização ocidental europeia, e é derivada de uma teorização urbana eurocêntrica, na qual o próprio Lefebvre insere-se. Os variados processos de urbanização do Sul global não podem ser diretamente enquadrados nesses esquemas, tampouco devem ser lidos como *desvios* e *variações* em relação à narrativa universal: eles constituem *diferenças históricas* em seus próprios termos.

rais-espontâneos" da produção e da sociedade. É por esta razão que, ao atingir certo nível de desenvolvimento, ele engendra as condições materiais da sua própria destruição e superação por outro modo de produção: o capitalismo plenamente constituído, a partir do século XVIII organizado sob sua forma industrial, ou maquinofatureira (Marx, 2013).

Na leitura de Polanyi (2012a), a tentativa de estabelecimento de uma economia de mercado autorregulável após a Revolução Industrial do século XVIII correspondeu à passagem de sociedades em que a economia estava embutida e incrustrada nas relações sociais (políticas, religiosas, costumeiras, etc.) a uma sociedade completamente subordinada e acessória à lógica do mercado. Para que uma sociedade de mercado plenamente autorregulável se organizasse sem restrições e regulações externas, o mundo da mercadoria deveria abarcar todos os componentes da produção, tais como o trabalho, o dinheiro e, principalmente, a terra. As pesquisas do autor o levaram à conclusão de que a troca mercantil, em todos sistemas econômicos pré-capitalistas, era incidental, sendo sua expansão severamente regulada e controlada pela sociedade, com vistas a não permitir a desarticulação da vida social em função da penetração dos mercados:

> A função econômica é apenas uma entre as muitas funções vitais da terra. Esta dá estabilidade à vida do homem; é o local de sua habitação, é a condição de sua segurança física, são as paisagens e as estações do ano. Imaginar a vida do homem sem a terra é o mesmo que imaginá-lo nascendo sem mãos e pés. E, no entanto, separar a terra do homem e organizar a sociedade de forma tal a satisfazer as exigências de um mercado imobiliário foi parte vital do conceito utópico de uma economia de mercado (Polanyi, 2012a, p. 199).

Mas o cercamento do comum não foi um fenômeno histórico restrito à Europa: a colonização do planeta pelo Ocidente deu-se também como um violento processo de despossessão e apropriação colonial de terras e recursos que eram usados comunalmente por outros povos, e que constituíam o fundamento territorial da sua sobrevivência, material e simbólica. Meios tão distintos quanto o emprego de violência organizada, o recurso a negociações ardilosas, a imposição da lei moderna e a difusão de novos valores culturais foram empregados sistematicamente contra os povos não ocidentais nesse longo projeto de conquista de novas terras. Ideologicamente, a colonização inglesa recorria tanto à ideia de que as novas terras conquistadas eram *terra nullius* (portanto, terras de ninguém), quanto à filosofia de John Locke, segundo o qual, uma vez que os índios não exploravam produtivamente a terra, era justificável transformá-la em propriedade privada para aumentar a riqueza produzida (Loomba, 2015; Wood, 2001).

Já no Brasil, a implantação do projeto colonial do império *comercial salvacionista* português, nos termos de Darcy Ribeiro (2006), deu-se pela sistemática apropriação, exploração e destruição das terras, meios de vida e saberes comuns dos inúmeros povos que aqui viviam, até então [...] "estruturados em tribos autônomas, autárquicas e não estratificadas em classes" (p. 340), portanto, povos que recusavam a forma política do Estado (Clastres, 2013) e a propriedade privada. O regime fundiário ocidental aqui introduzido (inicialmente o sistema português de sesmarias e, após 1850, a propriedade privada da terra) não reconheceu efetivamente as posses originárias e as variadas formas de relacionamento com o território dos povos nativos.

Tampouco o assalto global ao comum é apenas um registro histórico: ele prossegue a todo vapor nas fronteiras de avanço da acumulação capitalista no mundo pós e neocolonial. Em decorrência da expansão do capitalismo neoliberal, desde as últimas décadas do século XX pode-se mesmo falar de um novo ciclo de cercamentos massivos do comum em escala global (Linebaugh, 2014).

Ainda que suas investigações estivessem originalmente centradas nos cercamentos da terra e na formação do mercado de trabalho que constituíram os pródromos do capitalismo, a reflexão e o alerta de Polanyi (2012a, p. 77) sobre a voragem dos "moinhos satânicos" da economia de mercado continuam urgentemente relevantes para compreensão do mundo capitalista contemporâneo: [...] "o trabalho e a terra nada mais são do que os próprios seres humanos nos quais consistem todas as sociedades, e o ambiente natural no qual elas existem. Incluí-los no mecanismo de mercado significa subordinar a substância da própria sociedade às leis de mercado". A subordinação de todas as esferas da vida – e da própria produção de subjetividades – à lógica e ao *ethos* da competição e do individualismo consiste no próprio cerne da razão neoliberal, ao qual se opõe crescentemente o comum como alternativa radical (Dardot, Laval, 2015a).

Inspirado pela tese de Rosa Luxemburgo de que o capitalismo só pode se expandir subordinando e pilhando regiões e grupos sociais que lhe são exteriores, David Harvey (2003) propõe que se entenda a *acumulação por despossessão* não como acumulação primitiva superada historicamente, mas como uma forma permanente de acumulação (paralela à acumulação por exploração) que tende a se tornar dominante sob o capitalismo financeiro e neoliberal. A acumulação por despossessão consiste portanto num incremento de valor não produzido endogenamente via exploração no processo produtivo, mas mediante a apoderação, por parte das classes dominantes (de preferência de modo gratuito) da propriedade pública, do patrimônio cultural e social, e da propriedade coletiva de comunidades. Essa espoliação se dá mediante manipulações e especulações exercidas pelo poder financeiro e pelo poder estatal, estreitamente associados em prol da despossessão (Dardot, Laval, 2015a).

Essa linha de leitura contemporânea destoa do otimismo progressista de Marx (2013) quanto à superação do capitalismo pelo comunismo. Para ele, uma vez que a produção capitalista se encontre de pé, e por meio das suas próprias leis imanentes de funcionamento, processa-se simultaneamente a centralização do capital – pela expropriação de muitos capitalistas por poucos –, assim como a socialização do trabalho – organizado sob a forma cooperativa – e da terra e dos outros meios de produção em meios de produção coletivos. É assim que o monopólio do capital torna-se um entrave ao próprio modo de produção capitalista, e a centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho tornam-se incompatíveis com o seu "invólucro capitalista": é nessa contradição que estaria dada a possibilidade da expropriação dos expropriadores, e portanto a superação da propriedade privada capitalista pela revolução comunista[8]:

> O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho [...] / A transformação da propriedade privada fragmentária, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista, é, naturalmente, um pro-

[8] É preciso cautela na leitura dessas passagens de Marx, carregadas de determinismo, positivação progressista do capital e elementos teleológicos no que se refere ao sentido da história. Como já dito, a experiência da Comuna de Paris e seus estudos sobre formas pré-capitalistas de propriedade comunal levaram Marx, ao final de sua vida, a reconsiderar e atenuar suas posições no que tange ao advento do comunismo pela superação das contradições do capitalismo.

> cesso incomparavelmente mais prolongado, duro e dificultoso do que a transformação da propriedade capitalista – já fundada, de fato, na organização social da produção – em propriedade social. Lá, tratava-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores; aqui, trata-se da exploração de poucos usurpadores pela massa do povo (Marx, 2013, p. 832-833).

Portanto, no centro da problemática da superação do capitalismo pelo comunismo encontra-se a propriedade privada moderna (burguesa), fundamento da exploração e do trabalho alienado. Porém, Marx porém aponta e deixa em aberto questões importantes, como entender como opera e se sustenta a instituição do direito de propriedade privada, qual sua relação com a propriedade pública (estatal), como ela se justifica ideologicamente, e como ela subordina e oculta inúmeras formas mais coletivas de costumes e direitos de propriedade em comum.

1.4 SOBRE A PROPRIEDADE: ENTRE O PRIVADO, O PÚBLICO E O COMUM

1.4.1 A INSTITUIÇÃO DO DIREITO DE PROPRIEDADE PRIVADA

Como vimos, historicamente a propriedade privada capitalista constituiu-se a partir de processos variados de expropriação do comum, particularmente da terra. Dardot e Laval (2015a) observam que o capitalismo tem sua base filosófica, jurídica e econômica na instituição da propriedade privada, que concede o domínio e o gozo exclusivo das coisas ao proprietário, retirando-lhes do uso comum e minando a cooperação. Destarte, faz-se necessário ser teoricamente radical, ou seja, ir à raiz do que é antagônico ao comum: a *propriedade privada.*

A instituição proprietária opera, segundo Dardot e Laval (2015b), "autonomizando" a economia, liberando as pessoas – tornadas indivíduos – dos seus múltiplos laços comunitários, usos consuetudinários e das normas e valores sociais coletivos. Doravante, irão se relacionar apenas na esfera do mercado enquanto produtores e consumidores, átomos sociais desgarrados de filiações outras. O corolário desse processo de desenraizamento da economia é a própria abstração econômica do valor em processo permanente de autovalorização:

> A abstração do valor em relação aos valores de uso, da quantidade em relação à qualidade, da pessoa em relação ao grupo, do gozo absoluto diante das necessidades sociais, é parte de um único processo histórico. Polanyi e Marx perceberam o essencial ao considerarem a destruição do comum pelos cercamentos o mais eficaz dos mecanismos. É por esse fato que se pode compreender, inclusive, por que os novos "comuns" se apresentam hoje como alternativas concretas à abstração proprietária e à sua extensão universal (Dardot, Laval, 2015a, p. 264).

Para Nicholas Blomley (2004), são ambíguas e movediças as definições teóricas correntes acerca do conceito de propriedade, que tanto pode ser entendida como uma "relação social entre o proprietário e um bem de valor, contra todos os outros" (Bromley, 1991, p. 2[9]), quanto como "uma rede de relações que governa a conduta das pessoas no que diz respeito ao uso e disposição das coisas" (Hoebel, 1966, p. 424[10]), ou, ainda, como a "relação entre indivíduos no que concerne à matéria, ao instrumento e ao produto do trabalho" (Marx; Engels, 1975, p. 32[11]). Na interpretação já clássica de C. B. Macpherson (1978), a propriedade não pode ser confundida com uma coisa, ou com a mera possessão ou ocupação física de algo. Ela é, essencialmente, um *direito*:

> [...] to have a property is to have a right in the sense of an enforceable claim to some use or benefit of something, whether it is a right to share in some common resource or an individual right in some particular things. What distinguishes property from mere momentary possession is that property is a claim that will be enforced by society or the state, by custom or convention or law (Macpherson, 1978, p. 3).

[9] BROMLEY, Daniel W. **Environment and economy**: property rights and public policy. Oxford: Blackwell, 1991.

[10] HOEBEL, E. A. **Anthropology**: the study of man. New York: Mc-Graw-Hill, 1966.

[11] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Collected works**. Vol. 5. New York: International Publishers, 1975.

Uma decorrência lógica do entendimento da propriedade como um conjunto de direitos é que, na medida em que alguém precisa ser o garantidor do cumprimento desses direitos – a sociedade, ou o Estado –, a propriedade é uma relação *política* entre as pessoas. Assim, um conjunto de direitos de propriedade é sempre um conjunto de direitos de cada pessoa em relação às demais (Macpherson, 1978). A instituição da propriedade privada, por exemplo, confere ao proprietário os direitos de *uso absoluto*, *exclusividade* e *alienação* sobre o bem possuído.

> What powers do owners have over the things they own? Owners are free to use the property as they wish. They have the right to exclude others from it or grant them access over it. They have the power to transfer title – to pass the powers of ownership to someone else. They are also immune from having the property taken away from them without their consent, or they must be adequately compensated if the property is taken by the state for public purposes (Singer, 2000, p. 2-3[12] apud Blomley, 2004, p. 2).

Dardot e Laval (2015b) também consideram que a propriedade, longe de ser uma essência ou natureza das coisas, consiste num determinado *arranjo jurídico de relações sociais* que evolui com o tempo, tendo sido o direito de propriedade – tal qual o conhecemos hoje – concebido pelos filósofos e juristas do Iluminismo como um direito natural e uma liberdade essencial do homem. Não obstante, é preciso ter em mente que a [...] "exclusão do gozo dos outros está no princípio dessa liberdade" (p. 262). Ou, nos termos de W. Blackstone (1917[13] apud Dardot, Laval, 2015b, p. 263), o direito de propriedade privada refere-se [...] "aquele domínio exclusivo e despótico que um homem reclama e exerce sobre as coisas exteriores do mundo, em total exclusão do direito de qualquer outro indivíduo no universo". Portanto, a liberdade do proprietário privado se exerce sempre *contra* a liberdade dos outros, jamais *com* eles.

Fundamentalmente, portanto, a propriedade privada baseia-se no direito de expulsar, sancionado pelo Estado. Ou seja, o gozo da propriedade privada por qualquer indivíduo, na escala hoje conhecida, só foi possível devido aos processos de cercamento do comum, e continua dependendo da despossessão e interdição da maioria ao direito de propriedade. Blomley (2004) chama atenção para como a operação e imposição desse regime de propriedade privada assenta-se claramente em práticas estatais que vão de mapeamentos cadastrais ao policiamento, revelando a natureza essencialmente política, e muitas vezes violenta, da propriedade.

A hegemonia da propriedade privada é, prática e metaforicamente, sustentado por um persuasivo modelo espacial, que apresenta a propriedade como fixa, natural e objetiva, purificando-a das suas determinações e contingências sociais e históricas, abstraindo-a das relações sociais e de poder subjacentes. Modelo este reflexo da suposta objetividade, neutralidade e racionalidade do espaço abstrato, tal qual explorado por Lefebvre (1991). Outrossim, Blomley (2004) chama atenção para o fato de que a suposta objetividade de categorias legais e espaciais, associadas no âmbito da propriedade, torna-as especialmente opacas ao pensamento crítico: a propriedade é representada como coisa, e nunca como um conjunto de relações de poder. Ou, no máximo, como relação entre pessoas e coisas, jamais como relação entre pessoas. A naturalização e despolitização da propriedade é

[12] SINGER, Joseph. **Entitlement**: the paradoxes of property. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000.

[13] BLACKSTONE, William. **Commentaries on the laws of England**, Livro ii. Nova York: Banks Law Publishing, 1917.

facilitada pela tendência de tratar tanto o espaço quanto a lei como categorias objetivas: pela espacialização, a propriedade torna-se auto-evidente, impessoal.

A clareza da definição dos direitos de propriedade privada estabiliza as relações entre as pessoas no que se refere ao uso e à disposição das coisas, apresentando-as como seguras e incontestáveis. Seu poder persuasivo reside na promessa de oferecer o usufruto seguro do bem ao seu proprietário, ao minimizar a discórdia e o conflito supostamente associados a um estado de guerra hobbesiana de todos contra todos antes da existência da lei e da propriedade. Nesse modelo, propriedade trás segurança. Por conseguinte, paz e prosperidade (Blomley, 2004).

Para Macpherson (1978), os dois usos mais equívocos do sentido da propriedade – a redução da propriedade a uma coisa ou exclusivamente à sua forma privada – podem ser historicamente relacionados à emergência da sociedade capitalista no século XVI. Anteriormente, quando a maior parte da propriedade consistia em direitos de uso à terra, ou em direitos à rendas específicas (oriundas de monopólios estatais, privilégios corporativos etc.), se fazia mais evidente que a propriedade, antes de ser uma coisa, consistia numa relação. Com a difusão do capitalismo de mercado, observa-se a substituição de direitos limitados e nem sempre comercializáveis sobre a terra e outras bens por direitos virtualmente ilimitados, e pela transformação da terra em mercadoria fictícia (Polanyi, 2012a), e da riqueza móvel – antes circunscrita ao universo corporativo e estatal – em capital livre, sob a forma de dinheiro ou de meios de produção. Tal qual Marx (2013) e Polanyi (2012b), Macpherson considera que somente com o sentido moderno de propriedade privada – *direito exclusivo, alienável e "absoluto" de indivíduos ou corporações sobre as coisas* – poderia o nascente mercado capitalista operar livremente.

Além disso, Macpherson (1978) introduz uma interessante distinção entre a *propriedade dos meios de consumo indispensáveis à vida humana* e a *propriedade dos meios de produção*. Enquanto a primeira forma de propriedade privada seria a mais básica para manutenção da vida, a segunda – especialmente a propriedade da terra e do capital, mas também do trabalho – seria mais importante na medida em que, quando acumulada, permite ao proprietário o exercício de poder sobre a vida dos outros. Essa distinção é próxima àquela estabelecida anteriormente por Marx (2013) entre a *propriedade privada fundada no próprio trabalho*, de camponeses e artesãos, e a *propriedade privada capitalista*, baseada na exploração do trabalho alheio. Mas, e quanto à propriedade pública do Estado, seria o oposto da propriedade privada? Ou antes seu duplo?

1.4.2 O DUPLO DO PRIVADO: A PROPRIEDADE PÚBLICA

Em 1840, com sua frase contundente "a propriedade é um roubo", Proudhon condenava não somente a propriedade burguesa, tornada fundamento da sociedade civil, mas toda apropriação, seja por um indivíduo ou pelo Estado, da riqueza produzida pela *força coletiva*, pelo trabalho da sociedade. Entretanto, tal qual observado por Dardot e Laval (2015b), esta fórmula de denúncia radical da usurpação proprietária não teve seguimento na tradição socialista.

Ao contrário, o socialismo de Estado que se afirmou no século XX erigiu-se sobre a razão da propriedade "pública", "nacional", "coletiva" ou "social" dos meios de produção: todas elas formas de propriedade estatal, o que inscreve o socialismo no esquema binário de origem jurídica que opõe o público e o privado. Os autores defendem que tal solução preconizada pela esquerda – a "socialização" ou "nacionalização" dos meios de produção sob a tutela do Estado – precisa ser radicalmen-

te reexaminada, a que muito vale a emergência da racionalidade do comum: [...] "com o comum, não se trata mais de opor simplesmente a propriedade privada e a propriedade pública, mas de questionar prática e teoricamente os fundamentos e os efeitos do direito de propriedade, opondo-lhes o imperativo social do uso comum" (Dardot, Laval, 2015b, p. 261).

Hipoteticamente uma pessoa moral destacada da sociedade, o Estado moderno apresentou-se ao mesmo tempo como sustentador da ordem proprietária privada, como limite (ainda que relativo) ao absolutismo da propriedade, e ainda como proprietário de tipo particular. Na mesma medida em que a extensão da propriedade privada dava-se sobre a corrosão de relações de dependência não econômicas e dos direitos consuetudinários, sobre essa dissolução da comunidade erigiu-se o Estado, centralizando o poder e impondo um direito racionalizado. A imposição de uma mesma lei para todos liberava as pessoas de tutelas coletivas, e as incluía em uma espécie de "comunidade de cidadãos", ou, nos termos de Marx, "comunidade ilusória". Mas mais que isso: não coube ao Estado apenas mobilizar forças repressivas e modos de persuasão ideológica para defender a propriedade contra os não proprietários, haja vista que ao Estado impôs-se também que se encarregasse da gestão da vida das populações excluídas sob uma forma de "biopolítica", que vai dar origem ao Estado social "integrador" do século XX (Dardot, Laval, 2015b).

Nesses termos, há uma confluência entre o Estado de direito, o Estado policial e o Estado social em torno de um mesmo fundamento: a soberania entendida como *patrimônio*, antes da coroa e, depois, da nação. Daí que se chegue às fórmulas da "propriedade nacional", à "nação proprietária". Do que não escapou o socialismo do século XX, estatista e nacionalizador, crente de que superaria o capitalismo e a propriedade privada opondo-lhe a propriedade pública, estatal. Com isso, erodiu-se o caráter de movimentos socialistas e anarco-comunistas do século anterior, notadamente associacionista, descentralizador e antiestatista. A apropriação social, ao invés de pensada como reapropriação dos meios de existência pela associação dos produtores, foi pensada como "nacionalização" dos meios de produção, ou como "*extensão da soberania nacional à economia*" (Dardot, Laval, 2015b, p. 267, grifo do autor).

Assim, a propriedade pública do Estado não seria, conforme Dardot e Laval (2105b), exatamente o contrário da propriedade privada, mas mais bem seu complemento e transposição, espécie de forma "coletiva" da propriedade privada. Macpherson (1978) argumenta que a propriedade estatal é um direito não apenas criado pelo próprio Estado, que age como um indivíduo artificial, mas mantido para ele mesmo ou subtraído de indivíduos os corporações. Assim, a propriedade pública consiste no direito do Estado de excluir. Do mesmo modo, Hardt e Negri (2009) consideram que tanto o capitalismo quanto o socialismo, e seus correspondentes regimes de propriedade, o público e o privado, são excludentes do comum.

1.4.3 A IDEOLOGIA DO INDIVIDUALISMO POSSESSIVO

Para Macpherson (1978), a propriedade é tanto uma instituição quanto um conceito que se transformam e se influenciam reciprocamente ao longo do tempo. Essa instituição, e o modo como as pessoas a veem e o sentido que lhe atribuem, altera-se conforme mudam os propósitos que a sociedade, ou a classe dominante, esperam que ela cumpra. Nesse sentido, a instituição *legal* da propriedade sempre necessita de alguma justificação *moral*:

> The reason for this is implicit in two facts [...] about the nature of property: first, that property is a right in the sense of an enforceable claim; second, what while its enforceability is what makes it a legal right, the enforceability itself depends on a society's belief that it is a moral right. Property is not thought to be a right because it is an enforceable claim: it is an enforceable claim because it is thought to be a human right. This is simply another way of saying that any institution of property requires a justifying theory. The legal right must be grounded in a public belief that it is morally right (Macpherson, 1978, p. 11).

Coube ao "individualismo possessivo", ideologia que representa a sociedade como uma associação de proprietários privados (Dardot, Laval, 2015a; Macpherson, 1978), suplantar a própria ideia de propriedade comum – desaparecimento ideológico associado ao violento e conflituoso processo de cercamento das terras comunais. A ideia de "propriedade comum" passa a ser vista, doravante, como uma contradição de termos. Mas ainda que a redução da propriedade à sua forma de propriedade privada (absoluta e exclusiva) se afirme apenas a partir do século XVII, a preocupação com a propriedade privada é de longa data. Em sociedades antigas, é a própria existência da propriedade privada, frente à propriedade comum, que torna a propriedade um tema e um problema moralmente conflituoso para a teoria política. Macpherson assim sumariza os debates políticos e filosóficos em torno das justificativas à propriedade:

> From then on, whether the debate was about the relative merits of private versus common property, or about how private property could be justified or what limits should be put on it, it was private property that bulked largest in the debate. It was attacked by Plato as incompatible with the good life for the ruling class; defended by Aristotle as essential for the full use of human faculties and as making for a more efficient use of resources; defended by St Augustine as a punishment and partial remedy for original sin; attacked by some heretical movements in mediaeval (and Reformation) Europe; justified by St Thomas Aquinas as in accordance with natural law, and by later mediaeval and Reformation writers by the doctrine of stewardship. In all that early controversy, stretching down through the sixteenth century, what was chiefly in question was an exclusive, though a limited or conditional, individual right in land and goods / But in that early period the theorists, and the law, were not unacquainted with the idea of common property. Common property was, by one writer or another, advocated as an ideal, attributed to the primitive condition of mankind, held to be suitable only to man before the Fall, and recognized as existing alongside private property in such forms as public parks, temples, markets, streets, and common lands (Macpherson, 1978, p. 9-10).

Interessante notar que o autor faça menção a espaços urbanos tipicamente tidos como *públicos* (parques públicos, templos, mercados, ruas etc.) como formas de propriedade comum que, historicamente, conviveram ao lado da propriedade privada antes da sua plena afirmação e hegemonia, quando de sua transformação em propriedade privada *capitalista*.

Assim, segundo Macpherson (1978), é quanto à propriedade dos meios de produção (propriedade burguesa, ou capitalista) que têm se ocupado os teóricos envolvidos em lhe prover uma justificação (ou crítica), pelo menos desde o século XVII, quando John Locke originalmente justificou a propriedade privada absoluta e ilimitada como um direito natural dos indivíduos com base no também direito natural dos mesmos aos frutos do seu próprio trabalho. No século XVIII, foi Jean-

Jacques Rousseau o primeiro a contestar tal justificativa, argumentando que a propriedade ilimitada advogada por Locke implicava numa exclusão da maior parte dos indivíduos do acesso a qualquer propriedade, contradizendo assim o direito natural àquela propriedade minimamente necessária às necessidades básicas da vida.

Segundo Dardot e Laval (2015a), o advento moderno do individualismo possessivo deu-se de acordo com três tradições, que se seguiram cronologicamente: a escolástica, a jurídica e a utilitarista. A primeira deriva da reinterpretação da tradição teológica que, desde o Livro dos Salmos, fazia da terra um dom comum de Deus concedido aos homens. Tal inflexão, levada a cabo por Tomás de Aquino ainda no século XIII e sustentada depois por Calvino e outros protestantes, atingirá seu ápice na encíclica *Rerum Novarum* de 1891, dirigida pela Igreja Católica contra a doutrina socialista da propriedade coletiva. Basicamente, a tradição escolástica fundada por Aquino defendia o direito de propriedade privada contra a "comunidade dos bens" do cristianismo primitivo, sob o argumento de que Deus havia concedida aos homens não apenas a terra como dom comum, mas também a faculdade racional e o gosto pelo trabalho. Caberia assim ao homem, como direito e dever, dominar a natureza, e dividir as posses conforme a necessidade prática.

Ao argumento escolástico, somaram-se, no século XVII, as ideias do filósofo inglês John Locke, principal ideólogo do liberalismo e da Revolução Inglesa. Em Locke, a propriedade aparece como corporificação e externalização da livre vontade e do trabalho dos indivíduos. Nessa perspectiva, a propriedade privada é consagrada como o direito natural de cada um sobre si próprio, sobre seu trabalho e sobre os frutos desse trabalho. A justificativa aqui vai além do argumento da conveniência racional aventada pela escolástica: Locke considera os bens privados (propriedade externa) como prolongamentos do corpo (propriedade interna), como frutos do trabalho individual, única fonte genuína de riqueza. Tal associação entre o direito de propriedade privado e o direito natural constitui o alicerce da ideologia proprietária burguesa, e cimenta a crença de que cabe ao Estado moderno resguardar os direitos de propriedade.

Conforme apontado por Holston (2008), há no pensamento de Locke uma forte conexão entre a propriedade e as ditas qualificações fundamentais para a cidadania: liberdade (independência econômica e intelectual), capacidade (agência, controle, responsabilidade), dignidade, respeito e auto-possessão. Nesse sentido, aqueles que são desprovidos de propriedade – além da sua própria força de trabalho – são considerados cidadãos de segunda classe, ou mesmo não-cidadãos. Também Blomley (2004) argumenta que, em termos morais, a propriedade privada é defendida com base na crença de que seria fomentadora de comportamentos estimados, como responsabilidade cidadã, participação política e empreendedorismo econômico.

A esta interpretação jurídica sucedeu-se no século XVIII o utilitarismo do também inglês Jeremy Bentham, que, em rompimento com os argumentos teológicos e naturalistas de Locke, justificava a propriedade não por sua inviolabilidade sagrada, mas antes por sua utilidade, ou seja, por sua eficácia econômica fundada no estímulo ao benefício pessoal. Dardot e Laval (2015a) consideram que o enfoque utilitarista finalmente prevaleceu sobre os demais, sobretudo por razões econômicas, apresentando a propriedade privada como instituição inseparável do mercado.

Não se entenda tal desenvolvimento ideológico e de formas jurídicas como independentes de transformações materiais no âmbito das relações sociais e das forças produtivas. Sem qualquer determinismo ou recorrência ao esquematismo da infra e superestrutura, é importante atentar para o fato de que o desenvolvimento do conjunto de ideias, valores, simbolismos e justificativas morais articulados em torno da ideologia do individualismo possessivo, não corresponde a um movimento autônomo no plano das representações mentais.

A doutrina escolástica de Aquino foi formulada no contexto de reanimação das trocas mercantis e das cidades durante a Idade Média; o pensamento de Locke teve como pano de fundo o longo processo de transformação capitalista da agricultura inglesa e a própria Revolução Inglesa, primeira das revoluções burguesas; e as ideias de Bentham acompanhou a Revolução Industrial e o consequente salto da produção capitalista pela introdução da maquinofatura. O que apenas confirma que ideologias não são verdades eternas, mas representações ajustadas à reprodução da ordem dominante e às necessidades econômicas de cada momento.

Como visto, o individualismo possessivo nos fornece um modelo claro e estável sobre nossas compreensões e práticas relativas à propriedade, reduzida exclusivamente à propriedade privada, quiçá à pública: esse binarismo liberal exclui e deslegitima quaisquer reivindicações coletivas à terra como propriedade (Blomley, 2004). Nesse modelo, os direitos individuais são considerados sempre anteriores e superiores aos interesses coletivos, o que coloca uma série de obstáculos à limitação dos direitos de propriedade. Ainda que se reconheça a propriedade pública, ela é entendida mais como propriedade do Estado enquanto indivíduo artificial do que propriedade coletiva.

E ainda que os direitos de propriedade sejam imaginados como criados em um momento específico do tempo, e como imutáveis depois disso, o direito de propriedade depende de um processo contínuo de práticas persuasivas destinadas a legislar o que a propriedade é e pode ser. Assim, a sustentação e reprodução da propriedade enquanto categoria social exige um esforço permanente de investimentos materiais e ideológicos, e de uma miríade de práticas corporais, institucionais e policiais. Essas sanções servem não apenas para assegurar a reprodução dos arranjos prevalecentes, mas também para policiar o próprio significado do que é propriedade, e portanto ignorar e negar arranjos alternativos, particularmente aquelas reinvindicações de natureza mais coletiva à terra, inclusive nas cidades (Blomley, 2004).

Contra o coro de que não existe alternativa à instituição da propriedade privada (e pública) – sustentáculo do capitalismo, eternizada e naturalizada pela ideologia do individualismo possessivo –, o campo de possibilidades abertas pelo conceito do comum revela um amplo espectro de arranjos e direitos de propriedade de natureza mais coletiva e não exclusivos, e tampouco redutíveis às circunscrições do Estado e do mercado.

1.4.4 PROPRIEDADE NO PLURAL: COSTUMES E DIREITOS EM COMUM

Segundo Wall (2014), teóricos legais e historiadores estão cada vez mais reconhecendo que, previamente ao colonialismo europeu, formas comunais de propriedade eram a regra e não a exceção ao redor do planeta: o conceito de propriedade privada era mesmo desconhecido a muitas sociedades indígenas, nas Américas, na Índia e na Oceania. O arqueólogo Alain Testart[14] (2012 apud Dardot, Laval, 2015b), ao estudar as sociedades neolíticas, distinguiu entre a *propriedade usofundada* (*usufundée*), baseada no uso contínuo da terra ao longo do tempo, e a *propriedade fundiária*, que leva em conta apenas os fundos, independentemente do trabalho ou do uso que o proprietário dela faz. Entretanto, a propriedade usofundada, ainda que antagônica à fundiária, era ainda diferente da propriedade dita "coletiva" ou "social", na medida em que somente por seu uso efetivo e publicamente comprovado ela poderia ser definida como propriedade.

[14] TESTART, Alain. Avant l'histoire. **L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac. NRF, Gallimard, Paris**, 2012.

Isso explica, em parte, por que reivindicações indígenas ao território não se enquadram espacialmente no modelo de propriedade privada individual, fundamentada nas marcas geográficas do típico assentamento colonial do Novo Mundo: a cerca, o muro, a casa, o campo cultivado. Ainda que os arranjos de propriedade comunal indígenas possam variar enormemente em todo o mundo, Blomley (2004) destaca um princípio universal: a terra e os recursos naturais jamais são considerados mercadorias alienáveis. Entre os Maoris, por exemplo, os direitos de propriedade se referem à distribuição de direitos de uso de determinadas recursos, e não à possessão exclusiva de zonas geográficas delimitadas. Para muitos povos indígenas, a ideia ocidental de que a terra lhes pertença é um disparate: antes, são os povos que pertencem à Terra.

Segundo Bollier (2014), os cercamentos do comum – a privatização e o estabelecimento de controles estatais excludentes sobre a natureza, a terra, os espaços públicos e infraestruturas, o conhecimento, a cultura – erradicam não apenas as práticas sociais, normas éticas e tradições culturais que garantem a reprodução das comunidades por meio de instituições e costumes ancorados na cooperação, mas eclipsam ainda a memória e as histórias do comum, apresentando-as como invisíveis ante a narrativa de progresso inexorável que acompanha a economia de mercado. A própria formação do direito moderno, assentado sobre o direito romano, deu-se enquanto negação do direito consuetudinário (ou costumeiro)[15].

Thompson (1998) enfatizou como normas e costumes tácitos do direito costumeiro, transmitidos oralmente de geração a geração – e portanto não codificados formalmente conforme o direito moderno – foram fundamentais para a sobrevivência histórica do comum. Em oposição ao caráter formal, escrito e institucional da lei moderna, esse direito é geralmente vernacular, informal e oral, conformada pelas experiências, hábitos e práticas cotidianas das comunidades locais, conforme observado por Linebaugh (2014). Do mesmo modo, este autor considera que é o costume – local e guardado na memória –, mais do que a lei, que define o comum. Entretanto, alerta que é preciso não romantizá-lo: o costume está também historicamente associado ao patriarcado, à perpetuação de privilégios, dentre outras formas de dominação.

Ainda segundo Bollier (2014), o costume aparece como elemento central para o direito do comum, por fornecer tanto um código cultural e uma ética para a comunidade quanto uma narrativa compartilhada que liga a comunidade a gerações anteriores, garantindo o acesso a um repositório de conhecimentos sobre o melhor modo de proteger e gerir os recursos locais. As regras e normas que governam os comuns – o *fazer-comum* – dizem respeito a como os membros da comunidade podem acessar e usar recursos compartilhados, por exemplo, a terra, a água, os direitos de pesca e caça, mas também a como coibir o uso excessivo dos recursos e evitar aproveitadores externos (como vândalos e "caroneiros"). E ainda que o direito consuetudinário encarnado no cotidiano das culturas indígenas e camponesas possa parecer estático, em geral os costumes tendem a se adaptar a mudanças, muitas vezes de modo incremental e situacional, e são bastante sensíveis a condições históricas e especificidades locais. Esses princípios legais que se desenvolveram em torno do comum ao longo dos séculos foram ofuscados pelo desenvolvimento da legislação moderna orientada ao mercado, e organizada como um sistema escrito e formal de regras e sanções administradas por

[15] Linebaugh (2008) faz uma distinção entre a *common law,* base do direito britânico e norte-americano, que consiste no conjunto formal de leis não criadas por um Parlamento, mas derivadas dos costumes e do acúmulo de decisões judiciais passadas; o direito derivado de estatutos legislativos criados pelo Parlamento (como o direito ocidental moderno baseado no direito romano, à exemplo do Brasil); e o direito costumeiro (ou consuetudinário) enraizado na cultura e nos costumes em comum (Thompson, 1998), geralmente não formalmente codificado.

instituições ligadas ao Estado. Todavia, algumas formas de propriedade comum foram reconhecidas historicamente por estruturas centralizadas de poder e de direito.

Na Inglaterra normanda, após anos de inúmeros conflitos com barões e camponeses por conta da apropriação indiscriminada de terras pela Coroa, o Rei João foi obrigado a assinar, em 1215, a Magna Carta: ela tanto colocava limitações ao seu poder quanto reconhecia que outros membros da sociedade eram também detentores de direitos básicos de justiça e subsistência. Alguns desses princípios básicos – consagrados no capítulo 39 da Carta, como habeas corpus, julgamento por júri, proibição de tortura e devido processo legal – constituem ainda hoje a base da maior parte das constituições democráticas ocidentais (Linebaugh, 2008).

Entretanto, um documento quase esquecido, a Carta da Floresta, assinada dois anos depois da Magna Carta (e posteriormente a ela incorporada,) reconhecia os direitos tradicionais dos *commoners* a usar as terras reais e as florestas para garantir sua subsistência. Ela assegurava os direitos de pastagem para os porcos (*pannage*), de coleta de lenha (*estover*), de pastagem (*agistment*) e de coleta de turfa como combustível (*turbary*), e protegia os camponeses de cercamentos e apropriações arbitrárias por parte do Rei ou de grandes senhores. Enquanto a Magna Carta estabelecia principalmente direitos jurídicos e políticos, a Carta da Floresta garantia direitos de subsistência aos camponeses: Linebaugh (2008) se vale desse fato histórico para defender que direitos políticos democráticos precisam ser acompanhados de direitos que promovam a igualdade econômica. Ainda assim, o autor reconhece que nem mesmo a Magna Carta foi suficiente para coibir a violenta onda de expropriação que sustentou a acumulação primitiva de capital.

Também o direito romano, codificado durante o Império Bizantino e redescoberto no Ocidente no século XII[16], reconhecia um amplo espectro de formas de propriedade, como: *res communis*, as coisas comuns à humanidade que não podiam ser possuídos por grupos particulares ou indivíduos e eram usufruídos por todos, como o ar, a água corrente, o mar e a orla marítima; *res publicae*, as coisas públicas possuídas pelo Estado mas abertas ao uso da comunidade, como um parque ou um canal navegável; *res nullius*, as coisas sem dono, selvagens ou desabitadas, apropriáveis por quem delas primeiro se apossasse, como leões, cães vadios e terras vazias (ou *terra nullius*, empregada para justificar a colonização); *res privatae*, as coisas possuídas privadamente por indivíduos, como imóveis e escravos; e *res divinis juris*, as possessões não apropriáveis por ninguém por pertencerem apenas aos deuses, como templos e lugares sacros.

Dardot e Laval (2015a) consideram que o histórico ofuscamento do comum, e seu confinamento à categoria de *res communis* para designar as "coisas naturalmente comuns" (tal qual os elementos naturais: a água, o ar, o fogo...), está vinculado à polarização, na doutrina jurídica e nas relações políticas, entre o público e o privado, desdobrada na oposição entre o Estado e o mercado no âmbito da economia política Os autores assinalam como essa *summa divisio* (divisão suprema) entre o direito público e privado é relativamente recente no Ocidente, exatamente por ter como pressuposto o desenvolvimento do individualismo possessivo.

[16] Entre os anos de 529 e 534, sob ordens do imperador Justiniano I do Império Romano do Oriente (ou Império Bizantino), procedeu-se à compilação do *Corpus Juris Civilis* (Corpo de Direito Civil), coleção de obras fundamentais em jurisprudência latina que sistematizou todo o direito romano precedente, incluso a definição de categorias de propriedade. Desconhecido durante séculos na Europa ocidental, o *Corpus* foi redescoberto por juristas da Universidade de Bolonha no séc. XII, tendo se tornado desde então referência para a constituição do direito civil ocidental, inclusive para a definição dos direitos de propriedade (Bollier, 2014; Dardot, Laval, 2015).

A ideia do público como negativo da propriedade privada decorre de uma interpretação reducionista do direito romano, incorporado pelo direito moderno apenas no que tange à figura do indivíduo proprietário (*dominus*) que exerce um poder absoluto sobre a coisa (*res*), particularmente seu poder de aliená-la no intercâmbio mercantil. Não é de se espantar a longevidade e o poder antecipatório do direito romano, haja vista que tenha sido o primeiro a supor a liberdade como pressuposto da troca mercantil, tal qual apontado por Marx ainda nos manuscritos dos *Grundrisse* (2011). Por via da plasticidade de suas categorias altamente abstratas, o direito romano foi reapropriado e reinterpretado para regular as relações sociais em torno de um novo pilar: a mercadoria, célula elementar do modo de produção capitalista (Dardot, Laval, 2015a).

Não obstante, a divisão entre o público e o privado, tal qual conhecida hoje, não pode ser creditada aos romanos: segundo Dardot e Laval (2015a), trata-se antes de uma deformação moderna, iniciada entre os juristas protestantes alemães do século XVI, que reduziram o direito civil romano (*ius civile*) ao direito privado (o direito dos bens, contratos e relações entre particulares). O que o direito romano estabelecia, na verdade, era uma distinção entre as coisas apropriáveis e as não apropriáveis, por vias de uma decisão institucional, e não por suas características intrinsecamente naturais. O direito instituía uma esfera de coisas não apropriáveis (denominada à época de *res nullius in bonis*), "afetadas aos deuses e à cidade", o que liberava, por exclusão, todo o resto à apropriação, ou seja, à sua alienação e comercialização. Mas não se confunda *res nullius in bonis* com *res nullius,* esta referente aos bens sem donos, mas ainda assim passíveis de apropriação, enquanto aquelas designam, em oposição, os bens dos quais não se pode apropriar.

Abre-se uma importante bifurcação dentro da definição romana do *público*, que admite aqui dois sentidos: de um lado, a *propriedade pública tout court*, correspondente ao domínio público (*ager publicus*), ao patrimônio do Estado ou da Cidade, que dele podem se dispor livremente para distribuir ou mesmo vender; de outro, os espaços de *uso público,* inapropriáveis pelo Estado ou pela Cidade, de acesso livre a todos os cidadãos, tais quais as praças, teatros, pórticos, ruas, rios, aquedutos, templos, lugares sagrados etc. Em distinção ao "público da propriedade", o "público não estatal" delineia aquilo que Dardot e Laval (2015a) consideram o comum, afeto ao uso coletivo, fora do regime de apropriação. Também Macpherson (1978) identifica a propriedade comum com a garantia de que nenhum indivíduo seja excluído do uso ou proveito de algo[17], em oposição à propriedade privada capitalista e à propriedade pública estatal.

A noção de *usufruto*, também derivada do direito romano, e largamente discutida nesse cânone legal, é essencial para a regulação de bens comuns: ela denota o direito de alguém usar e gozar (*usus et fructus*) da propriedade de outrem, desde que a propriedade não seja danificada, tal qual na prática histórica do usufrutuário adentrar uma propriedade privada e fazer uso de árvores frutíferas, sem destruí-las. Joel Kovel (2007[18] apud Wall, 2014) nota que o sentido de usufruto precede mesmo o direito romano, podendo ser encontrado no Código de Hammurabi de 1750 a.C. na Babilônia, assim como no direito Islâmico e Asteca.

---

[17] Segundo Bollier (2014), esse princípio legal originalmente romano do comum – segundo o qual nem o Estado, empresas ou cidadãos particulares podem se apropriar de recursos que pertencem a todos – sobreviveu naquilo que é conhecido na legislação norte-americana como "*public trust doctrine*", que formaliza a ideia que o Estado tem um dever afirmativo de proteger recursos naturais para as gerações presentes e futuras, não podendo assim vender ou doar terra, água ou vida selvagem para interesses privados. Esse princípio aplica-se principalmente à proteção do direito dos cidadãos usarem os rios, oceanos e costas para pesca, navegação e recreação.

[18] KOVEL, Joel. **The enemy of nature**: the end of capitalism or the end of the world? London: Zed Books, 2007.

Entretanto, ainda que o direito ocidental moderno se baseie no direito romano, essa abordagem mais plural e flexível se perdeu em favor da hegemonia da propriedade privada, absoluta e exclusiva (Bollier, 2014). A perspectiva teórica contemporânea do *pluralismo jurídico* (advogada, dentre outros, por Boaventura de Souza Santos) entende que sistemas legais alternativos podem se sobrepor e que a lei formal não deve ignorar a existência de outros modelos, como o direito consuetudinário baseado em costumes e tradições não escritos (Wall, 2014). As constituições bolivarianas, particularmente da Bolívia e do Equador, são expressões importantes de tal perspectiva, pois, além de reconhecerem formas comunais de propriedade da terra, incorporam sistemas jurídicos e costumes indígenas ao texto constitucional.

O crescente reconhecimento de costumes e direitos de propriedade em comum, e de outras formas de relacionamento das populações e comunidades ao território não redutíveis à propriedade privada ou à propriedade pública, vem também se dando no Brasil. Para compreender as especificidades nacionais da questão da terra, faz-se necessário apresentar, doravante, breve retrospectiva histórica sobre a formação da moderna propriedade fundiária no país, atentando-nos aos diferentes regimes de propriedade que vigoraram entre nós, e às heranças do passado colonial na conformação dos traços desigualitários e excludentes de nossa sociedade.

1.5 A QUESTÃO DA TERRA NO BRASIL: SESMARIA, POSSE E PROPRIEDADE

Before the city, there was the land.
William Cronon, *Nature's metropolis: Chicago and the Great West* (1991).

"O Brasil é uma terra sem gente e uma gente sem terra": James Holston (2008) parte desse aforisma nacional para capturar sucintamente a negação do acesso à propriedade fundiária como um dos pilares históricos da constituição e reprodução de um regime de cidadania profundamente desigualitário no país. É inconteste a centralidade da propriedade da terra – particularmente da grande propriedade rural, o latifúndio monocultor – na conformação dos traços desigualitários, autoritários e dependentes da sociedade e da economia brasileiras, salientado por Caio Prado Jr. (2011) e João Antonio de Paula (2012), dentre vários outros "intérpretes".

Segundo Holston (2008), uma das premissas do colonialismo português era de que a descoberta e a conquista de novas terras incorporava-as ao patrimônio pessoal do rei, e que essa incorporação criava os fundamentos legais para a política metropolitana de reger as colônias pela criação de elites fundiárias à quem seriam redistribuídas as terras conforme os objetivos conjugados de exploração econômica e cristianização. Para regular essa distribuição, os portugueses valeram-se de um sistema medieval de concessão real de terras intitulado sesmarias[19], que vigorou como forma oficial de distribuir e de ocupar as terras brasileiras de 1548 até 1822.

A política de sesmarias, transferida às Américas em 1548 com o Regimento do Governador-Geral Tomé de Souza (e implantada ao mesmo tempo que as Capitanias Hereditárias), constituiu-se na única forma da Coroa distribuir terras – com generosos incentivos e isenções – àqueles que possuíam recursos necessários para ocupá-las e cultivá-las como grandes monoculturas escravistas de exportação, o que viria a se constituir como pilar da economia açucareira implantada já aos fins do séc. XVI. As sesmarias concedidas eram verdadeiros latifúndios a perder de vista – "impérios territoriais" que em muito ultrapassavam o módulo mínimo de uma légua quadrada, ou 6.600 m²–, e por meio das mesmas estabeleceu-se na colônia uma elite senhorial, proprietária de escravos e comercialmente voltada para o mercado externo (Holston, 2008). Segundo Paula (2012, p. 20), "Este traço da terra como monopólio dos potentados locais estaria na base de uma estrutura fundiária concentrada, ponto de partida para a conformação do poder oligárquico, do fenômeno fundamental de nossa vida política e cultural que foi o *coronelismo*"[20].

[19] A Lei de Sesmarias foi sancionada pelo rei D. Fernando em 1375, e sucessivamente incorporada às Ordenações Afonsinas, Manoelinas e Filipinas, vindo a definir a política de terras do reino português até o século XIX. À sua época, o objetivo da legislação era estimular a produção agrícola do Reino afetado pela grande crise do século XIV, para isso concedendo poder à Coroa de desapropriar terras improdutivas e redistribuí-las como concessões temporárias a quem as pusesse a produzir. As terras que permanecessem improdutivas findados os prazos da concessão deveriam ser reincorporadas à Coroa como terras devoluta. Derivada da palavra latina *seximum* – a sexta parte –, o termo sesmaria acabou por significar genericamente quaisquer terras doadas com vistas ao cultivo (Holston, 2008; Paula, 2002).

[20] Paula (2002) nos alerta que não se deve ver o regime sesmarial desenvolvido no Brasil como regionalmente uniforme: na economia extrativista das *drogas do sertão* da Amazônia, na economia mineratória, e na economia da pequena propriedade de trabalho familiar do Sul, foi menor o peso do latifúndio. A questão do monopólio e da concentração da terra teve maior centralidade no contexto da "grande empresa agro-manufatureira exportadora

Além da consolidação de uma elite oligárquica e latifundiária, o sistema de sesmarias implantado no Brasil teve como consequência a legitimação da propriedade privada como terra arrancada ao domínio público: forma particular de cercamento e privatização da terra nos trópicos. Originalmente entendidas como parte do patrimônio real concedidas aos sesmeiros como direitos de usufruto com posse condicional – e portanto não sujeitas à transações de mercado –, as sesmarias foram progressivamente se firmando como propriedade privada alienável por meio um conjunto de novos direitos de propriedade, simbolizado pela obrigação dos sesmeiros passarem a pagar um imposto territorial anual (o foro) a partir de 1695. Essa transformação conceitual não se completou até a Constituição Imperial de 1824, que garantiu a propriedade privada, e a Lei de Terras de 1850, que consolidou o mercado de terras ao estabelecer que terras públicas (ou terras devolutas) só poderiam ser adquiridas pela compra (Holston, 2008).

Ainda segundo Holston (2008), outra consequência do sistema empregado foi a confusão legal. A política de terras da Coroa portuguesa, que tinha como objetivo controlar a desobediência e direcionar a ocupação da colônia, era baseada num regime documental, burocrático e legalista de multiplicação e sobreposição de normas, legislações, decretos, regulações e ordens, o que resultou num emaranhado de ilegalidade, opacidade e contradição que fugia ao controle da própria Metrópole. Por outro lado, as elites brasileiras souberam explorar essa confusão como estratégia de controle não apenas para expandir seus domínios territoriais, mas também para impedir o acesso à terra à maioria da população. Ao contrário do senso comum de que o Brasil é uma terra sem lei, a estratégia empregada pela elite não foi negar a lei, mas sim criar um excesso de lei e complicá-la a tal ponto que somente os poderosos conseguiriam acessá-la e manipulá-la.

Pelo uso da lei, da burocracia e do governo, a elite rural criou um "emaranhado invencível" de regulação da terra (Lima, 1988[21] apud Holston, 2008), que lhe permitia apropriar-se indiscriminadamente da terra pública a fins de expandir continuadamente as fronteiras da agricultura extensiva, ao mesmo tempo em que bloqueava quaisquer possibilidades de acesso à terra aos demais. Na opinião de Holston, confusão, opacidade, conflito e ilegalidade constituem o principal legado do caos fundiário herdado da política de terras colonial, o que torna a regulação da terra no Brasil, paradoxalmente, tanto um imperativo quanto uma impossibilidade.

Às famílias pobres e livres (pioneiros, meeiros, pequenos fazendeiros, negros libertos etc.) excluídos da economia agroexportadora, só lhes era possível ter acesso a um pequeno naco de terra desse imenso território colonial – quase que integralmente repartido em latifúndios –, pela invasão e posse. Estabeleciam-se geralmente em terras não cultivadas e não disputadas, nos sertões longínquos ou nos interstícios das *plantations* – aproveitando-se da chamada "brecha camponesa" da economia escravista (Cardoso, 1982[22] apud Paula, 2012) –, o que lhes colocava sob uma reiterada condição de insegurança, ilegalidade e violência, sujeitos que estavam a serem continuamente expulsos da terra de suas roças de subsistência, toleradas até que algum senhor ou potentado local se arrogasse o direito de dela apropriar-se e então dela tornar-se sesmeiro.

---

colonial": na economia açucareira nordestina, o latifúndio, associado à monocultura e ao trabalho escravo, conformou a estrutura da *plantation,* origem de um padrão de concentração de terra, renda e poder que se reproduz até os dias de hoje.

[21] LIMA, Ruy Cirne. 1988. **Pequena história territorial do Brasil**: sesmarias e terras devolutas. 4ed. Brasília: Escola de Administração Fazendária. Edição original, 1933.

[22] CARDOSO, Ciro F. S. **Agricultura, escravidão e capitalismo**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

Holston (2008) observou que, durante o período colonial, a posse possuía o ambíguo status jurídico de ser tanto ilegal por violar o princípio de que a terra só poderia ser adquirida através de uma concessão real – a sesmaria – quanto de ser reconhecida como legítima desde que cumprindo alguma função social, seja através de produção e/ou ocupação, conforme certos direitos costumeiros herdados de Portugal medieval[23]. O direito costumeiro do *usucapião* (*prescrição aquisitiva*), legalmente reconhecido por Portugal, amarrava posse e função social, ao permitir a aquisição de propriedade pela possessão contínua de um terreno vago e/ou abandonado por um período de tempo regulamentar. Entretanto, eram inúmeros os obstáculos, tais como o registro e o pagamento de impostos e taxas, para que um pequeno posseiro pudesse vir a reconhecer legalmente sua terra como sesmaria ou aforamento, o que raramente se realizava.

Por outro lado, as elites proprietárias aproveitavam-se dessas ambivalências e confusões legais para se apropriar de terra da Coroa e convertê-las legalmente em terras próprias. Com a extinção do instituto das sesmarias em 1822, a posse tornou-se o único meio "legal" de acesso à terra, até a edição da Lei de Terras em 1850: durante esse interregno, as elites reivindicaram posses descomunais, às vezes superiores às sesmarias reais, pela usurpação de terras devolutas e pela expulsão violenta de outros posseiros, e que se mantidas poderiam ser legalizadas posteriormente. Assim, as ambiguidades em torno do sentido de terra produtiva e improdutiva, da posse, da natureza da aquisição e da propriedade persistiram como fonte de vários conflitos em torno da terra no Brasil colonial e imperial (Holston, 2008).

Com a Independência em 1822, fez-se necessário ao Estado brasileiro conhecer e controlar seu território nacional, o que era fazia impossível pelo caos fundiário herdado do período colonial. Ademais, com as crescentes restrições internacionais ao tráfico de escravos, as elites agrárias brasileiras precisaram se posicionar quanto ao problema da transição para outros regimes de trabalho. Durante quase três décadas de debate político, confrontaram-se duas perspectivas quanto à substituição do trabalho compulsório de negros por imigrantes, que poderiam como atraídos como colonos para se tornarem pequenos proprietários agrícolas (projeto defendido por José Bonifácio e posteriormente por Tavares Bastos, inspirados pelo modelo democratizante norte-americano), ou incorporados como trabalhadores para substituir a mão-de-obra escrava nas *plantations*, posição da oligarquia rural dominante, mais uma vez vencedora.

Ambas propostas exigiam uma reforma fundiária que garantisse a transformação da terra em mercadoria, que procedesse ao devido conhecimento e registro das terras públicas e privadas, e possibilitasse a venda de terras públicas para financiamento da imigração. A esperada reforma viria em 1850 com a Lei de Terras (Lei 601), junto a uma série de medidas ambiciosas voltadas ao desenvolvimento nacional nos marcos do capitalismo, tais quais a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz (que abolia o tráfico de escravos) e a adoção do primeiro Código Comercial (Holston, 2008). Segundo Paula (2012), as três medidas, tomadas em conjunto, significaram a emergência de um mercado especificamente capitalista no Brasil, no qual terra e a força de trabalho passavam a ser considerados, doravante, mercadorias plenas. Esse capítulo da nossa "acumulação primitiva" só iria se firmar com a Abolição da Escravidão, em 1888, e seriam necessárias ainda mais algumas décadas de industrialização e urbanização para que relações de trabalho semi-servis e não-capitalistas (como o colonato) fossem substituídas pela relação plenamente assalariada.

[23] Holston (2008) alerta que o direito costumeiro – ou consuetudinário – português não deve ser confundido com regimes de costumes tribais ou comunitários, indígenas ou africanos, já que era reconhecido pelo próprio Estado moderno português, como se depreende da edição da Lei Geral dos Bom Senso, sob o Marquês de Pombal.

A Lei de Terras, cujo principal objetivo era ordenar a ocupação existente e futura do país, proibiu a aquisição de terras públicas (devolutas) a não ser por meio da compra, reconheceu sesmarias e posses anteriores, estabeleceu um novo regime de propriedade pública e privada, e transformou a terra em mercadoria. Essa transformação atendeu aos interesses econômicos dos fazendeiros, que precisavam encontrar novas possibilidades de investimento e de patrimônio para o capital antes imobilizado no plantel escravista. Segundo Holston (2008), se até então a propriedade da terra consistia legalmente num patrimônio público transferido por concessão ao uso privado para fins específicos, a Lei de Terras extinguiu esse sentido "feudal" de propriedade ao criar um regime alodial no qual a propriedade tornava-se um patrimônio alienável por contrato entre indivíduos, e portanto livremente possuída sem obrigações e ônus senhoriais. Para tanto, a Lei proibiu e criminalizou a posse, negando uma forma de ocupação sem títulos que, como vimos, era reconhecida como prática costumeira, e único meio de acesso dos pobres à terra.

Holston (2008) considera que, ainda que a instalação de um regime baseado na propriedade privada exigisse uma clara demarcação e delimitação dos direitos de propriedade, após a aprovação da Lei de Terras em 1850 apenas agravou-se o caos fundiário, assim como as usurpações ilegais de terra pública e de pequenos posseiros. Mesmo que a Lei de Terras tenha criado um novo regime de propriedade, baseado na terra como mercadoria, na ausência de efetiva regulação da terra e da segurança dos títulos, a nova ordem desenvolveu-se por confusão e enganação. A fracassada reforma fundiária criou permanente instabilidade, e suas complicações legais estabeleceram a ilegalidade como norma, fomentando fraudes e violência.

Uma das ambiguidades da Lei de Terras que gerou muita confusão é se as terras devolutas poderiam ou não ser adquiridas por usucapião. Além disso, a própria definição das terras devolutas esteve aberta a múltiplas interpretações. Desde a colonização, elas se referiam àquelas terras devolvidas à Coroa por violarem os termos de sua concessão. Tornou-se comum também – ainda que não tecnicamente legal – usar o termo para se referir a terras vazias e não ocupadas. A Lei de 1850 ratificou os dois sentidos, além de designá-las como as terras públicas nacionais residuais após concluída a discriminação e delimitação de todas as propriedades privadas. Entretanto, o Estado nunca foi bem sucedido em conhecer definitivamente quais terras eram públicas e quais privadas, e a consolidação de um registro geral jamais sucedeu. Assim, as muitas ambiguidades no sentido e uso desses termos tornaram-se centrais às estratégias de usurpação e legalização de propriedades ilegais por trapaceiros e grileiros (Holston, 2008).

Fazendeiros e empresários, que lucravam enormemente com as confusões legais, procuraram encobrir suas reivindicações ilegais de terra pela aparência da legalidade, resultando daí uma relação perversa entre a efetiva ilegalidade e a falsa legalização. Enquanto a terra parecesse inesgotável, a maior parte da elite recusava-se à regularização efetiva. Para manter um aparente ar de legalidade, os proprietários exploravam a legislação nos seus pontos mais fracos, aproveitam-se das ambiguidades, e praticavam sutis ou flagrantes fraude. As legislações aprovadas pelos governos estaduais – que assumiram as terras devolutas no processo de descentralização instituído com a proclamação da República em 1889 – também favoreceram as ocupações ilegais de fazendeiros e grileiros[24] por conferir anistias para atividades ilícitas e estender os prazos para regularização.

[24] Ao dar novo sentido a muitas práticas antigas de fraude, o mercado de terras criou também espaço para a multiplicação de indivíduos especializados em manipular e se aproveitar comercialmente da lei: os grileiros. *Grilagem* tornou-se sinônimo das práticas ilegais relativas à propriedade, cujo fundamento consiste na usurpação de terra alheia ou devoluta através da montagem de um conjunto complexo de documentos relativos a supostas transações

Portanto, a Lei de Terras falhou em todos seus objetivos de regular a propriedade da terra, de financiar a imigração através da venda de terras, de prover imigrantes como mão de obra para as *plantations*, de abrir o território nacional ao uso produtivo, de instituir um regime seguro de propriedade, enfim, de impedir a apropriação de terra pública e ampliar o controle do Estado sobre o território: na interpretação de Holston (2008) e Paula (2012), o único intento alcançado notavelmente, e cujos efeitos profundos de injustiça e desigualdades permanecem até hoje, foi bloquear, em escala nacional, o acesso de cidadãos pobres e imigrantes à pequena propriedade fundiária. Com isso, garantia-se que, finda a escravidão, a "ordem fazendeira" (Ribeiro, 2006) estabelecida sobre a hegemonia do latifúndio permanecesse inabalada.

> Um ponto central a lembrar aqui é que, se a *Lei de Terras* de 1850 e a *Lei Eusébio de Queiroz* também, de 1850, foram instrumentos solidários e complementares na transição para a constituição do mercado de trabalho e de terras no Brasil, elas foram sobretudo instrumentos da reafirmação de um senhorio marcado pela experiência colonial, apegado a um projeto de dominação arcaico, em que a produção da riqueza, a economia, reproduzem as velhas aspirações de *status* e poder de uma elite prisioneira de uma modernidade pelas metades (Paula, 2012, p. 27).

Não se veja, portanto, a reprodução do "arcaico" como sobrevivência de um projeto de modernidade incompleta, ou como manifestação de uma economia cindida em duas pela condição de subdesenvolvimento. Na interpretação ousada de Chico de Oliveira (2003), o capitalismo se expandiu no Brasil a partir de uma combinação dialética e conjugada entre os setores "modernos" e os "arcaicos". Neste sentido, a extensão descapitalizada da agricultura familiar, o "inchaço" do setor terciário urbano de baixa produtividade e a generalização da autoconstrução como solução habitacional não seriam resquícios de um "setor atrasado", mas sim fundamentos para o reiterado rebaixamento do custo de reprodução da força de trabalho nos "setores modernos". O mesmo se dá no espaço rural brasileiro até hoje, onde relações de trabalho e não plenamente capitalistas são antes a regra do que a exceção, haja vista a histórica reprodução (e não desaparecimento) de vasto estrato social camponês (posseiros, meeiros, parceiros, colonos etc.) estruturalmente funcional e subordinado à expansão do capitalismo sob a forma da grande propriedade agroexportadora, como defendido por José de Souza Martins (1975; 2004) e Oliveira (2003).

No caso da propriedade da terra, tampouco pode-se falar de completa modernização pela imposição de um regime fundiário claro e estável, baseado em títulos de propriedade privada. Ao contrário, na ausência de uma efetiva reforma fundiária e agrária, ainda vigoram no país as mesmas condições de ilegalidade, contradição e violência herdadas da Lei de Terras (Holston, 2008), cujo corolário é a continuidade da usurpação e concentração de terras pela elite, negando o direito de acesso à terra para a maior parte da população. Entretanto, a importância histórica do estatuto da *posse* nas práticas e políticas de apropriação territorial no Brasil – tanto por fazendeiros quanto por camponeses – teve como contrapartida a possibilidade de que, nas brechas e confins do latifúndio, a terra fosse ocupada e cultivada pelo pequeno posseiro, ainda que de maneira instável e secundária (Silva, 2008). Além da sobrevivência – e reiterada reprodução – da posse como única condição de acesso da família camponesa individualmente à terra, outros regimes mais coletivos de ocupação e uso do território vem sendo reconhecidos, por vezes inclusive por lei.

---

de propriedade entre muitos indivíduos e instituições, a ponto da legalização de direitos ilegais de propriedade por decreto executivo, ato legislativo ou decisão judicial se tornar inevitável (Holston, 2008).

Almeida (2011) denomina de "terras tradicionalmente ocupadas" os territórios habitados e usados por grupos tradicionais no Brasil, organizados como movimentos sociais em torno de identidades coletivas e que têm com o território relações de pertencimento e de manejo dos recursos naturais para sua subsistência. Esses grupos incluem populações tradicionais como os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, pescadores, afetados por barragens, castanheiros, quebradeiras de coco, comunidades de fundo de pasto etc., cujos direitos começaram a ser reconhecidos pela Constituição de 1988, ainda que enfrentem enorme resistência – do agronegócio, da mineração, das madeireiras etc. – para demarcação dos seus territórios, preservação de seus recursos e reconhecimento de seus direitos. O autor registrou uma diversidade de modalidades de usos comuns da terra, usualmente mantidas às margens dos registros oficiais e dos direitos de propriedade hegemônicos, tais quais: *terras de preto*, *terras do santo*, *terras do índio, terras do cabloco, terras soltas*, *terras abertas*, *terras de herdeiros* etc. Essa pluralidade de regimes comunais de acesso e uso da terra têm funcionado por gerações, garantindo a subsistência e a base para identificação coletiva para milhões de brasileiras e brasileiros organizados em milhares de comunidades tradicionais. Ainda segundo Almeida, esses regimes de uso e apropriação coletiva dos recursos são enraizados em bases étnicas, relações de parentesco, redes de vizinhança e identidades coletivas, dificultando a transformação da terra em mercadoria plena.

Pesquisa etnográfica realizada por Galizoni (2005) revelou, por exemplo, como comunidades e trabalhadores rurais no vale do Jequitinhonha, serra da Mantiqueira e vale do São Francisco, em Minas Gerais, percebem a água como um bem comum, em detrimento de governos e empresas que a tratam como um bem econômico. Segundo a autora (p. v), a priorização do uso da água como um bem econômico limitou o seu uso múltiplo e costumeiro feito pelas populações locais e desembocou em exclusão social e conflitos em torno da apropriação, regulação, uso e conservação do recurso. Tal história se repete em inúmeras outras comunidades tradicionais no Brasil que dependem de recursos e terras comuns para a sua sobrevivência (como seringueiros, indígenas, geraizeiros, ribeirinhos, caiçaras etc.). Nos sertões e veredas roseanos de Minas Gerais, essas terras "sem dono" de uso costumeiro são chamadas até hoje de *gerais*.

Será possível encontrar também nas cidades brasileiras arranjos de propriedade baseados em direitos coletivos de uso e acesso em detrimento de direitos absolutos de propriedade privada? Além dos comuns mais tradicionais associados a recursos naturais, identidades coletivas e à atividades agrícolas, será possível falar do comum urbano nas nossas metrópoles? Argumento mais adiante, no Capítulo 3, que, a despeito de sua invisibilidade – prática e teórica –, vários espaços e recursos encontrados na periferia da metrópole brasileira, e na metrópole do Sul global de modo geral, podem ser estudados como comuns urbanos, na medida em que são produzidos e mantidos muitas vezes por relações informais de cooperação, compartilhamento ou solidariedade. A meu ver, o *fazer-comum* há muito tempo encontra-se incorporado nas favelas, periferias e espaços designadas aos trabalhadores pobres urbanos, devido ao entrelaçamento entre estratégias de sobrevivência, informalidade, engenhosidade coletiva e reprodução social, agenciados no trato cotidiano com múltiplas formas de privação, vulnerabilidade e segregação.

Para entendermos o complexo entrelaçamento entre propriedade fundiária, acesso à moradia e segregação socioespacial nas metrópoles brasileiras de hoje, fez-se necessário reconstituir brevemente alguns aspectos da trajetória de formação da propriedade no país. Como será apresentado no Capítulo 5, a questão da terra no Brasil teve impactos importantes sobre nossa urbanização e sobre os atuais conflito fundiários urbanos, seja pela manutenção da ilegalidade, da desigualdade e da instabilidade como a norma do regime fundiário, seja pela reiterada importância conferida à posse,

à função social da propriedade e ao direito à habitação, enfatizados pelos movimentos sociais urbanos. Argumento que as novas ocupações urbanas por moradia desestabilizam a hegemonia absoluta da propriedade privada, apontando para a possibilidade de arranjos de propriedade da terra urbana também mais coletivos e baseados no uso. Mas além da questão da própria terra como comum, as ocupações sustentam outras formas de produção do comum, cujo entendimento depende de outras abordagens críticas sobre o tema.

2 ABORDAGENS CRÍTICAS DO COMUM: UM PANORAMA DO DEBATE CONTEMPORÂNEO

Neste Capítulo 2, procuro oferecer um panorama do debate contemporâneo sobre o comum. Para tanto, apresento os principais argumentos e conclusões de quatro abordagens políticas e perspectivas teórico-conceituais do debate crítico contemporâneo: o comum da produção biopolítica de Michael Hardt e Antonio Negri; o comum da reprodução social de Silvia Federici e Massimo De Angelis; o comum ontológico da comunidade de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy; e o comum como princípio político de Pierre Dardot e Christian Laval. O capítulo se estrutura por essa ordem de apresentação, sucedida por uma conclusão sinótica.

Com a seleção de tais abordagens, busquei não apenas expor as principais ideias e conclusões dos autores, compondo assim um quadro panorâmico das teorias críticas do comum, mas com eles estabelecer diálogo interpretativo, colocá-los em contato, mostrar suas limitações e contradições, e apontar aberturas para a prática. Como ficará evidente pela leitura, o espaço e a cidade são, salvo raras exceções, surpreendentemente ausentes na maior parte desses debates sobre o comum. Como tal questão é central às indagações e pressupostos dessa tese de maneira mais ampla, procuro preencher essa lacuna aproximando o comum e o urbano nos capítulos seguintes.

2.1 O COMUM DA PRODUÇÃO BIOPOLÍTICA

2.1.1 IMPÉRIO, MULTIDÃO, COMUM

Em sua trilogia *Empire*, *Multitude* e *Commonwealth* (respectivamente de 2000, 2004 e 2009), o filósofo político italiano Antonio Negri e o crítico literário norte-americano Michael Hardt examinaram as metamorfoses político-econômicas contemporâneas da arquitetura global do capitalismo (a que denominam Império), a formação de um novo sujeito social e político coletivo a ele contraposto (a Multidão), e a emergência de um projeto político radical (o Comum) engendrado no âmbito do que denominam produção biopolítica, ou capitalismo cognitivo. A obra de Hardt e Negri é marcada tanto pela ousada mistura de elementos teóricos e políticos heteróclitos (Marxismo, operaísmo, pós-estruturalismo, geopolítica etc.) quanto pelo tom profético implicado na positivação subversiva da globalização e da nova economia informacional. Ninguém menos que Slavoj Žižek saldou *Império* como o "Manifesto Comunista do século XXI".

Para Hardt e Negri (2001), o Império é a nova estrutura de comando, descentralizada e desterritorializada, do capitalismo globalizado e pós-moderno. Diferentemente do imperialismo, o Império é sem limites e sem fronteiras, já que engloba a totalidade do espaço do mundo, apresenta-se como a-histórico e penetra no fundo da vida das populações. Sua lógica não se exerce verticalmente, de cima para baixo, mas de maneira fluida, esparramada e em rede, articulando singularidades étnicas, religiosas e minoritárias. No espaço liso do Império, foram varridos os Estados-nação, a separação público-privado, a sociedade civil, as instituições mediadoras. Tal qual na sociedade de controle, tematizada por Gilles Deleuze (2000) a partir das sugestões de Foucault, no Império os dispositivos disciplinares são substituídos por mecanismos de monitoramento mais difusos, flexíveis, móveis e "imanentes", que incidem diretamente sobre corpos e mentes, prescindindo assim das mediações institucionais antes necessárias.

Já a multidão refere-se à nova forma de organização política sob o capitalismo cognitivo. Trata-se, sob um ponto de partida marxista, de um conceito de classe, porém não circunscrito a definições estritamente econômicas: a multidão envolveria não apenas o "velho" proletariado fabril, mas todos os expropriados e explorados: a nova classe trabalhadora precarizada, os homossexuais, mulheres, índios e camponeses, enfim, todos os *pobres* do mundo. Em oposição ao povo (corpo público animado por uma vontade única) e à massa (homogênea, compacta e unidirecional), ambos conceitos inventados pelo poder para governar a diversidade da sociedade, a multidão é multiplicidade, conjugação de singularidades. Ela é plural, centrífuga, heterogênea, dispersa, complexa, multidirecional. Mas, para além dessa definição do conceito em termos de sua *forma social*, a multidão é também abordada em termos do seu *conteúdo* e *sentido*, como projeto político de um devir não capitalista. O problema político da multidão é como pensar uma democracia que não amasse as diferenças em uma massa indeterminada, mas que permita a uma singularidade agir de modo verdadeiramente público. Produtora de novas fontes de valor vampirizados pelo Império, a multidão, refratária à unidade política e à delegação do poder, e inclinada portanto a formas de democracia não representativa, traria em seu seio o desejo de democracia radical por meio de uma estratégia de construção autônoma do comum (Hardt, Negri, 2005, 2009).

Inicialmente, Hardt e Negri (2009) consideram o comum como a riqueza do mundo material (recursos ambientais finitos e com restrições de acesso) e também como a riqueza dos resultados

imateriais da produção social (não sujeitos à lógica da escassez e do uso excludente), dimensão esta a que conferem explícita preponderância sobre aquela:

> A democracy of the multitude is imaginable and possible only because we all share and participate in the common. By "the common" we mean, first of all, the common wealth of the material world – the air, the water, the fruits of the soil, and all nature's bounty – which in classic European political texts is often claimed to be the inheritance of humanity as a whole, to be shared together. We consider the common also and more significantly those results of social production that are necessary for social interaction and further production, such as knowledges, languages, codes, information, affects, and so forth (Hardt, Negri, 2009, p. viii).

O argumento central de Hardt e Negri (2009) é que uma sociedade baseada no comum já está se formando pela crescente introdução de elementos cognitivos comuns e reproduzíveis – conhecimentos, afetos, imagens, códigos, etc. – no núcleo central do processo de produção capitalista. Abre-se, portanto, um espaço para gestação do comunismo, tal qual defendido por Marx, por meio das próprias contradições engendradas pelo capital. Tal projeto político atravessa diagonalmente a oposição binária entre socialismo e capitalismo, e entre seus regimes de propriedade correspondentes: o público e o privado, excludentes do comum.

Dardot e Laval (2015a) reconhecem na obra de Hardt e Negri a primeira teoria de cunho crítico do comum, cujo mérito maior foi passar a reflexão do plano das experiências concretas dos *commons* (comuns, no plural) a uma concepção mais abstrata e politicamente ambiciosa do *the common* (o comum, no singular). Enquanto os comuns se referem aos espaços e recursos comunais destruídos no processo de acumulação primitiva como condição de afirmação da propriedade privada (como visto no Capítulo 1), o comum expressaria tanto a dimensão "oculta" do capitalismo contemporâneo quanto o princípio filosófico de advento do futuro comunista: nada de resquício pré-capitalista, mas aquilo que está hoje no coração da produção social.

É difícil não concordar com Dardot e Laval (2015a, p. 219-222) quando afirmam que o conceito de comum formulado Hardt e Negri é, no mais das vezes, confuso e ambíguo. Em admirável esforço de síntese, vão identificar quatro diferentes significações do comum imbricadas nessa obra: 1) a riqueza comum do mundo material; 2) o comum artificial da vida social; 3) o resultado do trabalho imaterial do capitalismo cognitivo; 4) uma nova forma de organização social democrática a partir das lutas, um fazer coletivo da multidão. A primeira filiar-se-ia às tradições teológica-jurídicas do comum (as dádivas que natureza, provê gratuitamente à humanidade), a segunda às interpretações antropológicas (o que é engendrado universalmente pela vida social), a terceira a uma abordagem econômica do comum (o que resulta do trabalho imaterial sob o capitalismo cognitivo) e a quarta a uma leitura política (o que caracteriza as lutas mais contemporâneas).

2.1.2 COMUM COMO MODO DE PRODUÇÃO

Segundo Negri (2016), sob o neoliberalismo, a apropriação privada do comum apresenta-se sob duas formas: a apropriação do público (dos bens e serviços públicos, da propriedade do Estado etc.), e a apropriação da natureza (os bens da terra, as potências físicas da vida etc.). Ainda que os bens públicos e naturais tenham se tornado mercadorias, e se apresentem cada vez mais como pro-

dutos do capital, tal redução não deixa de ser problemática, causando repugnância e indignação social. Ainda assim, as vantagens econômicas sobrepujaram as reservais morais, e tais bens constituem o objeto privilegiado da apropriação capitalista.

Acerca de tais bens (públicos ou naturais), fala-se há algumas décadas de uma apropriação (de propriedade) "comum", espécie de terceiro gênero de propriedade. Não obstante, Negri (2016) considera que tais definições são inconsistentes, pois se apoiam sobre uma concepção expansiva do direito de propriedade, no qual o comum é concebido como extensão funcional da propriedade individual ou como instituição participativa da propriedade pública. Em contraposição, o autor defende que o comum não seja considerado como um *terceiro gênero* de propriedade, mas enquanto *modo de produção*, definição própria, científica, do comum. Tal definição constituiria ainda um fundo ontológico, produto da atividade laboral humana: fundação ontológica da realidade social produzida pelo trabalho humano.

> [...] o comum é sempre uma 'produção', é natureza regulada ou transformada, ou simplesmente produzida. Logo, o comum é um recurso somente enquanto é um produto – um produto do trabalho humano e, portanto, no regime capitalista, atravessado imediatamente por relações de poder (Negri, 2016, p. 2).

Negri (2016) insiste que devemos falar do comum em termos substantivos, ontológicos, em oposição ao comum vulgar, ou formal – aquele que, no âmbito exclusivo do direito, era qualificado genérica e extrinsecamente apenas a partir do modo de apropriação, público ou privado. Hoje, o comum surge como *produção*. Falar do *comum como modo de produção* é fazer referência, sobretudo, à passagem da fase industrial para a fase biopolítica do trabalho produtivo.

A indústria já não detém a hegemonia de determinação sobre a economia e a sociedade: estaria em configuração, segundo Hardt e Negri (2009), a sua superação tendencial pela emergência da *produção biopolítica*[25] (ou imaterial e cognitiva), centrada na produção de ideias, informações, ima-

25 A biopolítica tornou-se um importante campo de investigação social na contemporaneidade, como se vê na obra de Hardt e Negri sobre a produção biopolítica do comum. Conforme Pelbart (2011), o termo "biopolítica" aparece pela primeira vez na obra de Michel Foucault em conferência proferida pelo filósofo no Rio de Janeiro em 1974, intitulada *O nascimento da medicina social*. Já em 1976 a expressão reapareceria no último capítulo de *A vontade de saber*, e na aula ministrada no Collège de France, publicada posteriormente como *Em defesa da sociedade*. Em seguida (1978-1979), viriam as reflexões sobre o neoliberalismo em *O nascimento da biopolítica* (2008). Diferenciando biopoder de poder soberano, Foucault revela a relação distinta que entretém, cada um deles, com a vida e a morte: enquanto o poder soberano do monarca absoluto *faz morrer e deixa viver*, o biopoder *faz viver e deixa morrer*. Portanto, gestão da vida, e não exigência da morte. Esse novo regime de poder, que se instaura entre os séculos XVII e XVIII, baseia-se na incitação, no reforço, no controle e na vigilância da vida, através da potencialização das forças que ele submete, revestindo-se de duas formas: a *disciplina* e a *biopolítica*. A sociedade disciplinar, que começa a emergir no XVII, procede à organização dos grandes meios de confinamento, espaços e instituições fechadas: família, escola, caserna, fábrica, hospital, prisão. Se originalmente a sociedade se contenta em docilizar e adestrar os corpos enquanto máquinas através de suas instituições disciplinares, logo ela se reorienta, em função dos efeitos da pressão demográfica e da industrialização, em torno de um *poder biopolítico* que busca controlar não mais apenas os indivíduos, mas a população enquanto tal, enquanto espécie biológica. Com a *biopolítica*, surgem os problemas de natalidade, longevidade, habitação, saúde pública, imigração. Separadas no início, a disciplinarização dos corpos e a regulação da população terminam por confluir no biopoder (Deleuze, 2000; Foucault, 2008, 2010, 2013). Para Pelbart (2011, p. 13) "[...] aquilo mesmo que o poder investia prioritariamente – a vida – era precisamente o que doravante ancoraria a resistência e ele, numa reviravolta inevitável. Mas talvez [Foucault] não tenha levado essa intuição até as últimas consequências. Coube a Deleuze explicitar que ao poder sobre a vida (biopoder)

gens, conhecimentos, códigos, afetos, relações sociais, etc. Essa produção perpassa hoje todos os circuitos econômicos, e encontra seu *locus* preferencial não mais no reduto da fábrica, mas no tecido extenso da metrópole, entendida como *fábrica social*.

Para Negri (2016), assim como as transformações capitalistas são movidas subjetivamente pelas próprias lutas e resistências dos trabalhadores – não objetivamente por leis próprias – o comum sempre *precede* o mercado capitalista. Nessa perspectiva, é o capital que se adequa ao comum, submetendo-se ao novo modo de produção biopolítica – egresso das próprias lutas operárias contra o trabalho manual, fabril –, passando da *abstração* dos valores industriais à *extração* do valor social da produção. O autor considera que, sob o novo modo de produção capitalista – a produção biopolítica – a força de trabalho cognitiva é relativamente privilegiada em relação ao que fora a força de trabalho industrial, por deter *poder* sobre a cooperação, sobre a organização do trabalho e os saberes produtivos. O capital perde sua "completa" capacidade de comando, sua capacidade de imprimir seu desenvolvimento à sociedade.

A expressão trabalho imaterial, ainda que estritamente equivocada (já que todo trabalho é material), indica uma produção não ligada diretamente ao trabalho industrial. Trata-se de trabalho cognitivo, social, que inclui o trabalho de reprodução, afetivo. Assim, o trabalho valorizado hoje não é mais aquele dado pela definição de Marx, circunscrito à esfera da produção material, mas sim pela circulação, pela logística. Nesses termos, a valorização extravasa o tempo de trabalho necessário dentro da fábrica, e o tempo de trabalho perfaz toda a vida.

Ademais, na era da produção biopolítica, há "maior preeminência *ontológica* do trabalho vivo sobre o trabalho morto", na medida em que a força de trabalho cognitiva exprime uma "*iniciativa organizadora da cooperação* e uma *gestão autônoma do saber*". Daí que a força de trabalho não apareça mais apenas como capital variável, mas enquanto subjetividade, potência singular. A relação capitalista passa a ser atravessada não somente por uma contradição objetiva e material, mas sobretudo por um antagonismo doravante subjetivo (Negri, 2016, p. 2).

Negri (2016) argumenta que, enquanto na era industrial o "comum" (vulgar) se definia pelo valor global da produção social apropriada pelo capital por meio da exploração do trabalho e da abstração, na era do trabalho cognitivo o comum se estrutura pela produção de subjetividades. Destarte, a apropriação capitalista se metamorfoseia, não mais se exercendo pela exploração direta do trabalho e pela sua abstração, mas por um novo mecanismo de apropriação, a *extração do comum*, exercido sobre a produção social como um todo, na medida em que não há mais espaços e temporalidades "fora" da produção capitalista. O que tem como consequência um forte antagonismo interno à própria valorização do capital, entre a máquina de exploração capitalista e a organização autônoma e cooperativa de subjetividades cognitivas, que lhe precede.

Assim, a expropriação do comum não se dá apenas por meio de cercamentos e de privatizações de bens públicos e naturais, mas passa pela crescente hegemonia de formas rentistas de extração de riqueza. A renda torna-se mecanismo de contorno aos conflitos entre o capital e o comum imaterial, na medida em que simultaneamente concede certa autonomia à produção do comum (pelo compartilhamento de recursos e da determinação do modo de cooperação), porém mantendo controle via expropriação da riqueza comum produzida (Hardt, 2010).

Essa *valorização por extração* não é exatamente nova: Marx já a havia descrito ao tratar da "acumulação primitiva" por vias da expropriação de terras e direitos comuns, como descrito no

---

deveria responder o poder da vida (biopotência), a potência "política" da vida [...]". É essa dimensão produtiva e potente da vida, resistente ao biopoder, que Hardt e Negri enfatizam ao longo de sua obra.

Capítulo 1. Entretanto, Negri afirma que [...] "não é possível nenhuma analogia entre aquele 'comum' pré-capitalista cuja expropriação foi necessária à construção do capital e o 'comum' tal qual se apresenta hoje à nossa experiência" (2016, p. 4). Essa perspectiva marca a passagem da "subsunção formal" à "subsunção real" da sociedade no capital, assim como do regime do lucro ao da renda, sob o qual a financeirização *mede* a "extração do comum". Nesses termos, o capital financeiro não é exatamente parasitário, mas imanente à valorização do capital.

Enquanto o advento do capitalismo industrial foi marcado pela passagem da hegemonia da propriedade fundiária imóvel de raízes feudais à propriedade móvel do capital produtivo, sob o capitalismo biopolítico a contradição estabelece-se entre a propriedade material (exclusiva e irreproduzível) e a imaterial (reproduzível e compartilhável), na medida em que os produtos imateriais acabam escapando às circunscrições da propriedade privada e tornam-se potencialmente comuns, pela facilidade com que são reproduzíveis e compartilháveis. Esses conflitos expressam-se principalmente nas disputas do complexo universo das patentes, dos direitos autorais, da propriedade dos códigos genéticos, dos conhecimentos indígenas, etc. (Hardt, 2010).

Todavia, Negri (2016) acredita que a apropriação privada do comum é frágil. Em primeiro lugar, devido à potência autônoma da cooperação produtiva, da hegemonia "virtual" do trabalho coletivo ancorado numa multidão de singularidades, o que coloca um limite paradoxal à capacidade de comando do capital, já que sua própria produtividade decorre dessa subjetivação produtiva. Em segundo lugar, devido ao fato de que o trabalho cognitivo também se reapropria continuamente do capital fixo, dos instrumentos de trabalho, do saber produtivo – pendendo a força para o trabalho vivo, em detrimento do trabalho morto objetificado sob o capital.

Desse modo, Hardt (2010) vai identificar que a centralidade contemporânea da produção biopolítica implica uma nova contradição ao capital: quanto mais o comum é encurralado como propriedade, mais ele perde produtividade ao próprio capital. Ou seja, a expansão do comum, ao mesmo tempo em que é fundamental à reprodução do capital sob a produção biopolítica, mina as relações de propriedade sobre as quais está alicerçado o próprio capitalismo:

> [...] esta luta revela um conflito mais profundo entre a propriedade como tal e o comum. Embora a produção do comum seja cada vez mais central para a economia capitalista, o capital não pode intervir no processo de produção e deve assim permanecer exterior a ele, expropriando o valor sob a forma da renda [...] Disso decorre que a produção e a produtividade do comum tornam-se um domínio cada vez mais autônomo, ainda explorado e controlado, mas através de mecanismos que lhes são relativamente externos[26] (Hardt, 2010, p. 138-139, tradução nossa).

Assim, "*a luta de classe se desenvolve em torno do comum*", e expressa a dupla valência do comum: o comum submetido à extração capitalista de valor, e o comum como expressão de capacidades cognitivas e produtivas da multidão – há aqui não apenas contradição objetiva, mas antagonismo subjetivo (Negri, 2016, p. 5). Noutros termos, a incontornável crise econômica, social e política em que hoje se encontra o capitalismo neoliberal deve-se ao fato de que,

[26] [...] "this struggle reveals a deeper conflict between property as such and the common. Although the production of the common is increasingly central to the capitalist economy, capital cannot intervene in the production process and must instead remain external, expropriating value in the form of rent (through financial and other mechanisms). As a result the production and productivity of the common becomes an increasingly autonomous domain, still exploited and controlled, of course, but through mechanisms that are relatively external".

> [...] enquanto as forças produtivas estão se tornando cada vez mais comuns, as relações de produção e de propriedade continuam a ser definidas pelas normas e regras individualistas e privatistas, que são incapazes de captar a nova realidade produtiva e são completamente externas às novas fontes comuns de valor (Hardt, Negri, 2014, p. 73-74).

2.1.3 AUTONOMIA E ORGANIZAÇÃO DO COMUM

Sobre este ponto – a crescente autonomia da produção do comum frente ao capital – recai a principal crítica de Dardot e Laval (2015a) às formulações de Hardt e Negri. Segundo aqueles, Hardt e Negri estariam apoiando-se, ainda que de modo inconfesso, nas ideias de Proudhon sobre como, sob o capitalismo industrial, organizar-se-ia espontaneamente a produção entre os trabalhadores, cujo resultado seria uma força coletiva (uma produção do comum) roubada pelo capital através do instrumento jurídico da propriedade privada ("*a propriedade é um roubo*"). Estariam portanto se afastando da grande contribuição de Marx na sua crítica a Proudhon: a descoberta de que é o próprio capital que procede à organização da cooperação produtiva, e portanto que a exploração (a extração de mais-valor) se dá internamente à própria produção. De um lado, com Proudhon, teríamos o modelo da "força social espontânea do comum", de outro, via Marx, da "produção histórica do comum pelo capital". Como se verá mais adiante, Dardot e Laval apontam para a necessidade de sair de ambos os modelos pela via da práxis instituinte.

Trazendo esse debate para o campo do capitalismo contemporâneo, tem-se que Hardt e Negri – para quem a cooperação hoje é um processo social comum que se desenvolve na sociedade como um todo, externamente aos lugares de produção – não reconhecem as múltiplas formas de controle do capital sobre o trabalho imaterial, associadas, por exemplo, à novas técnicas da governamentalidade neoliberal nas empresas. Ao contrário de autonomia da produção biopolítica (na qual o capital deteria função meramente parasitária, e não organizativa) trata-se de fato, conforme Dardot e Laval (2015), de novos modos de subsunção profunda do trabalho ao capital, modos esses que incidem cada vez mais na própria modulação de subjetividades dos trabalhadores. Portanto, a autonomia da produção biopolítica é deveras relativa e restrita: o capital não apenas parasita a produção comum pela extração de renda, mas a organiza e a controla.

Em resposta a essa crítica – a redução do lucro ao mero "roubo" do comum –, Negri (2014) considera que Dardot e Laval estariam ignorando a função do capital financeiro na assunção do rentismo como nova forma de extração da riqueza. É certo que, para Negri, a divergência teórica não pode ser reduzida à mera utilização do termo "roubo", pois sua origem é a própria crítica de Marx a Proudhon quanto à diferença entre o roubo (a apropriação de algo alheio) e a exploração capitalista (a extração de mais-valor permitida pela própria organização do capital). Nesse ponto, Negri tenta se esquivar da acusação de ser "inconscientemente" proudhoniano, afirmando sua posição de que aquilo que Dardot e Laval identificam na sua obra como "roubo" constitui na verdade procedimentos de extração de mais-valor (exploração direta do trabalho operário; despossessão de bens naturais, territórios e estruturas de bem-estar; extração indireta via dominação monetária...) que se dão num mundo produtivo socialmente organizado e investido pelo capital financeiro. O capital, segundo Negri (2014, p. 285), "não é uma essência independente, um Leviatã, mas sempre

uma relação produtiva de exploração". Ele é sempre um duplo, assim como o poder, desdobrado em comando e resistência, subjugação e luta.

Inspirado pelo materialismo dialético de Marx, Hardt (2010) considera que se o desenvolvimento do capitalismo crescentemente se apoia no papel da cooperação e do comum, logo é o próprio capitalismo contemporâneo que forneceria as armas para sua superação pelo comunismo, entendido como a produção autônoma do homem pelo homem, ou como, como pensava Foucault, enquanto produção biopolítica de formas de vida na qual os sujeitos de produção são também os objetos dessa mesma produção. Em última instância, o processo biopolítico não está limitado à reprodução do capital como relação social, oferecendo um potencial para um processo autônomo de destruir o capital e criar algo novo, novos modos de vida.

Conforme bem apontam Dardot e Laval (2015a), há uma identificação de Hardt e Negri com traços controversos do pensamento de Marx, particularmente no que diz respeito ao otimismo excessivo deste último na conversão "historicamente necessária" da socialização imposta pelo capital em uma associação voluntária dos trabalhadores, ou na passagem da cooperação forçada do capitalismo à associação livre do comunismo. Tal progressismo marxiano, que quis ver no desenvolvimento das forças produtivas a condição e possibilidade para o estabelecimento de uma sociedade superior, evidencia certas formas de determinismo e de teleologia[27], do qual decorre um entendimento último por parte de Hardt e Negri de que o comunismo futuro já estaria pressuposto no capitalismo de hoje, como produto *necessário* das contradições do mesmo.

Entretanto, os próprios autores, de modo muitas vezes ambíguo, apontam para as relações entre o comum e processos instituintes, não *necessariamente* espontâneos, ou como se o comum não estivesse pressuposto deterministicamente. Em *Declaração,* Hardt e Negri (2014) colocam a difícil questão de como passar da propriedade pública e privada para a propriedade comum, ou, em outros termos, a [...] "questão, em essência, é se as instituições, os bens e os recursos podem ser administrados eficazmente em comum por meio da participação democrática" (p. 97). De certo modo, já estão aqui respondendo – antecipadamente – às críticas de Dardot e Laval, que identificam na obra hardt-negriana um sentido em que as instituições são tão somente produto e espontâneo do comum, e não o contrário, como eles defendem.

Negri (2016) chama atenção para alternativas e experiências concretas do comum, tais quais as práticas democráticas de apropriação e gestão dos "bens comuns", as lutas em torno da reprodução social do trabalho pelo *welfare*, a constituição de novas moedas voltadas às necessidades sociais, a instituição da "renda básica" etc. Mas não é suficiente declarar e proclamar abstratamente um recurso como comum. Avaliando o caso da água, Hardt e Negri (2014) observam que o livre acesso a esse recurso exige também toda uma infraestrutura de apoio à sua distribuição e filtragem, assim como estruturas que garantam a participação democrática. É necessário ainda que o uso leve em conta aspectos de sustentabilidade futura desse recurso, para garantir sua preservação. Ademais, os conhecimentos sociais e técnicos relativos à gestão e distribuição da água devem ser compartilhados entre os cidadãos, e não restritos a especialistas ou representantes eleitos. Aqui, eles estão defendendo não um completo espontaneísmo, mas a gestação de formas de planejamento democrático da produção, reprodução e distribuição da nossa riqueza comum: "Falar a respeito de bens comuns,

[27] Quanto ao problema do *determismo* e *indeterminismo* econômico, a própria posição de Marx é ambivalente e especialmente complexa ao longo da sua obra, ver Paula (2014). Ademais, Ross (2015) ressaltou como Marx, mais ao final de sua vida, vislumbrou outros caminhos de desenvolvimento do comunismo, com base em elementos do "comunismo primitivo" que não percorriam necessariamente a via sacra do capital.

então, significa construir um processo constitucional que concerne a um conjunto de bens administrados mediante a participação direta dos cidadãos" (p. 99).

> [...] o homem do comum é uma pessoa comum, que realiza uma tarefa extraordinária: abrir a propriedade privada ao acesso e desfrute de todos; transformar a propriedade pública, controlada pela autoridade estatal, em comum; e, em cada caso, descobrir mecanismos para administrar, desenvolver e sustentar a riqueza comum mediante a participação democrática (Hardt, Negri, 2014, p. 140).

Mas essa passagem do público ao comum só pode-se dar por meio de lutas contra a privatização, muitas das quais podem ser, em determinadas circunstâncias, e ainda que paradoxalmente, em defesa do controle público. Hardt e Negri (2014) advogam portanto uma importante estratégia de combate de mão dupla, já experimentada por muitos movimentos, que lutam tanto *em favor* do público contra o domínio da propriedade privada, quanto *contra* o poder público na direção da autogestão, do comum. Trata-se de um movimento de caminhos não excludentes, que não rejeita as estratégias de afirmação do público sobre o privado, mas tampouco com elas se contenta, na medida em que o horizonte deve ser de movimento rumo ao comum. Ainda, as ações relativas ao comum devem ser orientadas, para além do acesso e autogestão da riqueza compartilhada, na direção da construção e experimentação de novas formas de organização política e da criação de alianças e possibilidades de trocas entre uma ampla gama de grupos sociais – maiorias e minorias – que participam do comum como singularidades.

> Tornar o comum o conceito central da organização da sociedade e da constituição é também importante para a teoria legal. Em particular, ajuda a desmistificar a noção de Rousseau a respeito da "vontade geral", que ele concebe como sendo a vontade das pessoas como um todo, que fica acima e, assim, transcende a "vontade do povo". Um bem comum, que todos os cidadãos devem administrar e democraticamente tomar decisões a seu respeito, não é transcendental, como a vontade geral, mas imanente à comunidade. Um bem comum [...] é algo que deve ser construído, possuído, administrado e distribuído por todos. [...] A fim de construir a sociedade e gerar um processo constituinte, os cidadãos não são obrigados a imaginar e se subordinar a uma vontade geral imperial, mas podem criar o comum por intermédio de um processo que tece a vontade de todos (Hardt, Negri, 2014, p. 100).

2.2 O COMUM AUTONOMISTA DA REPRODUÇÃO

2.2.1 O TRABALHO DA REPRODUÇÃO: UMA PERSPECTIVA FEMINISTA

O Autonomismo (ou Marxismo Autonomista) é uma corrente política e teórica anticapitalista e antiautoritária que defende a autonomia dos movimentos frente a estruturas hierárquicas e centralizadas (como os partidos), rejeitando portanto tanto o socialismo estatal quanto a democracia representativa. As origens do Autonomismo se situam no movimento do *operaismo* italiano da década de 1960, ao que posteriormente somaram-se tendências pós-Marxistas, Situacionistas e Anarquistas. O Autonomismo tem tido importante influência sobre os movimentos altermundialistas e multitudinários que reivindicam o comum nas últimas décadas. Dentre seus teóricos originais, destacaram-se Antonio Negri, Mario Tronti e Paolo Virno. Outros autores que se identificam com o movimento, e são ainda importantes referências sobre o comum no âmbito da reprodução social, são Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa, George Caffentiz, Massimo de Angelis e Peter Linebaugh, reunidos em torno do grupo *Midnight Notes Collective*[28].

Para Silvia Federici (2010), acadêmica e ativista associada à tradição radical do Marxismo feminista e autonomista, a esquerda ainda não deu respostas substantivas quanto à problemática de se tomar o comum como princípio organizativo de uma economia não capitalista. Outrossim, a esquerda ainda não colocou a questão de como articular e congregar a proliferação em curso de experiências do comum, de modo que elas possam formar um todo coeso e servir de fundamento a um novo modo de produção. A autora reconhece que a exceção é a obra de Hardt e Negri.

O principal apelo da teoria de Hardt e Negri, na opinião de Federici, é que ela não separara a formação do comum da organização do trabalho e da produção, considerando-a imanente a ela. Entretanto, tal teoria absolutiza como comum um tipo de trabalho – imaterial, cognitivo – que exige competências não disponíveis à maior parte da população mundial, restritas a uma minoria da classe trabalhadora. Negri e Hardt também ignoram que esse trabalho produz mercadorias para o mercado e que a produção cognitiva, digital e em rede depende da atividades econômicas – como mineração, produção de microchips, etc. – que são organizadas hoje sobre bases extremamente destrutivas, tanto social quanto ambientalmente. Ademais, e em decorrência da sua ênfase em conhecimento e informação, essa teoria do comum apenas margeia a questão da reprodução da vida cotidiana. Federici argumenta que esse problema atravessa o discurso do comum como um todo, mais preocupado com as condições formais para existência do comum do que com as exigências materiais para a construção de uma outra economia baseada no comum não subordinada ao trabalho assalariado e às relações capitalistas.

É contra esse silêncio e ausência que Federici (2010) vai defender que a política do comum seja encarada a partir de uma perspectiva feminista constituída em torno de lutas contra a discriminação sexual e do trabalho de reprodução social. Segundo a autora, a reprodução de seres humanos[29],

[28] As publicações ("notas") do *Midnight Notes Collective* foram digitalizadas e estão disponíveis em: https://www.memoryoftheworld.org/blog/2015/05/27/midnight-notes-digitized/

[29] Sobre o debate da reprodução social, ver: MITCHELL, K.; MARSTON, S. A; KATZ, C.. **Life's Work**: An Introduction, Review and Critique. In: Antipode, 35: 415–442, 2003.

uma das atividades humanas mais intensivas em trabalho (e por isso irredutível à mecanização), tem sido por séculos uma responsabilidade coletiva de famílias estendidas e da comunidade, com as quais as pessoas poderiam contar em caso de necessidades.

Esse ponto de vista assenta-se sobre o reconhecimento de que, como sujeitos primários do trabalho de reprodução, as mulheres sempre dependeram mais do que os homens do acesso a recursos naturais comuns e desse modo foram – e continuam sendo – mais penalizadas pelos cercamentos. Rememorando sua obra *Caliban and the Witch* (2004), Federici argumenta que, na primeira fase de desenvolvimento do capitalismo, as mulheres estiveram na frente das lutas de resistência ao cercamentos tanto na Inglaterra quanto no Novo Mundo. Não por acaso, durante esse período dos séculos XVI e XVII, sucedeu-se o mais violento ataque às mulheres de que se tem notícia na História: a sua perseguição como bruxas, atestando o paralelismo entre a expropriação do comum e os cerceamentos disciplinares impostos ao corpo feminino.

É somente com o advento do capitalismo que a reprodução tornou-se completamente privatizada, pela promoção de cooperação no *locus* de produção e de separação e atomização no âmbito da reprodução. Federici (2010) argumenta ainda que a acumulação capitalista é estruturalmente dependente da livre apropriação de imensas quantidades de trabalho e recursos que precisam aparecer como externalidades ao mercado, como o trabalho doméstico não remunerado exercido pelos mulheres, essencial à reprodução da força de trabalho.

Federici (2010) destaca a centralidade contemporânea das mulheres pobres na produção de alimentos para subsistência, na criação de associações autônomas de crédito baseadas na confiança, na resistência a grandes projetos de desenvolvimento destrutivos (mineração, barragens, desmatamento, etc.), na luta contra a privatização da terra e de recursos essenciais à vida, e nos esforços de coletivização do trabalho de reprodução como meio de reduzir seu custo e de se proteger mutuamente contra a pobreza e a violência doméstica e estatal.

Essas práticas expressam um mundo em que laços comunais são ainda fortes: entretanto, elas não devem ser vistas como "naturais" ou pré-políticas, tampouco como oriundas tão-somente de tradições arcaicas, na medida em que após sucessivas fases de colonização, a natureza e os costumes só resistiram onde as pessoas tem lutado para preservá-los e reinventá-los.

> The first lesson we can gain from these struggles is that the 'commoning' of the material means of reproduction is the primary mechanism by which a collective interest and mutual bonds are created. It is also the first line of resistance to a life of enslavement and the condition for the construction of autonomous spaces undermining from within the hold that capitalism has on our lives [...] by pooling our resources and re-appropriating the wealth that we have produced, we can begin to de-link our reproduction from the commodity flows that, through the world market, are responsible for the dispossession of millions across the world (Federici, 2010, p. 6).

Como uma das pautas do comum, e inspirada por uma rica tradição norte-americana de "feminismo materialista" do final do século XIX e início do XX (estudado por Hayden, 1981[30], 1986[31] apud Federici, 2010), Federici (2010) defende a comunalização do trabalho doméstico e a criação de formas coletivas de viver, transformando o espaço da casa. Nessa linha, Mies e Beenholdt-Thomsen

[30] HAYDEN, Dolores. **The grand domestic revolution**. Cambridge (Mass): MIT Press, 1981.

[31] HAYDEN, Dolores. **Redesigning the American Dream**: The Future of Housing, Work and Family Life. New York: Norton and Company, 1986.

(1999[32] apud Federici, 2010) defendem que a produção do comum exige uma profunda transformação na vida cotidiana, a fim de recombinar o que a divisão social do trabalho no capitalismo separou, e portanto de superar a perversa conexão que há entre a reprodução de nossas vidas e a exploração e extermínio de muitas outras vidas no mundo.

> If the house is the *oikos* on which the economy is built, then it is women, historically the house workers and house prisoners, who must take the initiative to reclaim the house as a center of collective life, one traversed by multiple people and forms of cooperation, providing safety without isolation and fixation, allowing for the sharing and circulation of community possessions, and, above all, providing the foundation for collective forms of reproduction [...] we cannot build an alternative society and a strong self-reproducing moment unless we redefine our reproduction in a more cooperative way and put an end to the separation between the personal and the political, and between political activism and the reproduction of everyday life (Federici, 2010, p. 8).

Entretanto, para Federici (2010), reclamar a liderança feminina na coletivização do trabalho de reprodução não significa naturalizar o trabalho doméstico como vocação feminina, mas sim recusar que sejam obliteradas as experiências coletivas, dos conhecimentos e lutas que as mulheres têm acumulado quanto à reprodução social, importante parte da resistência ao capitalismo.

Essa perspectiva autonomista da reprodução, do trabalho feminino, da luta pelos recursos comuns naturais e pelos saberes ancestrais e camponeses está indiretamente conectada a outras perspectivas teóricas e políticas que rejeitam o *telos* do progresso e o etnocentrismo a ele associado, tais quais a ecologia radical, o perspectivismo ameríndio, o movimento pelo decrescimento (*degrowth*), o *Bien Vivir*, os direitos animais e dos não-humanos etc. Todas elas contrapõem-se ao progressismo Marxismo, como aquele encontrado em Hardt e Negri no que diz respeito à sua positivação celebratória do potencial transformador do próprio capital. Ademais, elas apontam para a existência de outras economias e práticas de valor fora do capital.

2.2.2 OUTRAS ECONOMIAS: O COMUM FORA DO CAPITAL

Seguindo as trilhas abertas por Gibson-Graham (2006) na sua crítica feminista à autorrepresentação do capitalismo como sistema único e totalizante que exclui quaisquer outras formas de organização social e econômica, o economista político italiano Massimo De Angelis (2007), também vinculado ao Marxismo autonomista, intenta encontrar um caminho para superação do capital através das suas rachaduras, rupturas e lutas, a partir de um *fora*, de um terreno externo de reprodução não subordinada e resistente aos imperativos de cercamento e integração disciplinar. Na sua argumentação, o caráter eminentemente expansionista do capital, que se manifesta na colonização e mercantilização contínua da vida, encontra barreiras, resistências e antagonismos em múltiplos modos de vida e práticas de valor alternativos.

[32] MIES, Maria; BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika. Defending, reclaiming, and reinventing the commons. In: **The Subsistence Perspective**: Beyond the Globalized Economy. London: Zed Books, 1999. Reprinted in Canadian Journal of Development Studies, Vol. XXII, 2001: 997-1024.

> The antagonism that emanates from the conditions of livelihood reproduction corresponds to *divisions* within the working class, and these divisions are not only ideological divisions that can be overcome by abstract calls for unity [...] These divisions are the condition and result of social *practices* that first enclose commons and commodify life (enclosure) and then pit livelihoods against each other, what is generally called market competition, and through which capital can exercise social control on lives and follow its *telos*: profit, accumulation (De Angelis, 2007, p. 9-10).

Em oposição a uma certa interpretação ortodoxa de Marx para a qual a "acumulação primitiva" e os cercamentos estariam relegados a um momento específico na história, De Angelis (2007) acredita, na esteira do pensamento de Rosa Luxemburgo, que a acumulação primitiva é inerente ao processo de desenvolvimento capitalista, seja pela natureza essencialmente expansionista do sistema, para o qual todas as dimensões da vida podem e devem ser engolfadas pela mercantilização, seja pelo incansável e conflituoso processo das pessoas produzirem o comum para proteger o tecido social de ser desintegrado e corroído pelo mercado.

Tanto Hardt e Negri (2009) quanto Dardot e Laval (2015a) vão insistir que, muitas vezes, o foco insistente na expropriação e nos cercamentos do comum, levado a cabo principalmente por movimentos ambientalistas e altermundialistas, tem uma natureza eminentemente defensiva, não organizativa. Um dos impasses das perspectivas da "acumulação por despossessão", compartilhada por muitos dos autores que pensam o comum a partir da reprodução (como De Angelis), é que o sujeito "despossuído" não desperta uma gramática política potente, antagonista e produtiva. Nesses termos, não se trata apenas de defender o comum, mas de produzi-lo, de conquistar autonomia frente ao capital por meio de novos processos de subjetivação e de cooperação.

E há ainda outro importante ponto de discordância entre estas abordagens críticas: se Hardt e Negri (2009) defendem que hoje o capitalismo sob o Império subsume todas as esferas da vida e todos os espaços do planeta, para De Angelis (2007) há sempre um "fora" constituído como antagônico e contraditório ao capital. Para o autor, trata-se de reconhecer uma dimensão não capitalista de nossas vidas baseada em valores, práticas e relações além ou antagônicas ao capital. Para o autor, o "fora" do capitalismo é precisamente o âmbito da produção do comum. A produção da riqueza comum emerge nas lutas tanto pela reapropriação da riqueza social quanto na constituição de novas práticas relacionais e novas comunidades:

> *Our* outside is a process of *becoming other than capital*, and thus presents itself as a barrier that the boundless process of accumulation and, in the first instance, processes of enclosure, must seek to overcome. It goes without saying that this outside is contingent and contextual, since it emerges from concrete struggles and concrete relating subjectivities. And it is also obvious that the emergent of this outside is not a guarantee of its *duration and reproduction*. The point I am making is only this: 'our outside' is the realm of the production of commons (De Angelis, 2007, p. 229).

As práticas e atividades da vida cotidiana, englobadas sob a esfera da reprodução – como trabalho não pago, atividades não monetizadas, produção de valores de uso etc. (Federici, 2010) –, são geralmente invisibilizadas e estão "fora" das práticas de valor do capital, orientadas para o lucro, a acumulação e a competição. Essas práticas alternativas da experiência vivida e cotidiana da reprodução social formam outras economias orientadas pelos princípios da dádiva, da reciprocidade, da

solidariedade e da cooperação, constituindo um comum continuamente sob risco de expropriação pelo processo continuado de acumulação primitiva.

Um dos principais problemas enfrentados, para além da crescente cooptação e subordinação do comum ao capital, é que hoje quase tudo que é produzido em comum – seja como um comum capitalista distorcido ou como um comum realmente alternativo ao capitalismo – precisa ser transformado em dinheiro para que os *commoners* possam acessar outros recursos. De Angelis defende que o que é produzido em comum deve permanecer no âmbito do comum: para tanto, é necessário fortalecer as redes de articulação, expandir a produção, criar circuitos de conexão entre os comuns alternativos ao capitalismo (De Angelis, Stavrides, 2010).

O comum consiste ainda no estabelecimento de um novo discurso político que se apoia, ajuda a articular e reconhece o poder das muitas lutas, ainda que por vezes diminutas, para superação da sociedade capitalista pelo gestação de novos modos (coletivos) de reprodução da vida. O comum, como dimensão social do compartilhamento, aponta portanto para um terceiro caminho baseado na autogestão e autogoverno da comunidade (De Angelis, Stavrides, 2010).

O comum não pode, portanto, ser reduzido a um recurso de livre acesso (tal qual caricaturado pela ideologia liberal): ele exige o engajamento de uma comunidade – que não precisa ser localmente delimitada, tampouco homogênea – numa prática social de *commoning*, de *fazer-comum*. O problema do comum não deve ser encarado enquanto questão de interesse individual versus o interesse comum, mas sim de como determinados interesses individuais podem ser articulados de tal modo a *constituírem* interesses comuns –, para o autor, tal é a questão do *commoning*, relacionada à constituição democrática da comunidade:

> [...] many of today's struggles deployed against neoliberal capital contain several demands for *commons*. On issues of land, water, knowledge, electricity, social entitlement, education, health, nature, habitat and others, a large variety of struggles longs for recomposition and articulation with others, within the same locality and around the world. [...] it seems to me that the struggles of various social movements in the last decades has also made clear that 'commons' and 'communities' are interlinked, that is that the dimension of *what* is shared and *how* is shared must go hand in hand. Hence, the great emphasis, in many interesting sections of the movement, on questions of direct democracy, on the exploration of new modes of horizontal decision making; and the fascination with indigenous practices of consensus decision making [...] (De Angelis, 2007, p. 244).

Ademais, esse interesse comum não se confunde com a "comunidade ilusória" do Estado (para usar a expressão de Marx), tampouco com o interesse coletivo do Marxismo ortodoxo formado a partir das condições objetivas de exploração do proletariado: na perspectiva do comum, não existe vanguarda política privilegiada, não existe *um* sujeito da mudança privilegiado em termos de classe, grupo ou coletivos particulares, na medida em que a exploração capitalista atravessa de modo pervasivo e global todos os estratos e posições sociais, assalariados ou não. As lutas de valor alternativo (esse "fora" que resiste e se afirma autônomo frente ao capital) são transversais e atravessam diagonalmente tanto as esferas da reprodução quanto da produção, tanto o mundo da vida cotidiana quanto do trabalho: ubíquas e múltiplas, elas envolvem mulheres, camponeses, indígenas, trabalhadores precarizados, favelados do terceiro-mundo, imigrantes, etc. Aqui, De Angelis (2007) posiciona-se também contra a centralidade conferida por Hardt e Negri (2009) ao trabalhador imaterial da multidão como sujeito político privilegiado.

O que o autor defende é um discurso político de superação do capital não orientado à criação de um "sistema" utopicamente idealizado, mas à produção de condições para que práticas alternativas de valor floresçam, para que possamos desacoplar a reprodução das nossas vidas dos efeitos alienantes e expropriadores do capital. Politicamente, essa perspectiva afasta-se dos chamados abstratos e metafísicos por unidade em torno do partido tal qual formulados pelo socialismo, unidade que desconsidera a diversidade e as lutas dos sujeitos envolvidos na constituição de comuns reais e concretos contra a divisão e hierarquização do corpo social.

A produção do comum pode superar essas divisões não ignorando-as, mas rearticulando-as em torno de novas práticas de valor, por meio de processos de reflexão/comunicação/negociação nascidos nas próprias lutas. De Angelis (2007) argumenta que a "revolução" não é a luta *pelo* comum, mas *através* do comum: politicamente, trata-se de não enclausurar as resistências em enclaves liberados do poder do Estado e do jugo capitalista, mas articulá-las em redes de lutas e colaborações mais amplas, talvez em federações de comunidades, permitindo assim que as zonas de experimentação se extravasem para outras esferas da sociedade.

O problema de articulação do comum nos leva à questão da comunidade. Se em Federici e De Angelis o comum aparece como realidade invisível e discurso político referentes à práticas não-capitalistas enredadas na esfera da reprodução social – distintamente portanto de Hardt e Negri que localizam o comum no âmbito da produção biopolítica – Nancy e Esposito vão tratar o comum como fundamento ontológico da comunidade. Suas contribuições são fundamentais por questionarem a centralidade conferida à propriedade, ao comunitarismo e aos projetos coletivistas nas definições convencionais de comunidade, e por resgatarem o comum de suas filiações identitárias e de pertencimento, associando-o ao compartilhamento e à reciprocidade.

2.3 O COMUM ONTOLÓGICO DA COMUNIDADE

2.3.1 O SER-EM-COMUM E A COMUNIDADE INOPERANTE

Dentre as formulações teóricas mais instigantes sobre a comunidade na contemporaneidade, destaco a ideia da *comunidade inoperante* (*communauté désoeuvrée*), formulada pelo filósofo francês desconstrutivista Jean-Luc Nancy (1991). Com inoperante, Nancy não se refere a alguma disfuncionalidade ou deficiência, mas procura evocar uma espontânea e não-trabalhada inclinação a estar juntos que não tem objeto ou objetivo a não ser si-mesma. Essa aproximação não é motivada por desejos individuais ou inseguranças coletivas, mas é inerente à paixão humana por compartilhar. O "comum" da comunidade evoca então uma realidade primeira de compartilhamento que é dada com o próprio ser. Essa perspectiva fala da comunidade no presente, rejeitando as tradições que a situam em um passado idílico ou em um futuro utópico.

Numa conversação mais recente com Pontbriand (2013), Nancy reafirma sua preferência pelas expressões *ser-em-comum* e *ser-com* às visões de comunidade centradas na exclusividade e na interioridade. Segundo ele, ser-com é constitutivo do ser-próprio, na medida em que não é possível conceber um sujeito precedendo sua relação com outros. Destarte, "eu" sou, desde o princípio, "com" aqueles que me precederam e que vão me suceder. Trata-se de um ser-com universal dos vários reinos (humano, animal, vegetal, mineral), mas que não é geral ou indiferenciado, pois compartilhado em singularidades (grupos, ordens, meios, indivíduos, histórias).

Ademais, indagado por Pontbriand sobre a possibilidade de comunidades diferenciadas – multiétnicas, multiculturais, multiconfessionais –, Nancy afirma que o "multi" é constitutivo do ser-com, do junto. Proximidade implica pluralidade (e também uma certa distância). Não obstante, na nossa modernidade dominada por uma estrutura representacional de auto-apropriação, a multiplicidade foi absorvida em unidades (tais quais "indivíduo", "nação", "cultura", "língua") que necessariamente conformam identidades sem diferenciações internas e sem relações externas. Daí o problema de falarmos em multiculturalismo, de intersubjetividade, na medida em que essas expressões já pressupõem identidades fechadas (culturas e sujeitos) cuja coexistência constituiria o próprio problema a ser definido e enfrentado (Pontbriand, 2013).

De acordo com Nancy (1991), o político é o lugar da comunidade, o lugar de uma existência específica: a existência do ser-em-comum (*being-in-common*) que dá origem ao ser-próprio (*being-self*). Essa perspectiva pressupõe que nós vimos ao mundo de acordo com uma dimensão "em-comum" que não é de modo algum adicionada à dimensão de "ser-próprio", mas que lhe é co-originária e co-extensiva. O "comum" não é uma substância colocada sob supostos "indivíduos", tampouco uma espécie de ingrediente particular partilhado entre todos: [...] "this means that the mode of existence and appropriation of a 'self' (which is not necessarily, nor exclusively, an individual) is the mode of an exposition in common and to the in-common [...]"(p. xxxvii).

Segundo Nancy (1991), o indivíduo, louvado como produto moderno da emancipação da tirania, é tão somente e meramente o resíduo – o átomo indivisível – da experiência de dissolução da comunidade. Em contraposição ao indivíduo atomizado, Nancy fala de singularidades que se situam sempre no *clinamen,* na inclinação de um para o outro:

> "Still, one cannot make a world with simple atoms. There has to be a *clinamen*. There has to be an inclining from one toward the other, of one by the other, or from one to

> the other. Community is at least the *clinamen* of the 'individual' [...] *inclined* [...] outside itself, over that edge that opens up its being-in-common" (Nany, 1991, p. 3-4).

Nancy (1991) discorre ainda sobre um laço que liga o político, um laço que forma vínculos sem pertencimentos, sem fusão: que reúne pela infinita exposição de uma irredutível finitude. Assim, somente uma existência *em comum* pode dar sentido a nossas múltiplas, dispersas e mortalmente fragmentadas existências, apenas uma *comunicação* entre existências finitas que se dá pela exposição: "A community is the presentation to its members of their mortal truth [...]" (p. 15).

> Sharing comes to this: what community reveals to me, in presenting to me my birth and my death, is my existence outside myself. Which does not mean my existence reinvested in or by community, as if community were another subject that would sublate me, in a dialectical or communal mode. *Community does not sublate the finitude it exposes. Community itself, in sum, is nothing but this exposition* (p. 26, grifo no original).

Aristóteles acreditava que moramos em cidades – o modo de vida *político* por excelência – não por necessidade, mas por uma razão maior, a de "viver bem", pela qual ele se referia à diferença específica do homem: a saber, o compartilhamento do *logos* (da "linguagem", da "razão"). Esse entendimento está nas raízes da tradição do pensamento Ocidental de esquerda (pode ser encontrado em Spinoza, Rousseau e Marx). Entretanto, Nancy (1991) constata que essa tradição acabou por fechar o horizonte do político ao abandonar o pensamento do ser-em-comum em favor de uma suposta essência da comunidade. Mas a exposição e o compartilhamento da comunidade não podem conformar uma essência. No seu entendimento, ser *em* comum não se confunde com um *ser comum*: nesse sentido, comunidade não tem nada em comum com comunhão, com fusão em um corpo, com uma identidade. "Community is, in a sense, resistance itself: resistance to [...] the communion of everyone [...]" (p. 35).

Segundo Nancy (1991), Georges Bataille foi o primeiro a experimentar mais agudamente a comunidade nem como uma obra a ser produzida nem como comunhão perdida, mas enquanto um espaço de experiência do fora, do fora-de-si. "Being *in* common means [...] *no longer having, in any form, in any empirical or ideal place, such a substantial identity, and sharing this* [...] *'lack of identity'*. This is what philosophy calls 'finitude'" (Nancy, 1991, p. xxxviii). A comunidade é portanto produto dessa finitude, do recuo ou subtração de algo: de uma realizada identidade infinita, denominado por Nancy de "trabalho" da comunidade. Todos os programas políticos atuais implicam esse trabalho, seja como a comunidade trabalhadora, ou a comunidade em si como trabalho. Porém no trabalho o que é propriamente "comum" na comunidade desaparece em favor da unicidade, da substancialidade. Assim, o que na realidade forma a comunidade é o trabalho que a comunidade *não* realiza e com o qual ela *não* se identifica.

> [...] community cannot arise from the domain of *work*. One does not produce it, one experiences it or one is constituted by it as the experience of finitude. Community understood as a work or through its works would presuppose that the common being, as such, be objectifiable and producible (in sites, persons, buildings, discourses, institutions, symbols: in short, in subjects) [...] / Community necessarily takes place in what Blanchot has called "unworking", referring to that which, before or beyond work, withdraws from the work, and which, no longer having to do either with pro-

> duction or with completion, encounters interruption, fragmentation, suspension (Nancy, 1991, p. 31).

A comunidade que se torna uma coisa *única* (corpo, mente, terra-pátria, Líder...) necessariamente perde o *em* do ser-*em*-comum, perde o *com* e o *junto*. Para Nancy (1991), comunidade é *ser-junto*, e não a *união* ou a *unidade* fechada que, em última instância, fundamentam todos os totalitarismos (tal qual no papel cumprido pela *Gemeinschaft* na ideologia Nazista). Nesse sentindo, a comunidade nunca pode ser pressuposta, como evocado nos mitos de fundação e de soberania, pois é sempre exposta, compartilhada.

Nancy (1991) fala do tema da dissolução, deslocamento e conflagração da comunidade como o mais grave e doloroso testemunho do mundo moderno. Rousseau talvez tenha sido o primeiro pensador político sobre a comunidade, ou melhor, o primeiro a reconhecer o sentido de perda e degradação da comunidade frente à emergência da sociedade e do indivíduo modernos. Desde então essa história tem sido contada com base no mito da comunidade perdida a ser recuperada:

> The lost, or broken, community can be exemplified in all kinds of ways, by all kinds of paradigms: the natural family, the Athenian city, the Roman Republic, the first Christian community, corporations, communes, or brotherhoods – always it is a matter of a lost age in which community was woven of tight, harmonious, and infrangible bonds [...] Distinct from society (which is a simple association and division of forces and needs) and opposed to emprise (which dissolves community by submitting its peoples to its arms and to its glory), community is not only intimate communication between its members, but also its organic communion with its own essence. [...] it is made up principally of the sharing, diffusion, or impregnation of an identity by a plurality wherein each member identifies himself only through the supplementary mediation of his identification with the living body of the community (Nancy, 1991, p. 9).

Entretanto, a comunidade nos é dada com o ser e como ser, muito antes de nossos projetos e desejos. Mesmo que uma sociedade seja o menos comunitária possível, ainda nesse deserto social há de haver alguma forma, ainda que frágil e inacessível, de comunidade (Nancy, 1991).

Se o comunismo ainda é, nas palavras de Sartre, o "horizonte insuperável da nossa era", ele o é também como evocação de um sentido que é geralmente ignorado: o desejo de descoberta ou redescoberta do lugar da comunidade para além das divisões sociais, da dominação tecnopolítica. Nancy (1991) argumenta que o descambar da revolução soviética em um Estado totalitário, fato já assinalado em 1933 por Bataille, não consistiu numa "traição" em relação à pureza original da doutrina do comunismo, mas estaria relacionado a um dos mais problemáticos aspectos do ideal comunista: a definição de seres humanos como produtores e portanto como produtores de sua própria essência por meio do trabalho. O que bloquearia o nosso horizonte político seria exatamente esse ideal "comunitário" de produção da comunidade como essência imanente e como comunhão da humanidade pelo trabalho, através de um projeto coletivo. Mas mesmo em Marx há uma linha de pensamento sobre o comunismo estranha aos seus dogmatismos e desdobramentos "reais": o comunismo como realização de um reino de liberdade (e não regulação da necessidade) em que trabalho excedente não consistiria em trabalho explorado, mas sim em invenção e arte (nos termos de Bataille, êxtase e dispêndio; para Lefebvre, obra e fruição).

2.3.2 COMUNIDADE, IMUNIDADE: O COMUM CONTRA O PRÓPRIO

> Nothing seems more appropriate today than thinking community; nothing more necessary, demanded, and heralded by a situation that joins in a unique epochal knot the failure of all communisms with the misery of new individualisms. Nevertheless, nothing is further from view; nothing so remote, repressed, and put off until later, to a distant and indecipherable horizon (Esposito, 2010, p. 1)

Na sua reflexão sobre a origem e o destino da comunidade, o filósofo italiano Roberto Esposito (2010) elabora uma crítica às filosofias políticas contemporâneas (seja em suas modalidades comunal, comunitária ou comunicativa) que permanecem incapazes de pensar a comunidade e insistem em traduzi-la em um léxico político-filosófico, distorcendo e pervertendo-a. Essas concepções – que incluem a sociologia organicista da *Gemeinschaft*, o neo-comunitarismo norte-americano, as éticas da comunicação, e até a tradição comunista – estão unidas pelo pressuposto de que a comunidade é uma "propriedade", substância e essência pertencentes a todos os sujeitos que dela participam juntamente: uma "plenitude" e um "todo", que pode tanto ser perdida quanto reconquistada. Nessa concepção a comunidade permanece atada ao sentido do *proprium*, seja na apropriação do que é comum a nós, seja na comunicação do que é propriamente nosso. O "comum" é definido precisamente como o seu antónimo: os membros de uma comunidade têm em comum o que lhes é próprio, e eles são os donos do que lhes é comum.

Para recuperar outro sentido de comunidade, Esposito (2010) vai investigar a etimologia do termo latino *communitas*. Como visto no Capítulo 1, o primeiro sentido do substantivo *communitas*, e do seu adjetivo derivado *communis*, refere-se àquilo que não é próprio, o que tem início onde termina o próprio. É o que pertence as mais de um, a muitos ou a todos: é o "público" em oposição ao "privado" e o "geral" e "coletivo" em contraste com o "individual". Mas Esposito vai insistir em um outro sentido para além dessa acepção canônica, cuja origem remonta à complexidade semântica do termo do qual *communitas* teve origem: *munus*.

Munus oscila entre três significados: *onus, officium, donum*. Enquanto os dois primeiros termos denotam claramente dever (obrigação, ofício, posto...), o terceiro refere-se à dádiva, presente. Mas em que sentido uma dádiva, geralmente entendida como espontânea e voluntária, poderia ser também uma obrigação? *Munus* indica um tipo particular de dádiva, distinguida pela seu caráter obrigatório: alguém que tenha aceito um *munus*, coloca-se na obrigação de trocá-lo por bens ou serviços. Trata-se de uma dádiva que precisa ser dada porque não se pode não dá-la. Assim, o que predomina no *munus* é uma reciprocidade, uma mutualidade no dar que coloca em obrigação um em relação a outro (Esposito, 2010).

Se relacionarmos esse significado de *munus* ao coletivo *communitas*, é possível desestabilizar a dualidade clássica "público/privado", problematizar a dúbia homologia entre *communitas* e *respublica*, que por sua vez produz o igualmente problemático sinônimo *koinonia-polis*, a "comunidade política". Que coisa (*res*) é essa que os membros de uma comunidade têm em comum: um bem, uma riqueza, um interesse? *Communitas* é a totalidade de pessoas unidas não por uma "propriedade" mas precisamente por uma obrigação, por um débito, uma falta, um ônus. Esposito (2010) vai encontrar nessa definição a mais característica das oposições associadas a alternativa entre o público e o privado: o contraste entre *communitas* e *immunitas*. Se *communitas* refere-se a uma obrigação, *immunitas* diz respeito à imunidade frente a essa obrigação, à liberação do ônus implicado na lei da comunidade. Para ele, a categoria da imunização deve ser tomada como a principal chave

explicativa do paradigma moderno, não apenas em conjunção mas até mais do que outros modelos tais como "secularização", "legitimação" e "racionalização".

> The "immune" is not simply different from the "common" but is its opposite, what empties it out until it has been completely left bare, not only of its effects but also of its own presupposition [...] There is no need to hypothesize any sort of former idyllic community, no primitive "organic society" that exists only in the Romantic *imagerie* of the nineteenth century, to see how modernity is affirmed in its violent separation from an order in which the benefits no longer balance the risks that these same benefits require as the two inseparable faces joined in the combined concept of *munus* – gift and obligation, benefit and service rendered, joining and threat. Modern individuals truly become that, the perfectly individual, the "absolute" individual, bordered in such a way that they are isolated and protected, but only if they are freed in advance from the "debt" that binds them one to the other; if they are released from, exonerated, or relieved of that contact, which threatens their identity, exposing them to possible conflict with their neighbor, exposing them to the contagion of the relation with others (Esposito, 2010, p. 12-13).

Destarte, os sujeitos de uma comunidade são definidos não por terem uma propriedade ou uma possessão, mas por compartilharem obrigações recíprocas que se estabelecem pela lógica da dádiva. Nos termos de Esposito, esse entendimento se distancia radicalmente do sinônimo "comum-próprio" inconscientemente pressuposto por todas filosofias da comunidade:

> [...] "the common is not characterized by what is proper but by what is improper [...] In the community, subjects do not find a principle of identification nor an aseptic enclosure within which they can establish transparent communication or even a content to be communicated. They don't find anything except that void, that distance, that extraneousness that constitutes them as being missing from themselves [...]" (2010, p. 7).

Daí decorre que a comunidade não pode ser pensada como um corpo, como uma corporação em que indivíduos são fundidos em um indivíduo superior; tampouco como um "reconhecimento" intersubjetivo em que indivíduos se refletem mutuamente de modo a confirmar suas identidades iniciais, ou como um laço coletivo que conecta indivíduos previamente separados. Para Esposito (2010), a comunidade não é um modo de ser, não é a "fabricação" do sujeito individual: mas a sua exposição ao que interrompe o fechamento; uma síncope, um espasmo na continuidade do sujeito. Para o sujeito, a comunidade é tanto "hospitaleira" quanto "hostil", é a simultânea perda de fronteiras que, concedendo-lhe identidade, assegura sua subsistência. Por isso *communitas* não pode ser identificada unicamente com a *res publica*, com a "coisa" pública, pois ela é também um buraco nesse comum, uma espécie de linha de fuga perigosa que penetra o "social" e constitui a nossa coexistência. O que nos mantém juntos é a falta, a lacuna, o trauma do qual nós nos originamos: [...] "it is the originary *munus* that constitutes us and makes us destitute in our mortal finiteness" (p. 8). Não é por acaso que toda a grande tradição filosófica sempre intuiu que a questão da comunidade margeia a questão da morte, da nossa finitude.

Thomas Hobbes levou ao extremo esse entendimento dos sombrios abismos da comunidade: para ele, o que os homens têm mais em comum é a sua capacidade generalizada de ser mortos, e portanto de se matarem violentamente. A drástica solução encontrada por Hobbes – o Estado-Leviatã – é a perfeita expressão de um contrato social imunizador do qual o *munus* está ausente: ele

coincide com a rompimento de qualquer laço comunitário, de qualquer relação social que não aquela vertical da troca proteção-obediência. O que se sacrifica nessa solução moderna é exatamente o *cum*, a relação entre os homens. É como se, paradoxal e irracionalmente, fosse necessário sacrificar o próprio viver juntos para se preservar a vida (Esposito, 2010).

Não obstante, esse movimento destrutivo da modernidade não se dá desacompanhado de um crescente sentimento de culpa e nostalgia em relação à comunidade perdida. Derivam desse curto-circuito conceitual todas as figuras de identidade, fusão e endogamia que a representação da comunidade vai assumir na filosofia política moderna, que tende a reduzir a generalidade do "em comum" na especificidade de *um* sujeito comum. Finalmente identificada com um povo, um território, uma essência, a comunidade fruto dessa conversão *koine-cêntrica* é cercada para dentro de si e destarte separada do exterior (Esposito, 2010).

Para compreender os pressupostos desses comunitarismos, Esposito (2010) investiga as genealogias da concepção cristã de *communitas* na sua relação original com *koinonia* (a irmandade em Cristo). No período medieval, a ideia de comunidade já está indissociavelmente associada ao sentido de "pertencimento", é aquilo que pertence a um coletivo e aquilo a qual o coletivo pertence, e que com o tempo se particulariza em um território fixo: daí a aproximação entre *communitas, civitas* e *castrum*. Progressivamente, e principalmente na Itália e na França, essas *communia* que antes significavam apenas uma coleção urbana ou rural começam a se sedimentar como instituições político-jurídicas, até que passam a designar (de modo cada vez mais simplificado), do século XII em diante, as cidades (comunas) autônomas, proprietárias de si mesmas. Esse distanciamento entre o sentido original de *communitas* e a comunidade em suas versões comunitárias, comunalistas, corporativistas só se aprofunda na modernidade (2010, p. 16):

> Yesterday as well as today (indeed more so today than yesterday), community appears to be marked, indeed saturated with communitarianism, patriotism, and local and factional interest that with regard to *communitas* constitute not only something different but the clearest kind of negation; both the paroxysm and parody that are produced every now and then in the "impropriety" of the common, when the reference to the "proper," or the voice of the "authentic," or the assumption of being pure, reappears. It's useful here to consider that *communis* (always referring to its earliest meaning) meant in addition to "vulgar" and "of the people," also "impure" [...] It is the dialectic of lost and found, of alienation and reappropriation, of flight and return that joins all *philosophies* of community in a mythology of origin. If the community belongs to us as our deepest and most proper root, we can, in fact we must, find it again or reproduce it, in line with its originary essence.

É contra tais filosofias da comunidade que se coloca a obra de Nancy (1991) e Esposito (2010). Sua leitura ontológica do comum – entendido como modo de existência de vida-em-comum e como comunidade de compartilhamento, contra noções de identidade e de pertencimento – colocam em xeque a centralidade conferida à propriedade (pensada em termos de auto-apropriação), comunitarismos fechados e projetos coletivistas. Ainda que essas contribuições de cunho ontológico e metafísico encontrem-se mais distantes do Marxismo e da critica da economia política, há importantes interseções – via Bataille, Blanchot e Foucault – com as obras de Hardt e Negri e Dardot e Laval. Para estes últimos, a redescoberta do *munus,* do compartilhamento e da reciprocidade foi fundamental na sua formulação do comum como *princípio político*.

2.4 O COMUM COMO PRINCÍPIO POLÍTICO

2.4.1 O COMUM CONTRA A RAZÃO NEOLIBERAL

Pierre Dardot e Christian Laval, respectivamente filósofo e sociólogo franceses, publicaram em 2014 o livro *Commun*, a meu ver até o presente momento uma das obras de maior envergadura crítica dedicada ao tema, não tanto apenas pelo esforço de situar, expor e discutir criticamente as formulações sobre o comum que lhes precederam – o que já seria feito deveras meritório, haja vista a ausência de sistematizações rigorosas quando se trata de temática tão vasta –, mas ainda por haverem proposto, em diálogo crítico com as demais, uma interpretação própria, que consiste no entendimento do comum como *princípio político*, como se verá.

Na sua obra anterior, intitulada *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale* (La Découverte, Paris, 2010, no Brasil como *A nova razão do mundo*, Boitempo, 2016), Dardot e Laval empreenderam uma criativa reinterpretação do neoliberalismo, a partir das sugestões de Foucault sobre a governamentalidade e o nascimento da biopolítica, como *imposição da racionalidade da competição a toda a sociedade*. Essa visão alarga o conceito de neoliberalismo para além das definições mais tradicionais que convencionaram considerá-lo como teoria e prática de política econômica a prescrever um Estado-mínimo (Harvey, 2007). A instauração da competição generalizada ordena a relação de cada um consigo mesmo e com os demais conforme a lógica da auto-superação e do rendimento indefinido. Mas esta lógica normativa geral, longe de natural, é imposta pelo próprio Estado como política deliberada: imposição essa que não se restringe ao mundo do trabalho, mas que coloca todas as instituições, atividades, tempos de vida e subjetividades ao serviço da acumulação de capital. Daí a individualização da gestão da mão-de-obra, a administração burocrática do "social", a descoletivização da ação, o vazio social, enfim, a debilitação da democracia. É em oposição a esta racionalidade neoliberal hegemônica que Dardot e Laval vão propor a contra-racionalidade do comum como princípio político.

Em *Commun,* o objetivo dos autores foi, portanto, *refundar o conceito* de forma rigorosa, a ele rearticulando práticas que encontram nele seu sentido. Sobre a emergência do comum, eles insistem que, antes de ser invenção puramente conceitual ou teórica, o discurso do comum é gestado nas próprias lutas e movimentos que se opõem à razão neoliberal:

> La reivindicación de lo común ha nacido, en primer lugar, en las luchas sociales y culturales contra el orden capitalista y el Estado empresarial. Término central de la alternativa al neoliberalismo, lo "común" se ha convertido en el principio efectivo de los combates y los movimientos que, desde hace dos decenios, han resistido a la dinámica del capital y han dado lugar a formas de acción y discursos originales. Lejos de ser una pura invención conceptual, es la fórmula de los movimientos y las corrientes de pensamiento que quieren oponerse a la tendencia principal de nuestra época: la extensión de la apropiación privada a todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida. En este sentido, el término "común" designa, no el *resurgimiento* de una idea comunista eterna, sino la *emergencia* de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación. Se trata igualmente de un modo de volver la espalda definitivamente al comunismo estatal. [...] (2015, p. 21).

Destarte, não é apenas ao ímpeto neoliberal de estender a lógica da mercadoria e a racionalidade da competição a todos os domínios da vida social que se opõe o comum, mas também às esperanças outrora depositadas no estatismo:

> [...] si lo común se ha vuelto a día de hoy algo tan importante es porque revoca brutalmente las creencias y las esperanzas progresistas en el Estado. No se trata, evidentemente, de hacerse eco de la condena neoliberal de las intervenciones sociales, culturales o educativas del Estado, sino por el contrario de liberarlas de sus límites burocráticos y someterlas a la actividad social y a la participación política de la mayoría. En el fondo, paradójicamente, ha sido el proprio neoliberalismo el que ha impuesto el giro del pensamiento político hacia lo común, rompiendo la falsa alternativa, en espejo, entre el Estado y el mercado [...] se ha puesto fin a la idea de que el Estado podría ser el recurso de la sociedad contra los efectos desastrosos del capitalismo (Dardot; Laval, 2015a, p. 19).

Ainda que possamos entrar em discordância quanto à validade universal da última assertiva (pois o Estado continua, não a despeito mas por conta mesmo do neoliberalismo, fortíssimo: sua função é hoje criar as condições para a competição generalizada, ainda que eventualmente aqui e ali seja mobilizado enquanto espaço de conquista de direitos, de controle e freio ao mundo da mercadoria), não resta dúvida de que o nosso *zeitgeist* é muito mais de descrença, desconfiança e resistência às instituições estatais, do que de esperanças na ordem e no progresso pelo Estado, ou de pendores revolucionários pela ditadura do proletariado. Afirma-se o comum como alternativa, prática e política, tanto ao Estado quanto ao mercado. Para Dardot e Laval (2015a, p. 22), [...] " 'común' ha llegado a ser el nombre de un régimen de prácticas, de luchas, de instituciones y de investigaciones que apuntan a un porvenir no capitalista".

Pensar em um futuro não capitalista implica em revirar o sistema pelas suas raízes. Segundo Dardot e Laval (2015a) – e conforme já visto no Capítulo 1 – o capitalismo tem sua base filosófica, jurídica e econômica na instituição da propriedade privada individual, que, inspirada na antiga figura romana do *dominium*, concede o domínio e o gozo exclusivo das coisas ao proprietário, o que retira-lhes portanto do uso comum e mina a cooperação. Quanto à propriedade pública do Estado, não seria seu contrário, mas mais bem seu duplo, complemento e transposição, espécie de forma "coletiva" da propriedade privada. Se a crítica socialista à propriedade privada no século XIX tinha como fundamento uma indignação frente à usurpação dos frutos do trabalho dos assalariados pelos proprietários dos meios de produção, a essa crítica soma-se hoje o reconhecimento de que a extensão da lógica da propriedade privada, do domínio natural ao intelectual, constitui uma ameaça geral às condições de toda vida em comum no planeta.

Todavia, Dardot e Laval não acreditam, tal qual os apologistas do livre-mercado inspirados numa certa leitura da "economia política do comum" de Ostrom, que o mundo estará protegido pelo estabelecimento de reservas de "bens comuns naturais" (terra, água, ar, florestas, etc.), preservados como que milagrosamente da expansão indefinida do capitalismo. Mais do que proteger "bens" fundamentais à sobrevivência humana, o comum diz respeito a transformar profundamente a economia e a sociedade contra todo o sistema que ameaça a vida.

2.4.2 COMPARTILHAMENTO, APROPRIAÇÃO E INSTITUIÇÃO

Em consonância com Esposito (2010), Dardot e Laval (2015a) assinalam que o termo latino *munus*, raiz etimológica de "comum", designa, no âmbito das línguas indo-europeias, fenômeno social específico, relacionado ao registro antropológico da dádiva: um tipo particular de prestações e contraprestações relacionadas às honras e benefícios vinculados a um cargo público. Designa, portanto, o que há que se cumprir ativamente (um cargo, uma função, uma tarefa, etc.) e, inseparavelmente, o que é entregue em troca sob forma de dons e recompensas. No *munus* convivem duplamente a dívida e o dom, o dever e o reconhecimento, todavia relativas a prestações e contraprestações que concernem à comunidade inteira e não restritas a relações entre familiares e amigos: daí seu caráter coletivo, eminentemente político, e a oposição entre *communis* (e de todos aqueles termos formados pela mesma articulação de *cum* e *munus*: *commune, communia, communio*) e *immunitas,* referente à imunidade ou ausência de responsabilidade frente às coisas públicas, frente à comunidade (Esposito, 2010). O comum, o *commune* latino, implica portanto certa obrigação de reciprocidade ligada ao exercício de responsabilidades públicas.

> [...] el término "común" es particularmente apto para designar el principio político de una coobligación para todos aquellos que están comprometidos en una mista actividad. En efecto, hay que entender el doble sentido contenido en *munus:* al mismo tiempo la obligación y la participación en una misma "tarea" o una misma "actividad" [...] Hablaremos aquí de *actuar común* para designar el hecho de que haya hombres que se comprometen juntos en una mista tarea y produzcan, actuando de este modo, normas morales y jurídicas que regulan su acción. En sentido estricto, el principio político de lo común se enunciará, por tanto, en estos términos: "sólo hay obligación entre quienes participan en una misma actividad o en una mista tarea". Excluye, en consecuencia, que la obligación se funde en una pertinencia dada independientemente de la actividad (Dardot, Laval, 2015a, p. 29).

O comum de origem latina ressoa, no grego – língua política por excelência – com a concepção de instituição do comum (*koinôn*) e com o compartilhar [*poner en común*] (*koinônein*) do léxico aristotélico. Para Aristóteles, são os cidadãos que deliberam em comum para determinar o que convém à cidade e ao que é justo fazer: "viver juntos" não se confunde com compartilhar tudo em comum, mas diz respeito a "compartilhar palavras e pensamentos". O comum é efeito de um *koinônein* que supõe sempre uma reciprocidade entre os que participam de uma atividade ou compartilham um modo de existência. Dardot e Laval assumem essa concepção aristotélica, *que faz da prática do compartilhamento a condição de todo o comum*, como fundamento da sua própria elaboração do comum como princípio político. Mas alertam que seu principal limite é que Aristóteles argumentava em defesa da apropriação privada dos bens.

Dardot e Laval (2015a, 2015b) observam que o verbo "apropriar" pode ter tanto o sentido de *se* apropriar de algo, ou seja, de fazer desse algo sua propriedade ou posse; ou se apropriar de uma coisa *para* determinado fim, ou seja, para realizar uma finalidade pelo seu uso. O primeiro sentido corresponde ao que os autores denominam de *apropriação-pertença*, pela qual uma coisa é tornada objeto de propriedade, seja via compra ou expropriação do que era propriedade alheia, ou via apropriação por um particular do que era propriedade sem dono, *res nullius*. Mas há também uma *apropriação-destinação*, pela qual uma coisa é adequada a certo fim, à satisfação de necessidades sociais, por exemplo, dar à terra uma função apropriada pelo seu cultivo com vistas à satisfação de

necessidades humanas básicas. Remete-se, em ambos os casos, ao próprio (*proprius*), mas de duas maneiras diferentes: no primeiro caso, de ser *o* próprio *de* uma ou mais pessoas, expressando relação de pertença entre uma coisa e seu proprietário; no segundo, de ser próprio para algo, expressando relação de finalidade ou conveniência.

O emprego do termo apropriação "social" qualifica o ato de apropriação em sua relação com seu beneficiário: nesse caso, a apropriação se faz em nome do interesse coletivo. Não obstante, Dardot e Laval insistem que, mesmo que a *apropriação-pertença* refira-se a uma propriedade coletiva, o essencial está na *apropriação-destinação*, e nos limites que ela impõe a qualquer forma de propriedade, mesmo "coletiva" ou "social". O que interessa é a [...] "experimentação de um comum que envolve o exercício de um *direito de uso coletivo* muito mais do que a reivindicação de uma 'propriedade coletiva'" (Dardot, Laval, 2015b, p. 270, grifo no original). Instituir o comum inapropriável é subtrair algo da apropriação-pertença e destiná-lo à apropriação-destinação: contra a apropriação exclusivista e depredadora, *regular o uso coletivo sem fazer-se proprietário*.

Nos termos de Dardot e Laval (2015a), está em jogo um conflito entre o direito de propriedade, que se quer absoluto e exclusivo, e um outro direito: o *direito do comum*, a ser instituído em radical oposição à propriedade. Na formulação dos autores, [...] "la alternativa no es entre propriedade común o propriedad privada, sino entre lo inapropriable y la propriedade" (p. 261-262). Daí sua tese de que o comum que se deve instituir só o pode sê-lo como disponível e inapropriável, nunca como objeto de um direito de apropriação exclusiva e absoluta. Noutros termos, o comum é aquilo que procede de uma atividade de compartilhamento, concomitantemente produtora de um direito antagônico ao direito de propriedade. É na ausência de direitos de propriedade que surgem práticas de fazer-comum alinhadas a uma determinada finalidade social.

> O princípio do comum que emerge hoje dentro de todos os movimentos sociais deve tornar possível essa articulação: ele não se opõe em nada ao público, mas não se define mais em termos de "propriedade". Mais precisamente, ele retém aquilo que, no que é público, destaca a destinação social e não apenas a forma jurídica de propriedade. É isso que mostra o movimento de remunicipalização da água iniciada pela municipalidade de Nápoles através de um ato que instituía a água como "bem comum" [...] Não se trata, então, de opor uma "boa" apropriação a uma "má" apropriação [...] mas de opor a qualquer apropriação a preservação de um "comum" subtraído de qualquer lógica de apropriação devido a seu caráter indisponível (Dardot, Laval, 2015b, p. 270).

O que levanta uma questão crítica: quem decide pela indisponibilidade do comum? É a coletividade política ou *experts*, tecnocratas e burocratas encastelados no Estado? Não existe comum sem as práticas conjuntas de fazer-comum, sem que teçam-se laços de reciprocidade e compartilhamento, ou, nos termos de Dardot e Laval (2015a), sem que os usuários também participem na coprodução de normas jurídicas não estatais. O comum funda-se, portanto, sobre a obrigação política que nasce da participação direta em uma mesma atividade (no princípio da coatividade como fundamento da coobrigação): [...] "son las prácticas renovadas del uso de lo común las que realizan la *institución continuada* de lo común" (Dardot, Laval, 2015a, p. 309).

Essa concepção, na opinião dos autores, entra em choque com os discursos correntes sobre o comum que mesclam tradições, superpõem significações e confundem conceitos, numa mesma concepção sincrética de política que deveria aspirar ao "bem comum" mediante a produção de "bens comuns", "patrimônio comum da humanidade". Discernem aí três tradições: a noção teoló-

gica-política do "bem comum", a categoria jurídico-econômica de "bens comuns" e a concepção filosófica de uma suposta "natureza humana comum", universal. A primeira concebe o comum como finalidade suprema das instituições políticas e religiosas, a segunda reifica o comum, reservando-o como classificação a determinadas coisas, e a terceira identifica o comum com o universal (o que é comum a todos). Naturalismo, essencialismo e universalismo: contra tais tradições, Dardot e Laval insistem que só a atividade prática (práxis) orientada pelo princípio do comum pode tornar as coisas comuns e produzir um sujeito coletivo:

> Lo común no es un bien, y el plural no cambia nada a este respecto, porque no es un objeto al que deba tender la voluntad, ya sea para poseerlo o para constituirlo. Es el principio político a partir de cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan. Es, por este mismo motivo, el principio político que define un nuevo régimen de las luchas a escala mundial (Dardot, Laval, 2015a, p. 59).

Dardot e Laval (2015b) defendem que se fale do comum no substantivo ao invés do adjetivo, pois a expressão "bem comum" pode se confundir facilmente com um objeto de propriedade, enquanto o comum diz respeito ao indisponível e inapropriável. Além disso, ressaltam que nada é em si, ou por natureza, "comum": são somente as práticas sociais que definem o caráter "comum" de uma coisa. Tampouco o comum refere-se à "governança" pacífica, à ilusão gestionária do consenso. Muito pelo contrário, o comum define-se pela dimensão conflituosa, pelos conflitos de interesses, já que a sua construção é sempre antagônica à propriedade e à sua negação prática. Tal construção, que reside na coprodução de regras de direitos por uma coletividade, é que é essencial. Da instituição do comum nasce uma obrigação política ligada ao exercício de participação em uma atividade coletiva: *a coatividade é o fundamento da coobrigação política*.

Ademais, Dardot e Laval procuram uma teoria que escape aos modelos da "força social espontânea do comum" (Proudhon) e da "produção histórica do comum pelo capital" (Marx): para eles, o comum não nasce espontaneamente nem da vida social nem da própria acumulação de capital. Se o comum operário de Proudhon permite pensar os meios institucionais de conquista de autonomia da classe operária e assim a criação de instituições próprias não submetidas à lei de acumulação do capital, o comum do capital de Marx permite refletir sobre a autonomização do capital frente ao trabalho vivo e a decorrente formação do trabalhador coletivo a partir dos próprios antagonismos capitalistas. Em desacordo com estes postulados[33], respectivamente sociológico e econômico, os autores pensam um modelo teórico que parte das lutas coletivas não apenas como resistência e protesto, mas como fontes de *instituição* e *direito*.

[33] Não se estranhe que, mesmo que críticos do proudhonianismo velado de Hardt e Negri, a obra de Dardot e Laval se aproxime politicamente mais do pai fundador do anarquismo do que do próprio Marx. Segundo Negri (2014), Dardot e Laval estão fundamentalmente associados à corrente do "socialismo associacionista", que vai de Proudhon a Jean Jaurès, Maxim Leroy, Marcel Mauss, Gurvitch e Castoriadis. Daí a ênfase em propostas que evoquem direito econômico, democracia industrial, federação comunalista, enfim, a associação regrada de forças múltiplas, em detrimento do estabelecimento da ditadura do proletariado, da propriedade estatal, do comunismo de Estado.

2.4.3 O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM

Ao final da extensa obra, Dardot e Laval (2015a, p. 659-665) elencam, em admirável esforço de síntese organizado sob a forma dez tópicos – condensadas abaixo – os principais pressupostos e conclusões quanto à sua proposta do comum como princípio político:

1) A adoção de (o) "comum" como substantivo ao invés de qualitativo respeita o entendimento do comum como princípio e não como "coisa", "substância", ou "qualidade própria" de qualquer coisa. Um princípio é aquilo que aparece primeiro e funda todo o resto: um começo que não desaparece como origem, mas que segue começando, regendo tudo o que segue.

2) O comum é o princípio político por excelência, entendendo-se "político" como a atividade coletiva de deliberação pela qual os cidadãos decidem sobre o que é justo. Contrariando o domínio exclusivo de políticos ou técnicos nas decisões coletivas, verdadeira a política diz respeito a "participar" na deliberação, "compartilhar palavras e pensamentos".

3) O comum impõe fazer da participação direta em uma mesma atividade o fundamento da obrigação política, portanto da coatividade o fundamento da coobrigação (como já visto acima, o ético latino *munus* diz respeito tanto a "obrigação" e "dívida" quanto a "atividade" e "tarefa"). Portanto, o fundamento da obrigação política não pode ser encontrada em nenhuma filiação prévia – étnica, nacional, humana, etc. –, já que ela procede inteiramente do atuar em comum: trata-se de um compromisso prático que vincula todos aqueles que são coparticipantes de uma mesma atividade à coobrigação de elaborarem juntos as regras dessa mesma atividade.

4) Desse modo, o comum não pode ser um objeto, ou um fim: não se confunde com o "bem comum", ou com aquilo que na filosofia política designa o que se deve buscar e determinar coletivamente como o justo. A determinação do "bem comum" é que precisa ser decidida politicamente em comum: o comum é o princípio, anterior ao fim.

5) Além de não ser um objeto, o comum tampouco é uma coisa (*res*), nem uma propriedade ou característica – uma essência – de qualquer coisa. Não há de se confundi-lo então com o que é dado como naturalmente comum (a luz e o ar, por exemplo), ou com o que é entendido como *res communis* no direito (o patrimônio da humanidade etc.), pois assim separa-se a coisa da atividade, enquanto apenas por meio da atividade as coisas podem ser tornadas comuns.

6) Deve-se falar portanto de *comuns* para designar não aquilo que é, naturalmente ou por direito, comum, mas aquilo que é investido por uma atividade de compartilhamento, aquilo que é convertido em comum. Assim, há comuns de espécies muito diferentes em função do tipo de atividade que os instituem (comuns fluviais, comuns florestais, comuns de produção, comuns de sementes, comuns de conhecimento, etc.). É a atividade que "torna comum" [*comuniza*] a coisa, inscrevendo-a em um espaço institucional mediante a produção de regras específicas.

7) O comum é assunto de *instituição* e de *governo*: se o "comum" como princípio não precisa ser instituído (mas reconhecido intelectualmente e de modo prático), todos os *comuns* precisam sê-lo: cada comum em particular deve ser instituído mediante uma prática que abre certo espaço institucional, definindo suas regras de funcionamento. Ao longo do tempo, deve ser submetido a uma prática que autoriza a modificação dessas mesmas regras: trata-se da *práxis instituinte*, que não se assemelha a "gestão" (a organização consensual das coisas), mas a "governo", na medida em que assume os interesses sociais e procura superar os conflitos mediante decisões concernentes às regras. A práxis instituinte é então uma *prática de governo dos comuns*.

8) O comum, como princípio político, prevalece tanto na esfera social quanto na esfera política pública. Ao mesmo tempo que não se deve limitar sua primazia frente ao mercado e ao Estado, tampouco o mesmo constitui-se num outro "modo de produção", num "terceiro setor" entre o público e o privado. Ao não implicar a supressão da propriedade privada, não impõe também a supressão do mercado, mas sua subordinação aos comuns e a limitação dos direito de propriedade, não apenas subtraindo certas coisas da troca comercial para reservá-las ao uso comum, mas suprimindo também o direito de abusá-las por parte de seus proprietários.

9) Sendo o comum um princípio transversal às duas esferas, há comuns *políticos* e comuns *sociais*. O princípio político do comum aparece como dupla federação, democracia dos comuns: federação de comuns socioeconômicos constituídos sobre bases socioprofissionais e federação de comuns políticos (em todos os níveis, do local ao mundial) constituídos sobre uma base territorial, tendo como forma elementar de autogoverno local, o *municipio* (a comuna).

10) O comum define uma norma de *inapropriabilidade*, a partir da qual todas as relações sociais devem ser refundadas. O inapropriável não é aquilo do que não é possível apropriar-se, mas aquilo do que não é permitido apropriar-se pois deve estar reservado ao uso comum. Corresponde então à prática institucional de determinar o que é inapropriável. Entretanto, há dois tipos de apropriação em jogo: *apropriação-pertença*, pela qual uma coisa chega a ser objeto de propriedade, e *apropriação-destinação* (social) pela qual uma coisa é adequada a certo fim, à satisfação de necessidades sociais. Portanto, instituir o inapropriável é subtrair algo da apropriação-pertença e destiná-lo à apropriação-destinação: *regular o uso sem fazer-se proprietário*.

Exposta essa síntese, cabe ainda ressaltar um ponto importante da resposta de Negri (2014) às críticas a ele endereçadas por Dardot e Laval. Em resenha enxuta, e de modo um tanto quanto elusivo (para não dizer evasivo), Negri não deixa de reconhecer a importância e fazer loas à operação de crítica levada a cabo por Dardot e Laval às várias interpretações do comum que resultavam na sua objetivação/reificação. Entretanto, ele desfere uma crítica ferrenha a muitas das formulações levadas a cabo por Dardot e Laval, principalmente ao que ele vai denominar de "desmaterialização" do conceito de socialismo operada pelos autores, a saber, a "liquidação do materialismo histórico" e da "crítica marxista da economia política do capitalismo avançado" em nome de uma "metafísica do comum", do comum como princípio (p. 282).

Negri considera que as hipóteses dessubstancializadoras de Dardot e Laval acabam por resultar, em última instância, numa formulação idealista do comum que subvaloriza a sua dimensão "social", na medida em que desmaterializa o conceito de capital e da luta de classes: [...] "não se entende mais como o comum é reivindicado, onde estão os sujeitos que o constituem, e quais são as figuras do desenvolvimento do capital que lhe desdobram o pano de fundo" (2014, p. 283). É como se Dardot e Laval desconsiderassem as determinações materiais, a esfera da produção e as contradições concretas do capitalismo. Do que decorreria, segundo Negri, um "pessimismo forte": a produção de subjetividade, por parte do capital, seria incontornável, daí a submissão dos trabalhadores, a internalização do comando sob o neoliberalismo. Por fim, Negri (2014, p. 286) aponta perspicazmente como Dardot e Laval, ao considerar o comum exclusivamente em termos de "ação" e atividade, desmaterializam-no, assim como a luta de classes. Na sua concepção, o comum não seria meramente atividade, tampouco apenas um ideal (mesmo que o possa sê-lo também), mas se referiria a "atividades produtivas de riqueza e de vida" capazes de transformar o trabalho. Ele seria a forma pela qual a luta de classes hoje se define.

2.5 OS DEBATES SOBRE O COMUM: PRESENÇAS E AUSÊNCIAS

Como se viu, para além do campo de estudos aberto por Ostrom sobre a gestão dos recursos comuns, circunscrito aos limites da economia liberal, na perspectiva crítica o comum é antes uma relação social, um modo de produção e um princípio político do que um bem ou um regime coletivo de propriedade. Hardt e Negri têm o mérito de terem sido os primeiros a transpor a análise das experiências concretas dos *comuns* na direção de uma concepção mais política e abstrata do *comum*. Enquanto os comuns de certo modo referem-se àquelas práticas e recursos comunais suprimidos no processo de acumulação primitiva, o comum para eles constitui tanto a riqueza social comum produzida biopoliticamente quanto o projeto político da multidão para a sociedade comunista. Ainda que a definição do comum por eles formulada seja um tanto ambígua e repleta de significações às vezes contraditórias, é inegável que Hardt e Negri souberam, conforme o método do materialismo dialético, situar o comum no coração da produção social e no seio das lutas multitudinárias contemporâneos, procurando nas contradições do capitalismo a sua superação.

Entretanto, procurei mostrar como, ao conferirem centralidade ao comum da produção biopolítica (a produção imaterial de ideias, afetos, códigos, imagens etc. que, por sua reprodutibilidade e compartilhamento indefinidos, potencialmente escapam às circunscrições da propriedade privada), Hardt e Negri acabam por ignorar o comum material, identificando-o erroneamente com o âmbito "natural", e desconhecendo assim a espacialidade de muitas práticas e espaços comuns socialmente produzidos (particularmente no espaço urbano). Ao focarem na produção biopolítica, os autores não apenas minimizam a importância da produção industrial de mercadorias sob o capitalismo global – que não pode ser reduzido à imaterialidade absoluta da economia financeira e cognitiva, mesmo em termos tendenciais –, mas passam ao largo das mediações, hibridismos e complementaridades entre as diversas dimensões e manifestações do comum.

Ademais, tal enquadramento, que confere ênfase à vanguarda tecnológica e organizacional do capitalismo no Norte, deixa de lado o comum produzido fora ou nas margens do capitalismo, como no âmbito de inúmeras formas de trabalho, de produção material e de reprodução social não-capitalistas na periferia do sistema. Como visto, os autores sobrestimam ainda a autonomia do trabalho vivo sob comum biopolítico frente ao capital, que não apenas parasita-o externamente, mas o organiza, o controla de dentro do próprio processo produtivo. Mas não por isso Hardt e Negri autores deixaram de ressaltar a importância política de processos instituintes de formas democráticas de produção e gestão da nossa riqueza comum, o que lhes coloca em consonância tanto com Ostrom quanto com Dardot e Laval, e com o argumento de início de que o comum é uma prática de compartilhamento que pressupõe coobrigações e reciprocidades.

Já a perspectiva dos Autonomistas, que apresentei tendo como referência o feminismo de Federici e a economia política de De Angelis, preconiza que a política do comum se baseie no trabalho de reprodução social (aquele envolvido na reprodução coletiva de seres humanos: o trabalho não pago, as atividades compartilhadas e não monetizadas, a produção de valores de uso etc.). Daí que procurem uma saída do capitalismo nas suas brechas e rachaduras, assim como em tudo que é um *fora* autônomo em relação aos imperativos de cercamento e integração disciplinar. Explicitei já duas significativas discordâncias com Hardt e Negri: o comum não estaria restrito ao âmbito da produção (quanto mais apenas da produção contemporânea dita biopolítica), e não necessariamente seria interno ao sistema capitalista. Ademais, o comum constitui, para Federici e De Angelis, um discurso político que atravessa transversalmente e ajuda a conectar muitas das lutas anticapitalistas

que apontam para um sociedade autônoma baseada no compartilhamento. Não obstante, ao focar nas lutas pelo comum mais ligadas à natureza, às mulheres e aos povos indígenas e tradicionais, muitas vezes essa abordagem não apenas obnubila o comum imaterial do capitalismo cognitivo, como acaba por se aproximar da narrativa dos cercamentos e dos "recursos comuns", por vezes responsáveis por uma política defensiva do comum.

Em seguida, e pela proximidade entre reprodução, vida cotidiana e existência, abordei o comum ontológico da comunidade. Nancy nos permite pensar o comum para além dos comunalismos, dos temas de comunhão e união, das comunidades homogêneas e exclusivas, ou exclusivistas. Sua perspectiva aborda a comunidade menos como produção e mais como experiência ontológica de compartilhamento, de ser e viver-em-comum contra o individualismo e o produtivismo. Ademais, Esposito insiste que os sujeitos de uma comunidade são definidos não por terem propriedade ou possessão em comum, mas por compartilharem obrigações recíprocas, unidas que estão por um débito, um ônus mútuo. Nesse sentido, a comunidade (e o comum que lhe corresponde) não é nunca uma substância ou uma essência pertencente a todos os sujeitos que dela participam juntamente, já que o que lhe define é precisamente ser antagônica ao que é próprio, e portanto à qualquer "propriedade". Noção que será expandida por Dardot e Laval.

Por fim, expus a abordagem desenvolvida por Dardot e Laval, e seu duplo esforço de sistematização crítica das formulações precedentes e da formulação de uma perspectiva original: o comum como princípio político. Para tanto, inspiraram-se nas lutas que se opõem à racionalidade neoliberal sem recorrer ao comunismo de Estado, apontando para um futuro não capitalista. Os autores conferiram particular atenção a um aspecto já ressaltado no Capítulo 1, e no esforço de pensar o comum espacialmente, nos próximos capítulos: a problemática da propriedade. Consideram que a propriedade privada, base filosófica, jurídica e econômica do capitalismo, retira as coisas do uso comum e corrói a cooperação, e que portanto o comum deve ser definido por uma norma de *inapropriabilidade* das coisas contra a apropriação exclusivista.

Entretanto, para Dardot e Laval o comum não diz respeito apenas às coisas tornadas comuns (os *comuns*), mas, de um modo mais amplo, ao princípio político aristotélico de coobrigação de reciprocidade para aqueles comprometidos em uma mesma atividade. O comum não é, portanto, uma "coisa", "substância", ou "qualidade própria" de qualquer coisa, pois a condição de todo o comum é a atividade prática de compartilhamento. Essa práxis instituinte é uma prática de *governo dos comuns*, na medida em cada um dos comuns exige a criação de um espaço institucional, de regras. Desse modo, o *koinonêin* (o pôr-em-comum, o compartilhar "palavras e pensamentos", o *fazer-comum*) é que é o inapropriável de partida, "transbordando" como ato político para a instituição da inapropriabilidade de todas as coisas tornadas comuns.

Numa leitura crítica da proposta de Dardot e Laval, Negri parece ter razão ao chamar atenção para um certo idealismo do comum que subvaloriza a sua dimensão social, como se os autores desconsiderassem as determinações concretas, a esfera da produção e as contradições do capitalismo. É importante portanto atentar para que não se desconsidere que o comum não é meramente uma atividade prática qualquer, tampouco apenas um ideal (ainda que possa também o sê-lo), ou um princípio político metafísico, mas diz respeito a atividades produtivas de riqueza, de vida. Definitivamente, há que se afastar o risco de qualquer retorno às tradições teológico-políticas do "bem comum" ou filosóficas da "natureza comum" universal.

Dardot e Laval identificam também na obra de Hardt e Negri traços das tradições acima mencionadas, com todas os seus desdobramentos problemáticos (o naturalismo do "comum natural", o universalismo do "comum da interação social", o espontaneísmo do "comum da produção biopolí-

tica). Entretanto, quanto à significação política do comum como "organização democrática da multidão" de Hardt e Negri, os autores não desenvolvem uma crítica. Talvez porque a definição por eles desenvolvida do comum situe-se também no âmbito do político, e associada às lutas contemporâneas contra o neoliberalismo, ainda que sob uma distinção essencial: o político de Dardot e Laval é tributário da *Política* de Aristóteles, enquanto o político de Hardt e Negri bebe na filosofia da potência de Spinoza. Ademais, as interpretações quanto à Foucault (particularmente quanto ao entendimento de *biopolítica*) são distintas: enquanto Hardt e Negri se apoiam mais na ideia da biopotência desenvolvida por Deleuze (que dá esteio à ideia de produção autônoma de subjetividade pela produção autônoma do comum), Dardot e Laval se aproximam mais do sentido original foucaultiano, enfatizando as dimensões de controle e disciplina associadas à emergência do neoliberalismo enquanto governamentalidade.

Como deve ter ficado evidente pela leitura, a cidade, o urbano e a produção do espaço são surpreendentemente ausentes nesses debates sobre o comum. Huron (2017) observa que as duas grandes abordagens teóricas sobre o comum – seja as formulações liberais de Ostrom sobre os recursos comuns, ou as perspectivas mais críticas que colocam o comum como um conceito político e um horizonte não capitalista – não se esforçaram em teorizar o comum urbano (considerar o que é especificamente *urbano* nele), tendo antes focado seus estudos nos comuns rurais, recursos naturais e comuns culturais como linguagem e internet.

Uma exceção é a importância conferida por Hardt e Negri à metrópole como usina biopolítica do comum (tal tese será revisitada Capítulo 3). De menor relevância é a proposta de Dardot e Laval de que o comum deva ter uma base territorial local "municipal" (a comuna como autogoverno local), exemplo de ausência de imaginação geográfica dos autores pelo reducionismo envolvido na definição de antemão de uma base territorial amarrada a apenas uma escala. Há certamente, nas abordagens investigadas, um privilégio concedido à dimensão histórica (sucessões, transformações e processos temporais) em detrimento da dimensão espacial (simultaneidades, coexistências encontros e centralidades) (Lefebvre, 1991; Massey, 2012; Soja, 1989).

Como alertou Lefebvre (1991), as relações sociais só se realizam no espaço: caso contrário, permanecem como abstrações sem concretude. O espaço, por sua vez, é também socialmente produzido. Se insisto aqui, com os vários autores percorridos, que o comum deve ser considerado mais como relação do que como coisa, mais como princípio e discurso do que como qualidade ou característica de algo, mais como produção do que essência, de modo algum isso o exime de ser considerado na sua espacialidade. Muito antes pelo contrário: é exatamente porque o espaço é tanto produto quanto condicionante, tanto resultado quanto dimensão ativa da práxis humana, por sua qualidade dialética e política, é que poderemos adiante pensar o comum urbano nos seus impasses, contradições e possibilidades concretas. É o que intento nos próximos capítulos.

3. O COMUM URBANO EM DEBATE

As abordagens teóricas e os estudos históricos e empíricos disponíveis sobre o comum, seja em sua vertente liberal institucionalista ou nas suas formulações mais críticas, abarcam tanto os recursos naturais e terras comunais quanto o comum imaterial – cultural e informacional –, como visto. Logo, em um movimento geográfico e epistemológico de consequências não desprezíveis, salta-se dos domínios da natureza e do rural ao universo cibernético e digital, passando ao largo da realidade urbana. Ao mesmo tempo em que a urbanização planetária se afirma como tendência irreversível, os teóricos do comum não se propuseram, salvo raras exceções, a discutir mais detidamente como seria olhar para a urbanização contemporânea a partir do comum, seja para interrogar sobre os modos pelos quais são produzidos e apropriados recursos e espaços comuns na metrópole, ou para pensar a própria metrópole como comum.

A urbanização é usualmente tomada como força anticomum, e a formação da metrópole industrial moderna como o outro lado da moeda do processo histórico de cercamento de terras e recursos comunais nas origens do capitalismo. Mais especificamente, a metrópole tem sido pintada como o espaço por excelência do indivíduo *blasé*, atomizado e indiferente: o epicentro do mundo da mercadoria e da subjetividade capitalista. Destarte, ao espaço urbano da metrópole contemporânea é negado que possa potencialmente ser também gerador de recursos, espaços e práticas comuns, que possa ser espaço de vida-em-comum.

Entrementes, em diferentes metrópoles ao redor do mundo – principalmente no seio do novo ciclo global de protestos –, a ideia do *comum urbano* tem sido invocada por movimentos, manifestantes, coletivos, pesquisadores, ativistas, e até por formuladores de política pública, para reivindicar que recursos e espaços urbanos sejam mais amplamente compartilhados entre os habitantes da cidade. As lutas pelo comum na metrópole se cruzam e se somam às lutas pelo *direito à cidade*, particularmente nas resistências aos cercamentos, privatizações e despossessões associados ao urbanismo neoliberal, assim como nas experiências alternativas de construção de novos espaços comuns. Ademais, práticas e espaços tidos como pré-modernos, arcaicos e informais, nas favelas, periferias e outros territórios populares metropolitanos, começam a ser reconhecidos pelas suas potências de comunalidade, compartilhamento e cooperação.

Na esteira dessas experiências e lutas pelo comum, emergiu muito recentemente uma nova literatura acadêmica voltada especificamente ao estudo do comum urbano, principalmente no âmbito da teoria e da geografia urbana. Neste capítulo, busco situar os principais autores, abordagens e debates contemporâneos sobre o comum urbano. Para além dos debates teóricos, algumas experiências do comum urbano, advindas de diferentes contextos metropolitanos, entremear-se-ão às discussões mais conceituais, iluminando-as.

O capítulo está dividido em quatro seções principais. Na primeira, contextualizo o surgimento recente dessa literatura, e rastreio seus principais debates e perspectivas teóricas subjacentes. Em seguida, na segunda parte, discuto como os bens, recursos e espaços comuns na cidade vem sendo tratados e estudados pelas diferentes abordagens, com particular atenção à questões de propriedade e comunidade. Por fim, na terceira parte, discuto como a ideia da própria cidade como comum recebeu até agora a atenção de diferentes teóricos, inclusive nos estudos que tratam do comum na periferia do Sul global, apontando os avanços e limitações dessas abordagens.

3.1 ABORDAGENS DO COMUM URBANO

3.1.1 OS CONTEXTOS DE EMERGÊNCIA

Markus Kip (2015) nota que, recentemente, a noção de comum urbano ganhou expressivo incremento e relevo na produção acadêmica. Como toda produção de conhecimento é historicamente determinada, cabe nos questionar sobre os contextos e as transformações contemporâneas (sociais, políticas, econômicas, culturais etc.) que fornecem as causas materiais, os fermentos políticos e as grades mentais e ideológicas enredados nessa afirmação do comum urbano.

De princípio, qualquer interrogação sobre os contextos de emergência dos estudos sobre o comum urbano não pode furtar-se a ressaltar sua estreita vinculação com o novo ciclo de manifestações e insurgências ao redor do mundo. A difusão do vocabulário político do comum nas ruas, nas pautas e reivindicações de diferentes naturezas, e mesmo na denominação de certos movimentos[34], dá-se no âmbito de um novo ciclo de protestos globais, que ganhou espessura principalmente a partir de 2011, em resposta à crise do capitalismo financeiro neoliberal, às políticas de austeridade, e às demandas por mais democracia. A ênfase nos princípios de autonomia, democracia direta, horizontalidade e autogestão, a organização em redes digitais, a rejeição à tutela do Estado e a ocupação de espaços públicos são características que conectam esses novos movimentos a mobilizações políticas variadas de mais ampla envergadura, tais quais a Primavera Árabe, os *indignados* e o municipalismo na Espanha, o *Occupy Wall Street* nos Estados Unidos, a Praça Taksim/Parque Gezi na Turquia etc. (Dellenbaugh et al., 2015; Kip, 2015, Sitrin, Azzelini, 2014).

O ímpeto principal por trás dessas contestações em torno de quem usa e se beneficia do espaço urbano (e que estão na origem de muitas experiências de comuns) reside, segundo Foster e Iaione (2016, p. 284), no confronto entre a mercantilização dos bens e recursos comuns, e os movimentos sociais urbanos que não apenas reivindicam um "direito" a este ou aquele recurso particular, mas o "direito à cidade" como direito à tomada de decisões democráticas sobre o espaço urbano como um todo. Esses movimentos vem crescentemente olhando para além do Estado na direção de formas de cooperação e de reivindicação dos recursos urbanos e do espaço da cidade como um comum. A linguagem do comum vem desse modo sendo mobilizada para reivindicar, e proteger contra cercamentos e privatizações, um conjunto de recursos e bens urbanos que poderiam ser mais amplamente compartilhados entre os habitantes da cidade.

Enright e Rossi (2017) também relacionam a recente emergência de estudos sobre o comum urbano aos efeitos da crise global de 2008, dentre os quais encontra-se um renovado interesse em questões de justiça social, desigualdade e resistências nas cidades. Mas para além do reconhecimento das "raízes urbanas" da crise imobiliária-financeira (Harvey, 2012, cap. 2), os autores identificam um conjunto de três explicações esclarecedoras para essa "urbanização do comum".

Primeiro, ressaltam a relevância do argumento de que o neoliberalismo deve ser entendido como um fenômeno marcadamente urbano (Peck, Theodore, Brenner, 2009). Essa linha de argumentação tem como base as teorizações de Lefebvre (1991) e Harvey (1981) acerca do papel do circuito secundário – relativo ao capital imobiliário e à produção do espaço – na reprodução do

[34] Um exemplo é a plataforma político-eleitoral *Barcelona en Comú*: https://barcelonaencomu.cat/

capitalismo contemporâneo, e na correlata assunção do rentismo como forma contemporânea principal de extração de valor e expropriação do comum (Hardt, Negri, 2009), que na cidade se manifesta pela valorização do solo e apropriação da renda fundiária urbana. Ademais, como resultado das reestruturações pós-industriais, as cidades tornaram-se o lócus privilegiado do empresariamento da governança social, da expansão do consumismo, da mercantilização das relações sociais e da privatização dos bens de consumo coletivo (como educação, fornecimento de água, transporte, resíduos etc.), intensificada sob regimes de austeridade.

Em segundo lugar, Enright e Rossi (2017) chamam atenção para o lugar de destaque assumido pelo capitalismo informacional, e para como as economias urbanas estão sendo reestruturadas principalmente na recente fase de transição pós-recessão. Como já observado por Hardt e Negri (2009), grande parte dessa produção biopolítica metropolitana consiste em bens e serviços imateriais potencialmente comuns – tal qual educação, arte, cultura, design, moda, comunicação e informação, programação, mídias sociais etc. – o que reforça o renovado interesse no comum na sua interface com os setores mais dinâmicos da nova economia urbana.

Terceiro, as cidades vem sendo cada vez mais reconhecidas como espaços de experimentação institucional, que em alguns pontos converge com a ideia do comum. Na opinião de Enright e Rossi (2017), essa perspectiva associa-se principalmente à autores orientados pelas linhas pós-estruturalista e pós-colonial, e cujas pesquisas voltaram-se às cidades do Sul global (Robinson, 2006; Roy, 2009a). Nessa linha, a informalidade urbana, tradicionalmente associada a fenômenos de carência e exclusão, passa a ser vista também como mutáveis e provisórios agenciamentos de colaboração, e ambientes urbanos marginalizados são celebrados como possíveis espaços de solidariedade e formação de comunidades (Amin, 2014; Simone, 2014). Entretanto, Enright e Rossi não notam como essa literatura sobre o comum urbano na periferia continua marginalizada, ou mesmo idealizada, por uma produção acadêmica dominante do Norte, como se verá.

3.1.2 UM PANORAMA DA LITERATURA

Em pesquisa bibliográfica sobre trabalhos que explicitamente tratassem do comum urbano (*urban commons* em inglês, *comunes urbanos* em espanhol, *comuni urbani* em italiano etc.), Kip (2015, p. 43) encontrou quarenta e três publicações. Destas, trinta e sete são posteriores ao ano de 2011, o que por si só já fala cronologicamente da influência das novas formas de manifestação política sobre o campo do comum urbano. E deste total de publicações, trinta e duas eram em inglês, demonstrando o predomínio anglo-saxão na literatura recente sobre o tema.

Dentro desse universo mapeado sobre o comum urbano, procurei analisar mais a fundo os trabalhos de maior impacto (em termos de referências aos mesmos dentro da literatura), escopo e ambições teóricas, e proximidade com a teoria crítica, em detrimento de estudos de experiências particulares ou publicações de caráter instrumental e/ou institucional.

Como já visto, Michael Hardt e Antonio Negri apresentaram pioneiramente em *Commonwealth* (2009) uma abordagem teórica crítica sobre a metrópole como usina biopolítica do comum. Em seguida, o geógrafo marxista David Harvey publicou um capítulo intitulado *The creation of the urban commons* no seu livro *Rebel cities* (2012), abordando o comum urbano sob o ponto de vista da urbanização capitalista. AdbouMaliq Simone, teórico urbano de influência pós-estruturalista e pós-colonial, ofereceu nos livros *City life from Jakarta to Dakar: movements at the*

crossroads (2010) e *Jakarta: drawing the city near* (2014) uma leitura alternativa sobre o comum urbano, pensado relacionalmente a partir da realidade das cidades do Sul global. Já os juristas Sheila Foster e Christian Iaione publicaram *The city as commons* (2016), importante resenha e debate sobre estudos e abordagens do comum urbano, ainda que assentada numa perspectiva liberal e institucionalista. Por fim, o arquiteto Stavros Stavrides publicou recentemente o livro *Common space: the city as commons* (2016), importante obra de peso voltada exclusivamente ao tema, e em que o comum urbano é teorizado com ênfase nas práticas de fazer-comum.

Ademais, além de vários artigos públicos em periódicos, alguns dos quais no *Antipode* (um dos principais periódico de geografia crítica em língua inglesa), três volumes relevantes sobre o tema foram publicados nos últimos anos, com trabalhos de autores diversos: *Urban Commons: Moving Beyond State and Market* (2015)[35], *Urban Commons: Rethinking the City* (2015)[36] e *Make_Shift City: Renegotiating the Urban Commons* (2014)[37].

A primeira dessas coletâneas, editada por Dellenbaugh et al. (2015), parte do mesmo pressuposto desta pesquisa: colocar em diálogo as teorias sobre o espaço urbano e as teorias do comum oferece um ponto de vista estratégico para considerar a constituição contenciosa do comum urbano. Para os editores, a lente do comum permite não tão somente abordar as desigualdades socioespaciais das cidades à luz de questões do nosso tempo (crise financeira, Primavera Árabe, movimentos *Occupy,* gentrificação, reivindicações por remunicipalização de serviços públicos etc.), mas também que sejam analisados e criados modelos alternativos de uso dos recursos urbanos, deslocando o foco do valor de troca dos mesmos para seu valor de uso.

Já alguns dos outros autores mencionados (Hardt, Negri, 2009; Harvey, 2012; Simone, 2014; Foster, Iaione, 2016) se valeram da noção do comum urbano para se referir não apenas aos bens e recursos tipicamente urbanos, mas à própria dimensão mais ampla da vida urbana, da experiência urbana coletiva, da potência que a cidade tem de provocar encontros e entrelaçar relações de comunalidade, e da própria cidade como recurso comum. Nessa perspectiva, Dellenbaugh et al. (2015) e Kip (2015) acertadamente observam uma estreita proximidade entre a ideia do comum urbano, nessa acepção ampliada, e o "direito à cidade" formulado por Lefebvre, 2008), para quem a cidade era antes de tudo uma obra coletiva, marcada pela primazia do uso e da apropriação do espaço, como irei ressaltar adiante no Capítulo 4.

Seções e encontros sobre o comum urbano têm, do mesmo modo, se tornado mais frequentes. Em 2015, no encontro da *American Association of Geographers* (AAG), realizado em Chicago, foi organizada um painel intitulada *Strategic role of the commons for movements and academics*, na qual foram apresentados e discutidos alguns trabalhos sobre experiências do comum urbano. Em 2016, foi realizada em Bologna a primeira conferência sobre comum urbano da IASC (*International Association for the Study of the Commons*)[38], intitulada *The city as a commons.*

---

[35] DELLENBAUGH, Mary; KIP, Markus; BIENIOK, Majken; MULLER, Agnes Katharina; SCHWEGMANN, Martin (eds.). **Urban commons**: moving beyond state and market. Basel: Birkhäuser Verlag GmbH, 2015.

[36] BORCH, Christian; KORNBERGER, Martin (eds.). **Urban Commons: Rethinking the City**, Routledge: London, 2015.

[37] FERGUNSON, Francesca (ed.). **Make_Shift City: Renegotiating the Urban Commons**, Jovis Verlag: Berlin, 2014.

[38] http://urbancommons.labgov.it/

Tive a oportunidade de participar de ambos eventos[39], e constatar o crescente interesse no tema, assim como a pluralidade de abordagens e de objetos de estudo tomados como comuns urbanos. Particularmente na conferência da IASC, me dei conta de como as diferentes linguagens e teorias sobre o comum urbano expressavam enormes imprecisões conceituais e conflitantes visões políticas, além de uma desejável pluralidade epistêmica e metodológica. Revelou-se uma clara distinção entre trabalhos que seguiam uma abordagem mais crítica e política, principalmente centrados no estudo de experimentações do comum em novos espaços "autônomos" na cidade europeia – cuja emergência relaciona-se à crise, às políticas de austeridade e ao protagonismo da juventude precarizada –, e outros que se orientavam por uma perspectiva deveras instrumental do comum, com objetivo de prescrever transformações em políticas públicas e na própria estrutura do Estado, visando "regular" o comum e criar condições de apoio e fomento a experiências de cooperação urbana. Além dessa evidente clivagem, não deixou de ser incômodo constatar a quase total ausência de experiências do Sul global e de contextos mais periféricos. E, de modo geral, pouquíssimos foram os trabalhos preocupados em discutir as especificidades do comum urbano, ou, noutros termos, quão substantivamente *urbano* é o comum urbano.

3.1.3 QUÃO "URBANO" É O COMUM URBANO?

Foster e Iaione (2016, p. 285) perceberam que o comum urbano permanece sub, ou incompletamente teorizado, apesar do seu apelo recente em múltiplas disciplinas. Ainda que a literatura sobre os recursos comuns naturais (*common-pool resources*) seja já volumosa, permanece o desafio de transpor tais reflexões, tributárias da abordagem desenvolvida por Ostrom, para o contexto urbano de modo a capturar sua complexidade, dado o modo como a densidade urbana, a proximidade de seus habitantes e a diversidade de usuários interage com um conjunto de recursos tangíveis e intangíveis em cidades e áreas metropolitanas.

Apoiando-se na perspectiva da teoria urbana crítica, e fortemente influenciado pelo pensamento de Lefebvre, Kip (2015) sugere dois pontos cruciais para que possamos enfrentar os "desafios urbanos" para conceituação do comum (ou aquilo que já chamei de *urbanizar o comum*): primeiro, que os comuns urbanos exigem que se tome a sério a negociação de fronteiras e solidariedades; segundo, que os comuns urbanos só sobrevivem se continuarem a se expandir para se contrapor e colocar em xeque a incessante urbanização capitalista.

Na contramão desse esforço, a maior parte dos estudos sobre recursos comuns urbanos toma a "cidade" ou o "urbano" como dados, e identifica-os como urbanos simplesmente por estarem localizados em áreas urbana. Como exemplo, Kip (2015, p. 44-45) cita o trabalho de Susser e Tonellat (2013[40]), para os quais os três tipos de comuns urbanos – na sua definição, trabalho e serviços públicos, espaço público, e arte – são considerados urbanos não por suas qualidades urbanas, mas

[39] Na AAG, co-organizei a sessão e apresentei o trabalho *Claiming common space in the global South metropolis: alternatives and experiences from Belo Horizonte, Brazil* (2015). No encontro da IASC, apresentei o artigo *Urban occupations as urban commons? Explorations from Belo Horizonte, Brazil* (2016).

[40] SUSSER, Ida; TONNELAT, Stéphane. Transformative cities: The three urban commons. **Focaal**, v. 2013, n. 66, p. 105-121, 2013.

apenas por se encontrarem em maior quantidade nas cidades. Eles não respondem, portanto, à importante questão sobre o quê torna esses comuns especificamente *urbanos*:

> Do urban commons have anything in common other than being located within the perimeters of the city? If not, "urban commons" would amount to nothing more than a fashionable label – a hype – without, however, adding anything conceptual to the idea of the commons. If yes – urban commons are to be conceptualized as a specific kind of commons – then in what ways does urban space condition the appropriation and governance of these commons? (Kip, 2015, p. 43-44).

Contra essa visão na qual o urbano designa tão somente uma localização na cidade, Kip cita os esforços de Parker e Johansson (2012[41]) de encontrarem uma qualidade especificamente urbana aos comuns. A partir de vasta análise da literatura acerca dos comuns urbanos, os autores identificam três características a diferenciá-los dos "comuns tradicionais" (florestas, pesqueiros, pastos etc.).

A primeira é que os comuns urbanos são geralmente de *larga escala*, e portanto de *pouca relevância* direta para os indivíduos, uma vez que os mesmos muitas vezes nem sabem que as infraestruturas e serviços urbanos por eles usados são (ou poderiam ser) comuns. Ademais, devido ao grande número de usuários (centenas de milhares), são menores os benefícios diretos àqueles que diretamente se envolvem com os comuns. Daí que, tratando-se de comuns urbanos, Parker e Johansson (2012) acreditam que sejam necessárias regulações de mais ampla escala, e maior formalização nas regras e processos decisórios. Entretanto, muitas das experiências do comum urbano são de pequena escala e de natureza local, o que deixa de lado esses comuns infraestruturais de larga escala de que falam os autores. Além disso, a larga escala não deveria ser vista como uma especificidade dos comuns urbanos: bens e recursos ambientais (os oceanos e a atmosfera, por exemplo) podem alcançar escalas mais amplas, e envolver populações de milhões ou mesmo bilhões de pessoas. Questões relativas à identificação de bens, recursos e espaços comuns urbanos – e da própria cidade como um comum – serão mais detidamente discutidas nas seção 3.2.

A segunda característica identificada por Parker e Johansson é o *caráter conflituoso dos comuns urbanos*, haja vista que não se pode dar por certo que todos reconheçam a utilidade de um mesmo recurso. A apreciação de um recurso comum é muito variada conforme as diferenciações dos habitantes urbanos em termos de classe social, gênero, etnia, raça, ocupação, idade etc. Por exemplo, um mesmo espaço (como uma horta comunitária) pode servir a diferentes e inesperados usos além da produção de alimento: tanto pode ser abrigo noturno para sem tetos quanto um vetor de gentrificação. Esse caráter político, ressaltado por perspectivas mais críticas, afasta ilusões pacificadoras do comum. Na seção 3.2, também serão tratadas questões relativas aos conflitos, negociações e transgressões das fronteiras entre múltiplas comunidades urbanas, também fluidas e contenciosas, atravessadas e demarcadas por diferenças.

Por fim, Parker e Johansson consideram que, diante de tamanha diversidade, os comuns urbanos exigem *colaborações intersetoriais*, o que fica evidente no caso do provimento e manutenção dos sistemas de infraestrutura urbanas, exigentes de altos volumes de investimento, capacidade de planejamento de longo-prazo e de coordenação entre cidadãos, companhias privadas e autoridades públicas. Nessa perspectiva, os autores veem um papel primordial para o Estado como regulador e

[41] PARKER, Parker; JOHANSSON, Magnus. Challenges and Potentials in Collaborative Management of Urban Commons. In **Multi-Faceted Nature of Collaboration in the Contemporary World**, eds. Tamara Besednjak Valic, Dolores Modic, and Urša Lamut (Vega Press, Ltd), 92–113, 2012.

facilitador de colaborações. Essa é uma visão ainda estatista para o planejamento e a gestão dos comuns urbanos, e que não enfrenta a questão de como pensar a autogestão territorial e o planejamento democrático em múltiplas escalas e institucionalidades híbridas (entre comunidade e Estado), ou mesmo não-estatais. Esse tema será tratado na seção 3.3.

Ademais, na avaliação de Kip (2015), o problema da conceituação de Parker e Johansson é que eles ainda veem a cidade como uma entidade territorialmente delimitada, o que os impede de considerar o comum urbano um fenômeno que pode extravasar a cidade. Tratar o urbano como uma qualidade intrínseca ao espaço da cidade, entendida como uma forma de assentamento humano bem delimitada e distinta do campo, do subúrbio etc., é ainda senso comum e mesmo persistente na escrita acadêmica. Ainda em 1938, o sociólogo norte-americano Louis Wirth advertia que eram arbitrários certos critérios – como densidade, tamanho e heterogeneidade – para distinguir as cidades, e que não deveríamos atar o urbano (o "urbanismo como modo de vida") à cidade enquanto entidade física. Algumas décadas adiante, Lefebvre (1999) formulou sua hipótese de "urbanização completa da sociedade", no intuito de compreender o extravasamento do fenômeno urbano para além das delimitações restritas da cidade. Inspirado por Lefebvre, Roberto Monte-Mór (2006) pioneiramente formulou o conceito de "urbanização extensiva" para falar do tecido urbano-industrial que se espraiava a partir das metrópoles no Brasil, levando com ele o germe da politização do espaço para fronteiras e regiões distantes, tradicionalmente não consideradas urbanas, como a Amazônia. Mais recentemente, e nessa mesma linha, Neil Brenner (2013) defendeu a ideia de "urbanização planetária" contra o que ele chama de persistente *citadinismo* na teoria urbana – a ênfase excessiva conferida às cidades como único tipo de espaço e assentamento considerado urbano. Esta corrente lefebvriana de compreensão do urbano como conceito e realidade distintos da cidade será melhor apresentada no Capítulo 4, onde ensaio aproximações entre ele e o comum. Não obstante as ressalva de Kip, a maior parte dos estudos sobre o comum urbano não leva a sério os debates e posições sobre a natureza do urbano

3.1.4 OS COMUNS URBANOS E A CIDADE COMO COMUM

A recente defesa da tese de que o urbano deva ser entendido em sua dimensão extensiva, ou como condição global, não implica a negação da centralidade das metrópoles e regiões urbanas (e mesmo de outras formas socioespaciais concentradas) na atual fase do capitalismo globalizado, pós-fordista, financeirizado e biopolítico. Ao mesmo tempo em que as novas tecnologias de comunicação e informação, a extensão de infraestruturas, processos produtivos mais flexíveis e a liberalização dos mercados permitiram, desde a reestruturação da década de 1970, uma ampla desconcentração espacial das atividades econômicas, alguns circuitos do capital transnacional (particularmente os setores de serviços avançados, como finanças, seguros, cultura, internet e computação etc.) exigiram uma simultânea re-centralização espacial em cidades globais e centros regionais, na busca de atributos urbanos (densidade, diversidade, proximidade, interdependência etc.) não encontrados em qualquer parte (Hardt, Negri, 2009; Harvey, 2012).

Outras abordagens contemporâneas, mais afeitas à teoria urbana pós-colonial, ressaltam a importância das metrópoles do Sul global – ou das "cidades ordinárias", nos termos de Jennifer Robinson (2006) – contra sua invisibilização pelo discurso ocidental da urbanização planetária ou das cidades globais, e chamam atenção para como a informalidade, a "bagunça", a improvisação e a

imprevisibilidade urbana servem como importantes plataformas e recursos para colaboração, cooperação e solidariedade entre os pobres urbanos (Simone, 2014).

Além disso, as metrópoles tornaram-se espaços estratégicos tanto de experimentação e implementação radical de políticas neoliberais – e, mais recentemente, de um "novo urbanismo militar" –, quanto de variadas resistências e mobilizações políticas da própria sociedade pelo "direito à cidade", muitas das quais consistem em lutas pela defesa e produção de espaços e recursos comuns contra sua crescente mercantilização e controle pelo Estado. A literatura sobre o comum urbano vem chamando atenção para a importância e valor desses bens comuns produzidos e encontrados na cidade, todavia não sem imprecisões e contradições.

Façamos já aqui então uma distinção epistemológica, sem com isso querer cair num esquematismo que perca as relações dialéticas entre a parte e o todo: a cidade como espaço diverso de muitos *comuns urbanos* (bens, recursos e espaços comuns), e a *cidade como comum*, em sua totalidade de espaços, relações e oportunidades associadas à complexidade e riqueza da vida urbana. Nos termos de Hardt e Negri (2009), a cidade é tanto fonte quanto receptáculo da produção do comum. Desse modo, considero que a cidade – espaço de centralidade, reunião e encontro; espaço de mediação entre a ordem distante do capital e do Estado e a ordem próxima da vida cotidiana; espaço de diferenças (Lefebvre, 1999) – tanto fomenta a produção de comuns urbanos, quanto é por ela enriquecida, por isso sendo reconhecida e defendida como comum.

Infelizmente essa inseparabilidade entre as duas dimensões do comum urbano não se reflete em parte da literatura dedicada ao tema. Ainda que muitos pesquisadores estabeleçam uma clara distinção entre os *comuns urbanos* e a *cidade como comum*, poucos ressaltam a sua complementaridade. Além disso, perspectivas teóricas distintas tem sido mobilizadas de modo seletivo e arbitrário para tratar desses dois "campos" do comum urbano. Enquanto a maior parte dos estudos sobre os chamados bens comuns urbanos bebe nas referências liberal-institucionalistas de Ostrom, oferecendo portanto uma leitura economicista e apolítica do fenômeno, os autores de linha mais crítica e histórica, próximos da abordagem marxista, se ocuparam sobremaneira da cidade como um todo, ou da própria vida urbana, como um amplo recurso comum. Como explorarei no Capítulo 4, acredito que uma abordagem formulada a partir das contribuições de Lefebvre oferece uma ponte de diálogo e possível reconciliação entre esses âmbitos apartados, e destarte um caminho para se conceber teoricamente o *comum urbano* como realidade e conceito que se iluminam mutuamente.

Mas antes, faz-se necessário repassar a literatura de referência, nela apontando tanto os avanços e inovações nos modos de abordar o problema, quanto suas limitações e contradições internas. Para tanto, na seção 3.2 faço uma apresentação e avaliação crítica dos trabalhos disponíveis sobre os *comuns urbanos*, para proceder do mesmo modo na seção 3.3 quanto à ideia da *cidade como comum*. Algumas questões são suscitadas quando os *comuns urbanos* e a *cidade como comum* são analisados criticamente: irei me guiar por elas para percorrer a difícil distância que separa a riqueza das experiências e a ainda insuficiente compreensão teórica das mesmas.

3.2 OS COMUNS URBANOS: TEORIZANDO OS ESPAÇOS E RECURSOS COMUNS

3.2.1 RECURSOS COMUNS E A TRAGÉDIA DO COMUM URBANO

O artigo *The city as commons*, de Foster e Iaione (2016), oferece um importante panorama dos debates, das abordagens conceituais e das políticas públicas acerca do comum urbano, assim como propõe uma abordagem pluralista, ambicionando articular visões e prescrições distintas sobre o tema. Segundo os autores (p. 349), o arcabouço do comum urbano captura muito do debate atual sobre espaços e recursos urbanos sob contestação, e oferece alternativas quanto ao uso e à gestão dos mesmos, assim como da própria cidade como comum.

A literatura sobre o comum urbano tem investigado bens e recursos coletivos e compartilhados tais quais espaços públicos (parques, praças etc.), ruas e calçadas, edifícios abandonados, lotes vagos, hortas comunitárias, centros culturais autogeridos, transporte público, energia e água, moradias coletivas etc. (Dellenbaugh et al., 2015). Foster e Iaione (2016) também identificam o potencial para uma ampla gama de bens e recursos comuns urbanos em diferentes escalas, como o próprio solo urbano (particularmente as terras vagas e não construídas), uma variedade de espaços abertos e de infraestruturas, e a reivindicação ao uso e à ocupação de edifícios e estruturas – públicos ou privados – que se encontram abandonados ou subutilizados.

Os autores alertam que os juristas têm tradicionalmente se baseado em hipóteses da economia neoclássica para discutir esses comuns urbanos, tomando como ponto de partida a ideia de Hardin de que o comum é um recurso de acesso livre, sem restrições e não regulado, o que permitiria que atores não coordenados o sobre-explorassem. Segundo essa corrente liberal, apenas soluções de mercado e/ou regulações do Estado poderiam evitar que a "tragédia do comum" se repetisse também nas cidades. Complementarmente, há hoje uma profícua literatura sobre os comuns urbanos, no âmbito dos estudos jurídicos, organizacionais e na economia institucional, que os analisam a partir da abordagem dos *common-pool resources* de Ostrom.

Entretanto, ainda que Foster e Iaione pretendam formular uma explicação mais articulada e pluralista sobre os comuns urbanos do que essa oferecida pelos estudos jurídicos e econômicos institucionais, os autores ainda permanecem bastante inspirados por abordagens liberais, e portanto distantes de formulações mais críticas do comum, como se verá.

Desse modo, Foster e Iaione (2016) argumentam que, em alguns casos, os comuns urbanos se enquadram na caracterização de Ostrom de recursos comuns compartilhados, não exclusivos e sujeitos a problemas de rivalidade e congestionamento. Já em outros casos, o comum serviria menos como *descrição* de uma característica do recurso e mais como uma *reivindicação normativa* do mesmo: ou seja, reivindicação para que se abra o acesso ao bem, reconhecendo o direito da comunidade de geri-lo e de usá-lo em detrimento de controles públicos ou privados excludentes, e tendo como referência o valor social que tal acesso produz para a comunidade.

Para os autores (2016), há portanto duas concepções distintas do comum urbano: 1) um recurso de livre acesso inevitavelmente sujeito a problemas de rivalidade; 2) um recurso de livre acesso cujo valor social depende do seu uso costumeiro por uma comunidade de usuários.

A este ponto da pesquisa, já podemos, discordando de Foster e Iaione, descartar o primeiro entendimento, que apenas reproduz a miopia da "tragédia do comum", e trata antes de bens e recursos sem dono e que podem ser abusivamente apropriados (*res nullius*), não investidos por nenhuma

prática social de gestão coletiva a cargo de uma comunidade. Como já visto, essas classificações jurídico-econômicos são tributária de uma leitura reificadora do comum que o trata como um tipo específico de bem, abstraindo-o das relações de propriedade e das práticas de gestão coletiva (Dardot, Laval, 2015a), Ademais, não há comum sem fazer-comum e sem comunidade. Tal confusão e persistência em caracterizar os comuns urbanos conforme a abordagem liberal têm preocupantes repercussões sobre como pensamos a cidade. Senão, vejamos.

Uma das primeiras manifestações de tal equívoco está na ideia, desenvolvida por Foster e Iaione (2016), de que o solo urbano é um recurso comum (*common-pool resource*), estando portanto sujeito a congestionamento e sobreconsumo em decorrência da intensa rivalidade que se dá entre os moradores pelo uso dos espaços da cidade. Aqui, o espaço urbano é tomado como correlato do comum pastoral de livre acesso idealizado por Hardin (2009). As externalidades negativas advindas dessa intensa competição deveriam ser reguladas por zoneamentos e por regras de uso e ocupação do solo, instrumentos de manejo do solo urbano para evitar a rivalidade. Os autores ainda afirmam que o crescimento urbano desordenado, principalmente o que se dá de modo informal nas periferias das grandes metrópoles do Sul, é uma das versões dessa "tragédia do comum urbano", pois explicita uma falha de regulação e controle sobre um suposto bem de livre uso e acesso.

Ora, trata-se muito antes do contrário: da tragédia do não-comum urbano. O solo urbano (e mesmo periurbano e rural), em todo o mundo dito capitalista, foi transformado em mercadoria, e submetido às exigências de acumulação de capital. Os espaços da cidade são hoje predominantemente privados (ou públicos), e não de livre acesso e uso, tampouco sujeito a formas comunais de propriedade. O "caos urbano" de que falam os autores – fazendo coro com interpretações e prescrições de políticas conservadoras para enfrentamento da questão urbana – devém não da ausência de regulação sobre um suposto bem comum, mas do total predomínio da propriedade privada (absoluta, exclusiva e alienável) e da lógica da renda da terra que rege os mercados fundiários e imobiliários, e cuja regulação (seja considerada "insuficiente" ou "excessiva") não é capaz de fazer frente aos seus efeitos excludentes e predatórios (Harvey, 2012; Lefebvre, 1991).

Na literatura jurídica sobre o tema que serve de referência para Foster e Iaione (2016), encontra-se uma importante distinção entre os *bens públicos* e os *bens comuns*, como já visto no Capítulo 1. Nessa perspectiva, os bens públicos (estradas, sistemas de transporte, escolas...) são recursos que, ainda que sejam de acesso aberto, não apresentam o problema, típico aos recursos comuns tradicionais, de rivalidade (já que o consumo do bem por uma pessoa não o subtrai do consumo por outra pessoa). Além disso, os próprios bens comuns são algumas vezes distinguidos entre *bens comuns de acesso livre* e *bens comuns de acesso limitado*, como se verá adiante.

Harvey (2012) oferece uma visão mais embasada da distinção entre espaços públicos e espaços comuns. O processo de desenvolvimento e concomitante urbanização capitalista exigiu que o Estado (e as administrações públicas locais) se encarregam-se de prover bens públicos urbanos[42], tais quais habitação social, saneamento, pavimentação, água, saúde, educação, espaços abertos etc. Ainda que estes bens públicos possam contribuir para as qualidades do comum urbano, o autor defende que é preciso ação política dos cidadãos para deles se apropriar, protegê-los, fortalecê-los e torná-los efetivamente comuns, como pode ser visto no caso das praças e parques (como a Praça

[42] Os bens públicos urbanos foram tematizados pela perspectiva da "economia política da urbanização" na década de 1970, seja como bens de consumo coletivo para fins de reprodução da força de trabalho (Castells, 2000), ou, num sentido mais amplo, como parte das condições gerais de produção (Topalov, 1979) necessárias à continuidade da acumulação capitalista.

Sintagma, Atenas; Praça da Catalunha, Barcelona; Praça Porta do Sol, Madrid; Praça Tahrir, Cairo; Praça Taksim/Parque Gezi, Istambul etc.), recentemente apropriados e transformados por mobilizações políticas, ou do referendo na Itália referente à privatização da água[43]. Portanto, Harvey considera que proteger o comum exige também que se proteja o fluxo de bens públicos que sustentam a vida urbana, contra privatizações e cercamentos neoliberais.

Baseando-se na distinção estabelecida por Carol Rose entre a propriedade pública possuída e gerida pelo Estado e a propriedade pública da própria sociedade, Brunn identifica a segunda forma com o comum. Essa aproximação segue a distinção estabelecida por Dardot e Laval (2015a) entre *res publicae,* referente ao patrimônio do Estado, e *res nullis in bonis*, forma de propriedade utilizada para designar templos, monumentos e espaços públicos na cidade romana. Para os autores, esta segunda forma corresponderia a uma espécie de comum não-estatal, aberto ao uso da sociedade, e por isso *inapropriável* para quaisquer fins exclusivistas e privados (Huron, 2017).

Huron (2017) nota uma importante tensão entre a ideia do público e a ideia do comum, pouco explorada nos debates sobre o comum urbano. Ela relembra que, historicamente, o comum precede o público, e que o Estado moderno foi construído para dar suporte ao capitalismo, e nesse sentido encontra-se em conflito com a ideia do comum. Basta relembramos de como a política de cercamento de terras comunais na Inglaterra foi, durante mais de um século, capitaneada pelo próprio Parlamento (Marx, 2013). Entretanto, a autora acredita que é possível engajar-se com o conceito do comum para defender espaços públicos urbanos de apropriações privadas, dando-lhes um potencial mais emancipatório. Como já visto, também Hardt e Negri (2014) defendem que o comum possa ser mobilizado em defesa do público, contra o neoliberalismo.

Já quanto à classificação dos próprios bens comuns, Foster e Iaione (2016) distinguem entre aqueles tradicionais de *acesso livre*, e os de *uso restrito*, geralmente encontrados no interior de formas "coletivas" de propriedade privada, tais quais clubes, condomínios e loteamentos fechados. Mesmo que tais bens (piscinas, ruas, quadras, parques, sistemas de abastecimento e esgotamento, coleta de lixo etc.) possam parecer comuns aos proprietários conjuntos ou condôminos, e que haja mecanismos internos de gestão privada para evitar os efeitos negativos de congestão, rivalidade, uso excessivo etc., eles operam externamente como propriedade privada, já que excluem todos aqueles de fora da comunidade do seu uso. Não seriam, propriamente, comuns.

Um modo de abordar criticamente esses *bens comuns de acesso limitado* é coloca-los em perspectiva histórica, e considerar suas implicações socioespaciais. É crescente, desde a década de 1980, a profusão de condomínios e complexos residenciais (horizontais e/ou verticais) que trazem para dentro dos seus muros uma série de serviços e espaços de uso coletivo (quadras, parquinhos, cozinhas, piscinas...) tipicamente urbanos, muito dos quais já existem (ou poderiam existir) como espaços públicos na cidade. O efeito cumulativo dessa tendência é a progressiva deterioração do espaço público e da vida urbana na rua, como efeito do abandono de bens comuns de uso livre (praças, parques, equipamentos públicos...), ou mesmo de bens comuns de uso restrito (como os clubes) e

[43] O Fórum Italiano dos Movimentos pela Água, criado em 2006, reúne inúmeros movimentos, associações, comitês e sindicatos em torno da causa da água como bem comum. Em 2011, o movimento conseguiu angariar assinaturas suficientes para levar a cabo um referendo nacional sobre o tema, revogando duas leis que abriam caminho para a privatização da água no país, com elevado grau de adesão (em torno de 95% dos eleitores que foram às urnas votaram contra a privatização). O sítio eletrônico do Fórum é: <http://www.acquabenecomune.org/> Acesso em 07 Fev 2017. Sobre a força dos movimentos pelo comum *(bene comune*) na Itália contemporânea, ver: MATTEI, Ugo. Protecting the commons: water, culture, and nature. The commons movement in the Italian struggle against neoliberal governance. Em: *South Atlantic Quarterly* 112(2): 366-376, 2013.

espaços privados que atendem o público (bares, restaurantes), por bens "coletivos" de uso restrito aos moradores dos condomínios, que não passam de uma forma coletiva de propriedade privada. Não se trata exatamente, caso a caso, do cercamento e privatização de bens comuns de uso público, mas da sua progressiva deterioração e abandono em decorrência da fuga, por parte dos habitantes das cidades, do espaço público para os enclaves privados e fortificados, aniquilando um dos principais fermentos coletivos da vida urbana.

Também apoiando-se em Ostrom (1990), Harvey (2012) defende que algumas formas de cercamento (*enclosures*) podem ser necessárias para garantir a preservação de determinados bens comuns (ele se vale do exemplo da floresta amazônica). Apesar da má escolha do termo – como já vimos, o cercamento é histórica e teoricamente antagônico ao comum –, o autor está querendo chamar atenção para o fato de que nem todos os comuns são de livre e irrestrito acesso: alguns deles, para sua proteção, precisam ter limites à entrada e regras de uso, o que não implica sua privatização. Alguns, ainda que a princípio sejam abertos (como as ruas), são regulados, policiados e às vezes geridos privadamente; já outros são definitivamente exclusivos a determinados grupos (como os comuns florestais, de irrigação e pastorais estudados por Ostrom). Harvey cita ainda os condomínios fechados e os *village commons* das elites como exemplos de um comum exclusivo, privado, aproximando a sua definição dos *bens comuns de acesso limitado* de Foster e Iaione (2016). Harvey também menciona os grupos radicais que decidem se estabelecer em comunas ou sovietes; ou mesmo aqueles que, valendo-se de direitos de propriedade privada, adquiram coletivamente um edifício para desenvolver algum tipo de atividade política progressista.

Foster e Iaione (2016) afirmam que, além do solo urbano, muitas das infraestruturas da cidade são recursos comuns de acesso livre, como ruas, praças e parques. Trata-se, evidentemente, de uma confusão entre o caráter *descritivo* e o *normativo* de um recurso comum. Segundo os autores, é a possibilidade de encontros e interações que atrai um "público desorganizado" para tais espaços, fundamentais para a cultura urbana. Ademais, as economias de aglomeração resultam da densidade e proximidade urbanas, favorecedoras de tais interações. Nesses termos, em tais espaços públicos de uso comum, é o seu próprio uso intensivo pelos habitantes diversos da cidade que gera valor social, em detrimento de problemas de rivalidade e congestionamento.

Daí que os autores identifiquem na ascensão da chamada "classe criativa" um importante potencial gerador de efeitos transbordantes (*spillovers*) sobre o bem-estar e a riqueza da cidade, ignorando seus efeitos negativos, como gentrificação, especulação, homogeneização cultural, étnica, racial e de classe, especialização econômica em setores criativos e de alta tecnologia etc. Ignoram ainda que nem todos esses encontros e interações acontecem em espaços públicos da cidade, e sim nos próprios espaços de trabalho, em espaços privados (como cafés e restaurantes) e/ou nas redes virtuais, elas próprias objeto de discussão, se são públicas, privadas ou comuns. Ademais, tais espaços de uso comum são crescentemente espaços cuja propriedade é pública ou privada, estando portanto sujeitos a crescentes restrições de uso e apropriação por meio da implantação de sistemas de vigilância, segurança e controle. Não podem, portanto, ser considerados exatamente comuns urbanos a não ser que a comunidade e os usuários tenham parte democrática na sua gestão e cuidado, o que é antes o contrário da tendência privatizante e de controle sobre os espaços públicos.

A proliferação dos "Pops" (*privately owned public spaces* – espaços públicos de propriedade privada: praças, parques e jardins que parecem públicos mas não o são) acompanha os processos de neoliberalização urbana e concomitante corrosão de espaços efetivamente públicos e/ou comuns nas principais metrópoles do planeta. E vem levantando preocupações crescentes quanto às dimensões de segregação de grupos marginalizados, controle e monitoramento das atividades que podem

ali ser realizadas, vigilância de estranhos e suspeitos, proibição de manifestações, agravadas pelo ausência de barreiras e indicadores materiais claros sobre onde começa e onde termina o espaço público e o privado na cidade (Garret, 2015[44]). Com o avanço do privado sobre o público, reduz-se drasticamente o potencial do espaço público de ser aberto ao encontro, ao espontâneo e à alteridade, e restringem-se as possibilidades de apropriação e de uso coletivo da cidade.

Foster e Iaione (2016, p. 298) consideram ainda que é a abertura de muitos espaços da cidade ao uso coletivo que pode levar a uma versão urbana da "tragédia do comum", já que esses mesmos espaços que geram economias de aglomeração e outros bens de valor social podem do mesmo modo mimetizar as trágicas condições que levam à crise e à exaustão de recursos comuns naturais. O uso excessivo de um parque ou uma rua pode levar à sua degradação, assim como certos usos podem ser incompatíveis com usos vizinhos mais ordinários. Na interpretação dos autores, tal "tragédia", no meio urbano (diferente dos pastos rurais de Hardin, "pré-políticos" e "pré-regulados") deve-se a falhas ou à ausência de boa regulação pelo Estado.

A "tragédia do comum urbano" é por eles associada ao aumento crônico da "vadiagem", da mendicância violenta, do grafite e da sujeira, tal qual se deu nos centros urbanos dos EUA nas décadas de 1970 e 1980. Nessa interpretação, as questões sociais acabam sendo tratadas como efeito de uma tragédia do comum pela falta de ação do Estado. E o grafite tratado apenas como um uso incômodo e conflitante com outros usos, ignorando-se que se trata de uma prática estética e urbana que desafia os direitos de propriedade privada sobre as fachadas e muros dos edifícios na cidade. A tragédia delineada por Foster e Iaione (2016) não é a do comum, mas a de um bem público mal gerido pelo Estado, o que em muitas situações de gestão neoliberal o prepara estrategicamente para ser privatizado, em detrimento da democratização de seu uso e gestão.

Pior, o autores (2016) identificam os *Business Improvement Districts* (BIDs), uma forma de parceria público-privada para revitalização comercial de áreas "degradadas" da cidade, nos Estados Unidos como um modo de gestão de recursos comuns que evita a sua privatização. Parcerias público-privadas não podem ser consideradas instituições para gestão de recursos comuns: muito pelo contrário, nelas estão representados os interesses privados e estatais, mas não os comunitários. E mesmo quando esses têm assento em conselhos locais, não há transferência de propriedade para o domínio comum, ou efetivo poder decisório da comunidade. O surgimento de BIDs nos EUA, assim como das Parcerias Público Privadas (PPPs) urbanas no Brasil, está mais relacionado à retirada seletiva do Estado e aos novos arranjos de governança privada como parte da neoliberalização urbana (Harvey, 2007; Vainer, 2000) do que à emergência de organizações comunitárias pela defesa e gestão dos bens comuns. Essas formas de governança neoliberal acabam por promover a socialização de custos e riscos, e a privatização dos ganhos. Nada mais avesso ao sentido radical do comum urbano, antagônico à lógica da cidade-mercadoria.

---

[44] Bradley L. Garret relata a experiência dos Pops em Londres, cidade-global em que estes proliferam desde a década de 1980, – e particularmente nos últimos anos –, na esteira de um *boom* de grandes projetos imobiliários alavancados por capitais transnacionais e que atendem à demanda dos super-ricos e de investidores financeiros, cujo corolário é o preço de m² mais caro do mundo. Talvez um dos casos mais absurdos relatados por Bradley é da sede da prefeitura de Londres (City Hall), que localiza-se hoje em meio a uma imensa propriedade privada comprada por investidores do Kwait, e que se estende ao longo de todo o South Bank do Rio Tâmisa: portanto, manifestações, entrevistas de políticos e mesmo fotografias são proibidos e estritamente controlados das portas do edifício pra fora. In: <http://www.theguardian.com/cities/2015/aug/04/pops-privately-owned-public-space-cities-direct-action> Acesso em: 16/10/2015.

3.2.2 COMUNS URBANOS EM DISPUTA: EXPANDINDO OS DIREITOS DE PROPRIEDADE

Conforme exposto anteriormente, Foster e Iaione (2016) propuseram um duplo ponto de vista sobre o comum: por um lado, uma leitura analítica e descritiva dos recursos comuns, orientada pela literatura liberal dos *common-pool resources* e da narrativa da *tragédia do comum*; por outro, uma leitura normativa e política, inspirada por abordagens mais críticas e pelas próprias lutas pelo direito à cidade. Como visto, a primeira dessas linhas reifica o comum como forma específica de bem (conforme sua natureza ou propriedades intrínsecas), sem menção às dimensões das práticas cotidianas e instituições do fazer-comum, às comunidades envolvidas direta ou indiretamente na produção e gestão dos comuns, tampouco às relações (sociais) de propriedade.

Já na segunda linha, Foster e Iaione (2016) tratam de comuns urbanos cuja caracterização diz menos respeito aos problemas de rivalidade e congestão que emergem do consumo não regulado de bens de livre acesso, e mais a problemas distributivos sobre como os recursos urbanos são compartilhados de modo desigual entre os habitantes e usuários da cidade. Desse modo, as reivindicações ao comum urbano passam a ser formuladas em contraposição aos processos de despossessão, gentrificação e remoções que colocam em risco certos recursos urbanos. Um modo particularmente rico de abordar os comuns urbanos a partir deste referencial crítico é destacando as disputas e reivindicações pela propriedade da terra e do espaço urbano, como enfatizado nesta tese.

O geógrafo Nicholas Blomley explorou as complexas relações entre propriedade fundiária, direito e cidade na sua obra *Unsettling the city: urban land and the politics of property* (2004). O autor argumenta que as lutas e conflitos espaciais em torno dos processos de desenvolvimento urbano se associam frequentemente a disputas sobre o significado, as moralidades e a política da propriedade. Ressalta ainda que muitos desses conflitos desafiam as categorias da propriedade pública ou privada ao se basearem em reivindicações à terra que não se enquadram em nenhuma das duas, as combinam, ou se encontram entre elas. Ainda que não seja o centro das suas preocupações, o tema do comum – principalmente da própria terra urbana como comum – comparece de modo explícito e decisivo em seus questionamentos acerca da resistência à cercamentos e sobre a invisibilidade de relações e arranjos mais coletivos de propriedade na cidade.

Na visão de Blomley (2004), a narrativa liberal da "tragédia do comum" é geralmente evocada para celebrar a superioridade e eficiência da propriedade privada frente a formas mais complexas de propriedade coletiva, às quais é mesmo negado o estatuto de propriedade. Um mapeamento da propriedade na cidade que seguisse as classificações tradicionais inspiradas pela ideologia do individualismo possessivo, por exemplo, mostraria a terra urbana ordenadamente distribuída apenas em parcelas públicas ou privadas. Todavia, um mapeamento sério da propriedade no mundo revelaria que a propriedade é, política e empiricamente, mais heterogênea do que supõe esse modelo, e que podemos encontrar uma surpreendente diversidade de relações e reivindicações entre as pessoas e a terra urbana que se assemelham a relações de propriedade, ainda que, por serem coletivas, não se enquadram nas estreitas definições prevalecentes. Um exemplo brasileiro interessante são as muitas formas de propriedade e de relações com a terra existente nas favelas, que apenas vem à tona quando essas áreas passam por processos de regularização fundiária.

E mesmo a propriedade privada se desdobra em arranjos de propriedade muito mais complexos e heterogêneos do que a sua representação dominante baseada na figura do proprietário individual, revelando como o modelo do individualismo possessivo é falho e inconsistente ao não reconhecer a complexidade contemporânea do universo real dos direitos de propriedade. Essa di-

versidade de formas de propriedade pode ser vista, de modo mais explícito, nos modelos de cooperativas, condomínios, propriedades conjuntas, arrendamentos, associações de proprietários, habitação pública, propriedade tribal, propriedade estatal, *community land trusts*, propriedade corporativa espaços públicos privados etc. (Blomley, 2004).

Blomley (2004) destaca formas coletivas, na cidade contemporânea, de reivindicação à propriedade que não são reconhecidas ou sancionadas pelo Estado, e que tampouco se enquadram no estreito espectro da propriedade pública ou privada. Por exemplo, a apropriação de certos espaços públicos – tais como ruas e praças – pode ser entendida como uma reivindicação à propriedade desses espaços por seus usuários mais ativos: por serem responsáveis por sustentar a vida urbana, Jane Jacobs os chamava de "proprietários naturais" da rua. Veja-se o caso de proprietários privados que estendem seus jardins sobre os domínios do espaço público, para fora de seus lotes, confundindo as fronteiras entre o que é público e privado. Não obstante, essas apropriações de espaços públicos ou privados podem ser realizadas por coletividades, e não apenas por indivíduos, ainda que nem sempre com o objetivo de produzir um comum de livre acesso: às vezes, as reivindicações são pela criação de um comum limitado aos membros do grupo vis-à-vis o mundo exterior.

Assim, os jardins comunitários, geralmente cultivados em terrenos públicos ou privados sub ou não utilizados – por vezes com concessão dos proprietários originais, por outras extralegalmente –, também se debatem nessas ambiguidades que transgredem a separação entre o público e privado. Mesmo que possam ser cercados, eles são defendidos por seus ativistas com base em um discurso segundo o qual eles estariam a produzir espaços públicos autênticos, centrados no cuidado da comunidade, ou contribuindo para um retorno a um comum pré-moderno e mesmo sagrado. Blomley (2004) alerta ainda para o fato de que, mesmo que possam ser produzidos como esforço de organização política contra a privatização, o sucesso de certos espaços comuns pode ainda contribuir involuntariamente para processos de gentrificação no seu entorno.

Assim, mesmo que a hegemonia do individualismo possessivo obscureça intencionalmente quaisquer formas alternativas de propriedade que não sejam privadas ou públicas, isso não deve ser tomado como sinônimo da sua inexistência: muito pelo contrário, afirma Blomley (2004), múltiplas reivindicações coletivas à terra e ao espaço são articuladas na cidade, tanto na prática cotidiana quanto em criativos atos de resistência e transgressão.

> The city is crosscut by claims to land that are neither private nor statist. Lacking formal rights-status, these claims nevertheless are defended, articulated, and mobilized. [...] While the scope of property rights have been narrowed over time, they continue to contain within them redistributive and collective possibilities that are more than historical relics [...] Property rights in this sense are like all other rights: they have an expansionary logic (Blomley, 2004, p. 153).

A hegemonia do individualismo possessivo determina, portanto, quais relações de propriedade podem valer como direitos, asseguradas pelo Estado, e quais não. Entretanto, como direitos operam como parâmetros que permitem que relações de poder naturalizadas sejam ressignificadas como políticas e condicionais (Laclau, Mouffe, 1985[45] apud Blomley, 2004), eles constituem um espaço de luta e contestação. Nessas lutas, a propriedade não é somente negada, mas torna-se uma plataforma discursiva de contestação e de afirmação de modelos alternativos e mais coletivos de uso e apropri-

[45] LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy**: toward a radical democratic politics. London: Verso, 1985.

ação da cidade. Desse modo, a propriedade pode ser repensada para diferentes finalidades sociais: podemos reconhecer que ela pode tanto ser disciplinarmente poderosa quanto potencialmente transgressiva. Invertendo a oposição estabelecida por Lefebvre entre o "direito à cidade" e o "direito à propriedade", Blomley defende que o "direito à cidade" pode também ser realizado por meio da propriedade, considerada em seu sentido expansivo e progressista.

> Struggles over the spaces of the city can be understood as part of the long-standing struggle to resist the enclosure of the commons, and carve out a right to place. I see such struggles as an integral part of a long-standing contestation of certain configurations of property rights. But this is not simply a politics of opposition. It relies upon the enactment of alternative claims to land, often communal in nature. Enclosure is bad, in that sense, to the extent that it threatens a valued commons. [...] Although property's discourses and practices are the means by which poor and racialized city dwellers are dispossessed, such discourses and practices are also a crucial political resource in challenging these dispossessions. Property comes freighted with an array of historically layered and often contradictory possibilities. Property, as Marx insisted, is not reducible to private property. Moreover, as C. B. Macpherson argued, the necessary concomitant of property's "right to exclude" is the "right *not* to be excluded" (Blomley, 2004, p. xix, ênfase no original).

A reivindicação de outras formas de propriedade pode também se revestir de lutas pela preservação da memória coletiva e do ambiente construído de uma certa comunidade: trata-se da expressão de um modelo de propriedade segundo o qual propriedade é fruto do trabalho, seja individual ou coletivo. Portanto, a filosofia de Locke, tradicionalmente invocada como fundamento ideológico para apropriações privadas e cercamentos da terra com base no argumento do trabalho individual, costuma também ser mobilizada politicamente para defender enquanto propriedade algum espaço fruto de trabalho e investimento coletivos, geralmente associado a sentimentos de pertencimento e enraizamento de determinadas comunidades (Blomley, 2004).

Também os conflitos sobre o uso futuro de áreas vagas ou abandonadas são realçados pela ocupação do espaço como forma de reivindicar o mesmo como comum, de modo a questionar os arranjos vigentes de propriedade (público e privado) que bloqueiam seu uso e sua gestão coletiva por parte da comunidade. Assim como Blomley (2004), Foster e Iaione (2016) identificam a tática da ocupação como uma importante forma de resistência contra o cercamento dos comuns urbanos, assim como de asseverar que tais recurso têm mais valor social quando abertos à comunidade. Como exemplo, citam os movimentos contra as execuções hipotecárias e a gentrificação nos EUA, as lutas por habitação no Brasil e na África do Sul, e o movimento pelos *beni comuni* na Itália, que se vale da ocupação de estruturas públicas abandonadas para revertê-la a usos culturais abertos. Os autores afirmam ainda que a reivindicação de tornar comuns aqueles espaços sujeitos a regimes de propriedade pública ou privada baseia-se, ainda, no princípio da "função social da propriedade": encontrado em muitas Constituições do mundo, ele coloca restrições ao gozo absoluto dos direitos de propriedade privada em prol do uso produtivo e social da terra.

Entretanto, Blomley (2004) ressalta que, ao mesmo tempo em que a ocupação é uma explícita afronta extralegal – ou mesmo ilegal – ao modelo de propriedade privada, seja como um argumento contra a desigualdade ou como uma reivindicação coletivo à terra, os "invasores" podem também reivindicar do Estado a sanção de direitos de propriedade privada ao espaço ocupado: a segurança de posse pode vir a ser convertida em direito de alienação da propriedade. Desse modo, ocupantes agem também como se possuíssem reivindicações legítimas e obrigatórias baseadas nos

direitos de propriedade privada, a despeito da falta de sanção estatal[46]. Como as reivindicações comunais extralegais nem sempre são aceitas pelo Estado, geralmente os membros do grupo lutam para fazer valê-las e legitimá-las por meio de apelos a direitos, à moralidade, ao sentido de pertencimento a uma comunidade, ou mesmo a atos de exclusão. Todos esses exemplos revelam como reivindicações comunais à terra e ao espaço são atravessadas por múltiplas contradições e ambivalências:

> [...] there is nothing inherently inclusive about these alternatives. Whether by intent of effect, they can serve regressive or progressive ends. We cannot simply read from property to politics. Holders of common property need not have an adversarial relation to private property, for example – they may even be seeking admission to the realm of private ownership. [...] Holders of common property may also act in exclusionary fashion [...] (Blomley, 2004, p. 22).

Mesmo assim, a luta por propriedade não deve ser entendida sempre como luta por direitos de alienação: ao contrário, ela pode também se manifestar como luta por direitos de uso e por acesso não excludente, luta pelo espaço como comum, como será explorado no Capítulo 5 para o caso das ocupações urbanas por moradia em Belo Horizonte. Essas reivindicações comunitárias não se dão em nome de um "público" abstrato, já que calcadas no sentido de pertencimento a uma dada comunidade, e sustentadas por atos de ocupação, uso e representação.

A aproximação de Blomley (2004) entre o comum e a propriedade, em seu sentido plural, parece estar em contradição com perspectivas como as de Nancy (1991) e Esposito (2010), e Dardot e Laval (2015a), para os quais o comum se define em oposição ao *próprio*, estando portanto fora de qualquer regime de propriedade. Segundo esses últimos autores, há um conflito entre o direito de propriedade, que se quer absoluto e exclusivo, e um outro direito: o do comum, a ser instituído em radical oposição à propriedade. Para eles, o comum não se confunde com reivindicações à propriedade coletiva, ou comunal, mas se identifica com o *direito de uso coletivo*. Trata-se, nos termos dos autores, de *regular o uso coletivo sem fazer-se proprietário* (2015), na medida em que o comum procederia de uma atividade de compartilhamento produtora de um direito antagônico ao direito de propriedade. Para eles, é na ausência de direitos de propriedade que surgiriam práticas de fazer-comum alinhadas a uma determinada finalidade social.

Por um lado, Blomley parece não se atentar para os riscos de se associar o comum com reivindicações coletivas ou comunais à propriedade da terra, que podem reproduzir comportamentos exclusivistas e fomentar pertencimentos comunitários autocentrados, deixando de lado a dimensão do comum como *público não-estatal*, aberto ao uso de todos. Por outro, Dardot e Laval também minimizam enormemente a importância e potência de uma pluralidade de arranjos coletivos de propriedade (não só da terra) já existentes, resistentes à mercantilização ou ao controle estatal, e que também não se confundem com o *público não-estatal*, por eles enfatizada.

É no que tange à importância conferida ao *uso coletivo* para se referir ao comum, em oposição à apropriação absoluta e exclusivista, que vejo como essas perspectivas podem ser conciliadas. Tal

[46] No Lower East Side de Nova York, um importante movimento de *squatting* teve início na década de 1970 a partir de uma mistura de necessidades básicas, ativismo político e contracultura. Já na década de 1990, havia algo entre quinhentos e mil *squatters* espalhados por trinta e dois edifícios no bairro. Hoje, muitas dessas ocupações estão se tornando legais (pela concessão de títulos individuais de propriedade), o que levanta preocupações quanto à perda do sentido original do movimentos (Blomley, 2004).

importância conferida ao *uso* para tratar o comum, particularmente o comum urbano, reaparece em outros autores que trabalham o tema dentro da perspectiva crítica. Contra a narrativa da "tragédia do comum", a jurista Carol Rose (1986[47] apud Foster, Iaione, 2016, p. 293) aponta que existem alguns recursos de livre acesso em que o aumento do uso não cria rivalidade ou consumo excessivo, mas amplifica sua utilidade e valor social para o público, de modo que eles possam vir a se tornar essenciais ou altamente funcionais aos habitantes da cidade. Assim, é o uso público de certos recursos e espaços – como os próprios espaços públicos: praças, parques, calçadas etc. – que amplia seu valor social. Em algumas circunstâncias, esse princípio pode mesmo juridicamente justificar que a comunidade de usuários seja investida do direito de usufruir publicamente de uma propriedade antes considerada de uso e acesso exclusivos.

Como ilustração, Foster e Iaione (2016) ressaltam as contestações de uso sobre lotes e estruturas deixados vagos em cidades passando por processos de declínio e encolhimento, como em Detroit, nos Estados Unidos. Neste contexto, enquanto o futuro da propriedade do solo *em transição* é incerto, membros da comunidade têm usado espaços vazios para produzir bens e serviços compartilhados com a comunidade, como hortas comunitárias, abrigos para sem-teto, centros e escolas comunitários. Trata-se de mais um exemplo de como o uso coletivo e intenso de espaços vazios e/ou abandonados (portanto de livre acesso, ainda que parcialmente) pode gerar valor social para a comunidade, e não problemas de rivalidade e congestão.

Kornberger and Borch (2015[48] apud Huron, 2017) também questionam o entendimento de que o comum urbano possa ser definido como um recurso não exclusivo e rival, e portanto sujeito ao excesso de uso. Ao contrário, no meio urbano, o uso de um recurso comum apenas aumento o seu valor, ao invés de diminui-lo. Os autores se baseiam nas sugestões do urbanista britânico Ebenezer Howard (*The garden cities of to-morrow*, de 1898), para quem a cidade tinha valor não pelo valor intrínseco das construções e do solo, mas pela densidade e proximidade de pessoas que nela vivem e exercem suas atividades. Howard considerava que esse valor da cidade, socialmente produzido, era indevidamente apropriado pelos proprietários de terra. Essa pioneira formulação de Howard antecipa as ideias de Hardt e Negri (2009) e de Harvey (2012) de que a riqueza gerada na e através da cidade pertence a todos aqueles que produzem e vivem a cidade, como será visto mais adiante. Ademais, essa leitura ilumina debates mais recentes – no âmbito dos campos da economia política da urbanização e do planejamento urbano – acerca da renda fundiária urbana auferida pelos proprietários (também chamadas de *mais-valias urbanas*), e das possibilidades de sua apropriação e redistribuição pelo Estado, por vias de políticas urbanas progressistas.

Blomley (2004) discute os comuns urbanos – a terra urbana, principalmente – como marcados por relações de propriedade que, por estarem baseadas em direitos de uso, acesso não excludente e participação comunitária, desafiam o binarismo público-privado. O que o autor identifica como *lutas por direitos de uso e acesso não excludente* aproxima-se sobremaneira da ideia de *direito de uso coletivo* e de *apropriação-destinação* (apropriação voltada ao atendimento de necessidades sociais) aventados por Dardot e Laval (2015a). Talvez possa-se considerar que Blomley trabalha com uma ideia de direitos de propriedade (em seu sentido relacional) ampla e plural, *latu sensu*,

[47] ROSE, Carol. The comedy of the commons: custom, commerce, and inherently public property. **The University of Chicago Law Review**, v. 53, n. 3, p. 711-781, 1986.

[48] BORCH, Christian; KORNBERGER, Martin (eds.). **Urban Commons: Rethinking the City**, Routledge: London, 2015.

que incorpora mas não se reduz à propriedade *strictu sensu* de que falam Dardot e Laval, essa sim marcada pela apropriação exclusivista e absoluta, mesmo sob formas coletivas.

Como uma das saídas para esse impasse, proponho pensar o comum como produto de uma práxis calcada no compartilhamento, no qual há a primazia do *uso* (e do *valor de uso*) em detrimento da troca, assim como de uma forma específica de *apropriação* que é coletiva e não exclusivista, contra a dominação e a propriedade privada, como sugerido por Henri Lefebvre (1991). Essa formulação, explicitamente espacial, será retomada no capítulo seguinte.

A principal contribuição de Blomley (2004) consiste em haver colocado em primeiro plano os debates e lutas em torno da propriedade. Entretanto, sua formulação tem importantes limitações, que merecem comentário. Primeiro, ao concentrar-se nos aspectos discursivos – representação, persuasão etc. – por trás da sanção à determinadas relações e formas de propriedade, Blomley minimiza a importância de determinações materiais, esquecendo-se, às vezes, de que a dimensão ideológica da propriedade está inextrincavelmente imbricada em relações sociais concretas, e que a instituição da propriedade privada constitui não apenas a base filosófica e jurídica do capitalismo, mas também seu sustentáculo econômico que garante ao capital o poder de comando e controle sobre a exploração do trabalho vivo, e sobre a extração de valor de toda a sociedade. Seguindo Marx, não se pode entender o desenvolvimento ideológico e as formas jurídicas como independentes de transformações materiais no âmbito das relações sociais e das forças produtivas.

Segundo, Blomley confere bastante atenção ao momento do pleito e da reivindicação a formas alternativas e mais coletivas de propriedade. Mas relações de propriedade são mais do que anseios, desejos e reivindicações, na medida em que subjazem a reprodução de determinados modos de organização social. Ademais, o comum não é produzido apenas em atos de contestação e resistência, pois sua sobrevivência, contra todas as pressões contrárias, exige perenidade, continuidade, enraizamento e expansão. As próprias práticas de fazer-comum dependem, em algum grau, da estabilização de alguma relação de propriedade. Portanto, não basta reivindicar: os direitos de propriedade precisam ser garantidos por alguma instituição, seja o Estado, seja a sociedade, ou, no caso do comum, a comunidade por costumes ou convenção. A sanção de direitos de propriedade mais expansivos e coletivos, como quer Blomley, exige outrossim que se negociem fronteiras e diferenças entre múltiplas comunidades urbanas, questão à qual nos voltamos agora.

3.2.3 ENTRE COMUNIDADES: NEGOCIANDO FRONTEIRAS E DIFERENÇAS

Uma questão importante colocada pelo comum urbano diz respeito a uma das suas dimensões constitutivas: a comunidade. Como se constituem comunidades no meio urbano? Quais suas especificidades em relação a comunidades não urbanas? Como as transformações contemporâneas – particularmente a difusão de tecnologias de informação e comunicação na vida cotidiana – afetam os modos pelos quais os indivíduos se agrupam em múltiplas comunidades? Segundo Dellenbaugh et al. (2015), a ideia de Ostrom (1990) de que os comuns precisam de fronteiras bem demarcadas (tanto os recursos quanto a comunidade implicada) não se sustenta num ambiente urbano, em que os comuns não são apenas locais, nem necessariamente contínuos. Ademais,

> [...] urban space might involve both the facilitation and hindrance of commoning efforts. On the one hand, the diversity and density that characterize the urban structure create a fertile field to mobilize like-minded people or to create and test new social

> strategies. These are important assets for the development of new collective resource management forms at different scales. On the other hand, the anonymity, indifference, and narcissistic differentiation that are also often connected with urban lifestyles can function as significant barriers to such commoning efforts (2015, p. X).

Esse urbano embaralhado coloca um desafio a qualquer tentativa de grupos e classes se fecharem em comunidades homogêneas, encapsuladas em identidades pré-estabelecidas e encasteladas por trás de muros intransponíveis. Ainda que, contraditoriamente, o *enclavismo urbano* (Stavrides, 2016) e a *cidade de muros* deem a tônica de como o espaço urbano vem se produzindo cada vez mais sob a forma de espaços privados que cercam e privatizam público, pervertendo-o em uma espécie de comum de acesso restrito, disciplinado e controlado sob normas e procedimentos de exceção. Ainda assim, o urbano se mantém e se debate fora e entre essas ilhas de exclusividade, e nem elas estão livres de sua contaminação, tal qual um vírus: segundo Massey (2012), nenhum espaço, por mais que se queira, é jamais mantido puro.

O outro lado da afirmação de uma "cidade de muros", formada tão somente por átomos sociais governados pelas lógicas da sobrevivência e da competição, consiste na corrosão do espaço público, não apenas como geografia, lugar-espaço de encontro e fruição aberto a todos, mas como dimensão fundante de um certo entendimento de cidade calcado nas ideias de *polis* e *civitas*: espaço comum como espaço-tempo político e social de produção e gestão coletiva da vida.

Muito já foi dito e escrito sobre a metrópole como o espaço por excelência do indivíduo atomizado desgarrado de quaisquer laços comunitários, obrigado a trafegar anonimamente com certa indiferença e atitude *blasé* para não deixar-se ser arrebatado e subjetivamente dilacerado pelos desconcertantes estímulos das ruas e do mundo da mercadoria, como percebido pioneiramente pelo sociólogo alemão George Simmel em seu clássico ensaio *A metrópole e a vida mental,* de 1902. Nessa perspectiva, a metrópole é essencialmente um espaço de degradação da comunidade, da dissolução de relações de comunalidade e da impossibilidade do comum. Robert E. Park, expoente da Escola de Chicago[49] de sociologia urbana, percebeu que a cidade moderna era espaço tanto de desorganização de relações estáveis e tradicionais herdadas do meio rural quanto campo de fermentação de novas formas de organização. Park considerava que o meio metropolitano moderno se caracterizava pela grande liberdade permitida aos indivíduos para desenvolverem suas potenciali-

[49] O surgimento da chamada Escola de Chicago de sociologia urbana, na década de 1920, insere-se no contexto de acelerado crescimento industrial e demográfico experimentado por aquela cidade no início do século XX. Chicago atraía diversos grupos étnicos e de nacionalidades distintas, de dentro e fora do país. Daí que ela tenha ganhado a denominação de *melting pot* urbano: um verdadeiro caldeirão de culturas, cuja expressão espacial mais marcante era a intensa diferenciação residencial de áreas e bairros da cidade conforme as comunidades (étnicas, raciais, de classe) que se ali se instalavam. Apoiando-se na ecologia animal e vegetal, no darwinismo social de Herbert Spencer e na sociologia de Georg Simmel, os pesquisadores pioneiros da Escola de Chicago propuseram uma ecologia humana para analisar a metrópole industrial norte-americana, apresentando-a como um mosaico de áreas naturais cuja formação se daria espontaneamente a partir de processos de competição, dominação e sucessão. Cada área natural se caracterizaria pelo predomínio de um tipo específico de população sobre os demais. Essas subcomunidades locais, relativamente homogêneas e baseadas na proximidade espacial, constituiriam assim o modo essencial de organização da vida urbana (Remy, Voyé, 1976). A ecologia humana da Escola de Chicago representou importante avanço quanto às formas de análise empírica da cidade industrial. Entretanto, a abordagem ecológica, que enfatizava os processos ditos "naturais" em detrimento dos "sociais", e que se apoiava em pressupostos de um forte darwinismo social, impediu que as extensas descrições resultassem num avanço na compreensão teórica do espaço quanto às suas relações com as estruturas socioeconômicas e de poder (Soja, 2000).

dades criativas, em oposição às relações rígidas e parcas possibilidades de mudança no meio rural. Entretanto, esta mesma liberdade poderia dar origem a múltiplas formas de delinquência e marginalização, assim como a perturbações mentais e morais, em função da desorganização que o meio urbano impõe às relações e costumes tradicionais. Dessa forma, a cidade seria tanto espaço de desorganização de relações estáveis e tradicionais herdadas do meio rural quanto campo de fermentação de novas formas de organização, como através de instituições locais (como organizações políticas, religiosas, de bairro etc.) atuando no vácuo deixando pela dissolução familiar, em meio ao anonimato urbano (Remy, Voyé, 1976).

Ademais, segundo Jennifer Robinson (2006), a Escola de Manchester de antropologia urbana que floresceu no pós-II Guerra (e que tem em Max Gluckman seu principal expoente) questionou muito dos pressupostos de Simmel e Park no que se refere à universalidade de um modo de vida especificamente urbano, centrado no anonimato, no individualismo, na atomização social e no desenvolvimento de uma atitude *blasé* e indiferente frente ao excesso de estímulos da metrópole moderna. As pesquisas etnográficas desenvolvidas em cidades no *cooper belt* da África central por esses antropólogos revelaram diversos modos de vida urbana fora do Ocidente que desafiavam tais caracterizações do que seria a cidade. Para entendimento da urbanização africana, apoiaram-se na ideia de "tribalismos urbanos" como reconhecimento da apropriação e transformação de práticas e costumes ditos "tradicionais", como relações de comunalidade, solidariedade e reciprocidade, mas envolvidas na produção de novos sentidos de modernidade.

Não obstante o reconhecimento de formas mais coletivas de organização social e da formação de comunidades no meio urbano, tais perspectivas são ainda intimamente tributárias de filosofias comunalistas que concebem (e idealizam) a comunidade como totalidade encerrada em si mesma, partilhando de um mesmo território e/ou identidade. Como visto, Nancy (1991) e Esposito (2010) nos ajudam a conferir um sentido renovado e mais contemporâneo à ideia de comunidade, resgatada de seus traços tradicionais de pertencimento, homogeneidade, exclusividade, etc. A perspectiva ontológica da comunidade de Nancy e Esposito me parece mais potente para pensar o comum urbano em um mundo crescentemente urbano e fragmentado, globalmente transescalar, e atravessado por uma multiplicidade de modos de viver-em-comum que não conformam identidades unas. A ideia de multidão desenvolvida por Hardt e Negri (2009) é uma das formulações mais originais para dar sentido a esse novo sujeito coletivo radicalmente múltiplo, mas não sem ressalvas.

Vejo, entretanto, uma perigosa contradição interna à elaboração teórica de Hardt e Negri sobre a multidão: se a primeira definição é radical no seu antiessencialismo deleuziano (a multidão como multiplicidade, composição de singularidades, e portanto sem uma essência e um destino necessariamente comum), a segunda é de um forçoso determinismo difícil de encontrar até no próprio Marx (a multidão como projeto político definido de antemão: a luta democrática contra o Império). Ora, se se pôde ver a multidão em ato nas ruas e praças tomadas pela nova onda de revoltas e insurreições que rodaram o mundo desde 2011, daí não decorre que todas tenham sido movidas por um mesmo anseio de radicalização democrática, de derrubada da ordem do capital. Os resultados e desdobramentos subsequentes de tais levantes (alguns trágicos, como naqueles países que sucumbiram à ditaduras e novas formas de fascismo) não podem deixar dúvidas quanto a isso. Haveria mesmo um inimigo em comum (o Império, o Capital...), ou antes não seria o caso de múltiplas pautas contra formas distintas de sujeição e exploração, e portanto de lutas diferentes que, de quando em quando, se tangenciam, intercambiam táticas e estratégias, e mesmo se hibridizam? O conceito de multidão, ao querer englobar todas as múltiplas lutas e identidades coletivas contemporâneas, acaba por obnubilar suas diferenças, subsumindo-as todas em uma unidade superior. A

potência da multidão (sua multiplicidade radical) é reduzida a uma totalidade quase hegeliana, à qual já estaria traçado um futuro de liberação: o comunismo. Daí que a ideia de comunidade, como pensada por Nancy (1991) e Esposito (2010), me parece mais apropriada para discutir a multiplicidade de sujeitos sociais e políticos que participam de práticas do fazer-comum.

Segundo Stavrides, se consideramos a comunidade como entidade formada por um grupo homogêneo de pessoas, a ideia do público enfatizaria a relação entre diferentes comunidades. Nesse sentido, a esfera pública pode ser considerada como o espaço real ou virtual onde estranhos e diferentes grupos de pessoas com modos de vida divergentes podem se encontrar. Assim, a noção do público, a possibilidade do encontro na esfera pública, nos obriga a pensar de maneira mais complexa sobre o fazer-comum: principalmente ao reconhecermos as dificuldades, contestações e negociações que envolvem essas práticas. O autor chama a atenção para o risco de associarmos o comum a um grupo específico de pessoas, o que poderia resultar na criação de comunidades fechadas, na produção de recursos comuns exclusivos e, por isso mesmo, excludentes. Na sua formulação, conceituar o comum na base do público enfatiza não comunalidades e similaridades, mas diferenças que podem ser negociadas e articuladas em um campo comum. Stavrides imagina ainda que uma cidade baseada no comum exigiria que se concebesse o espaço não em termos quantitativos – o espaço do mercado, parcelável para venda –, ou como entidade formada a partir da soma de lugares, um arranjo estável de posições, mas em termos de uma relacionalidade social, como um espaço potencial de redes e passagens ligando um lugar ao outro. Rejeita-se assim a ideia de que cada comunidade existe como uma entidade espacialmente delimitada, em favor da ideia de uma rede de comunicação e negociação entre múltiplos espaços sociais não fixados. Inspirado por Walter Benjamin, o autor propõe uma "cidade de limiares", espacialmente liberada, afeita a atravessamentos e passagens (De Angelis, Stavrides, 2010).

Já para Jeffrey et al. (2012), pensar as geografias do comum é também enfrentar o desafio de discutir as materializações e subjetividades envolvidas e mobilizadas nos processos de cercamento, que hoje perpassam todas as escalas do espaço geográfico, de todo o planeta ao corpo, à herança genética humana. A mais óbvia materialização do cercamento é o muramento. Resposta contemporânea ao enfraquecimento do Estado-Nação, o recrudescimento das práticas de levantar muros é nitidamente reconhecido na proliferação de condomínios fechados, enclaves fortificados, espaços públicos privatizados e redes de infraestrutura estilhaçadas, cujo corolário é a fragmentação privatizada do espaço urbano. Entretanto, é necessário reconhecer dialeticamente que em alguns casos proteger o comum pode envolver também a mobilização de geografias de separação e divisão, contra a sua apropriação indevida ou superexploração.

Essa tensão entre abertura e fechamento é, na opinião de Huron (2017), uma das principais tensões do comum urbano. Enquanto pode ser verdade que o comum urbano é aberto a todos, quando pensado em termos da vida urbana e da escala da cidade como um todo, o mesmo não pode ser dito para escalas menores, onde estranhos precisam negociar questões de fronteira, inclusão e exclusão. Barreiras podem atuar tanto reforçando um sentido de comunidade quanto ser percebidas como uma forma de exclusão em relação aos que estão de fora. Além disso, os comuns podem ser desafiados internamente, com perda de membros por mobilidade geográfica, desentendimentos internos, perda de identificação etc. Segundo Delenbaugh et al. (2015, p. 18), [...] "urban commoners thus constantly need to negotiate and rearticulate the 'we'".

Brunn, por exemplo, argumenta que as cooperativas habitacionais na Dinamarca – que fornecem habitação acessível a aproximadamente um terço dos residentes de Copenhagen – podem ser vistas como um importante comum urbano que pertence, numa primeira instância, aos seus mora-

dores, usuários diretos que cuidam desse recurso, mas também à toda a sociedade de modo geral, que pode um dia precisar acessá-lo, ou se beneficia da sua existência de outras maneiras. Numa mesma linha, Han e Imasa observam que, numa habitação coletiva de Seul, Coréia do Sul, os moradores se consideram "hóspedes" da casa, sem nenhum tipo de reivindicação de direitos exclusivos de propriedade, e se veem compelidos a não apenas cuidarem do espaço, mas também a expandir seus recursos comuns para possíveis hóspedes futuros. Já Zapata e Zapata Campos, escrevendo sobre catadores de lixo em Managua, Nicarágua, discutem a experiência de um aterro de dejetos e resíduos como um comum. Lá, as fronteiras de quem tinha acesso ao recurso eram muito mais porosas e fluidas do que sugerem os estudos de Ostrom (Huron, 2017).

Huron (2017) e Stavrides (2016) consideram que essa pode ser uma das principais singularidades do comum urbano: a atenção às necessidades de membros e usuários ainda desconhecidos e potenciais, e uma disposição a manter as fronteiras de algum modo porosas, abertas à negociações entre diferenças. Essa fluidez quanto ao pertencimento a esta ou aquela comunidade distingue, portanto, o comum urbano de outras definições mais restritas do comum.

Já na opinião de Gomes e Haesbaert (1988), é nos processos de metropolização que se condensam mais singularmente as múltiplas faces da modernidade capitalista: a identidade geral do ser metropolitano compreende então suas variabilidades, sua diversidade, a mistura incessante de planos de convivência entre diferentes. A contínua diferenciação da malha urbana, e a experiência muitas vezes assustadora do desconhecido e do inesperado, levam o indivíduo a recriar laços de identidade e enraizamento, fortalecendo grupos e/ou delimitando novos territórios. A metrópole comporta espaços de passagem, de permanência, de conveniência, e mesmo espaços interditos: a segmentação do espaço metropolitano se dá na formação de grupos identitários espacialmente dispersos que associam seus códigos sociais a determinados territórios urbanos. Esse espaço metropolitano, multiapropriado, se constitui em um território complexo onde se mesclam e se separam diversas identidades. Se o espaço é condição indispensável para a constituição de determinados grupos, é igualmente espaço de lutas e conflitos, na medida em que todos os grupos sociais que habitam a metrópole, em maior ou menor grau, acabam por disciplinar seus espaços apropriados. Além de garantir suas áreas de reprodução social, os grupos lutam para se apropriar e ocupar as áreas ainda "comuns", sejam públicas, sejam privadas, mas desocupadas.

Kip (2015) nota que os comuns urbanos não estão desprendidos e desconectados de outros espaços e processos não comuns, o que impede que possamos estabelecer fronteiras bem demarcadas entre o comum e o não comum na cidade: daí a necessidade de prestarmos atenção às negociações e flutuações entre essas fronteiras. Tal "permeabilidade" é intensificada pelo caráter intrinsecamente mutável da vida urbana moderna, que se expressa na intensa mobilidade de seus indivíduos, na transformação de subjetividades, e nos processos incessantes de diferenciação social. O autor considera então que, para assegurar a colaboração entre comuneiros, o ideal de homogeneidade deve ser substituído pelo de multiplicidade, e que comunalidades de interesse não podem ser dadas como certos, mas antes serem reestabelecidas de modo permanente. O que implica na necessidade de se encontrar arranjos institucionais propícios a estimular formas de comportamento que conjuguem interesses e identidades distintos. Não com isso eliminando as dificuldades de se encontrar arranjos que enfrentem a difícil questão de como negociar diferenças em grupos muito largos de pessoas, tentando manter os princípios da horizontalidade e da participação mas reconhecendo a necessidade de certa formalização, burocratização e divisão do trabalho.

Destarte, o desafio do comum urbano é que qualquer esforço de *fazer-comum* e organizar instituições do comum é sujeito à condição urbana. Ao mesmo tempo em que os comuns urbanos

precisam estabelecer fronteiras e arranjos institucionais próprios para lidar com diferentes escalas, a "urbanização da sociedade" atua desafiando e minando tais cristalizações, em decorrência do avanço das mobilidades, da efemeridade, da diversidade de sujeitos e subjetividades. Que tipo de instituições são necessárias para garantir a colaboração entre tantos sujeitos urbanos, considerando-se tanto a diversidade quanto o anonimato e o distanciamento que fazem parte da vida urbana?

> Urban commons *institutions* thus confront the challenge of developing processes for such boundary-drawing and this negotiation of the relationships among commoners with different identities, mobilities, needs, and abilities. This task, in combination with the large-scale and multi-scalar constitution of the commons, increases the complexity for governance, making face-to-face relations virtually impossible (Dellenbaugh et al., 2015, p. 19).

Mas como podem as experiências dos comuns urbanos se articular, e sobreviver às pressões de expropriação e cooptação por parte do Estado e do capital? Uma das questões é como articular horizontal e autonomamente os comuns urbanos, sem deixar de reconhecer os limites de tais princípios organizacionais (Harvey, 2012), tendo em vista ainda como se relacionar com o Estado e com o mercado, evitando a sua apropriação privada ou captura para fins de "revitalização urbana". Aqui também não há "receita de bolo", mas é importante que os comuneiros tenham consciência de que muitos recursos externos necessários à sobrevivência dos comuns urbanos são produzidos e comercializados no âmbito do não comum. Stavrides (2016) insiste que devemos abandonar as idealizações dos comuns como enclaves emancipatórios e autônomos, e Harvey propõe que se recorra às estruturas federativas inspiradas nas ideias anarco-ecológicas de Bookchin, como se verá mais adiante. Na opinião de Kip (2015), o principal desafio desse processo é que os comuns tornem-se não dependentes do Estado, e ainda que forcem o Estado a continua e crescentemente fornecer-lhes e fazer certas coisas fora do mundo da mercadoria.

Sobre a relação conflituosa entre o comum e o capitalismo, Huron (2017) observa, ecoando as perspectivas autonomistas e feministas do comum já vistas no capítulo anterior (Federici, 2010; De Angelis, 2007), que o capitalismo não pode se reproduzir sem se apropriar de trabalho não-pago (geralmente das mulheres), de recursos naturais, e do comum de modo geral. Já para Hardt e Negri (2009), a produção do comum (imaterial e cognitivo) seria hoje indissociável da própria produção capitalista avançada, constituindo portanto o principal ponto de contradição do sistema: o comum seria imanente ao capital, e não algo externo (ou anterior) a ele. Sobre essas ambivalências, Enright e Rossi (2017) consideram que o comum pode ser visto tanto como um espaço de experimentação com relações cooperativas pós-capitalistas, quanto como espaço de práticas e resistências anticapitalistas, e mesmo como espaço de reapropriação (ou cooptação) capitalista. A cidade capitalista é, em última instância, um lugar privilegiado para observamos essa multifacetada, ambivalente e contraditória produção do comum urbano. O que nos leva à problemática de pensar a própria cidade como um comum, atentando-nos às suas relações dialéticas com a metrópole capitalista tomada como "fábrica social" e com as condições periféricas da vida urbana no Sul global.

3.3 A CIDADE COMO COMUM

3.3.1 O COMUM NA DIALÉTICA DA URBANIZAÇÃO CAPITALISTA

Como visto, Foster e Iaione (2016, p. 288) abordaram os comuns urbanos tanto de um ponto de vista mais descritivo, afinado com a perspectiva liberal, quanto de outro mais normativo, inspirado pelo pensamento crítico e pelos movimentos sociais urbanos. Não obstante, também sugeriram que a própria cidade possa ser entendida como um comum, seja como recurso sujeito a problemas de rivalidade e congestão, ou recurso compartilhado e reivindicado por seus habitantes. Enquanto a primeira dessas abordagens leva ao mesmo tipo de análises urbanas equivocadas já anteriormente expostas (tal como considerar o problema da expansão periférica informal, ou a "degradação" de áreas urbanas, como expressões da "tragédia do comum urbano"), a segunda aproxima-se dos movimentos e lutas que reivindicam o "direito à cidade". As abordagens críticas sobre a cidade como comum – expressas nas contribuições de Hardt, Negri e Harvey – abordaram as relações dialéticas entre a produção do comum e a urbanização capitalista, assim como discutiram suas implicações em termos de práticas, instituições e políticas do comum.

Michael Hardt e Antonio Negri apresentaram pioneiramente em *Commonwealth* (2009) uma abordagem teórica crítica sobre a metrópole como usina biopolítica do comum. Eles consideram que, sob o capitalismo biopolítico, a produção social extravasou os limites da fábrica, estendendo-se por todo o tecido da metrópole, como Lefebvre havia vislumbrado ainda nos anos 1970 ao falar da "urbanização completa da sociedade" (1999). A metrópole torna-se uma "fábrica social", onde o comum é produzido e transbordado, onde trabalho e vida tornam-se cada vez mais indistinguíveis. Assim, a cidade se define mais pela sua dimensão social do que pela material:

> The city, of course, is not just a built environment consisting of buildings and streets and subways and parks and waste systems and communications cables but also a living dynamic of cultural practices, intellectual circuits, affective networks, and social institutions. These elements of the common contained in the city are not only the pre-requisite for biopolitical production but also its result; the city is the source of the common and the receptacle into which it flows (Hardt, Negri, 2009, p. 154).

Nessa concepção, a metrópole torna-se, nos termos dos autores, uma "usina biopolítica do comum": tanto resultado quanto condição do comum. É nesse sentido que se pode falar também que as lutas sociais se expandiram enormemente para além do âmbito das disputas da classe trabalhadora em torno do trabalho fabril, envolvendo agora uma multiplicidade de resistências e movimentos cuja luta se define cada vez mais pela defesa, produção e organização do comum.

Mas ao enfatizarem que o meio urbano (metropolitano) é duplamente fonte e receptáculo da produção do comum biopolítico imaterial, Hardt e Negri negligenciam as disputas pelo espaço e pela terra urbana como comum, assim como não reconhecem a importância e potência das experiências de organização de espaços comuns. Não se deve perder de vista que as lutas pelo direito à cidade são lutas espaciais em que a materialidade do espaço urbano comparece como dimensão central tanto à reprodução da segregação e das desigualdades socioespaciais, quanto às possibilidades de superação do espaço abstrato (homogêneo, fragmentado e hierarquizado) pela produção radical de um contra-espaço diferencial (Lefebvre, 1991), de um espaço comum.

Inspirando-se na sugestão de Hardt e Negri de que a metrópole é uma usina biopolítica do comum, o geógrafo marxista David Harvey (2012) encontra na ideia sedutora do comum urbano esteio para sua crítica contemporânea à urbanização capitalista, no rastro do discurso dos novos movimentos sociais urbanos. Ainda que sua curta intervenção – um capítulo no livro *Rebel cities* – consista mais em comentários e indagações do que em formulações originais, sua principal contribuição consiste em abordar o comum a partir da teoria urbana crítica.

Assim como Hardt e Negri, Harvey (2012) distingue entre os recursos naturais comuns (água, ar, florestas etc.) e os recursos "humanos" comuns (conhecimento, cultura etc.), não estando o segundo tipo sujeito à lógica de escassez e de uso rival que caracteriza o primeiro. Ainda que por vezes seu entendimento dos comuns urbanos seja tributário dessa visão dualista e reducionista da problemática do comum, Harvey não deixa de ressaltar que o comum pressupõe sempre uma relação social e uma prática social de fazer-comum (*commoning*):

> The common is not to be construed, therefore, as a particular kind of thing, asset, or even social process, but as an unstable and malleable social relation between a particular self-defined social group and those aspects of its actually existing or yet-to-be-created social and/or physical environment deemed crucial to its life and livelihood. There is, in effect, a social practice of *commoning*. This practice produces or establishes a social relation with a common whose uses are either exclusive to a social group or partially or fully open to all and sundry. At the heart of the practice of commoning lies the principle that the relation between the social group and that aspect of the environment being treated as a common shall be both collective and non-commodified – off-limits to the logic of market exchange [...] (Harvey, 2012, p. 73).

É interessante que nessa passagem Harvey preocupe-se menos em definir o comum em termos de acesso livre ou não (como o fazem Hardin, muitos dos juristas estudiosos do tema, e Foster e Iaione), conferindo ênfase no princípio de que a relação entre determinado grupo social e um comum precisa ser coletiva e não-mercantil, o mesmo valendo para a cidade:

> Through their daily activities and struggles, individuals and social groups create the social world of the city, and thereby create something common as a framework within which all can dwell. While this culturally creative common cannot be destroyed through use, it can be degraded and banalized through excessive abuse (Harvey, 2012, p. 74).

Portanto, segundo o autor (2012), a cidade é o lócus em que pessoas de todos os tipos e classes se misturam, mesmo que de modo relutante e agonístico, para produzir uma vida comum, embora perpetuamente mutável e transitória. As qualidades humanas da cidade, sua ambiência e atratividade, emergem de nossas práticas nos seus diversos espaços, sendo portanto produto coletivo de todos seus cidadãos. Entretanto, muitas das comunalidades dessa vida urbana – as dimensões imateriais e culturais do comum urbano comentadas por urbanistas e celebradas pelos amantes da cidade – encontram-se ameaçadas pelas políticas neoliberais de privatizações, cercamentos, controles espaciais, policiamento e vigilância, mobilizadas para extração de valor.

Harvey (2012) interpreta que o *valor* – determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário, conforme Marx – constitui uma espécie de comum capitalista que, a despeito de ser continuamente produzido pelo trabalhador coletivo, é apropriado privadamente pelo capital. Partindo da sugestão de Hardt e Negri de que hoje a metrópole é um vasto comum, produzido pelo trabalho

coletivo dispendido sobre e na cidade, o autor vai defender que o direito de uso a esse comum urbano seja atribuído a todos aqueles que o produzem. O que está em jogo é a afirmação do direito à cidade contra os poderes do capital de extrair renda da vida urbana comum, poderes esses que se assentam nas possibilidades que a propriedade privada confere para a apropriação não apenas do trabalho, mas também dos produtos coletivos alheios.

Ainda que muitas vezes não possa ser cercado (em sentido estrito), esse comum urbano imaterial é capitalizado e apropriado privadamente via renda fundiária, o que é refletido no incremento dos preços dos imóveis e dos aluguéis, assim como da extração de rendas monopolísticas pela atividade turística. Bairros inteiros caracterizados por uma vida urbana rica e diversificada podem se tornar vítimas de seu próprio sucesso ao atraírem empreendedores imobiliários, financiadores, consumidores e moradores de classe alta, e agentes da indústria cultural e do turismo que, através de práticas predatórias, deixam no seu rastro áreas gentrificadas cada vez mais homogêneas e excludentes. Veja-se os casos do SoHo, Williamsburg e DUMBO em Nova Iorque, ou mesmo o da comunidade urbana autônoma Christiania, em Copenhagen. No entendimento do autor, a gentrificação é uma das faces da verdadeira tragédia do comum urbano, na qual uma vida de bairro estimulante e diversa, construída por seus habitantes originais, é apropriada e destruída privadamente por aqueles que dela se beneficiam economicamente (Harvey, 2012).

Enright e Rossi (2017) sugerem que o comum urbano associado à nova economia de alta tecnologia, densa em conhecimento e conectada em rede – e que floresceu em inúmeras cidades ao redor do mundo principalmente no desdobrar da crise de 2008 – encontra-se atravessado pela contradição de que o novos setores e atividades são altamente privatizados. Isso pode ser visto principalmente no caso das "economias de compartilhamento" (*sharing economies*), que subsumiram à forma-mercadoria e à competição os ideais de colaboração e reciprocidade que antes marcaram experiências comunitárias e de base pela Internet. Observa-se também a cooptação de modelos de comuns colaborativos na Internet (como Linux, Wikipedia, Napster etc.) para reestruturações corporativas e abertura de novos mercados, ditos "pós-capitalistas". No âmbito do mercado imobiliário, principalmente na sua interface com empreendimentos de pequena escala da economia do conhecimento, a retórica do comum vem sendo apropriada para a produção de espaços de "*co-living*" e "*co-working*", onde a cooperação no trabalho e o morar juntos são subsumidos pela lógica da mercadoria e da distinção cultural, e acabam sendo importantes vetores de gentrificação em áreas centrais ou bairros revalorizados das grandes metrópoles. Essa lógica se expressa sobremaneira no funcionamento do Airbnb, principal companhia da economia de compartilhamento de residências, e cujos efeitos socialmente regressivos – sobrevalorização do solo, escassez de moradia, gentrificação – já foram constatados, motivando resistências e a imposição de novas formas de regulação por parte das autoridades locais, principalmente em cidades turísticas.

Outra questão a ser enfrentada é sabermos se as experiências do comum estão realmente transferindo recursos do capitalismo em riqueza comum ou se estão apenas ofertando recursos baratos – ou mesmo livres – para o capital. Lutz observa que as cidades de tendas de sem-teto no Estados Unidos, ao mesmo tempo que publicizam o problema da pobreza e oferecem uma oportunidade a seus residentes de criarem comunidades, podem estar atuando também como soluções neoliberais para o encolhimento do Estado de bem-estar (Huron, 2017). Essa mesma tensão pode ser encontrada no caso das ocupações urbanas no Brasil, e será discutida no Capítulo 5.

Assim como o capital, deixado sem regulação, destrói suas bases – o trabalho e a terra (incluindo o ambiente construído) – a urbanização sob o capital destrói a cidade como um comum social, político e habitável. Destarte, na síntese de Harvey (2012), a urbanização capitalista se realiza con-

traditoriamente como produção permanente de um comum urbano e como simultânea degradação e expropriação deste mesmo comum pela ação predatória do capital e do Estado.

Mas por mais dialética que seja, essa definição de Harvey do comum urbano é restrita à urbanização capitalista: assim como Hardt e Negri, o autor não vê que exista um "fora" das práticas de valor do capital (De Angelis, 2007), não reconhece as brechas e fissuras onde florescem práticas, economias e espaços baseados em cooperação e reciprocidade, não totalmente subsumidos ao capital. Visão essa que ignora que o urbano, tal qual conceituado por Lefebvre (1999), não pode ser reduzido a um processo dominado pela lógica de acumulação do capital, pois contém também as possibilidades emancipatórias gestadas no cotidiano urbano.

Não obstante, a principal preocupação de Harvey (2012) é menos a de entender a especificidade do que possa ser teoricamente o comum urbano (ele usa de modo impreciso os termos *urban commons, urban common, common urban life* etc., alternando indistintamente entre o "comum" enquanto adjetivo e substantivo), e mais de chamar atenção para uma problemática geralmente negligenciada pelos teóricos mais radicais do comum: como sair do localismo das experiências autônomas e auto-organizadas do comum para gerir e conservar comuns de escala mais ampla no urbano estendido, na metrópole e na cidade-região?

Harvey (2012) ressalta que tanto Ostrom quando a maior parte da esquerda hoje são reticentes e evasivos sobre como seria organizar o comum em escalas mais amplas, já que isso envolveria necessariamente – na sua opinião – alguma forma de hierarquia, em contraposição às formas de organização política em voga dita horizontais, não-estatais e não-hierárquicas. Como já visto, Ostrom propõe que, para escalas mais largas de recursos comuns do que os que ela havia investigado (e que não ultrapassavam 15.000 pessoas), seria necessário uma estrutura aninhada e múltipla de tomada de decisões, o que não resolve o problema qualitativo da escala:

> There is, clearly, an analytically difficult "scale problem" at work here that needs (but does not receive) careful evaluation. [...] As we "jump scales" [...], so the whole nature of the commons problem and the prospects of finding a solution change dramatically. What looks like a good way to resolve problems at one scale does not hold at another scale (Harvey, 2012, p. 69).

Já que o somatório de soluções e arranjos locais não resolve o problema em escalas superiores, as lições de organizações coletivas locais não podem, conforme Harvey (2012), ser traduzidas em lições para recursos comuns em escala maior (como o clima global) sem recorrer a alguma forma de organização hierárquica, o que encontra resistência no fetichismo organizacional da pura horizontalidade. O autor acredita, portanto, que soluções efetivas requerem uma combinação mais complexa de horizontalidade com verticalidade, descentralização com hierarquia, em detrimento de soluções organizacionais que se apegam a uma forma hegemônica.

Tradicionalmente, a provisão de bens públicos na escala metropolitana (água, esgotamento, energia, transporte, espaços abertos etc.) tem sido tratada pelo planejamento regional e urbano, a cargo do Estado. Harvey (2012) então se pergunta: como os comuns urbanos podem ser produzidos, organizados, usados e apropriados em vastas áreas metropolitanas? Como fazer com que um *sistema de governança policêntrico* funcione efetivamente? O autor critica os analistas de esquerda porque, quando não se evadem da questão, a respondem recorrendo à crença de que uma concordância mágica entre as ações locais seria suficientemente efetiva nos níveis regionais e globais. Ademais, critica a descentralização localista de Ostrom (inspirada na hipótese liberal de Tiebout de

que os serviços públicos são melhor ofertados por autoridades locais em competição do que por organizações regionais), haja vista que seu resultado em uma economia de mercado é, inevitavelmente, a amplificação das desigualdades, já que o acesso às melhores localizações e serviços é dada pela renda. Não é de se estranhar que as políticas neoliberais apregoem a descentralização, o desmonte de aparatos regionais de planejamento e a "autonomia" local.

A gestão dos comuns urbanos exige, na opinião de Foster e Iaione (2016), um regime de "governança urbana colaborativa". Para tanto, os autores propõem os princípios de *subsidiariedade horizontal*, *colaboração* e *policentrismo* para deslocar a hegemonia do poder público sobre o controle e uso dos recursos comuns na direção de uma governança colaborativa e compartilhada dos mesmos. E por fim imaginam como seria passar da escala dos recursos individuais à escala da cidade como um todo no que tange a tais princípios de gestão democrática.

Já segundo Harvey (2012), para a gestão de uma metrópole, regras ou práticas habituais são necessárias, entretanto elas precisam não apenas ser estabelecidas e afirmadas, mas também aplicadas e ativamente policiadas (como no caso de qualquer comum). Como pode, destarte, a descentralização radical funcionar sem constituir alguma ordem superior de autoridade hierárquica? O autor considera o *confederalismo* multiescalar de Murray Bookchin, que consiste num conjunto de assembleias confederadas de assembleias municipais, como o mais sofisticado dentro os arranjos institucionais que se propõem anticapitalistas. Bookchin, ciente dos riscos de inocuidade ou paroquialismo da agenda do municipalismo libertário, especula sobre um modelo em que o Estado seja substituído por uma rede confederada de assembleias municipais, operando segundo os princípios da democracia direta e revogabilidade dos mandatos dos delegados, e portanto no qual o poder circule de baixo para cima, na direção de escalas territoriais mais amplas.

É importante ter em mente que, ainda que apoiando-se em Bookchin, Harvey não parece conseguir fazer a crítica da forma-Estado, talvez por ter seu marxismo mais fundamentado na crítica da economia política do que na crítica da política operada por Marx, eminentemente antiestatista (Pogrebinschi, 2009). Já o pensamento anarquista de Bookchin prolonga o pensamento sobre o comunalismo, a solidariedade, a democracia e a autogestão local de Reclus e Kropotkin, que foram inspirados pela experiência da Comuna de Paris de 1871 (Ross, 2009).

Por fim, Harvey (2012) considera que, diante de um contexto de subtração e apropriação privada de bens públicos para fins de incrementar a acumulação, o discurso e a teoria do comum torna-se um poderoso arcabouço de resistência anticapitalista e de alternativas de transição para outra sociedade. Nessa luta política, a "mistura rica de instrumentalidades" sugerida por Ostrom pode ser importante para que se concebam novos modos de produzir, distribuir, trocar e consumir em bases não capitalistas. Mas o autor não abandona a perspectiva de que se trata de um movimento duplo de ataque político: tanto continuar forçando o Estado a fornecer mais bens públicos para fins coletivos, quanto estimular a auto-organização para que as populações se apropriem, usem e suplementem esses bens de modo a estender e fortalecer a qualidade dos comuns.

3.3.2 O COMUM URBANO NA PERIFERIA DO SUL GLOBAL

Em resenha sobre a literatura sobre o comum urbano publicada nos últimos anos, Amanda Huron (2017) registra preocupantes omissões, como a não referência à literatura feminista sobre reprodução social e comum; a desconsideração das relações entre raça e comum, principalmente conside-

rando-se a importância das resistências históricas de negros e indígenas aos cercamentos do comum; a ausência de discussões sobre a natureza do trabalho coletivo envolvido no fazer-comum (como é remunerado, distribuído, organizado etc.); a pouca atenção dada a problemas de temporalidade nas experiências do comum, que oscilam entre a espontaneidade efêmera e a permanência duradoura; e o viés eurocêntrico da maior parte dos textos e estudos, que deixa de lado grande parte das experiências do comum urbano do Sul global na periferia, inclusive desconsiderando importantes estudos já realizados na Índia e na África do Sul.

As cidades do Sul global[50] têm estado tanto na periferia da análise urbana quando corporificam processos e realidades urbanas que são largamente ignoradas. Ainda que Simone (2010, p. 14) enfatize que as cidades do Sudeste da Ásia, do Oriente Médio e da África por ele estudadas não podem ser englobadas em um consolidado e abrangente arcabouço para comparação, elas compartilham, todavia, legados coloniais, trajetórias de desenvolvimento, articulações geopolíticas, circuitos de troca, e desafios comuns. Ademais, elas avançam em direção umas às outras na medida em que buscam estratégias econômicas e políticas para se "normalizarem" enquanto cidades viáveis conforme padrões largamente estabelecidos por noções ocidentais de modernidade.

Em seu livro *Ordinary Cities*, Jennifer Robinson (2006) argumenta que a teoria urbana ocidental desenvolveu-se e tornou-se canônica adotando como referência central de suas reflexões e estudos as metrópoles do norte industrializado. Enquanto as cidades ditas desenvolvidas eram identificadas como centros dinâmicos portadores de uma urbanidade tipicamente moderna, sobre as metrópoles do 3º mundo recaíam as caracterizações de incompletude, subdesenvolvimento e dependência em relação às noções de urbanidade importadas do Ocidente desenvolvido. Contra essa tradição arraigada nos estudos urbanos, a autora propõe uma abordagem pós-colonial que reconheça a vitalidade e criatividade de *cidades ordinárias* que não se enquadram no perfil da metrópole industrial ocidental. Com essa ideia, ela procura trazer de volta à teoria urbana a cidade em toda sua complexidade e diversidade, para além do dualismo reducionista entre as cidades globais e as megacidades do Sul global: aquelas, entendidas como centros modernos e dinâmicos da economia global; estas, como cidades precárias, problemáticas e carentes avaliadas em referência aos níveis de desenvolvimento das cidades do 1º mundo. Ademais, contra o etnocentrismo paroquial e a tendência de categorização hierárquica de cidades – traços típicos das abordagens de desenvolvimento urbano e das cidades globais –, a autora defende um urbanismo comparativo calcado na ideia da diferença como diversidade, apontando assim para um campo global de estudos urbanos entre o universalismo abstrato e a incomensurabilidade de experiências locais.

A partir de uma abordagem pluralista e cosmopolita, a autora (2006) procura reconhecer trajetórias diversas de modernidade e desenvolvimento, assim como dar atenção aos contextos locais quanto às redes de conexão e circulação da modernidade, essa pulsão social por novidade e transformação que atravessa várias culturas. Para Robinson, todas as cidades combinam e inventam diferentes modos de ser moderno. Há aqui uma clara inspiração pós-colonial de entendimento da modernidade não apenas como imitação, mas como circulação descentrada na qual cada lugar se apropria criativamente de múltiplas modernidades. O que implicaria, no nosso meio, passar do

[50] A ideia do Sul global carrega o sentido de reconhecimento e insurgência dos outrora chamados segundo e terceiro-mundo, ou do mundo dos países subdesenvolvidos e periféricos formado nos cruzamentos do colonialismo e do imperialismo. Mais do que um espaço geográfico marcado por carência, subalternidade e dependência, a denominação Sul global evoca um espaço de possibilidades e alternativas à modernidade hegemônica do Norte.

discurso crítico do Brasil como mero receptor de "ideias fora do lugar" (Maricato, 2000) à prática antropofágica defendida pelos Modernistas mais radicais de 1922.

Robinson (2006) argumenta que a construção da modernidade urbana ocidental assentou-se sobre uma ficção: a invenção do outro primitivo, invariavelmente identificado com o atrasado, o rural, o comunitário, as sociedades fechadas, estáticas e sem história etc. Para a Escola de Chicago de sociologia urbana, o processo de industrialização-urbanização dissolvia os modos de vida comunais no individualismo das relações de mercado. A autora apoia-se na obra de Walter Benjamin para inverter esse argumento. A partir da exploração de *fantasmagorias* – expressão de futuros diferentes contidos nas formas herdadas do passado que marcam a paisagem histórica da cidade –, Benjamin entrevê uma coexistência dialética entre o moderno e o tradicional na cidade, o que nos permitiria pensar no potencial de outras urbanidades.

Na mesma linha, AdbouMaliq Simone abordou o comum urbano de modo bastante original nos livros *City life from Jakarta to Dakar: movements at the crossroads* (2010) e *Jakarta: drawing the city near* (2014), numa linha próxima do pensamento pós-estruturalista e pós-colonial, em dissonância com a teoria urbana crítica anteriormente explorada. Em síntese, enquanto os críticos do urbanismo neoliberal, de viés mais marxista, enfatizam as despossessões e explorações associadas às novas formas de urbanização planetária, autores que trabalham na perspectiva pós-estruturalista ou pós-colonial conferem maior atenção à produção de formas cooperativas de vida urbana. Ademais, e a despeito de sua invisibilidade – prática e teórica –, vários espaços e recursos encontrados na periferia[51] da metrópole brasileira, e na metrópole do Sul global de modo geral, podem ser estudados como comuns urbanos, na medida em que são produzidos e mantidos muitas vezes por relações informais de cooperação, compartilhamento ou solidariedade. Como já exposto na Introdução, trata-se de um dos pressuposto da tese, que será explorado *in loco* no Capítulo 5.

Ademais, a própria vida urbana, rica, imprevisível e cotidianamente reproduzida e negociada, pode também ser lida como comum. Para investigar os meandros da vida urbana cotidiana numa latitude imaginária que envolve muitas cidades do Sul global entre Jakarta e Dakar, assim como os desafios enfrentados pelos residentes no seu dia-a-dia e os resultados ambivalentes por eles produzidos ao usarem a cidade de modos muito distintos, Simone se valeu do conceito de *cityness*[52] para se distanciar dos padrões eurocêntricos de urbanidade. *Cityness* refere-se à

> [...] capacidade da cidade de provocar relações de todos os tipos. *Cityness* refere-se à cidade como uma coisa em fabricação. [...] no coração da vida urbana reside a capacidade de suas diferentes pessoas, espaços, atividades e coisas interagirem de maneiras que excedem qualquer tentativa de regulá-los. Embora a ausência de regulamentação seja comumente vista como negativa, é preciso partir do entendi-

[51] Simone (2010) desenvolve um conceito plural de periferia: para além da sua definição tradicional restrita às bordas não integradas da cidade e subordinadas a um centro, o sentido de periferia pode se referir também à marginalização – seja pela teoria ou pelas políticas urbanas – tanto da condição de *cityness* quanto dos modos como os pobres usam e vivem a cidade, tal qual das realidades desconsideradas das cidades do Sul global. A periferia é ainda um *buffer*, um espaço entre a cidade e algo que lhe é formalmente mais estrangeiro e divergente. Ademais, ela é formada por fronteiras e bordas reiteradamente colocadas às margens: espaços híbridos onde modos diferentes de fazer as coisas, de pensar sobre e de viver a vida urbana podem se intersectar, espaços potencialmente generativos, instáveis e abertos à inovação e à adaptação.

[52] Sobre o conceito de *cityness*, ver: SASSEN, Saskia. **Cityness in the urban age**. 2005. In: http://neture.org/wp-content/uploads/Saskia_Sassen_2005-Cityness_In_The_Urban_Age-Bulletin2.pdf

> mento de que nenhuma forma de regulação pode manter a cidade "na linha" (Simone 2010, p. 3, tradução nossa). [53]

Simone (p. 5) argumenta ainda que a ideia de *cityness* tornou-se, ou sempre foi, largamente periférica à vida urbana: assim, a própria dimensão que caracteriza a cidade – sua capacidade de continuamente moldar os diferentes modos pelos quais lugares, materiais, afetos, pessoas e ideias são intersectados – é geralmente tida como implicitamente dada, e então deixada de lado. Ante essa aparente "ingovernabilidade" da metrópole, somam-se múltiplos esforços para mercantilizar e disciplinar o espaço, seja através de novos modelos de urbanismo neoliberal calcados na espetacularização da cidade e na sua completa subordinação às lógicas de valorização do capital, ou na disseminação de dispositivos que atestam a passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle (Deleuze, 2000). Ainda que os projetos de desenvolvimento urbano se esforcem em estruturar, articular, resumir, sintetizar e maximizar de uma vez e em relações estabilizadas todas as sinergias entre recursos, pessoas e lugares, a cidade se recusa a ser mantida "na linha", na medida em que cada componente de uma coleção tem sempre uma vida fora dessa mesma coleção, e em que cada arranjo de elementos extremamente heterogêneos é sempre temporário. "A despeito de todos os esforços para garantir a ordem, a prestação de contas e a transparência de como as coisas funcionam e as decisões são tomadas, *cityness* continua a assombrar a cidade" (p. 8, tradução nossa)[54]. E é precisamente essa presença virtual da *cityness* que é geralmente tornada periférica:

> Esforços concertados têm sido feitos para governar a cidade por meio de zoneamento, cadastro, propriedade e administração. No entanto, estes esforços não apagam completamente os indisciplinados mas dinâmicos cruzamentos entre as diferenças de todos os tipos para as quais a cidade oferece tanto um ambiente quanto uma causa. A coerência coreografada da cidade desvanece no exato ponto no qual a tentativa de controle do espaço e dos corpos enfraquece este dinamismo (Simone, 2010, p. 12, tradução nossa).[55]

Essa dimensão central da vida urbana, usualmente tornada periférica pelos mecanismos de normalização e estruturação da cidade, guarda uma grande proximidade com o sentido do comum urbano relacional e provisório imaginado por Simone (2014) a partir da observação etnográfica dos mundos de vida e do cotidiano dos pobres urbanos no Sul global. Para o autor, o comum urbano não pode ser reduzido a uma coleção de coisas (edifícios, infraestruturas, espaços públicos etc.) acessíveis a uma ampla gama de usos e atores. Ainda que as ações, cada vez mais frequentes, de reocupação de espaços urbanos para experimentação de diferentes formas de engendrar um sentido

[53] [...] "cityness – i.e. the city's capacity to provoke relations of all kinds. Cityness refers to the city as a thing in the making. [...] at the heart of city life is the capacity for its different people, spaces, activities, and things to interact in ways that exceed any attempt to regulate them. While the absence of regulation is commonly seen as a bad thing, one must first start with the understanding that no form of regulation can keep the city 'in line'".

[54] "For all the efforts made to ensure order, accountability, and the transparency of how things work and decisions get made, cityness continues to haunt the city".

[55] "Concerted efforts have been made to govern the city through zoning, cadaster, property, and administration. Yet, these efforts do not completely erase the unruly yet dynamic intersections among differences of all kinds to which the city offers both a setting and a cause. The choreographed coherence of the city wanes at the very point at which the attempted control of space and bodies weakens this dynamism".

de público inclusivo sejam motivadas pela produção do comum, Simone (2014) alerta que, ainda que essas ocupações sejam importantes, o simples ato de ocupar um espaço não o torna imediatamente comum, tampouco implica em relações de solidariedade ou cooperação.

Percebe-se que o sentido do comum urbano trabalhado pelo autor diz mais respeito às relações e práticas sócio-espaciais mutáveis de comunalidade, de entrelaçamento entre diferenças, e de compartilhamento que são produzidas pelos residentes urbanos nos seus engajamentos cotidianos entre si e com a cidade, e que constituem múltiplos agenciamentos provisórios sempre em processo e desprovidos de um sentido transformador finalístico e abrangente – ainda que repletos de possibilidades e potências latentes –, do que à identificação de recursos e bens comuns materiais e/ou imateriais, ou mesmo de espaços topologicamente demarcáveis, geridos coletivamente segundo princípios políticos anticapitalistas de autogestão e democracia direta:

> Eu tentei enfatizar neste trabalho a capacidade dos habitantes da cidade de forjar modalidades viáveis de comunalidade em condições que têm militado contra um comum urbano. Através de lutas difíceis de dar e receber, de ajustes e adaptações incrementais, e por meio de usos intrincados do ambiente material, muitos moradores da cidade construíram relações produtivas uns com os outros. Estas estão muitas vezes longe de solidariedades perfeitas, mas elas ainda conseguem manter visíveis diversos estilos de vida, para torná-los peças de maiores ainda que principalmente provisórias colaborações. [...] Não importa o quão hesitantes e imperfeitos, esses esforços, no entanto, dizem algo importante sobre o comum urbano como um processo de ensaio contínuo, como algo que deve ser constantemente participado e trabalhado (Simone, 2014, p. 262, tradução nossa)[56].

Portanto, o comum não é apenas o território de uma nova geração de grupos ativistas: nas metrópoles do Sul global, o fazer-comum há muito tempo encontra-se incorporado nas favelas, periferias e espaços designadas aos pobres urbanos, devido ao entrelaçamento entre estratégias de sobrevivência, informalidade, engenhosidade coletiva e reprodução social. A incompletude da organização do espaço urbano na periferia do capitalismo, ao mesmo em que implica múltiplas formas de privação, vulnerabilidade e segregação, é responsável pela sobrevivência, reprodução e estímulo à modos de vida urbana mais densos, abertos e imprevisíveis: à urbanidades mestiças e à hibridismos urbanos que muitas vezes se agenciam como comum.

É importante ressaltar, ainda, que, na metrópole do Sul global múltiplas forças e ordens de controle, dominação e subjugação se somam – e se articulam, complexamente – à exploração capitalista, como os legados do colonialismo, o racismo persistente e o patriarcado arraigado. Mas ao refletir sobre os efeitos da periferização, informalidade e pobreza que assolam as cidades do Sul global, Simone (2010) reivindica um ponto de vista distinto daqueles que identificam apenas carências e deficiências num cenário urbano supostamente apocalíptico e distópico:

---

[56] "I have tried to emphasize in this work the capacity of the city's inhabitants to forge workable modalities of communality in conditions that have militated against an urban commons. Through tough struggles of give-and-take, of incremental adjustments and adaptations, and through intricate uses of material environment, many residents of the city have built working relationships with each other. These are often far from perfect solidarities, but they still manage to keep diverse walks of life in view, to make them pieces of larger if mostly provisional collaborations. [...] No matter how tentative and imperfect, these efforts nevertheless say something important about the urban commons as a process of continuous rehearsal, as something that must be constantly attended to and worked on".

> Parece crucial encontrar uma forma de valorizar os muitos esforços que os residentes fazem para usar a cidade como uma arena na qual pode-se dizer algo sobre o que significa estar vivo e de praticar qualquer forma de vitalidade que eles possam tirar da cidade. Se prestarmos atenção apenas à miséria e não às formas muitas vezes complexas de deliberação, cálculo e engajamento por meio do qual os moradores tentam fazer mais do que simplesmente registrar a mera realidade de uma existência nua, não estamos inevitavelmente tornando essas condições piores? Se não estamos dispostos a encontrar uma maneira de viver e descobrir dentro dos mundos que esses moradores fizeram, por mais insalubres, violentos e banais que possam muitas vezes ser, não minamos própria base sobre a qual poderíamos trabalhar para tornar as cidades mais habitáveis para todos?[57] (Simone, 2010, p. 333).

Como visto, para Simone (2010, p. 3), no [...] "coração da vida urbana está a capacidade das suas diferentes pessoas, espaços, atividades, e coisas interagirem de maneiras que excedem qualquer tentativa de regulá-las". Isso se deve à [...] "capacidade da cidade provocar relações de todos os tipos". Deleuze e Guattari (2012) chamam de espaços lisos esses processos de desterritorialização, fuga e nomadismo que resistem às fixações e territorializações métricas do espaço estriado. Já para Doreen Massey (2012), é da própria natureza do espaço – enquanto dimensão da multiplicidade – ser constituído por relações em processo jamais fechados, uma simultaneidade de trajetórias que não podem ser estruturadas em um holismo fechado e sincronizado. Ao falar do espaço social no capitalismo, Lefebvre (2009) enfatiza a sua explosão a partir da incapacidade daqueles que o engendraram – o Estado e o capital – de controlarem suas contradições.

Considero então que o comum urbano geralmente se afirma nas práticas socioespaciais insurgentes e contra-hegemônicas que povoam as dobras e interstícios do espaço abstrato, em emergentes processos de apropriação e experimentação espacial que cultivam o sentido do uso, da obra e da diferença contra o valor de troca e a dominação, nas aberturas e desestruturações que desafiam as tentativas de manter a cidade "na linha". Nas metrópoles do Sul global, essa pluralidade de práticas urbanas comuns que escapam e/ou se contrapõem ao Estado e ao capital florescem num campo opaco e incerto demarcado pela instabilidade e abertura da periferia, na qual relações informais de reciprocidade e compartilhamento sobrepõem-se às teias de subjugação da vida e do espaço.

O comum urbano na metrópole do Sul global pode ser, desse modo, relacionado aos esforços em reconhecer e fortalecer as muitas alternativas e experimentações na produção do espaço, usualmente a cabo dos trabalhadores pobres urbanos, e portanto relegados à periferia prática e teórica (Simone, 2010). Assim, apesar de serem apenas retratadas como subdesenvolvidas, pobres e problemáticas megacidades, as metrópoles do Sul global estão começando a ser reconhecidas por possuírem potencial para fomentar modernidades alternativas (Robinson, 2006) às tendências correntes da urbanização capitalista, e esse potencial poderia também estar associado ao modo como as pessoas agenciam modos de vida pelo fazer-comum na periferia.

[57] [...] "it seems crucial to find a way to valorize the many efforts that residents make to use the city as an arena in which to say something about what it means to be alive and to practice whatever form of aliveness they might take out from the city. If we pay attention only to the misery and not to the often complex forms of deliberation, calculation, and engagement through which residents try to do more than simply register the factualness of a bare existence, do we not inevitably make these conditions worse? If we are not willing to find a way to live and discover within the worlds these residents have made, however insalubrious, violent, and banal they might often be, do we not undermine the very basis on which we could work to make cities more livable for all?"

4 COMUM URBANO: ENSAIO PARA UMA ABORDAGEM LEFEBVRIANA

Conforme ressaltado no Capítulo 3, mesmo que a maior parte dos pesquisadores sobre o comum urbano estabeleçam uma clara distinção entre os *comuns urbanos* e a *cidade como comum*, poucos ressaltam suas complementaridade. Perspectivas teóricas distintas tem sido mobilizadas de modo seletivo e arbitrário para tratar desses dois "campos" do comum urbano. Enquanto a maior parte dos estudos sobre os chamados recursos comuns urbanos bebe nas referências liberal-institucionalistas de Ostrom, oferecendo portanto uma leitura institucionalista e apolítica do fenômeno, os autores de linha mais crítica e histórica, próximos da abordagem Marxista, ocuparam-se sobremaneira da própria cidade como comum, conferindo atenção às relações dialéticas entre a produção do comum e a urbanização capitalista. Ademais, alguns estudos investigaram experiências singulares do comum informal na periferia ou da vida urbana como comum nas cidades do Sul global, a partir de referenciais pós-estruturalistas e/ou pós-coloniais.

Defendo que que uma abordagem teórica formulada a partir das contribuições do filósofo e sociólogo francês Henri Lefebvre (1901-1991) pode oferecer uma ponte de diálogo e possível reconciliação entre essas dimensões e âmbitos apartados, e destarte um caminho para se conceber teoricamente o *comum urbano* como realidade e conceito crítico que se iluminam mutuamente. Delineia-se aqui uma certa aposta: a de que a emergência nas últimas décadas das teorias e das práticas do comum contribui para destacar a atualidade do pensamento lefebvriano, e de que tal pensamento tem vigor crítico e robustez teórica potentes para aproximar o comum e o urbano, tal qual sugerido por Kip (2015). Ademais, acredito ser válido afirmar, feitas todas as ressalvas e contextualizações históricas necessárias, que *existe uma teoria do comum em Lefebvre*, orientada por suas preocupações com a vida cotidiana, o urbano e a produção do espaço.

Destarte, o objetivo deste capítulo é demonstrar tal hipótese, expondo as principais conexões entre o pensamento de Lefebvre e o comum, e situando suas formulações originais sobre o que denomino *comum urbano* dentre as abordagens anteriormente expostas. O capítulo está dividido em cinco seções. Na primeira, introduzo muito brevemente o autor e sua obra, e abordo a *vida cotidiana* como âmbito de produção do comum. Na segunda, exploro como as ideias de *apropriação, uso* e *autogestão* constituem uma prática espacial de fazer-comum. Adiante, na terceira seção, discuto a cidade como obra coletiva e o direito à cidade como direito ao comum urbano. Na quarta seção, investigo como o urbano, caracterizado pelo caráter de *centralidade, diferença e mediação*, acrescido da promessa emancipatória da *cidade*, pode ser entendido como espaço contraditório de cercamento e produção do comum. Por fim, na quinta seção, discuto como a *produção do espaço* tornou-se central à reprodução das relações sociais capitalistas (incluso da propriedade privada), implicando a luta pela apropriação do espaço como comum

4.1 CRÍTICA DA VIDA COTIDIANA: ENTRE ALIENAÇÃO E COMUM

O diálogo estreito com Lefebvre deve-se a duas razões principais, já enfatizadas na Introdução: primeiro, por ele haver revigorado o pensamento crítico, assumidamente Marxista, pela investigação das temáticas da vida cotidiana, da cidade, do urbano e da produção social do espaço, alçadas a um novo patamar de formulação teórica; segundo, pela sua recusa ao socialismo real de Estado e sua degenerescência autoritária e burocrática. A utopia concreta defendida por Lefebvre passa pela autogestão generalizada e por um sentido revolucionário de cidadania calcado na vida cotidiana desalienada, liberta do capital e do Estado. João Antonio de Paula (2014) situou a obra de Lefebvre junto àquilo que denominou "Marxismo emancipatório", e destacou a resistência do autor à dominação stalinista, ao "socialismo de caserna" e ao Marxismo petrificado em "escolástica positivista", assim como sua defesa da emancipação pelas promessas do urbano. Importante ressaltar que Lefebvre não se via meramente como seguidor de Marx, mas como verdadeiro *continuador* ("ir adiante a partir de", nas suas palavras), movido pelo propósito de reconstrução do Marxismo tendo em vista as contradições de seu tempo e a renovação do método dialético.

Até meados dos anos 1960, Lefebvre havia se permitido investigar temas à margem do Marxismo oficial e dogmático – como a teoria da alienação, a vida cotidiana, a festa, a espontaneidade, o mundo rural, a modernidade etc. –, e se colocara, logo no pós-II Guerra, numa posição de crítica ao socialismo de Estado. Isso lhe custou não apenas a censura, e subsequente expulsão, do Partido Comunista Francês, mas ainda haver sido relegado à periferia do pensamento crítico francês, ao que contribuiu sua recusa em se alinhar aos *ismos* da sua época (existencialismo, estruturalismo, pós-estruturalismo...): posição essa que só há pouco começa a ser revertida, ante o reconhecimento do vigor e atualidade de seu pensamento (Merrifield, 2006)

Segundo Martins (2016, p. 14), Lefebvre questionou se, "diante das contradições do espaço e de sua centralidade para a reprodução capitalista da riqueza, não seria necessário ao pensamento teórico destroçar a unidade de produção, a indústria propriamente dita, como base da análise e fundamento da reprodução das relações sociais de produção". Lefebvre descobrira que a indústria deixava de ser o lugar central de formação da riqueza, do mais-valor, e do próprio modo de produção como totalidade: a re-produção das relações sociais de produção passara a se dar pela e na cotidianidade, na urbanização, e na própria produção do espaço. Esse deslocamento do mundo industrial da fábrica – outrora entendido como *locus* essencial da reprodução capitalista e da luta política – para o espaço urbano estendido, para a própria produção do espaço planetário, como percebeu pioneiramente Lefebvre ainda nos anos 1970, revelou-se na emergência dos movimentos sociais urbanos e das questões ligadas mais diretamente à reprodução do que à produção, tais como os problemas da vida cotidiana, o meio-ambiente, a preservação dos valores de uso contra a extensão do mundo da mercadoria e da lógica industrial etc. (Monte-Mór, 2006).

A *Crítica da vida cotidiana* consista talvez na espinha dorsal de sua extensa obra: ao tema, Lefebvre dedicou uma volumosa trilogia (2014 [1947; 1961; 1981]), dentre outros escritos. Sérgio Martins (2016) aponta que o conhecimento da produção do espaço, tal qual proposto por Lefebvre, torna imprescindível o conhecimento da vida cotidiana, na qual [...] "se situa o núcleo racional, o centro real da práxis" (Lefebvre, 1991, p. 38). A vida cotidiana não é pois tão somente o ponto de partida de Lefebvre para suas investigações sobre as contradições e possibilidades do mundo moderno, mas também o lugar de crítica e transformação deste mundo.

Observando as transformações sofridas pelo capitalismo fordista no pós-guerra, Lefebvre notou a ascensão da *sociedade burocrática de consumo dirigido,* na qual a vida cotidiana encontra-se subsumida ao capital e à burocracia estatal. Nela, o tempo de não-trabalho subordina-se ao modo de produção, programando o cotidiano como esfera de consumo de novas mercadorias: o lazer, as férias, o turismo, a cultura transformada em indústria etc. Lefebvre (2014) sugere que, nesse período, a colonização desloca-se do colonialismo externo (imperialismo) para uma espécie de colonialismo interno do próprio espaço e da vida cotidiana, cujo resultado é a alienação generalizada, a expropriação do corpo e do vivido. De modo semelhante, Negri (2016) considerou que, sob a produção biopolítica, completa-se a a subsunção real da vida ao capital, levando à indistinção entre tempo de trabalho e de vida e ao extravasamento do processo de produção e valorização do capital para todo o tecido social, para além da fábrica.

Entretanto, contra as teses pessimistas sobre a *indústria cultural* da teoria crítica de Frankfurt, que previa uma administração totalitária da vida cotidiana pelo capital, Lefebvre (2014) – assim como Negri, apoiado em Foucault – vai afirmar que não existe jamais controle absoluto, pois há sempre brechas e rachaduras em qualquer totalidade, contraditória e movente. Os processos de alienação/desalienação são também sempre relacionais, jamais absolutos. Trebitsch (Lefebvre, 2014) nota que, na concepção de Lefebvre, mesmo que a alienação leve ao empobrecimento e à espoliação da vida cotidiana, esta não pode ser reduzida ao inautêntico e à banalidade, tal qual em Heidegger e Lukács. É como se a vida cotidiana fosse uma espécie de resíduo resistente, vestígio de uma plenitude perdida. Ademais, o *marxismo como conhecimento crítico da vida cotidiana* de Lefebvre afasta-o sobremaneira de outras correntes sobre o cotidiano que se popularizaram mais recentemente – como a obra de Michel de Certeau sobre *Invenção do cotidiano* (1980) – que tomam a vida cotidiana como filosofia da prática, e não da crítica (Goonewardena, 2008).

Para Lefebvre, a vida cotidiana é ambivalente e contraditória: ao mesmo tempo que cada vez mais colonizada pelo mundo da mercadoria, e sujeita portanto às patologias sociais da mistificação, do fetichismo e da alienação, ela constitui também a única arena possível para mudança radical. O autor se recusa, ao longo dos seus muitos escritos dedicados ao tema, a definir estritamente, a precisar conceitualmente o que entende por vida cotidiana, cotidiano e cotidianidade, usados de modo intercalado. Nessa elusiva polissemia vejam-se os movimentos de um pensamento que se debatia com uma questão central: como se aproximar do cotidiano vivido pelo intelecto, apreende-lo teoricamente, sem mutilá-lo pela força da abstração, pelo concebido?

A *Crítica da vida cotidiana* empreendida por Lefebvre só pode ser compreendida como desdobramento da teoria da alienação de Marx. Mas se em Marx (2010) os fenômenos da alienação e do estranhamento tem seu cerne na atividade humana primordial – o trabalho –, e portanto dizem respeito em primeira instância ao trabalhador e à esfera do trabalho, Lefebvre vai estender o estado de alienação para outras esferas. O homem não é apenas estranhado de si enquanto trabalhador, mas também no âmbito do cotidiano, das atividades reprodutivas, das relações com a natureza, com a cidade e o espaço. Na interpretação de Goonewardena (2008), a alienação para Lefebvre consiste na autonomia e separação (relativos e incompletos) das atividades 'elevadas' e 'especializadas' em relação à vida cotidiana, este nível da práxis por meio do qual criações genuínas são alcançadas, no qual o humano pode se apropriar de sua própria natureza.

Enquanto a propriedade privada capitalista dos meios de produção garante a reprodução da separação entre a classe trabalhadora e os frutos do seu trabalho comum, fundamento de sua alienação enquanto sujeito produtor, a propriedade privada da terra permite que o espaço seja fragmentado, homogeneizado e hierarquizado para fins econômicos e políticos, com profundas

implicações sobre o cotidiano urbano em termos de isolamento, segregação e alienação espacial. Em ambos casos, o cercamento do comum constitui o mecanismo de cisão entre os trabalhadores e seus meios de produção e reprodução, cujo corolário é o desenraizamento da economia, a dissolução da comunidade e a abstração do valor (Marx, 2013; Polanyi, 2012a).

Para Lefebvre (2014), o cotidiano 'vivido' é duplamente determinado tanto como *produto* quanto *resíduo* das múltiplas atividades especializadas e fragmentadas (trabalhar, circular, habitar, pensar, recrear etc.), concatenadas em uma totalidade. A vida cotidiana é o que resta, o meio que preenche o vácuo entre todas as atividades técnicas. O autor a compara a um solo fértil, um chão comum de onde todas essas atividades – e o próprio modo de produção – nascem, mas do qual não se separam. Ademais, ela é um nível da totalidade social onde o homem se apropria não tanto da natureza quanto da sua *própria natureza*, uma zona onde os bens confrontam-se com as necessidades, transformadas mais ou menos em desejos.

Dentre as perspectivas críticas do comum apresentadas no Capítulo 2, o cotidiano comparece como tema importante nas obras de Federici (2010) e De Angelis (2007), em oposição à abordagem de Hardt e Negri (2009) centrada na produção biopolítica. Na abordagem autonomista e feminista, as práticas e atividades da vida cotidiana, englobadas sob a esfera da reprodução – como trabalho não pago, atividades não monetizadas, produção de valores de uso etc. –, são geralmente invisibilizadas e estão "fora" das práticas de valor do capital, orientadas para a acumulação e a competição. Essas práticas alternativas da experiência vivida e cotidiana da reprodução formam outras economias orientadas pelos princípios da dádiva, da reciprocidade, da solidariedade e da cooperação, constituindo um comum continuamente sob risco de expropriação.

No entanto, é preciso ter claro que a vida cotidiana não corresponde a uma estrutura ou superestrutura no âmbito do modo de produção capitalista. No concepção de Lefebvre, ela é um nível (*niveau*) específico, ou uma ordem da realidade social: a *ordem próxima*, do âmbito do cotidiano privado, das relações de proximidade e de vizinhança etc. Entre ela e a *ordem distante* das instituições, do mercado mundial e do Estado, situa-se o nível intermediário (ou mediador) do urbano. Ao argumentar que o comum urbano é produzido no âmbito do cotidiano, procuro fugir às dicotomias entre as perspectivas que situam o comum exclusivamente no coração da produção capitalista contemporânea (Hardt, Negri, 2009) e aquelas que encontram o comum apenas em práticas de valor que estão *fora* dos imperativos de cercamento e integração disciplinar do capitalismo (De Angelis, 2007). A rigor, não se trata de *dentro* ou *fora* do capitalismo: o cotidiano urbano é um *nível* da realidade social duplamente determinado como subsumido ao capital e ao mesmo tempo resíduo de resistência, onde convivem contraditoriamente lógicas e relações tanto de competição e apropriação exclusivista quanto de cooperação, solidariedade e apropriação coletiva. O cotidiano é também duplamente atravessado pelas esferas da produção e da reprodução, particularmente hoje quando as fronteiras entre trabalho e vida tornam-se cada vez mais porosas.

Segundo Federici (2010), a reprodução de seres humanos, uma das atividades humanas mais intensivas em trabalho, tem sido por séculos uma responsabilidade coletiva de mulheres, famílias estendidas e da comunidade, e que somente sob o capitalismo a reprodução foi separada da vida cotidiana, cada vez mais atomizada e privatizada. Como será visto no Capítulo 5, as experiências de creches e cozinhas comunitárias nas novas ocupações por moradia ilustram o protagonismo das mulheres no compartilhamento do cuidado com o outro através da coletivização do trabalho de reprodução, usualmente realizado no âmbito privado, liberando as mães para outras atividades. Essas situações mostram como espaços coletivos voltados à reprodução podem criar mobilizações do comum ancoradas no cotidiano tido como mais prosaico ou banal.

Este é o sentido mais superficial dado à vida cotidiana: no "senso comum", ela designa o modo como as pessoas vivem, revestindo-se de banalidade, trivialidade, repetitividade. O cotidiano se confunde com o mundano, em oposição ao extraordinário, ao surpreendente. Entretanto, Lefebvre (2014 [1961]) argumenta que nada poderia ser mais profundo, pois ele é a própria existência, é o 'vivido', é o que precisa ser mudado e o que se revela o mais árduo de transformar. Ainda que alienado e espoliado, o cotidiano arrasta consigo o que lhe parece incompatível – a diversão, a festa, a surpresa etc. –, ingredientes essenciais para sua própria transformação.

Muitos dos novos movimentos urbanos de luta pelo comum tentam explicitamente mesclar arte e política, ativismo e festa; intencional ou intuitivamente aproximando cotidiano, produção e reprodução. Como será visto também no Capítulo 5, alguns desses aspectos se repetem dentro das próprias ocupações, particularmente naqueles espaços de uso coletivo que sustentam a produção do comum e abrigam as festas da comunidade ou dos moradores. Nessas ocupações, as separações e cisões entre vida cotidiana, festa e política – segundo Lefebvre, índices importantes da alienação moderna expressa na separação funcional dos espaços – são também muito menos pronunciadas, notadamente nos seus momentos iniciais de resistência. O que coloca o problema da construção de instituições do comum enraizadas na vida cotidiana das comunidades.

Lefebvre (2014 [1981]) fala de uma revolução que deve necessariamente se dar na e através da vida cotidiana, e na concomitante produção de um outro espaço. Portanto a necessidade de conjugar a revolução econômica e política (novas relações de produção, novas formas políticas) com a subversão: *changer la vie*, tornar a vida uma festa, lugar de desejo e de imaginação, do espontâneo e da produção e expressão de diferenças, como reclamavam os jovens em 1968.

> Revolution was not confined to economic transformations (relations of production), or political transformations (personnel and institutions), but (to merit the title) could and must extend as far as everyday life, as far as actual 'desalienation', creating a way of living [...] This precludes reducing society to the economic and the political, and modifies the all too famous controversy over 'base' and 'superstructure' by putting the emphasis on the social. Relations irreducible to the economic – relations of production and property – are involved in the 'social': namely, the relations between individuals and groups and the totality of those relations – daily life (2014, p. 691-692).

Importante afirmação: de que as relações de produção – inclusive as de propriedade – estão envolvidas e são reproduzidas na vida cotidiana: é preciso transformá-las lá também. Assim como defendido na perspectiva autonomista e feminista, existe uma fronteira importante da produção do comum que extravasa a produção e o "econômico", e diz respeito à reprodução, à vizinhança, ao cotidiano vivido. Segundo Lefebvre (2014), mesmo as relações de produção – incluso as de propriedade – são reproduzidas na vida cotidiana, não bastando portanto alterar as relações econômicas nos espaços produtivos e as formas políticas se o cotidiano permanece inalterado, alienado e preso ao individualismo e à "vida privada" burguesa. É também através do cotidiano que se entretecem os laços de obrigações recíprocas e corresponsabilidades políticas que constituem a comunidade (Dardot, Laval, 2015a; Esposito, 2010). Nesse sentido, a produção do comum exige que se transforme a vida cotidiana, recombinando o que foi separado pela divisão social, sexual e espacial do trabalho sob o capitalismo, redefinindo a reprodução sob moldes mais cooperativos, aproximando o pessoal do político, recriando laços e relações de compartilhamento e reciprocidade. O comum lefebvriano aponta ainda para a importância do *uso e do valor de uso* contra o valor de troca, da *apropriação* contra a alienação e a dominação, da *autogestão* contra a burocracia.

4.2 FAZER-COMUM: USO, APROPRIAÇÃO E AUTOGESTÃO

Acredito que o comum urbano produzido no âmbito da vida cotidiana só pode ser fruto de uma prática de fazer-comum, baseada no *uso, apropriação e autogestão* da cidade e do espaço. Tratando-se de conceitos marxistas de base, faz-se necessário aqui, como ponto de partida, apresentar um breve lineamento teórico acerca de suas definições. Com a ressalva de que não sejam tomados como ideias estanques, ou instrumentos analíticos de mera interpretação do mundo, mas enquanto conceitos críticos que, articulados, apontam para um horizonte de transformação e emancipação.

A distinção entre valor de uso e valor de troca remonta à economia política clássica e pode ser encontrada em Marx (2013), para quem o primeiro diz respeito à utilidade real que um determinado bem tem para as pessoas, à materialidade de tal bem, enquanto o segundo diz respeito ao quantum de trabalho socialmente necessário contido na produção de uma mercadoria, o que lhe confere valor monetário. Para Lefebvre (Lefebvre, 1999, p. 135), "O valor de uso corresponde à necessidade, à expectativa, à desejabilidade. O valor de troca corresponde à relação dessa coisa com as outras coisas, com todos os objetos e com todas as coisas, no 'mundo da mercadoria'".

Lefebvre tem o intuito de restaurar e retornar à teoria do *valor de uso*, segundo ele obscurecida e mal-apreendida desde Marx. Enquanto as ciências sociais seriam ciências da troca, e da comunicação, autor chega a sugerir (2013, p. 400) que a ciência do espaço poderia ser uma *ciência do uso*, interessada na materialidade, na qualidade sensível e na naturalidade das coisas, desde que enfatizada a *segunda natureza* (a cidade, o urbano, o espaço produzido). Esta ciência daria o merecido relevo, teórico e prático, à apropriação e ao uso contra a troca e a dominação.

A busca por recursos naturais cada vez mais escassos tende ainda, na opinião de Lefebvre, a reabilitar (ao menos potencialmente) a importância do uso frente à troca, e a produção do espaço acompanha essa nova ênfase conferida à 'natureza' enquanto fonte de valores de uso:

> Associados e concorrentes, a industrialização e a urbanização devastam a natureza. A água, a terra, o ar, a luz, os "elementos" estão ameaçados de destruição. [...] Os bens outrora raros tornam-se abundantes: o pão e os alimentos em geral [...] Ao contrário, os bens outrora abundantes tornam-se raros: o espaço, o tempo, o desejo. E depois a água, a terra, a luz. Não se imporá a gestão coletiva das novas raridades? (Lefebvre, 1999, p. 36)

Assim, com mais clareza do que nos tempos de Marx, a natureza aparece mais do que somente força produtiva, e mais como uma fonte imensa (mas não inesgotável) de riquezas, fonte de *valor de uso* (2014, p. 378-379). Se para Marx a natureza constituía a riqueza autêntica (como dito na *Crítica do Programa de Gotha* de 1875), Lefebvre vai considerar que o bem supremo entre os bens é o tempo-espaço, e que não se deve mais separar de forma arbitrária o espaço produzido ('segunda natureza) do espaço primeiro da natureza, matéria e matriz de toda produção (2013, p. 383).

Lefebvre chama atenção para como a cidade histórica constituía uma espécie de vasta máquina, um autômato, capturando energias naturais e consumindo-as produtivamente. Mas a cidade é algo mais e melhor do que uma máquina: é uma máquina apropriada a um certo uso, ao uso de determinado grupo social: "Como segunda naturaleza, como espacio producido, la ciudad ha conservado igualmente (en el curso de su explosión incluso) ciertos rasgos de la naturaleza, en particular la importancia atribuida al uso" (2013, p. 378-379).

Durante muito tempo, a economia política vulgar – cujo objetivo, consciente ou inconsciente, sempre fora o aperfeiçoamento da lei do valor – excluiu de sua consideração os "bens naturais", os "elementos" (água, ar, luz, espaço): sendo abundantes, e não produzidos por nenhum trabalho social, é como se não tivessem valor de troca, e tampouco seu "uso" poderia comportar algum valor. Mas Lefebvre entrevê uma transformação contemporânea: os bens outrora escassos passam a ser abundantes, e vice versa. Assim, o valor de uso, antes depreciado pelo valor de troca, passa a ser de certo modo revalorizado. Dialeticamente, a nova abundância de produtos industriais na sociedade de consumo é acompanhada de *novas raridades* – expressa na crise ecológica – principalmente daqueles elementos "naturais" que doravante se valorizam, e passam mesmo a ser produzidos. Eles adquirem valor de uso e de troca pois não é mais possível extraí-los da natureza enquanto fonte inesgotável: (Lefebvre, 2013, p. 362-363). O que se reflete na divisão internacional do trabalho, com os países subdesenvolvidos fornecendo valores de uso (energias, matérias-primas, espaços qualificados para lazer e turismo etc.) aos países avançados.

Lefebvre (2013) nota que o *espaço abstrato* – espaço capitalista controlado pelo Estado – é um meio de troca (daí sua intercambialidade) que tende a absorver o uso. Perguntando-se sobre o suposto desaparecimento completo do valor de uso ante a extensão do valor de troca sobre todos os fragmentos do espaço, e ante a tendência de substituição do valor de uso pela mera troca de signos de prestígio e distinção, ele afirma que o valor de uso subsiste, pois qualquer consumo do espaço é ainda consumo de uma distância, e o espaço envolve o tempo, valor de uso supremo (p. 372-373). Assim como o qualitativo não se deixa absorver pelo quantitativo (atributo do espaço abstrato, mensurável e vendável), o uso também resiste à generalização do valor de troca.

Os tradutores de *Espaço e política* notam uma importante distinção (nem sempre tão clara e óbvia) entre *valor de uso* e *uso* na obra de Lefebvre:

> Segundo o autor [Lefebvre], a relação dialética entre valor de troca e valor de uso foi magistralmente demonstrada por Marx n'O capital, ao analisar a forma mercadoria. Todavia, o uso não coincide com o valor de uso, pois este corresponde aos termos implicados pela mercadoria, especialmente as relações de propriedade, ao passo que aquele corresponde ao domínio do que é vivido sob os termos da apropriação (na acepção conferida ao termo por Marx nos Manuscritos econômico-filosóficos, de 1844), portanto fora, e quiçá contra, os pressupostos da valorização (N.T. 1 ao Capítulo *Reflexões sobre a política do espaço*, em: Lefebvre, 2016, p. 164].

Portanto, Lefebvre (2013, p. 389) ressalta que a absorção do uso pela troca não se dá sem conflitos, pois o uso implica *apropriação* e não *propriedade*. Ademais, a apropriação implica tempos, ritmos, símbolos e uma prática espacial não fragmentada. Daí que espaços extremamente monofuncionais se prestem pouco à apropriação, já que se situam fora do tempo *vivido*, tempo diversificado e complexo experimento pelos usadores (ou *usuários do espaço*). É o uso político do espaço, enfatiza Lefebvre, que restitui ao máximo o valor de uso, em termos de recursos, situações espaciais e estratégias. O espaço das atividades cotidianas dos usuários é vivido, concreto e subjetivo (p. 395), e não representado ou concebido (como o espaço dos urbanistas).

Lefebvre (2014, p. 213) observa que, segundo Marx, a *apropriação* se opõe fortemente à propriedade, mesmo que o conceito não se distinga muito claramente da noção filosófica e antropológica do que é 'próprio' à natureza humana. Para Marx, o que era 'próprio do homem' era sobretudo o trabalho social, junto e inseparavelmente da linguagem. Pela prática social, o homem apropria-se da natureza, mas também poderia apropriar-se *da sua própria natureza* (p. 188), desalienando-se.

Marx tampouco distinguia claramente entre dominação e apropriação, na medida em que entendia que o trabalho e a tecnologia, ao dominarem a natureza material, a transformavam e a apropriavam conforme as necessidades do homem social.

Entretanto, para Lefebvre (2003, p. 181) o conceito de apropriação vai além da sua identificação com a desalienação, pois implica uma crítica radical da propriedade, entendida por ele como não-apropriação, como caricatura, paródia e proibição da apropriação concreta. Segundo o autor, (2014, p. 213), quando um grupo se *apropria* de um espaço natural modificado para servir a suas necessidades, a possessão (propriedade) comparece apenas como condição – e mesmo como desvio – desta atividade 'apropriativa' cuja expressão máxima é a obra de arte. Daí que um espaço *apropriado* pareça uma obra, sem que seja um simulacro.

Lefebvre (2013, p. 127-132) ressalta a distinção entre *obra* e *produto*: enquanto a primeira possui algo de único, irreproduzível e insubstituível, o segundo é reproduzível e resulta de gestos e atos repetitivos. A obra refere-se à criação, à inventividade e à imaginação de um sujeito, enquanto o produto é fruto do trabalho, e desse modo suporte da reprodução das relações sociais de produção. A natureza cria, não produz: o que ela proporciona aos humanos são valores de uso. Já a humanidade, por meio de sua prática social, cria obras e produz coisas, produtos. Mas essas oposições não são tão radicais e estanques: o autor considera que geralmente obra e produto são indissociáveis, a diferença é mais relativa do que absoluta. O espaço de uma cidade é um ótimo exemplo dessa complexa imbricação. O que não significa que não se deve reconhecer que, historicamente, o produto tenha dominado a obra, que a repetição e a artificialidade tenham subjugado a autenticidade, a espontaneidade e a naturalidade implicadas na apropriação criadora de obras.

Lefebvre (2013, p. 378-379) estabelece ainda uma distinção entre *dominação* e *apropriação* da natureza. A tendência à destruição da natureza pela dominação não deve-se apenas ao emprego de técnicas brutais, mas do fato de impor-se aos lugares certos critérios homogêneos de intercambialidade, suprimindo suas particularidades. A dominação, mediante a técnica, tende portanto para a não-apropriação, para a destruição da natureza, contra sua apropriação: esse conflito transcorre no espaço, entre espaços dominados e espaços apropriados.

Espaços dominados (e dominantes) são transformados e mediados pela técnica, e produzidos conforme os interesses do poder político, do Estado. O espaço dominado introduz formas novas – geralmente geométricas, como uma autoestrada – sobre o espaço pré-existente, sobre a natureza, brutalizando-o, esterilizando-o (Lefebvre, 2013, p. 213). Enquanto a dominação da natureza física devasta-a, substituindo-a por produtos, a apropriação não destrói, mas transforma a natureza – assim como o corpo, o tempo e o espaço – em propriedades humanas, afeitas às necessidades da vida social. Lefebvre observa ainda que, sem apropriação, pode haver apenas crescimento econômico e técnico, mas não desenvolvimento social (Lefebvre, 2003, p. 130).

As próprias cidades da antiguidade clássica e do período medieval eram espaços "'na escala humana'" em que se dava uma apropriação espontânea, limitada mas concreta, do espaço e do tempo, elevados à condição de obras de arte coletivas. A urbanização industrial massiva, associada a um planejamento racional abstrato e indiferente às qualidades de um espaço urbano complexo, levou essa apropriação ao (quase) desaparecimento (Lefebvre, 2003, p. 131).

Há espaços apropriados (casas camponesas, aldeias, praças, monumentos, ruas etc.), ainda que não seja fácil discernir como, por e para quem eles foram 'apropriados'. A reapropriação do corpo, do prazer e do cotidiano – hoje funcionalizados e transformados em valor de troca – anda ao lado de qualquer projeto de reapropriação revolucionária do espaço. Lefebvre considera mesmo que o autêntico espaço *apropriado* seria um espaço do prazer (2013, p. 213).

> "The street is an appropriated, and this 'socialized' space, within the seeting of a city, for the benefit of multiple, open groups without exclusivity or the need for membership" (Lefebvre, 2003, p. 131).

Numa das suas poucas alusões às cidades dos países 'subdesenvolvidos', Lefebvre (2013, p. 405) sugere que os assentamentos informais da América Latina (favelas, *barrios, ranchos* etc.) contêm uma vida social muito mais intensa do que as partes aburguesadas das cidades. Para ele, a *apropriação* alcança níveis muito notáveis nesses espaços, por meio da produção de um morfologia urbana própria, espontânea, que se revela superior ao espaço concebido dos tecnocratas. Mas o espaço apropriado da periferia não persiste sem lutas, sem se defender das tentativas de integração e normalização repressivas por parte dos centros dominantes.

A apropriação espacial não se confunde, nos alerta Lefebvre, com uma prática que lhe é muito próxima: o *desvio* [*détournement*], reapropriação de algum espaço existente que possa estar vazio ou suscetível para um uso diferente do que originalmente concebido. O autor cita o caso de reapropriação do mercado central de Les Halles em Paris, entre 1969 e 1971, quando esse núcleo urbano voltado ao abastecimento transformou-se em lugar de encontro e de festa para a juventude. O desvio e a reapropriação podem ter grande alcance e serem instrutivos: ainda assim, eles não se confundem com a criação, com a produção de novos espaços (realmente *apropriados*), que ponham fim à dominação do espaço (2014, p. 215-216).

Lefebvre sugere que parte do fracasso da maior parte de experimentos comunitários, de criação de uma 'nova vida' em grupo, possa ser creditada à ausência de invenção morfológica. Esses projetos comunitários experimentais, no máximo desviaram espaços pré-existentes (casas burguesas abandonadas, castelos arruinados, aldeias esvaziadas, chalés suburbanos etc.), perdendo-se em uma morfologia espacial não apropriada. O que não diminui sua importância política, salvo seu caráter elitista, no que diz respeito à busca por um espaço do prazer e do gozo, em recusa ao homogêneo, à massificação, à ética do trabalho (p. 411). Muitos dos espaços comuns que se criaram nos últimos anos, particularmente nos países centrais, podem ser lidos segundo essa análise, principalmente por que sua principal tática espacial é a ocupação (próxima do desvio), e seu público jovens de classe média. Diferentemente das ocupações por moradia no Brasil, como se verá.

Em termos políticos e organizativos, Lefebvre (2009, p. 150) considera que a apropriação só se realiza concretamente pela autogestão: "Only through *autogestion* can the members of a free association take control over their own life, in such a way that it becomes their work [...] This is also called appropriation, de-alienation". Inspirado pelo processo de descentralização e gestão operária nas fábricas da Iugoslávia, dentre outras experiências, Lefebvre formulou sua ideia de autogestão como horizonte de desvanecimento do Estado. Segundo ele, "Quando nos nossos escritos afirmamos a verdade da proposição, 'entre o Estado e o mercado não há nada', nós colocamos um falso dilema, porque entre os dois já existe burocracia; amanhã poderá haver autogestão" [...][58] (2003, p. 243, tradução nossa). Do mesmo modo que a autogestão, o comum vem se afirmando mais recentemente como alternativa além do Estado e do mercado.

Lefebvre (2009, p. 148) argumenta que o princípio da autogestão revive a contradição entre o valor de uso e valor de troca, restaurando primazia ao uso contra o mundo da mercadoria, sem

[58] "When in our writing we affirm the truth of the proposition, 'between the State and the market there is nothing', we pose a false dilemma, because between the two there is already bureaucracy; tomorrow there may be self-management [...]".

contudo negar que esse mundo tem suas leis que precisam ser domadas, e não negligenciadas. Colocar limites à lógica da mercadoria não é algo que se faça por passe de mágica, acredita ele, mas por projetos de planejamento democrático, autogeridos, em que priorizam-se as necessidades sociais formuladas e controladas por aqueles que nelas tenham alguma participação real. Este é também o princípio que orienta o comum como compromisso prático que vincula todos aqueles que são coparticipantes de uma mesma atividade à coobrigação de elaborarem juntos as regras dessa mesma atividade (Dardot, Laval, 2015a).

"É evidente que a participação real e ativa já tem um nome. Chama-se *autogestão*", afirma Lefebvre (2008, p. 104, grifo do autor), ao defender que o direito à cidade não pode ser confundido com a ideologia da *participação*, simulacro de informação e de atividade social para obter a aquiescência dos interessados. A definição de Lefebvre para "autogestão" inclui uma explícita dimensão espacial (assim como econômica) na realização da democracia:

> A autogestão é definida como os saberes e o controle (no limite) por um grupo – uma empresa, uma localidade, uma área ou uma região – sobre as condições da sua existência e da sua sobrevivência em meio à mudança. Por meio da autogestão, esses grupos sociais são capazes de influenciar a sua própria realidade. (...) O crescimento da democracia é assim: ou a democracia entra em declínio – ou o direito à autogestão é trazido à definição da cidadania (Lefebvre, 2003, p. 252, tradução nossa).

Do mesmo modo como o proletariado, sob diversas formas de organização política e conforme distintas orientações do pensamento socialista, lutou pela *gestão coletiva* dos meios de produção – no limite, tratava-se de uma luta por *autogestão industrial* –, Lefebvre aponta o momento contemporâneo em que a luta extravasa os muros da fábrica, imiscuindo-se por todo o tecido social. Já não se luta "apenas" pela gestão e apropriação das mercadorias e dos meios de produção da sociedade industrial, mas também pelo próprio espaço (urbano) e pelos "elementos" essenciais da natureza, outrora comuns, hoje cercados e privatizados. O que Lefebvre reclama é que a autogestão, enquanto prática e orientação políticas, estenda-se também do domínio da produção industrial para a *autogestão territorial generalizada*. Nos nossos termos, que o próprio espaço socialmente produzido possa ser apropriado e autogerido como comum.

4.3 A CIDADE COMO COMUM: ENTRE O INDUSTRIAL E O URBANO

O interesse de Lefebvre pela questão urbana remonta ao livro *Introdução à modernidade* (1962), no qual o autor discorreu notas críticas acerca de Mourenx, cidade nova planejada nos Pirineus franceses, a poucos quilômetros da cidade histórica de Navarrenx, sua terra natal. Os espaços racionalmente organizados, as vias cartesianamente desenhadas, as máquinas de morar dos grandes conjuntos habitacionais, a criteriosa separação de todas as funções urbanas: esse espaço concebido por tecnocratas a serviço da modernização representava para Lefebvre a negação de tudo o que a cidade tinha de mais positivo: o encontro, a diversidade, o imprevisível (Merrifield, 2006). N'*A proclamação da comuna*, de 1965, o pensador apontou o episódio da Comuna de Paris de 1871 como primeira expressão de um urbanismo revolucionário. Mas seria na pequena coletânea de ensaios *O direito à cidade*, rascunhados ao longo da década de 1960 e lançada no catártico ano de 1968 – pouco antes da irrupção de maio, na qual Lefebvre teve destacado papel –, que ele realizaria sua primeira incursão substantiva em torno da problemática urbana, desdobrada em outras obras fundamentais ao longo da década de 1970 (*Do rural ao urbano,* 1970; *A revolução urbana*, 1970; *O pensamento marxista e a cidade*, 1972; *Espaço e política*, 1972; *A sobrevivência do capitalismo,* 1972), e cujo ápice seria a publicação da obra *A produção do espaço,* em 1974.

Para Lefebvre (2008), a cidade (*la ville*)[59] constituiu-se historicamente, dos gregos à Idade Média, como totalidade orgânica, obra máxima da civilização ocidental. Para ele, a cidade consiste numa obra socialmente produzida, diferente de todos os demais produtos: o que lhe dá especificidade é o primado do uso sobre o valor de troca. A cidade se usa por meio das suas ruas, quarteirões, monumentos e espaços públicos: pela festa, momento de consumo improdutivo de energias e recursos em favor tão somente do prestígio e do prazer. Não pode, portanto, haver cidade sem centralidades, sem um centro dinâmico repleto de urbanidade, momentos vividos, espaços públicos vibrantes, confrontos de diferenças e encontros imprevistos. Ainda segundo Lefebvre (2013), as cidades clássicas, medievais e renascentistas são o ápice do espaço enquanto obra: elas eram obras de arte em si mesmas, que subsumiam uma multidão de obras particulares, não apenas pinturas, esculturas etc., mas também uma arquitetura composta por ruas, monumentos e palácios. Nesse sentido, a própria cidade – obra coletiva e valor de uso – poderia ser considerada um recurso comum, sujeito às mais diversas apropriações, delírios, disputas e partilhas.

Nas palavras de João Antonio de Paula, a cidade é [...] "o espaço-síntese, por excelência, da vivência social contemporânea[60] em todas as suas virtualidades e desafios" (2006, p. 21). Ela constitui

[59] Os tradutores brasileiros da obra de Lefebvre *Espace et politique: le droit à la ville II* (2016) notam que o autor confere comumente dois empregos ao termo *ville*. No primeiro emprego, *ville* estende-se sobre as mais diversas realidades urbanas, ressaltando, portanto, suas generalidades. No segundo, *ville* designa historicamente a realidade urbana que se desenvolve na Baixa Idade Média, e cujo ápice se dá no transcorrer da Modernidade. Já *cité* é utilizada por Lefebvre para se referir à Cidade Antiga, Atenas e Roma sendo seu ponto culminante. Assim justifica-se a opção de tradução da palavra francesa *ville*, tal qual empregada por Lefebvre, pela portuguesa cidade, já que a língua portuguesa – como a italiana – manteve-se fiel à sua raiz latina para nomear a realidade urbana.

[60] Roberto Monte-Mór (2006, p. 185) sublinha o quanto alguns conceitos centrais da sociedade moderna são derivados da ideia de cidade: da *polis* grega veio a política, e do latim *civis* e *civitas* os conceitos de cidadania, cidadão, cidade e civilização. Ainda do latim veio o *urbanum* (arado), que designava um território traçado pelo arado dos bois sagrados, delimitando portanto uma povoação, um espaço de produção e de vida; dele derivaram semanticamente *urbe* e *urbs*, este último referindo-se historicamente à Roma, cidade-império e centro do mundo, caindo em

uma realidade de ampla envergadura, em cuja diversidade e complexidade desdobram-se as dimensões econômica, social, ambiental, urbanística, cultural, política etc. As cidades não podem ser, entretanto, reduzidas à sua materialidade "de pedra e cal", haja vista que carregam com elas o fermento impalpável dos sonhos, do desejo e do imaginário.

Mas, a despeito das virtudes e promessas de liberdade e emancipação expressas nas associações da cidade com a política, com a democracia e com a cidadania, à exaltação da cidade contrapuseram-se sempre movimentos e ideologias antiurbanos, para os quais a cidade era fonte de vício, de corrupção e de degradação: em remate, do mal. Como o caso da tradição judaico-cristã, que tem como uma de suas bases ético-cognitivas a oposição entre o "jardim" edênico, de onde fomos expulsos, e a cidade (Babel, Babilônia, Sodoma e Gomorra), para onde fomos degredados pelo pecado original. Tal tese, exposta principalmente n'*A cidade de Deus* de Santo Agostinho, é compartilhada pelo Islã, pelo austero protestantismo calvinista, e se desdobra na denúncia de Rousseau contra a grande cidade (Paula, 2006). Huron (2015 apud Enright, Rossi, 2017) relaciona a ideologia antiurbana contida em certas conceptualizações do comum com o entendimento usual de que ambientes urbanos são espaços em que apenas estranhos se relacionam, gerando sentimentos e experiências de medo e suspeita ao invés de comunidade e solidariedade. Soma-se a isso a ressurreição contemporânea de ideologias neo-ruralistas e tradicionalistas que idealizam idilicamente o campo e a natureza como os lugares por excelência de autenticidade.

Paula (2006) considera que tal reserva frente à cidade deve-se, antes de tudo, à sua ocupação por forças constrangedoras da liberdade, sejam elas oriundas do jugo despótico, da tirania do Estado-absolutista, ou do poder do capital. Ainda assim, a cidade ocidental conheceu momentos de relativa liberdade, como se deu com as experiências fundantes da *polis* grega – sede por excelência das práticas e instituições democráticas, do espaço público, da vida grega em sua totalidade – e das cidades europeias que renascem com o comércio na Idade Média (a partir do séc. XI), libertando-se das opressões feudais de senhores e bispados. A liberdade dessa comuna medieval (expressa no adágio alemão "o ar da cidade liberta") se materializará na constituição de instituições de vida coletiva, como as corporações de ofícios, ordens mendicantes, confrarias e grêmios, que irão colocar freios à entrada do capital na cidade até a Revolução Industrial.

Segundo Lefebvre (1999), a industrialização desencadeia um processo de ampla envergadura, e que terminará depois por lhe suceder: a *urbanização*. A produção agrícola, convertida em setor da produção industrial, perde sua autonomia, enquanto a indústria – a não-cidade, a [...] "ausência ou ruptura da realidade urbana" (p. 25) – vai conquistar a cidade. Nesse duplo e indissociável processo de industrialização-urbanização, a cidade vai perder seus traços anteriores de obra: totalidade orgânica, sentido de pertencimento, espaço demarcado e monumentalismo enaltecedor. Para ilustrar esses processos em termos espaciais, o autor (1999) recorre à metáfora da implosão-explosão da cidade: a enorme concentração (de coisas, pessoas, riquezas, instrumentos, pensamentos) no centro urbano, e a explosão da mesma em fragmentos múltiplos e disjuntos sob a forma de um extenso tecido urbano (periferias, subúrbios, cidades-satélites) etc.

De acordo com o autor (1999, p. 26), essa metrópole industrial é uma "cidade fantasma, uma sombra de realidade urbana" (p. 43), em cujo espaço várias lógicas se confrontam: da mercadoria, do Estado e da lei, da organização espacial, da vida cotidiana etc. Não obstante, todas essas lógicas se encontram e se subordinam à lógica do mais-valor, já que a cidade, ou o que resta dela, serve [...]

---

desuso durante os séculos que se seguiram ao fim do Império, e tendo sido resgatada em português apenas no século XVI.

"mais que nunca à formação do capital, isto é, à formação, à realização, à distribuição do mais-valor". A metrópole aparece ainda como conjunto de múltiplos mercados: dos produtos agrícolas, dos produtos industriais, dos capitais, do trabalho, das obras de arte e de pensamento, de signos e símbolos, e ainda da moradia e do solo a edificar (p. 52). É o lugar por excelência do afluxo, circulação e consumo de mercadorias, de todos os tipos, o que estende a lógica imanente da mercadoria – a do dinheiro e do valor de troca – a todos os recantos da metrópole.

Portanto, o capitalismo industrial rompe a realidade urbana, destrói as barreiras e a simbiose entre a cidade e o campo, coloniza e secciona a vida cotidiana. Os trabalhadores, expulsos para as periferias, perdem o sentido da cidade como obra coletiva. Uma extrema segregação se impõe aos grupos, etnias, estratos e classes sociais, destruindo morfologicamente a cidade e ameaçando a vida urbana. A segregação ocupa no pensamento de Lefebvre o papel dos cercamentos no âmbito do comum: ela corresponde a múltiplos processos de expropriação e despossessão, tendo como fundamento a alienação espacial da maior parte da população trabalhadora dos frutos e condições da sua produção e reprodução coletiva: a própria cidade, obra comum.

O urbanismo modernista, ideologia e estratégia de classe calcada numa racionalidade fragmentadora, intensifica as segregações ao preconizar a separação funcional das atividades e da sociedade no espaço. Lefebvre (1999) observa que, a despeito do discurso que o apresenta como prática social com caráter técnico-científico, o urbanismo deve ser entendido principalmente como *política*[61], já que o seu caráter *institucional e ideológico* sob o capitalismo prevalece sobre o científico, visando a redução e subordinação da realidade urbana à racionalidade industrial.

É contra esse estado contraditório entre a desolação provocada pela crise da cidade e a esperança utópica carregada pela vida urbana que Lefebvre (2008) formula a ideia iluminadora do direito à cidade. Contrário à segregação e à destruição da cidade pela extensão do valor de troca, o *direito à cidade* corresponde ao direito à "vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontro e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o *uso* pleno e inteiro desses momentos e locais" (Lefebvre, 2008, p. 138, grifo do autor). A realização da vida urbana como reino do uso e do encontro exigem a dominação do econômico:

> (...) O mundo da mercadoria tem sua lógica imanente, a do dinheiro e do valor de troca generalizado sem limites. Uma tal forma, a da troca e da equivalência, só exprime indiferença diante da forma urbana; ela reduz a simultaneidade e os encontros à forma dos trocadores, e o lugar de encontro ao lugar onde se conclui o contrato ou quase contrato de troca equivalente: o reduz ao mercado. A sociedade urbana (...) tem uma lógica diferente da lógica da mercadoria. É um outro mundo. O urbano se baseia no valor de uso. Não se pode evitar o conflito (Lefebvre, 2008, p. 87).

Esse conflito se expressa no confronto entre a mercantilização do espaço urbano e os movimentos sociais urbanos que não apenas reivindicam um "direito" a este ou aquele recurso particular, mas o direito à cidade como direito à tomada de decisões democráticas sobre o espaço urbano

[61] Em Paris, o risco da democracia urbana, que se torna evidente nas jornadas de 1848, e vai se confirmar na Comuna de 1871, assusta a burguesia ascendente. Qual a resposta, a estratégia política colocada em curso pelo poder? Expulsar os trabalhadores do centro da cidade, remodelando-a à imagem e semelhança da nova classe dominante. É este o sentido principal das reformas urbanas empreendidas pelo Barão de Haussmann, entre 1853 e 1870, que dilaceraram o coração tortuoso e vivo da cidade medieval, abrindo-a em vastos bulevares para circulação de forças militares, a serem povoadas por edificações padronizadas voltadas à burguesia e à especulação (Lefebvre, 2008).

como um todo. Desse modo, a linguagem do comum urbano vem sendo empregada hoje não apenas para proteger contra cercamentos e privatizações um conjunto de recursos e bens urbanos que poderiam ser mais amplamente compartilhados entre os habitantes da cidade, mas também para reivindicar que a própria cidade – a produção e apropriação do seu espaço – seja aberta a formas mais radicais de participação que caminhem na direção da autogestão, para além da sua abstração econômica pelo capital e dominação política pelo Estado.

Como visto no Capítulo 3, Hardt e Negri (2009), Harvey (2012), Simone (2014) e Foster e Iaione (2016) valeram-se da noção do comum urbano para se referir não apenas aos bens e recursos tipicamente urbanos, mas à própria dimensão mais ampla da vida urbana, da experiência urbana coletiva, da potência que a cidade tem de provocar encontros e entrelaçar relações de comunalidade, e da própria cidade como recurso comum. Nessa perspectiva, Dellenbaugh et al. (2015) e Kip (2015) acertadamente observam uma estreita proximidade entre a ideia do comum urbano, nessa acepção ampliada, e o direito à cidade formulado por Lefebvre (2008), que pode também ser entendido como metonímia do direito à vida urbana, direito ao *urbano*.

4.4 URBANIZANDO O COMUM: MEDIAÇÃO, CENTRALIDADE E DIFERENÇA

Volto-me agora a uma pergunta colocada no Capítulo 3: quão "urbano" é o comum urbano? Na contramão dos esforços de *urbanização* teórica do comum, a maior parte dos estudos sobre recursos comuns urbanos toma a "cidade" ou o "urbano" como dados, e identifica-os como urbanos simplesmente por estarem localizados em áreas urbano, não respondendo, portanto, à importante questão sobre o quê torna esses comuns especificamente *urbanos*. Mesmo aqueles autores que procuraram encontrar uma qualidade especificamente urbano aos comuns, como Parker e Johansson (2012), ainda veem a cidade como uma entidade territorialmente delimitada, o que os impede de considerar o urbano como conceito e realidade distinto da cidade.

No entendimento de Lefebvre (1999), a realidade urbana, induzida pela industrialização, torna-se a causa indutora dos processos sociais, e a *problemática urbana* impõe-se à escala mundial. Assim, frente à extensão do fenômeno urbano no bojo da industrialização avançada, Lefebvre ousou formular, ainda em 1970, a hipótese radical da *urbanização completa da sociedade*, ainda virtual, futuramente real. É para dar conta desta nova realidade que o autor propõe a ideia de "sociedade urbana"[62], que corresponderia àquela sociedade que nasce do processo descontínuo de industrialização, que domina e absorve a produção agrícola, e da decorrente explosão e implosão das antigas formas urbanas. O autor distingue a "sociedade urbana" das sociedades que deram origem à *cité* grega, à cidade oriental, às cidades medieval, comercial ou industrial.

Como já visto no Capítulo 3, tratar o urbano como uma qualidade intrínseca ao espaço da cidade, entendida enquanto forma de assentamento humano bem delimitada e distinta do campo, do subúrbio etc., é ainda senso comum e mesmo persistente na escrita acadêmica. Ainda em 1938, o sociólogo norte-americano Louis Wirth advertia que eram arbitrários certos critérios – como densidade, tamanho e heterogeneidade – para distinguir as cidades, e que não deveríamos atar o urbano (o "urbanismo como modo de vida") à cidade enquanto entidade física. Algumas décadas adiante, Lefebvre (1991) formulou sua hipótese de "urbanização completa da sociedade", no intuito de compreender o extravasamento do fenômeno urbano para além das delimitações restritas da cidade. Inspirado por Lefebvre, Roberto Monte-Mór (2006) pioneiramente formulou o conceito de "urbanização extensiva" para falar do tecido urbano-industrial que se espraiava a partir das metrópoles no Brasil, levando com ele o germe da politização do espaço para fronteiras e regiões distantes, tradicionalmente não consideradas urbanas, como a Amazônia. Mais recentemente, e nessa mesma linha, Neil Brenner (2013) defendeu a ideia de "urbanização planetária" contra o que ele chama de persistente *citadinismo* na teoria urbana – a ênfase excessiva conferida às cidades como único tipo de espaço e assentamento considerado urbano.

A sociedade urbana, aquela que nasce da industrialização e a sucede, [...] "designa, mais que um fato consumado, a tendência, a orientação, a virtualidade". Além de um conceito, a sociedade urbana seria uma hipótese teórica, um objeto virtual e possível[63]: o urbano, referido como abrevia-

[62] Lefebvre (1999) enumera uma série de denominações das ciências especializadas para caracterizar esta nova sociedade: sociedade pós-industrial, de abundância, de lazeres, de consumo etc. Ainda que todas elas digam respeito a aspectos importantes dos novos fatos sociais, o autor as considera redutoras do processo determinante: a urbanização.

[63] Lefebvre (1999) adota uma concepção na qual o objeto se inclui na hipótese, assim como a hipótese refere-se ao próprio objeto. Ao lado dos procedimentos metodológicos de dedução e indução, o autor denomina de *transdução*

ção ora do "fenômeno urbano", ora da "sociedade urbana". O urbano se apresenta como virtualidade, horizonte, e não se confunde com a realidade prático-sensível, imediata e material, da cidade: contendo-a, ele a ultrapassa. O *urbano* [...] "define-se portanto não como realidade acabada, situada, em relação à realidade atual, de maneira recuada no tempo, mas, ao contrário, como horizonte, como virtualidade iluminadora. O urbano é o *possível*" [...] (Lefebvre, 1999, p. 28, grifo do autor). Monte-Mór (2006) interpreta a sociedade urbana de Lefebvre como a síntese dialética (e virtual) da velha dicotomia entre a cidade e o campo, superado pelo *urbano*, metáfora para compreensão do espaço social redefinido e politizado na expansão do fenômeno urbano. Mas ainda que não se confunda com a realidade imediata da cidade, suprassumindo-a, o urbano carrega os germes da vida urbana historicamente gestados na e associados à cidade.

Em uma leitura arguta da obra lefebvriana, Christian Schmid (2014) identifica três aspectos da cidade centrais à teoria do *urbano* elaborada pelo filósofo: o caráter de *mediação* do urbano; a forma urbana da *centralidade*; e o urbano como espaço produtor de *diferenças*. Ademais, não se pode deixar de lado um quarto aspecto central ao pensamento de Lefebvre: o urbano como realidade em formação, parte real parte virtual, aberta à possibilidades emancipatórias.

De acordo com Lefebvre (1999, 2008), o urbano é um nível (*niveau*) específico, ou uma ordem, da realidade social. Como nível intermediário ou mediador, ele está situado entre o nível macro, global (a *ordem distante* das instituições, do mercado mundial, do Estado, das ideologias, do saber) e o nível micro, privado (a *ordem próxima*, o âmbito da vida cotidiana, das relações de proximidade, vizinhança etc.). Em outras palavras, o fenômeno urbano é tomado como um nível mediador entre a economia política dos macroprocessos engendrados pelas maquinações do capital e do Estado e os ritmos e articulações da vida cotidiana imediata. Se pensarmos que o comum é produzido no âmbito do cotidiano, o urbano constitui um espaço de mediação onde tanto múltiplas experiências e dimensões do comum podem sair do isolamento, se encontrar, se articular e produzir novos comuns. Entretanto, é também através do urbano que a ordem distante se insinua sobre a ordem próxima, colocando o comum sob controle e risco de cercamento. As táticas e estratégias por trás das visibilidades e invisibilidades de experiências do comum relacionam-se com esse caráter de mediação do meio urbano, ponto de encontro de forças e lógicas diversas.

Isso nos traz à questão da centralidade: a cidade é sempre um *centro*. A forma urbana é abstratamente definida pela *centralidade*: pela sua capacidade de fomentar encontro, troca, convergência e coleção, ou pela *simultaneidade* de tudo que pode ser reunido junto em um ponto. "O urbano se define como lugar onde as pessoas tropeçam umas nas outras, encontram-se diante e num amontoado de objetos, entrelaçam-se até não mais reconhecerem os fios de suas atividades, enovelam suas situações de modo a engendrar situações imprevistas" (Lefebvre, 1999, p. 46). O centro urbano reúne, portanto, bens e recursos, materiais e imateriais, oriundos das mais diversas eras, das mais distintas atividades produtivas, para fruição pelos mais diferentes grupos sociais e políticos. Toda essa massa de "coisas" acumuladas num centro urbano aparece geralmente sob forma de um imenso conjunto de mercadorias e valores de troca, mas sem com isso perder seu valor de uso, uso que pode ser restituído por via de uma apropriação coletiva (Lefebvre, 1999) e de uma prática que os torne comuns e abertos ao uso coletivo (Dardot, Laval, 2015a).

---

esta reflexão sobre o objeto possível. E ele anuncia ainda a possível passagem do pensamento (de uma teoria, de conceitos, de uma hipótese teórica) ao concreto, à prática social, enfim, a uma prática urbana, apreendida e reapreendida teoricamente.

Esse lugar de encontro é onde uma anulação virtual das distâncias espaciais e temporais pode acontecer (Schmid, 2014, p. 71). Outrossim, a centralidade agrega elementos diferentes (Lefebvre, 1999), o que nos leva a uma terceira definição do urbano: a cidade como lugar de diferenças. Mas as diferenças não são todas as mesmas. Lefebvre distingue entre diferenças *mínimas* (induzidas) e *máximas* (produzidas). Diferenças mínimas são concebidas como particularidades alienadas (individualismos, ou particularidades de grupos) que tendem à "diferença-como-semelhança" e à "identidade formal", e sendo também induzidas pela própria acumulação capitalista, e portanto contidas na sua lógica operacional. Por outro lado, diferenças máximas são imprevistas, transgressivas e possivelmente revolucionárias. Elas podem ser encontradas não apenas em meio à sublevações e insurreições, mas também nos interstícios da vida cotidiana (Kipfer, 2008).

Como visto no Capítulo 3, muitas das perspectivas sobre o comum urbano que reconhecem formas mais coletivas de organização social e da formação de comunidades no meio urbano são ainda intimamente tributárias de filosofias comunalistas que concebem (e idealizam) a comunidade como totalidade encerrada em si mesma, partilhando de um mesmo território e/ou identidade. Colocando em diálogo Lefebvre, Nancy e Esposito, a questão seria como passar das diferenças mínimas (que definem comunidades demarcadas por pertencimento, homogeneidade e exclusividade) a diferenças máximas (referentes à experiência ontológica da comunidade enquanto compartilhamento), ou, noutros termos, em como produzir o comum em um mundo crescentemente urbano e fragmentado, globalmente transescalar, e atravessado por uma multiplicidade de modos de viver-em-comum que não conformam identidades unas, mas comunidades diversas que precisam não apenas negociar fronteiras e diferenças, mas transformá-las radicalmente.

Essas dimensões do espaço urbano – *mediação*, *centralidade* e *diferença* – são norteadores importantes para se reconhecer as especificidades do comum urbano, distinguindo-o de outros domínios do comum. Seguindo Lefebvre (1999), poderíamos falar de um comum "natural-agrário", formado pela riqueza da terra e dos bens e recursos da natureza (água, florestas, pastos etc.) que serviram de subsistência à reprodução de grande parte da população mundial – indígenas e camponeses, em sua maioria – durante milênios. Também de um comum "industrial", que aparece como uma "enorme coleção de mercadorias", riqueza coletiva apropriada privadamente pelo capital ainda que produzida socialmente pelos trabalhadores. Nessa linha do tempo, haveria ainda um comum propriamente "urbano", riqueza social cuja fonte é a própria vitalidade da vida urbana, a sua potência de provocar relações, suscitar encontros e produzir diferenças.

Do mesmo modo que temos dificuldade de ver e compreender o urbano, em virtude de o olharmos através do pensamento analítico e fragmentário que herdamos do período industrial, também quanto ao comum vivemos num campo cego: não o reconhecemos hoje, a não ser lamentando a sua histórica dissolução, ou projetando-o idealmente segundo utopias redentoras. Ora, a quem, a quê ideologia convém incriminar tal cegueira do comum? É a racionalidade neoliberal que, estendendo a apropriação privada e a lógica da competição a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida, sufoca e invisibiliza o comum: mas é contra ela também que o comum emerge como contra-racionalidade, gestado nas próprias lutas e movimentos lutando por outra via além do Estado e do mercado. Quanto ao reconhecimento, fortalecimento e constituição do comum urbano, envolvem-se duas linhas paralelas de embate: o *urbano* (encontro, diferença, fruição) contra o *industrial* (fragmentação, homogeneidade, trabalho e produtivismo); e o *comum* (compartilhamento, cooperação) contra o *neoliberal* (apropriação privada, competição).

O urbano – "contradição concreta", segundo Lefebvre (1999) – cumpre um duplo e contraditório papel: é tanto espaço por excelência de produção do capital, pela concentração e amplificação

das forças produtivas e da força de trabalho, quanto espaço em que o encontro maciço de *diferenças* produz novas *diferenças*, em que os mais variados tipos de recursos e espaços comuns podem se articular, se fortalecer. A lógica do urbano (a forma urbana: simultaneidade, encontro) pode se encontrar com a lógica do comum (o compartilhamento) contra a lógica da mercadoria, contra a propriedade privada capitalista. Mas nem todo encontro é um encontro que produza o comum: para tanto, é preciso que haja compartilhamento e cooperação, entrelaçamento de reciprocidades em torno da produção do comum na cidade, da cidade como comum.

Façamos aqui então uma distinção epistemológica, sem com isso querer cair num esquematismo que perca as relações dialéticas entre a parte e o todo: a cidade como espaço diverso de muitos *comuns urbanos* (bens, recursos e espaços comuns), e a *cidade como comum*, em sua totalidade de espaços, relações e oportunidades associadas à complexidade e riqueza da vida urbana. Nos termos de Hardt e Negri (2009), a cidade é tanto fonte quanto receptáculo da produção do comum. Desse modo, considero que a cidade – espaço de centralidade, reunião e encontro; espaço de mediação entre a ordem distante do capital e do Estado e a ordem próxima da vida cotidiana; espaço de diferenças (Lefebvre, 1999) – tanto fomenta a produção de comuns urbanos, quanto é por ela enriquecida, por isso sendo reconhecida e defendida como comum.

Pode-se mesmo dizer que mais *urbano* é um recurso ou espaço comum quanto mais ele está implicado pela vida urbana, quanto mais ele bebe do seu fermento e ao mesmo tempo contribui para seu valor de uso coletivo. Daí que muitos movimentos de luta pelo *direito à cidade* sejam também pautados pelo *comum*, na medida em que suas reivindicações de cunho mais radical ultrapassem – sem necessariamente negá-las – as reivindicações de acesso ao *público* (os espaços e serviços públicos, as infraestruturas e bens de consumo coletivo, e os direitos sociais garantidos pelo Estado), na direção de formas mais cooperativas e autônomas de produção do espaço urbano. Ademais, como já enfatizado, estas lutas e resistências não colocam em disputa somente os modos pelos quais são produzidos e geridos determinados recursos ou espaços urbanos, mas de modo mais amplo reivindicam que a própria cidade seja tomada como comum, desmercantilizada e sujeita à gestão democrática e ativa (*autogestão*) por parte dos seus próprios citadinos. Entretanto, como observado por Lefebvre inúmeras vezes, não é possível aprofundar a democracia urbana e realizar o direito à cidade sem questionar um dos pilares do capitalismo: a propriedade privada da terra e do espaço. O que nos leva do urbano à problemática mais da produção do espaço.

4.5 A PRODUÇÃO DO ESPAÇO: ENTRE A PROPRIEDADE E O COMUM

É n'*A produção do espaço*, de 1974, que Lefebvre (1991, 2013) formula com maior ousadia as suas teses relativas à problemática espacial, sua complexa e abrangente teoria do espaço social. Esse livro encerra também o momento do seu pensamento mais direta e explicitamente voltado à exploração crítica das questões urbanas e espaciais, ao mesmo tempo superando-as pela incorporação das mesmas em uma problemática mais alargada. A partir da economia política, o autor enuncia a produção do espaço como conceito teórico e realidade prática, aspectos esses indissoluvelmente ligados. O autor propõe aí uma modificação profunda na maneira de compreender o espaço como realidade empírica e como categoria de análise. Trata-se de passar dos produtos (descritos, enumerados) à compreensão da produção: o espaço (social) é um produto (social) e não uma coleção de coisas e objetos (espaço físico), ou um receptáculo vazio e inerte a ser preenchido (espaço mental). Cabe à produção do espaço religar e coordenar os aspectos da prática.

> Depois de mostrar o deslocamento da problemática contemporânea do rural para o urbano; de denunciar a estratégia de classes para exclusão das classes trabalhadoras do espaço do poder, a cidade; e mostrar o caráter repressivo da sociedade burocrática de consumo dirigido que se forjara no capitalismo industrial, Lefebvre concluiu anunciando a sociedade urbana virtual que trazia no seu bojo um processo revolucionário centrado na práxis urbana, a politização do espaço de vida. Incompreendido e criticado por seus pares, Lefebvre voltou-se então, em 1972, para entender como o capitalismo sobrevivia: reproduzindo as relações de produção através da produção do espaço [...]. Como que respondendo aos seus críticos, em 1974 Lefebvre desloca a questão metafórica da urbanização para se focalizar no seu cerne: a produção do espaço [...] (Monte-Mór, 2006, p. 16).

Segundo o Lefebvre (2009), é recente a emergência da produção do espaço, como conceito e como realidade: principalmente, ela se observa na explosão da cidade histórica, na urbanização da sociedade, nos problemas da organização espacial, principalmente após a II Guerra Mundial nos países capitalistas. Essa passagem da produção de coisas no espaço – *industrialização* – para a produção do próprio espaço – *urbanização* – deve-se ao crescimento das forças produtivas capitalistas, à intervenção direta do conhecimento sobre a produção material, tendo em vista garantir a sobrevivência do capitalismo – a sua capacidade de superar suas contradições internas – através da reprodução das relações sociais de produção no e através do espaço abstrato.

O espaço abstrato, em Lefebvre (1991), corresponde à expressão espacial do trabalho tornado abstrato pela produção capitalista sob o controle do Estado moderno. O espaço abstrato, formal e quantificado, é simultaneamente homogêneo (o que vai na direção da negação das diferenças, sem, contudo, jamais eliminá-las por completo), fragmentado (pulverizado pela propriedade privada, funcionalmente segregado) e hierarquizado (organizado em termos de relações centro-periferia de dominação). Ocupado, controlado e orientado para a reprodução das relações sociais de produção, ele consolida uma lógica burocrática de controle e repetição. Lefebvre (2013, p. 383) considera que o capitalismo se consolidou não apenas incorporando o solo, ou integrando-se às formações sociais pré-capitalistas, mas também valendo-se de todas as abstrações, como a ficção jurídica e legal da propriedade estendida a todas aquelas diferenças que que pareciam irredutíveis à apropriação privada (a natureza, a terra, as energias vitais, os desejos e necessidades).

Este espaço socialmente produzido – essencialmente espaço urbanizado no capitalismo avançado – é onde a relações sociais de produção e de propriedade são reproduzidas, para além dos níveis de reprodução bio-fisiológicos e da reprodução da força de trabalho. Elas são reproduzidas através de uma espacialidade concreta crescentemente fragmentada, homogeneizada e hierarquizada pela penetração e globalização do capital, mas que só pode ser alcançada através da atuação do Estado sobre o espaço. Assim, a acumulação de capital e a reprodução das relações de produção sob o capitalismo avançado dependem cada vez mais da produção social do espaço, planejado e orquestrado pelo Estado, e expandido para todo o planeta (Soja, 1989).

Assim, todo o espaço entra no capitalismo para produção de mais-valor: o solo, o subsolo e o ar entram duplamente nas forças produtivas e nos produtos. A realidade urbana não pode ser concebida como a simples soma dos espaços de consumo e produção, já que o próprio tecido urbano – com suas vastas redes de comunicações e trocas – torna-se parte das forças produtivas do capital. Mas esse espaço é também consumido: seja produtivamente, seja consumido como produto final (tal qual nos lazeres, no turismo). Ele é usado pelo Estado como instrumento político para exercício do seu controle – administrativo mas também policiado – sobre os lugares, por meio da garantia da sua estrita hierarquia, homogeneidade e segregação. Destarte, o espaço não se situa no capitalismo como lugar passivo das relações sociais, mas se revela ativo (operatório e instrumental) ao exercício da hegemonia. Ele é um meio de produção e de controle, mas que escapa parcialmente aos que dele se servem. Desse modo, as forças sociais e políticas que o engendram tentam, crescentemente, em vão controlá-lo aos seus propósitos (Lefebvre, 1991, 2009).

Contrariando as predições dos economistas políticos clássicos quanto ao desaparecimento das questões relativas à terra sob o capitalismo urbano-industrial, Lefebvre (1991) ressaltou a redobrada importância contemporânea conferida à renda da terra[64], aos recursos naturais, à produção agrícola, à propriedade privada do solo, e, sobretudo, do processo de urbanização para a sobrevivência do capitalismo. Em oposição à abordagem metodológica binária (capital *versus* trabalho), que marca o início d'*O Capital*, ele resgatou a concepção de Marx da "fórmula trinitária" do capitalismo, na qual a terra, a classe proprietária e as rendas fundiárias ganham *status* central. Na urbanização contemporânea, o setor imobiliário assume um papel central tanto na produção do espaço urbano quanto (e por isso mesmo) na economia (da escala local à global), não mais respondendo como setor "secundário" e reativo aos processos desencadeados pela industrialização.

[64] Na perspectiva da economia política, a renda da terra é entendida como parte do excedente econômico global (mais-valor) pago periodicamente aos proprietários dos terrenos em função da sua utilização temporária por terceiros. Trata-se de um fluxo de riqueza excedente (ou uma parte do mais-valor gerado no processo de produção capitalista) "extraído" da sociedade e direcionado aos proprietários fundiários, sem que tenha havido esforço produtivo por parte destes na geração do mais-valor. O fundamento por trás da renda fundiária encontra-se na não reprodutibilidade da terra e, principalmente, na existência da propriedade privada. A renda fundiária corresponde assim ao sobrelucro espacial apropriado pelos proprietários da terra: quanto mais férteis, mais bem localizados, mais bem dotados de infraestrutura, enfim, mais diferenciados e exclusivos forem os terrenos e imóveis, maior é a renda fundiária que pode ser auferida pelos seus proprietários. Ainda que enquanto bem de mercado um determinado preço possa ser atribuído à terra, a mesma não incorpora valor-trabalho, ao contrário de uma mercadoria manufaturada, cujo preço de produção corresponde ao quantum de trabalho socialmente necessário para sua produção. O preço do solo corresponde então à capitalização da renda total (síntese de diversas modalidades de rendas fundiárias que obedecem a lógicas e escalas espaciais distintas) suportada por cada lote, ou ao preço do direito do proprietário de receber essa renda periodicamente (Jaramillo, 2010).

Não se trata de fenômeno conjuntural: para Harvey (1981), a produção do espaço – através de investimentos em capital fixo no ambiente construído – emerge como alternativa para realização de capitais privados, particularmente em momentos de crise estrutural do capitalismo em que se esgotam as possibilidades de acumulação pela produção de mercadorias. Segundo Soja (1989) a proporção de excedente realizado em atividades especulativas e no setor imobiliário supera o montante realizado no setor industrial, revelando a crescente importância da esfera de reprodução das relações sociais de produção numa sociedade urbanizada. Já Rolnik (2015) argumenta que essas transformações expressam mudanças substantivas na economia política do capitalismo contemporâneo, marcado pela hegemonia do capital fictício e do domínio crescente da extração da renda sobre o capital produtivo. Nesse contexto, a propriedade imobiliária em geral e a habitação em particular configuram uma nova fronteira de expansão do capital financeiro.

Essa linha de argumentação destoa daquela oferecida por Hardt (2010), segundo a qual estaria em curso uma passagem da hegemonia da propriedade material para a propriedade imaterial no núcleo do capitalismo biopolítico. Para este autor, nesse contexto a renda torna-se mecanismo de contorno aos conflitos entre o capital e o comum imaterial, na medida em que simultaneamente concede certa autonomia à produção do comum (pelo compartilhamento de recursos e da determinação do modo de cooperação), porém mantendo controle via expropriação da riqueza comum produzida. Hardt e Negri (2009) negligenciaram que a própria produção do espaço (urbano) tornou-se fronteira de acumulação do capital, na qual a renda fundiária opera como mecanismo de extração de valor possibilitado pela existência da propriedade sobre a terra, por eles considerada como "comum material" relegado à natureza e ao pré-capitalismo.

Assim, do início do século XIX aos dias de hoje, a importância da propriedade imobiliária e da renda fundiária na reprodução social capitalista não se reduziu, mas, muito pelo contrário, entranhou-se de formas cada vez mais complexas e contraditórias nas teias da acumulação capitalista, articulando, enfim, o monopólio da terra ao monopólio do capital. Se, no capitalismo contemporâneo da produção biopolítica a expropriação do comum se dá sob a forma de extração de renda sobre a propriedade imaterial (Hardt, Negri, 2009), esse rentismo também se manifesta no processo de urbanização, particularmente na crescente imbricação entre renda fundiária e capital financeiro como canal de expropriação do comum urbano (Harvey, 2012).

Nesse contexto, Lefebvre (2009) chama atenção para a importância de novos movimentos sociais urbanos, não mais restritos às demandas em torno do mundo do trabalho, que questionam o uso e a organização capitalista do espaço, atentos às problemáticas da reprodução e da vida cotidiana. Os movimentos pelo direito à cidade mostram que o espaço não é apenas econômico e subordinado ao valor de troca, e que tampouco é meramente um instrumento político homogeneizante. Diversamente, tal qual o tempo, o espaço é um protótipo perpétuo do valor de uso que resiste à generalização do valor de troca e do trabalho sob o capitalismo. Ainda que não tenham o caráter contínuo e institucionalizado do trabalhismo, a pressão desses movimentos aponta para a explosão dos espaços impostos, para a produção de um espaço autogerido pelos "interessados".

Lefebvre (2009) vai defender que a reconstrução do espaço social "de baixo para cima" implica na *autogestão* generalizada e em vários níveis, em complemento à autogestão das unidades de produção. A revolução espacial entrevista por Lefebvre acrescenta uma nova dimensão à socialização da propriedade dos meios de produção: pela supressão de uma forma particularmente perigosa de propriedade privada, a do espaço (do espaço subterrâneo, superficial, aéreo, planetário e mesmo interplanetário). Para o autor, na medida em que as fórmulas de transição não funcionaram – como o controle estatal da terra, as nacionalizações, as municipalizações fundiárias – somente a possessão

e gestão coletiva do espaço por parte direta dos "interessados", mesmo com seus interesses múltiplos e mesmo contraditórios, podem superar as dissociações do espaço.

> A produção do espaço socialista significa o fim da propriedade privada e da dominação política do espaço pelo Estado, *o que implica a passagem da dominação à apropriação e a primazia do uso sobre a troca*. / [...] A gestão do espaço social, como a da natureza, só pode ser coletiva e prática, controlada pela base, isto é, democrática. As partes "interessadas", os "interessados", iriam intervir, gerenciá-lo e controlá-lo.[65] (Lefebvre, 2009, p. 192-193, tradução nossa, grifo do autor).

Poderíamos dizer que produção do comum urbano é fruto de práticas de fazer-comum, gestadas no âmbito da vida cotidiana e baseadas na *apropriação*, *uso* e a *autogestão* do espaço. Ela implica a primazia do uso sobre a troca, do usuário ativo sobre o consumidor passivo, da apropriação (apropriação social voltada a fins coletivos) sobre a dominação (apropriação exclusivista), da autogestão sobre a tecnoburocracia estatal. Como visto, os discursos e debates sobre o comum suscitam a crítica da propriedade privada da terra, aspecto caro à questão urbana contemporânea haja vista o forte nexo entre a expansão do complexo imobiliário-financeiro, a crise global de insegurança de posse, e as lutas e insurgências pelo direito à cidade. O comum não apenas permite aprofundar a crítica da propriedade privada e descontruir a ideologia do individualismo possessivo – sustentáculos filosóficos, jurídicos e econômicos do capitalismo –, mas revela-nos ainda um amplo espectro de arranjos e direitos de propriedade da terra, coletivos e não exclusivos, que não se enquadram no binarismo público-privado, e que são portanto subjugados ou invisibilizados.

Esse olhar voltado ao reconhecimento de diferentes regimes de propriedade e de relações entre as comunidades e seus territórios, baseados principalmente no uso e na apropriação para fins de reprodução em detrimento da acumulação, mostra-se favorável também para reconsiderar a questão da terra no Brasil, cujas origens coloniais no campo continuam estruturando conflitos fundiários urbanos hoje no país, principalmente aqueles relacionados à emergência de novas ocupações por moradia nas periferias das metrópoles. No Capítulo 5, a seguir, investigo as potências e impasses no comum urbano na periferia através da experiência recente das ocupações em Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito às contradições entre a riqueza de práticas de produção do comum e a hegemonia do espaço abstrato e do individualismo possessivo.

[65] "The production of socialist space means the end of the private property and the state's political domination of space, which implies the passage from domination to appropriation and the primacy of use over exchange. / [...] the management of social space, like that of nature, can only be collective and practical, controlled by the base, that is, democratic. The 'interested' parties, the ones 'concerned', would intervene, manage, and control it".

5. O COMUM URBANO NA PERIFERIA: UM HORIZONTE DE OCUPAÇÕES

A literatura mais recente que versa sobre o comum urbano foi debatida no Capítulo 3, abarcando os estudos que vão desde os recursos comuns na cidade, com seus arranjos coletivos de propriedade e comunidades diversas, àqueles que tratam a própria cidade como comum. Ademais, foram ressaltados os estudos que reconhecem espaços periféricos do Sul global por sustentarem práticas informais de comunalidade e cooperação. Neste Capítulo 5, as potências e impasses do comum urbano na periferia da metrópole brasileira serão ilustrados pela experiência recente das ocupações por moradia na metrópole de Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito à contradição entre a riqueza de práticas de produção do comum que questionam a hegemonia da propriedade privada e as pressões e imposições da ordem proprietária e do Estado.

As ocupações por moradia são construídos a partir do zero, sem o envolvimento direto do Estado ou da indústria imobiliária, por meio de práticas de cooperação e solidariedade, associados à autoconstrução e à arranjos informais de contratação de mão-de-obra, geralmente locais. Ademais, as ocupações perturbam o direito absoluto à propriedade ao reivindicarem o direito à habitação e o cumprimento da função social da propriedade. Nessa formulação, a terra urbana pode ser entendida como um valor de uso que deve estar voltada prioritariamente ao atendimento de necessidades sociais em detrimento da realização de seu valor de troca, principalmente quando da omissão do Estado na garantia de direitos constitucionais básicos. Nesse sentido, as ocupações por moradia podem ser investigadas como espaços que, a despeito de sua condição periférica, subalterna e precária, são também plataformas de trabalho cooperativo e produção do comum, seja como condição de sobrevivência ou fruto de experimentações políticas e sociais. O que não se dá sem contradições, ambivalências e impossibilidades, como se verá.

Poderíamos, portanto, sustentar que as ocupações urbanas são também espaços de produção do comum urbano? De que modo as práticas de ocupação permitem atualizar o debate sobre a produção do espaço comum? Como engendrar a produção de um espaço comum a partir do cotidiano das ocupações? Enfim, se "o caminho do 'concreto' passa pela negação ativa, teórica e prática: pelo contraprojeto, o contraplano", como afirma Lefebvre, "pela intervenção ativa e massiva dos 'interessados'" (2013), que sentidos concretos do cotidiano vivido das ocupações nos levam a pensar em práticas de produção de um espaço comum?

Procurei enfrentar tais indagações nas lutas e no cotidiano vivido dos moradores das ocupações, assim como nos relatos daqueles envolvidos, direta ou indiretamente, nas ações de resistência e de construção coletiva das ocupações. Ademais, tentei enfatizar suas dimensões relacionais e processuais, evitando entendimentos deterministas e finalísticos que só percebem nas ocupações ou a desolação da miséria e da desigualdade ou a utopia de uma comunidade perfeita e autônoma. Entre os extremos do niilismo e o romantismo de tais abordagens, coloca-se o desafio de analisar as ocupações como dialeticamente tensionadas entre o público, o privado e o comum, entre a hegemonia do individualismo possessivo e do espaço abstrato e a experimentação coletiva de uma apropriação social do espaço calcada no uso e na autogestão. Trata-se de ver as ocupações como um *entre-espaço*, ou como espaço contraditório e movente.

Para tanto, este capítulo foi estruturado em cinco seções. Na primeira, discute-se a emergência e as especificidades das novas ocupações urbanas no Brasil. Em seguida, na segunda seção, circuns-

creve-se o percurso histórico das ocupações na RMBH segundo suas dinâmicas e tensões. Mais adiante, na terceira seção, são investigadas as potencialidades e ambivalências da produção do comum a partir de cenas e relatos das próprias ocupações. Na quarta seção, a questão da propriedade fundiária é explorada tendo-se em vista a contradição entre a radicalidade da terra como comum e a reafirmação do espaço abstrato nas ocupações. Por fim, na quinta seção, concluo com uma discussão de alternativas aos impasses da reforma urbana no Brasil.

Esses territórios populares ocupam hoje importante espaço nos debates e embates políticos locais, nos engajamentos de militantes, apoiadores e pesquisadores, nas experimentações práticas, e na reflexão sobre as lutas pelo direito à moradia e pelo direito à cidade em Belo Horizonte. Daí o desejo de problematizar e de interrogar criticamente uma realidade que por vezes nos parece tão próxima e transparente, por vezes tão distante, quase inapreensível.

As cenas, reflexões, embates e debates que atravessam as próximas páginas são fruto de meu envolvimento pessoal com as ocupações desde 2013, quando visitei pela primeira vez a recém-levantada Ocupação Rosa Leão. Desde então elas estiveram vividamente presentes dentro dos círculos de ativistas e acadêmicos preocupados com a questão urbana em Belo Horizonte, seja como expressão grave da crise habitacional e das contradições da urbanização brasileira, seja como campo radical de experimentação e de esperança, especialmente em meio a estes tempos de assombro. Meus múltiplos engajamentos com essa realidade se deram por meio de trabalho de campo *strictu sensu*, de trabalhos de assessoria técnica a movimentos sociais e a órgãos públicos, e da colaboração e aprendizado com colegas que também pesquisam e trabalham com as ocupações. Destaco aqui as atividades de pesquisa e extensão desenvolvidas pelos grupos Escritório de Integração/PUC Minas, PRAXIS/UFMG, Indisciplinar/UFMG e MOM/UFMG, assim como o trabalho dos Arquitetos Sem Fronteira (ASF), da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e das Brigadas Populares (BP). Refletir sobre as ocupações a partir do pensamento lefebvriano só foi possível graças à minha participação no Grupo de Estudos Henri Lefebvre, onde pude experimentar a felicidade da escrita coletiva e da partilha comum do pensamento[66].

Sobre o que aprendi com as ocupações, faço minhas as palavras de Holston (2013, p. 15):

> Embora a mídia nos bombardeie com imagens da pobreza do "terceiro mundo: e com suas previsões de catástrofes, esses moradores, pioneiros no que outrora foram bairros muito pobres e precários, me ensinaram a rejeitar a linguagem do caos, de crise e de doenças. Eles me mostraram que, em meio às gigantescas urbanizações da nossa época, em poucas décadas eles conseguiram coisas extraordinárias como novos cidadãos e construtores de uma cidade.

[66] Algumas das reflexões deste Capítulo foram inspirados pelo artigo *Entre o espaço abstrato e o espaço diferencial: ocupações urbanas em Belo Horizonte* (Bastos et al., 2017). Agradeço especialmente aos coautores e colegas do GEHL/UFMG (Grupos de Estudos Henri Lefebvre), que não apenas me cederam o direito de me valer do artigo antes de sua publicação, mas sobretudo por me incentivaram a prosseguir nossas explorações lefebvrianas.

5.1 "ENQUANTO MORAR FOR UM PRIVILÉGIO, OCUPAR É UM DIREITO"

5.1.1 DA GUERRA DOS LUGARES À CIDADANIA INSURGENTE

Um dos fenômenos mais disruptivos na urbanização brasileira nas duas primeiras décadas do novo século tem sido a explosão de ocupações urbanas por moradia, processo que se vincula a um contexto vicioso em que se combinam crescimento econômico, ampliação da renda e do crédito, expansão do mercado imobiliário, aumento vertiginoso do preço do solo, e políticas ditas habitacionais que privilegiam mais os capitais imobiliários e alimentam a renda fundiária do que as necessidades de moradia da maioria (Magalhães et al., 2011). Segundo Mayer (2015), as ocupações organizadas por movimentos sociais multiplicaram-se nas metrópoles brasileiras na última década, e com maior intensidade após as "jornadas de junho de 2013", garantindo o assentamento de milhares de famílias pobres incapazes de adquirir moradia no mercado ou mesmo através do programa Minha Casa Minha Vida, programa este que não privilegiou a classe de renda mais baixa em que se concentra o grosso do déficit habitacional urbano do país. Já na opinião de Tiago C. B. Lourenço (2014), a retomada das ocupações urbanas por movimentos sociais na última década relaciona-se ainda ao enfraquecimento dos movimentos sociais mais antigos, historicamente envolvidos na luta pela habitação e pela reforma urbana, haja vista o seu processo de institucionalização e/ou cooptação, com concomitante perda de seu vigor mobilizador.

Um dos pilares sobre o qual se sustentou a expansão do capitalismo brasileiro nas últimas décadas foi a ampliação, reestruturação e financeirização do mercado imobiliário, sustentado por políticas urbanas e programas habitacionais e de infraestrutura voltadas sobremaneira a garantir condições para realização do capital, em detrimento de objetivos distributivos mais amplo. Num contexto em que esse tipo de expansão imobiliária é feita sem controles, observa-se uma hipervalorização do espaço que vai explodir no aumento dos aluguéis. É este o perfil da maior parte dos moradores das ocupações: famílias que viviam de favor na casa de parentes e amigos, muitas vezes em condições de superlotação, ou sob arranjos variados de locação: o aluguel chega a consumir de um terço à metade da renda das famílias mais pobres que compõem o déficit habitacional. Ouvi mesmo de uma moradora da ocupação Eliana Silva, em Belo Horizonte, que o aluguel "devorava" a sua vida, mantendo-a em permanente estado de penúria e endividamento, e que a ida para a ocupação era antes de tudo uma fuga do "monstro do aluguel":

> A maioria das pessoas que moram lá, é a mesma história, veio da roça, procurando uma estrutura melhor, achando que a cidade é melhor do que a roça, e chega aqui e depara com uma coisa totalmente diferente, que é um monstro, que o aluguel é um monstro, uma coisa devoradora, que te devora a cada momento, a cada dia. [...] O aluguel é assim: ou você escolhe ou comer ou pagar aluguel. E você precisa dos dois. [A maior parte das pessoas] vivia na mesma situação. [...] (informação verbal M[67])

Em escala global, existe um paralelo próximo entre o aumento das ocupações, a financeirização da moradia e a concomitante desconstrução em curso da ideia de habitação como direito. Em

[67] Maria (pseudônimo), moradora do Eliana Silva e militante do MLB. **Entrevista I**. [22. mar. 2016]. Entrevistadores: João Tonucci Filho, Laís Grossi, Mariana Moura. Belo Horizonte, 2010. 1 arquivo .wma (1 h. 30 min.).

Guerra dos lugares, Raquel Rolnik (2015) formula a hipótese de que estamos assistindo nas últimas décadas de capitalismo financeiro e neoliberal à construção da hegemonia ideológica e prática da propriedade privada individual, escriturada e registrada em cartório, sobre as demais formas de relacionamento com a terra, assim como de um modelo de política pública de habitação baseado na promoção do mercado e do crédito habitacional para aquisição da casa própria, descontruindo a ideia da habitação como direito integrante do sistema de bem-estar social. A redução dos vínculos com o território à unidimensionalidade de seu valor econômico, presente e futuro, e a transformação da terra e da moradia em mercadoria e ativos financeiros, tem como resultado o entrelaçamento entre processos de expansão da fronteira de financeirização do espaço e exclusão territorial, despossessão, gentrificação e deslocamentos forçados.

Inspirando-se em Harvey (2014[68]), Rolnik (2015) argumenta que essas transformações expressam mudanças substantivas na economia política do capitalismo contemporâneo, marcado pela hegemonia do capital financeiro fictício e do domínio crescente da extração da renda sobre o capital produtivo. Nesse contexto, a propriedade imobiliária em geral e a habitação em particular configuram uma nova fronteira de expansão do capital financeiro, para a qual o papel do Estado é central: primeiro para delimitar as margens dessa fronteira – seja o *subprime* norte-americano ou a informalidade do Sul global –, para em seguida "destravar" seus ativos territoriais, ampliando as fronteiras de mercado. Segundo a autora, o principal meio pelo qual tem se dado a financeirização da moradia é pela inclusão de consumidores de média e baixa rendas nos circuitos imobiliários e pela entrada do capital global no setor da produção habitacional, muitas vezes pela reforma dos sistemas financeiros de habitação nacionais, abrindo nova fronteira de circulação de valor através de toda a terra urbana, tornada uma importante reserva de valor. Trata-se, portanto, "não apenas de uma nova política habitacional, mas de um complexo urbanístico, imobiliário e financeiro com impactos profundos no redesenho das cidades e na vida dos cidadãos" (p. 29).

Os recentes processos de despossessão e expulsão de populações rurais pelo impacto do mercado global de *commodities* (agrícolas e minerais) e da corrida pela terra, que impulsionam a migração para as cidades naqueles países ainda em rápido processo de urbanização, podem ser lidos como um novo capítulo do cercamento das terras comunais, que deram origem ao modo de produção capitalista. Entretanto, e não obstante as semelhanças que poderiam nos fazer crer que trata-se apenas de mais um ciclo histórico de expansão territorial e despossessão, que alarga as fronteiras de penetração do capital incorporando territórios antes não sujeitos às relações capitalistas de produção, Rolnik defende a tese de que, mais do que um ciclo histórico, trata-se na verdade de

> [...] uma nova relação do capital com o espaço. Sob a hegemonia do capital financeiro e rentista, a terra, mais do que um meio de produção, torna-se uma poderosa reserva de valor. Expulsão e despossessão não aparecem mais como uma máquina de produção de proletários, mas como uma espécie de efeito colateral de uma nova geografia, baseada no controle de ativos (Rolnik, 2015, p. 160).

A autora relaciona diretamente essa expansão global do complexo imobiliário-financeiro com a crise também global de insegurança de posse, o que aprofunda insurgências, conflitos e novas formas de violência nas cidades, principalmente no Sul global:

[68] HARVEY, David. **Seventeen contradictions and the end of capitalism**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

> Uma crise global de insegurança da posse marca a experiência de vida de milhões de habitantes do planeta. São indivíduos e famílias que tiveram suas vidas hipotecadas ou que perderam a possibilidade de permanecer nos bairros onde viviam, em função dos *booms* de preços nos mercados internacionais [...] Além disso, milhões de pessoas foram removidas à força do local onde viviam, deslocadas por meio de usurpação de terras (*land grabbing*), e em função de grandes projetos de infraestrutura e renovação urbana, desastres naturais ou conflitos armados. A crise de insegurança da posse manifesta-se sob muitas formas e em muitos contextos (Rolnik, 2015, p. 149).

Assim, a liberalização e financeirização dos mercados de terra (rurais e urbanas) têm aumentado dramaticamente a pressão sobre os territórios habitados por populações de baixa renda, principalmente nas economias ditas emergentes. Ademais, as próprias políticas de planejamento territorial e de gestão fundiária têm tido enorme impacto sobre as condições de segurança ou insegurança de posse. Por exemplo, o foco na concessão de títulos de propriedade privada individual em programas de regularização fundiária tem se revelado inadequado para garantir outras formas de posse e proteger os mais pobres.

> [...] Na fase financeirizada e rentista do capital, as terras apropriadas sob regimes de posse que não a propriedade individual titulada e registrada, no campo e nas cidades, passam a funcionar como uma reserva, passível de ser ocupada a qualquer momento por frações do capital financeiro em sua fome incessante de garantias para seus ativos. Assim, de um *locus* de um exército industrial de reserva, as favelas do mundo convertem-se em novas reservas de terra para extração de renda, sob a hegemonia do complexo imobiliário-financeiro (Rolnik, 2015, p. 166-167).

Salvo a natureza contemporânea dessas novas disputas pelo território – dessa *guerra dos lugares* –, é preciso inscrever as recentes ocupações urbanas por moradia no Brasil numa genealogia mais profunda dos modos pelos quais as classes trabalhadoras e subalternas construíram a cidade informal e reivindicaram o acesso à terra nas metrópoles da periferia.

O explosivo crescimento das cidades nos países do Sul global nas últimas décadas – estimulado, dentre outros fatores, por um intenso êxodo rural e por um processo de industrialização incompleto e dependente – levou ao florescimento de novas formas de assentamentos informais e precários[69]. Diante da impossibilidade de adquirir moradia no mercado imobiliário formal, aos trabalhadores pobres urbanos, em sua maioria proletários informais "excedentes", só restariam políticas do Estado. Mas o resultado da carência e ineficiência de políticas públicas de habitação, da escassez de crédito para habitação popular e da ausência de medidas para conter a especulação imobiliária foi e continua sendo a produção de assentamentos informais. A maior parte da população pauperizada, incapaz de transpor a barreira colocada pela baixa renda e de pagar pelo espaço regularizado e urbanizado nas grandes metrópoles, é compelida a ocupar informalmente o solo urbano, muitas vezes em lugares inaptos à residência (Davis, 2015).

Rolnik (2015) fala da difícil posição de vastos contingentes populacionais de pobres nas cidades, desconhecidos e/ou rejeitados pelas teorias, políticas e percepções hegemônicos que constroem

[69] Em 2004, o Programa de Assentamentos Humanos da ONU (UN-HABITAT) publicou o relatório *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*. Este relatório apresentou um balanço geral da situação dos assentamentos informais em todo o mundo, e revelou que, na primeira década do novo milênio, havia quase um bilhão de pessoas vivendo em espaços informais, um terço da população urbana, um sexto da população global.

o estigma de territórios tidos como fora da ordem. Esses territórios, cujas situações de posse são ambíguas e inseguras, e que podem portanto ser questionadas a qualquer momento por autoridades ou agentes privados, recebem nomes distintos: assentamentos irregulares, favelas, loteamos informais, ocupações etc. Ainda que todas esses nomes representem uma multiplicidade de casos muito distintos, a autora afirma que esses espaços, em que residem mais da metade dos habitantes das cidades do Sul global, têm em comum serem marcados pela precariedade habitacional e por ambiguidades legais quanto à posse da terra. As novas ocupações por moradia no Brasil e em Belo Horizonte se enquadram nesse amplo espectro que abrange as classes sociais mais pobres, vulneráveis e suscetíveis à insegurança de posse.

James Holston (2008) observa que, no Brasil, o acesso restrito à propriedade fundiária perpetua extraordinárias desigualdades de renda e riqueza, e reitera conflitos violentos em torno da terra, assim como reproduz a condição de ilegalidade – por meio da posse, invasões, ocupações etc. – como a norma de residência para a maioria dos pobres urbanos. Desse modo, o acesso à terra e à moradia no Brasil sempre foi possível, às maiorias, apenas através de meios informais, devido à restrições da nossa ordem social excludente, como visto no Capítulo 1. Portanto, o expediente de ocupar e de se estabelecer informalmente pela posse, na ausência de títulos claros de propriedade, sempre foi a norma, e não a exceção, tanto no Brasil urbano quanto no rural.

Holston (2013, p. 29) argumenta que, historicamente, a maioria dos brasileiros teve seus direitos políticos negados e seu acesso à propriedade fundiária limitado, assim como foi forçada a condições de residência segregada e ilegais nas cidades, posta às margens da lei e da justiça, e reduzida a trabalhar em condições quase servis. Esses aspectos de negação e interdição de direitos políticos, civis e sociais constitui, nos termos do autor, uma *cidadania diferenciada*, caracterizada pela longeva sobrevivência de privilégios legalizados e de desigualdades legitimadas, tendo persistido sob os governos colonial, imperial e republicano. Não obstante, o autor considera que mesmo regimes de cidadania desigual tão entrincheirados como o brasileiro podem ser perturbados e desfeitos por movimentos de *cidadania insurgente*.

O processo de urbanização brasileiro, principalmente no seu período de maior vigor – entre as décadas de 1950 e 1980 – deu-se pela formação de extensas periferias autoconstruídas nas quais o trabalhador pobre alçou-se pela primeira vez à condição de proprietário, ainda que por meio de contenciosos processos de ocupação ilegal e subsequente lutas por legalização de suas reivindicações à propriedade da terra. Desse modo, a condição ilegal de residência dos autoconstrutores das periferias deu origem a mobilizações de base e reivindicações em torno da propriedade que resultaram em profundas transformações no sentido da cidadania para as classes trabalhadoras urbanas no Brasil. O argumento de Holston (2013) é que as classes trabalhadoras urbanas, desde a década de 1970, vêm formulando nas periferias autoconstruídas uma *cidadania insurgente*, e que é a própria experiência vivida nessas periferias – relacionadas à moradia ilegal, à autoconstrução residencial e aos conflitos de terra – que se tornaram "simultaneamente contexto e substância de uma nova cidadania urbana" (p. 22).

Para Holston, "a autoconstrução transformou as periferias em espaço de futuros alternativos, produzidos nas experiências de se tornar proprietários, de organizar movimentos sociais, de participar de mercados consumidores e de fazer julgamentos estéticos sobre as transformações das casas" (p. 29). Assim, os trabalhadores pobres urbanos, no curso do processo conflituoso de constituição das periferias, conquistaram direitos políticos, criaram novas esferas públicas de participação, tornaram-se consumidores modernos e proprietários de terra, transformando a democratização nacional. Acredito que as novas ocupações por moradia no Brasil também podem ser lidas

como expressão contemporânea dessa cidadania insurgente, expressa na luta por direitos de cidadania por meio de lutas em torno da propriedade.

Entretanto, Holston (2013) sustenta ainda que a emergência e expansão dessa cidadania insurgente é simultaneamente erodida pelas respostas violentas da formulação arraigada e historicamente persistente de cidadania diferenciada, e que "o insurgente e o entrincheirado permanecem ligados num emaranhado perigoso e corrosivo" (p. 22). Partindo de um enfoque em que a agência dos cidadãos não se reduz à resistência, o autor chama atenção para a persistência, a inércia e o entrincheiramento, revelando como a cidadania insurgente formulada nas periferias urbanas do Brasil perpetua também atributos da cidadania dominante, tais quais a reprodução do significado da propriedade fundiária, as práticas de legalização do ilegal por contornos na lei, e a norma do direito de tratamento diferenciado. Mas ao invés de apenas alimentar novas versões da cidadania hegemônica, o insurgente também é uma forma de ruptura que abala tanto o Estado quanto a sociedade, erodindo ou pelo menos colocando em xeque fórmulas estabelecidas de dominação e privilégio. Também as ocupações, como casos extremos de desenvolvimento recente das periferias, são atravessadas por essas contradições, o que se torna ainda mais evidente se nosso foco é investigar as potencialidades da produção do comum nesses espaços.

5.1.2 INVADIR OU OCUPAR? A SINGULARIDADE DAS OCUPAÇÕES

Segundo Denise Morado Nascimento e Rafael R. Bittencourt (2016, p. 61), as manchetes das mídias e os discursos políticos hegemônicos retratam a ação de movimentos sociais que lutam pela moradia como *invasões,* como um ato violento contra o que é dos outros, um atentado ilegal contra o direito de propriedade, ao invés de as reconhecerem como *ocupações* de terras e edifícios vazios que não cumprem a função social da propriedade, alimentando a especulação. Guilherme Boulos (2014[70], p. 46 apud Morado Nascimento, Bittencourt, 2016, p. 61) diferencia os termos: "invasão foi o que fizeram os portugueses e depois deles os grandes proprietários brasileiros. [...] Ocupação [...] é transformar uma área vazia, que só serve para a especulação e lucro de empresários, em moradia digna para quem precisa". Nesse sentido, ocupar não é uma escolha, mas uma necessidade. O que é reforçado pela frase de ordem do MLB (Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas): "enquanto morar for um privilégio, ocupar é um direito".

Rolnik (2015) chama atenção para como formas de nomear não são inocentes, procurando antes definir situações de alteridade em relação à "normalidade" jurídico-urbanística dominante. Do ponto de vista dos ocupantes, Lourenço (2014) destaca como o termo "ocupação" se impôs politicamente em oposição ao termo conservador "invasão": mais do que uma discordância semântica, trata-se, segundo ele, de uma luta por legitimidade.

> Invasão se associa a um ato ilegítimo, hostil, que toma à força um espaço utilizado por outros, desrespeitando não só a lei, mas até as regras tácitas de convívio humano. Já ocupação significa dar utilidade a algo, tornar útil um espaço que está sem uso, que não cumpre a sua função social. Assim, o principal argumento dos assessores jurídicos das ocupações urbanas aqui analisadas é o fato de se tratar de imóveis que estavam vagos, serviam apenas a propósitos especulativos e não cumpriam nenhuma

[70] BOULOS, Guilherme. **Por que ocupamos?** São Paulo: Stortecci, 2014.

> função social. Uma propriedade privada que não atende aos ditames da lei não pode ser protegida por essa mesma lei. Nesse sentido, a ação de ocupação de um terreno vago por uma população privada do acesso à moradia faz cumprir um direito constitucional. [...] O termo *ocupação* remete à legitimidade que o ato de ocupar uma terra urbana proporciona a toda a cidade, muito além dos benefícios imediatos aos ocupantes, sendo assim o conceito mais adequado para designar essas ações e lugares (2014, p. 31-32).

É importante ter em conta que, ainda que se inscrevam nas tradições de luta pela terra urbana no Brasil, as novas ocupações por moradia são dotadas de características peculiares. Entre os aspectos que as distinguem está uma conjugação de diversos agentes: famílias em luta pela terra e/ou pela moradia, movimentos sociais e políticos organizados, tanto antigos como novos, e por outro lado agentes políticos ligados a instituições consolidadas (Igreja Católica, esferas do Estado, defensorias e ministérios públicos) e à educação pública superior (alunos e professores universitários). Espontâneas e/ou organizadas por movimentos sociais com extensas redes de apoio, as ocupações têm início por meio de ações concentradas no tempo: em não mais de uma semana um grupo de famílias se estabelece em terrenos vagos (públicos ou privados), para daí prosseguir à autoconstrução de residências e da infraestrutura básica.

> [...] as ocupações urbanas autoconstruídas iniciam-se a partir da ocupação organizada de terrenos, de forma rápida (sic), conflituosa e, muitas vezes, violenta, ações interpretadas pelas instâncias jurídicas como ilegais; nesse caso, a lógica de acesso ao solo urbano e da prática da autoconstrução é referenciada pela sobrevivência imediata dos moradores, porém, imersos no enfrentamento político diário na luta por moradia, sem qualquer garantia da posse da terra urbana. As patologias construtivas são explícitas nas casas, a princípio mínimas e extremamente frágeis, em razão da urgência de se consolidar a ocupação como instrumento político coletivo diante das ineficientes políticas habitacionais. Entretanto, ao longo do tempo, as moradias e espaços comuns são aprimorados e ampliados por meio do apoio de redes sociais constituídas de operários da construção civil, donos de depósito de materiais, ativistas, voluntários e estudantes e professores universitários (Morado Nascimento, 2016, p. 21).

Assim, um aspecto central das ocupações é o peso da autoconstrução na produção residencial. Segundo Morado Nascimento (2016, p. 19), a autoconstrução é entendida como a "provisão de moradia onde a família, de posse de um lote urbano, obtido no mercado formal ou informal, decide e constrói por conta própria a sua casa, utilizando seus próprios recursos e, em vários casos, mão-de-obra familiar, de amigos ou ainda contratada". Estima-se que 70% da produção residencial nas cidades brasileiras seja por autoconstrução. Ela é, desde pelo menos a década de 1940, o mecanismo mais importante de provisão habitacional não mercantilizada, assim como de acesso à moradia e à propriedade, ainda que informalmente. Segundo Ferrari Lima (2016, p. 99-100):

> Nas ocupações urbanas organizadas, as moradias são, no primeiro momento, construídas com lonas, painéis de madeiras e outros materiais provenientes de resíduos da construção civil. É preciso configurar a ocupação o mais rápido possível. Entretanto, tão logo as famílias possam, faz-se necessário construir suas residências com materiais tradicionais (tijolo e cimento) a fim de caracterizarem-se como área consolidada. Ou seja, formas alternativas de moradia são consideradas efêmeras pelo poder público e, portanto, passíveis de serem removidas a qualquer tempo. Por outro lado, reproduzir edificações que se utilizem de tipologias mais alinhadas com o conceito de

> 'cidade formal' constitui elemento importante nas negociações visando a permanência do grupo no local.

Para além das visões que associam autoconstrução, acumulação periférica e espoliação urbana[71], Morado Nascimento ressalta que na autoconstrução há [...] "inegavelmente, conhecimento implícito, lucidez e capacidade crítica por parte dos autoconstrutores na escolha e na avaliação das opções que possam atender, com flexibilidade, suas aspirações individuais e coletivas" (2016, p. 22). As ocupações são, na opinião de Lourenço (2014), arquiteturas que desafiam as definições convencionais segundo as quais somente é arquitetura aquilo que é produto do arquiteto enquanto sujeito e autor absoluto da criação de soluções para a produção do espaço: nelas, a integridade técnica do projeto e a atuação heterônoma do arquiteto frente aos ditos "usuários" passivos do espaço são colocados em xeque pelas práticas de autoconstrução e de deliberação coletiva, nas quais o "projeto" é objeto de questionamentos e alterações durante o processo de sua elaboração e implantação pelos moradores. Já segundo Joviano Mayer:

> A autoconstrução tem [...] esse potencial de produzir subjetividades de resistência da casa e do território compartilhado, além de favorecer a criação de vínculos de solidariedade entre os(as) moradores(as) que, não raro, contribuem uns com os outros na construção da moradia. Isso abre a possibilidade de construção de uma comunidade, não obstante a individualização da casa/propriedade, limitação estrutural à coletivização do uso da terra urbana (2016, p. 135).

Morado Nascimento (2016) acrescenta que a autoconstrução diferencia-se nos três principais universos urbanos de moradores de baixa renda no Brasil urbano – favelas, loteamentos informais e ocupações – principalmente conforme o grau de segurança na posse do terreno, o que vai orientar os investimentos familiares na consolidação e modificação das construções.

Lourenço (2014) ressalta a distinção entre ocupações urbanas organizadas e favelas. Enquanto as últimas seriam decorrentes de processos ditos "espontâneos", paulatinos e incrementais de ocupação de terras públicas ou privadas por aqueles em busca de habitação na cidade, aquelas teriam como particularidade serem ações planejadas e estruturadas (ainda que parcialmente) por um ou vários movimentos sociais, e cujos discursos e objetivos não se restringem à luta por moradia, fa-

[71] Morado Nascimento (2016) destaca os trabalhos pioneiros sobre autoconstrução de Carlos Lemos e Maria Ruth Amaral de Sampaio, ainda na década de 1960, em bairros periféricos de São Paulo, bem como os trabalhos da "sociologia urbana brasileira" de Lúcio Kowarick, Francisco de Oliveira, Ermínia Maricato, Raquel Rolnik, Nabil Bonduki e Rodrigo Lefèvre. Essas abordagens de base neomarxista foram fundamentais, segundo Rolnik (2015), para rejeitar as teorias da marginalidade e do "inchaço urbano" em voga na América Latina desde os anos 1950, que tratavam a pobreza urbana e o bairros populares autoconstruídos como resquícios do campo na cidade, ou arcaísmos que resistiam à modernização urbano-industrial. Muito pelo contrário, a urbanização "arcaica" passava a ser vista como o outro lado da moeda de um modelo periférico de acumulação capitalista. Na interpretação clássica de Chico de Oliveira (2003), a expansão periférica e horizontalizada das periferias no Brasil, baseada na autoconstrução e nos mutirões, foi um dos modos encontrados pelo capital para reduzir o custo de reprodução da força de trabalho, o que alavancava a acumulação de capital industrial nos seus centros mais dinâmicos. O desordenado processo de crescimento horizontal e periférico dessas cidades se dava então de acordo com as necessidades da acumulação de capital industrial, e [...] "cuja forma aparente é o caos das cidades. Aqui, uma vez mais é preciso não confundir 'anarquia' com caos; o 'anárquico' do crescimento urbano não é 'caótico' em relação às necessidades da acumulação" (Oliveira, 2003, p. 59).

zendo antes referência a uma oposição política mais ampla ao *status quo*. Ainda que, nas favelas, os moradores nem sempre tenham a segurança da posse do terreno, adquiridos ou por ocupação ou por contratos informais de compra/venda, Morado Nascimento (2016) considera que esses territórios populares foram tardiamente reconhecidas como parte do processo histórico e excludente da urbanização brasileira. Assim, ainda que permaneçam como ações autoconstruídas e autônomas, e marcadas pela precariedade e exclusão de serviços urbanos básicos, as favelas são também investidas por políticas públicas de regularização e urbanização.

Ainda assim, os próprios movimentos reconhecem que chamar de "favela" uma ocupação desqualificaria de antemão a legitimidade que se busca alcançar, mesmo que muitos deles atuem em favelas e sejam críticos quanto aos preconceitos que o termo carrega socialmente. A partir da sua própria vivência, Lourenço (2014) nos informa que os próprios moradores das ocupações organizadas não as querem como favelas, principalmente pela carga pejorativa que o termo carrega enquanto suposto espaço em que se vive de modo degradante, precário, e dissociado da cidade. No seu relato, esse temor manifesta-se na oposição de moradores das ocupações à ações que desrespeitem o plano urbanístico desenvolvido para algumas ocupações, tais como a incorporação sorrateira de áreas públicas ou de preservação a lotes individuais.

Em algumas das ocupações em Belo Horizonte houve um esforço – pelo trabalho conjunto de grupos universitários e colaboradores técnicos junto à comunidade local, como se verá mais adiante – para o desenvolvimento de planos urbanísticos, que previam arruamento ordenado, preservação dos cursos d'água e dos espaços verdes, destinação de áreas para construção de equipamentos coletivos etc. Trata-se, certamente, de um modo de tanto garantir um ambiente construído de qualidade quanto de conquistar legitimidade social e política pela consolidação "planejada" de uma comunidade, opondo-a a espaços fora da "ordem" e da "lei", como costuma-se conceber a favela.

Ademais, as ocupações diferem também dos loteamentos populares periféricos: marcados principalmente por irregularidade quanto à aprovação pelos órgãos públicos competentes (devido à não observância das legislações urbanísticas), estes pressupõe ao menos a propriedade da terra pelo agente promotor, e portanto também por seus moradores, ainda que a venda, geralmente sob a forma de prestações mensais, se dê dentro do chamado mercado imobiliário informal. Há, do mesmo modo, mobilização e luta por legalização nos loteamentos irregulares (Holston, 2008), mas geralmente sem embate direto com a instituição da propriedade. Pelo contrário, eles reforçam a noção de propriedade, ainda que pela ótica da necessidade.

Para Mayer (2015), as ocupações urbanas promovem a construção de insurgentes "territórios comuns" nas metrópoles brasileiras, que, ao desafiar as políticas habitacionais hierarquizadas e padronizadas promovidas pelo Estado em parceria com o capital, oferecem soluções de autoconstrução mais respeitosas à especificidade dos problemas e aos modos de vida dos pobres urbanos. Ainda que o autor reconheça que não há novidade quanto aos processos de ocupação e autoconstrução nas nossas cidades, ele considera que há hoje maior legitimidade da apropriação coletiva – organizada ou espontânea – de vazios inutilizados, considerando-se o ordenamento jurídico nacional que determina o cumprimento da função social da propriedade e da cidade, garante o direito democrático à luta pela efetivação de direitos, assim como o direito constitucional à moradia (e de modo mais amplo o "direito à cidade" – direito à cidade como valor de uso, espaço de fruição e encontro coletivo contra todas as segregações), respaldados ainda no âmbito de tratados internacionais de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário.

5.2 UM HORIZONTE DE OCUPAÇÕES

A Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), formada por 34 municípios, é a terceira maior aglomeração urbana do Brasil, com uma população de cerca de 5 milhões de habitantes. Fundada como cidade planejada em 1897 para ser a nova capital do Estado de Minas Gerais, a transformação de uma cidade política e comercial em metrópole moderna remonta à sua industrialização e rápido crescimento após a década de 1940. Hoje em dia, é uma metrópole socialmente segregada e profundamente desigual, onde a modernidade e a riqueza vivem lado a lado com a pobreza e a exclusão. Como outras metrópoles brasileiras, a RMBH tem experimentado, nas últimas décadas, uma profunda reestruturação socioespacial, que resulta na despossessão de muitos recursos comuns pela ação conjunta do capital e do Estado, especialmente devido à expansão da indústria de mineração, aos impactos de grandes projetos de infraestrutura e de renovação urbana, à rápida expansão e dispersão do tecido urbano e à adoção de políticas urbanas neoliberais. Magalhães et al. (2011) reforçaram como este cenário recriou antigas formas de exclusão socioespacial, ao combinar uma ampla dinâmica de valorização composta por novas frentes de produção do espaço na RMBH a grandes projetos estruturantes, com soluções de habitação social voltadas para apenas algumas parcelas dos grupos que deveriam ser contemplados por tais políticas.

Tanto na prefeitura da capital quando no governo do estado, o cenário político trouxe uma explícita guinada conservadora na década de 2000, reforçando ações de resistência contra a neoliberalização do espaço urbano[72]. Múltiplas lutas e experiências ganharam visibilidade e organização sociopolítica nos últimos anos, algumas delas podendo ser identificadas com espaços comuns (Mayer, 2015), como ocupações organizadas, centros culturais autogeridos, espaços públicos ocupados, agroecologia e economias solidárias etc.

Alguns dos novos ativismos em Belo Horizonte extrapolaram a agenda e o repertório dos movimentos mais tradicionais por reforma urbana[73], potencializando o surgimento de novos movimentos também no âmbito da luta pelo direito à cidade, incluso frentes de ação mais direta, ligadas, sobretudo, à questão da habitação. Morado Nascimento e Bittencourt (2016) também relacionam a efervescência de novas ocupações à ineficácia da política habitacional municipal, estadual e federal, às instâncias inócuas de participação dos movimentos pela moradia, aos impactos do grande volume de investimentos urbanos sem instrumentos de combate à especulação, e à implantação do "planejamento estratégico" a nível municipal.

Em resposta, várias ocupações passaram a ser organizadas de forma planejada em grandes glebas urbanas, muitas das quais mantidas vazias por seus proprietários como forma de especulação

[72] Sobre a cidade neoliberal e suas implicações políticas, econômicas e espaciais na metrópole brasileira, ver a tese de Felipe Nunes Coelho Magalhães: "**O neoliberalismo e a produção do espaço na metrópole**: subjetividades, insurgências e redes na economia política da urbanização contemporânea" (UFMG, Tese de Doutorado em Geografia, 2015). Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-A2UF8X/tese_felipe_nunes_coelho_magalhaes.pdf?sequence=1. Acesso em 05/04/2017.

[73] Sobre os "novos" e "velhos" movimentos e ativismos urbanos em Belo Horizonte, e seus modos de organização em rede, ver a dissertação de Laís Grossi de Oliveira: "**Ativismos e a cidade**: redes de resistência na produção do urbano" (UFMG, Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, 2016). Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/biblioteca_novo_2/arquivos/Lais_Grossi_ativismos_cidade.pdf. Acesso em: 05/04/2017.

imobiliária na espera de parâmetros mais permissivos na legislação e/ou de dinâmicas de valorização, ou em função de irregularidades e confusões legais associadas à propriedade. Hoje quase 15 mil famílias residem em aproximadamente vinte e cinco ocupações na RMBH, segundo informações de Morado e Libânio (2016, ver tabela e mapa das ocupações abaixo[74]).

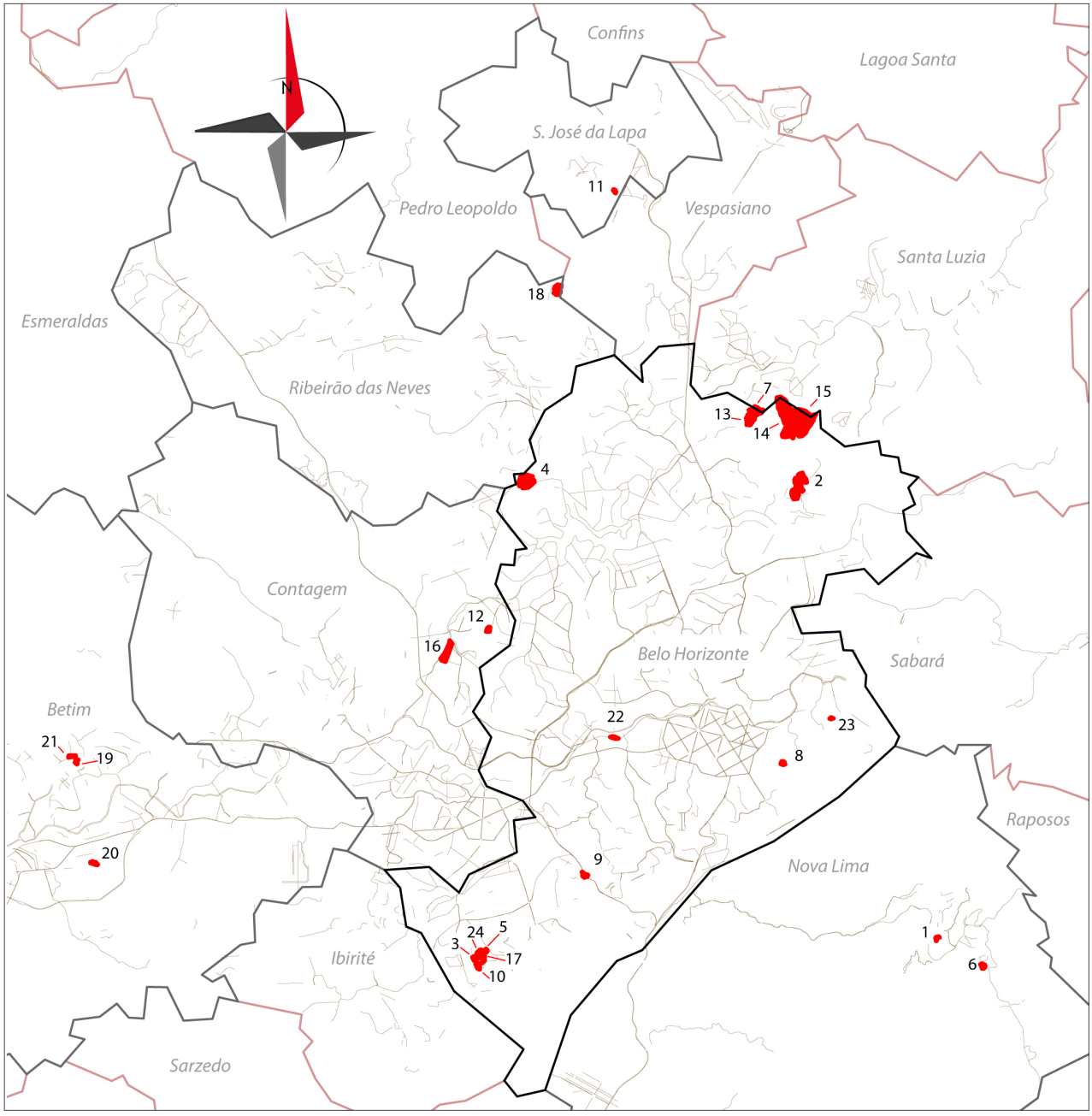
As novas ocupações tem sido organizadas, principalmente desde 2006 até o presente, por meio da aglutinação de uma rede diversa de movimentos sociais, pastorais da Igreja Católica, anarquistas, ativistas independentes, grupos de pesquisa universitários, lideranças locais, dentre outros apoiadores. Especificamente em Belo Horizonte, a nova onda de movimentos urbanos é marcada pela ausência de vínculo com as gestões municipais do ciclo sintonizado à plataforma da reforma urbana, o que provoca conflitos com grupos estruturados e que participaram de formas variadas do processo de gestão urbano do município, inclusive de sua política habitacional. Para compreender as dinâmicas e tensões que caracterizam a trajetória bastante peculiar das ocupações urbanas em Belo Horizonte, faz-se necessário circunscrever seu percurso histórico. A linha do tempo mais a seguir sintetiza e ilustra os principais marcos dessa trajetória, descrita adiante.

Em 1996, último ano da gestão de Patrus Ananias (PT) frente à Prefeitura de Belo Horizonte (PBH), teve início a Ocupação Corumbiara, num terreno particular no Vale do Jatobá, na região periférica do Barreiro. Organizada pela Liga Operária (LOP) e pelo Partido Comunista Revolucionário (PCR), a ocupação assentou 379 famílias que estavam engajadas no Orçamento Participativo da Habitação (OPH), mas sem perspectivas de adquirir moradia. Segundo Bedê (2005[75], apud Lourenço, 2014), desenvolveu-se aí uma forma de organização popular incomum em Belo Horizonte, através da demarcação de lotes e vias, cercamento do terreno, vigilância constante e revista de visitantes. E foi nesse processo que surgiu o Movimento de Lutas nos Bairros e Favelas (MLB)[76], vinculado ao PCR. Hoje, a ocupação Corumbiara, oficialmente regularizada em termos fundiários, consolidou-se como vila. Para Lourenço (2014), a Corumbiara representa uma espécie de "mito de fundação" para as novas ocupações. Depois disso, as ocupações cessaram em Belo Horizonte por pelo menos uma década, movimento arrefecido por conta da institucionalização da política habitacional da PBH e enfraquecimento dos canais participativos.

[74] Fonte: MORADO NASCIMENTO, Denise; LIBÂNIO, Clarice (org.). **Ocupações urbanas na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Favela é Isso Aí, 2016. (p. 14-16).

[75] BEDÊ, Mônica C. **Trajetória da formulação e implantação da Política Habitacional de Belo Horizonte na gestão da Frente BH Popular** – 1993/1996. 2005. 302 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

[76] "Desde a década de 1990, o MLB realiza ocupações urbanas em vários lugares do Brasil (na Paraíba, em Pernambuco e no Rio Grande do Norte), além da Ocupação Corumbiara em Belo Horizonte em 1996. O PCR, ao qual o MLB está vinculado, tem uma atuação destacada no nordeste brasileiro devido à sua origem. O partido foi fundado em 1966 por Manoel Lisboa de Moura (1944-1973) na cidade do Recife" (Lourenço, 2014, p. 51).



Legenda:

- Vias Principais (Avenidas e Rodovias)
- Limites - Belo Horizonte
- Limites - municípios com Ocupações
- Limites - outros municípios RMBH
- Ocupações Urbanas

0 1 2 4 6 8 10 Km

Em ordem cronológica:

1. Canto do Rio
2. Novo Lajedo
3. Camilo Torres
4. Dandara
5. Irmã Dorothy
6. Canaã
7. Zilah S./Helena Greco
8. Pomar do Cafezal
9. Novo Paraíso
10. Eliana Silva
11. N. Cachoeira
12. Guarani Kaiowá
13. Rosa Leão
14. Esperança
15. Vitória
16. Willian Rosa
17. Nelson Mandela
18. D. Tomás Balduíno (R)
19. Primeiro de Maio
20. D. Tomás Balduíno (B)
21. Shekinah
22. V. Esperança do Calafate
23. Terra Nossa
24. Paulo Freire

Fonte: PDDI/UFMG; PRAXIS UFMG.

Ocupação	Famílias	Localização	Surgimento	Movimentos Envolvidos
Canto do Rio	19	Oswaldo Barbosa Pena - Nova Lima	xx/1996	MLB
Novo Lajedo	3.500	MG-020	xx/2002	Brigadas Populares
Camilo Torres	142	Barreiro - BH	02/2008	Fórum de Moradia
Dandara	1.200	Céu Azul - BH	03/2009	Brigadas Populares
Irmã Dorothy	223	Barreiro - BH	02/2010	Fórum de Moradia
Canaã	12	Nova Suiça - Nova Lima	01/2011	MLB
Zilah Spósito/ Helena Greco	130	Zilah Spósito - BH	09/2011	MLPM/ Brigadas Populares
Vila Pomar do Cafezal	120	Aglomerado da Serra - BH	05/2012	AsF/BPs
Novo Paraíso	350	Palmeiras - BH	08/2012	Brigadas Populares
Eliana Silva	350	Barreiro - BH	08/2012	MLB
Nova Cachoeira	60	Cachoeira - São José da Lapa	11/2012	MLB
Guarani Kaiowá	150	Ressaca - Contagem	03/2013	Brigadas Populares
Rosa Leão	1.500	Zilah Spósito - BH	05/2013	MLB/ CPT
Esperança	2.000	Londrina - Santa Lizia	06/2013	MLB/ CPT/ BPs
Vitória	2.500	Baronesa - Santa Luzia	07/2013	MLB/ CPT/ BPs
Willian Rosa	600	Laguna - Contagem	10/2013	Lutas Populares
Nelson Mandela	310	Barreiro - BH	03/2014	MLB/ CPT
Dom Tomás Balduíno (R)	280	Areias - Ribeirão das Neves	05/2014	Brigadas Populares
Primeiro de Maio	78	Sítio Poções - Betim	05/2014	CPT
Dom Tomás Balduíno (B)	110	Jardim Petrópolis - Betim	07/2014	Pastoral da Juventude/ BPs/ MLB
Vila Esperança do Calafate	70	Calafate - BH	09/2014	Frente Terra e Autonomia
Shekinah	160	Sítio Poções - Betim	09/2014	Pastoral da Juventude/ BPs/ MLB
Terra Nossa	235	Taquaril - BH	11/2014	Nenhuma
Paulo Freire	170	Barreiro - BH	05/2015	MLB
Total	14.269			

A primeira ocupação apoiada pelas Brigadas Populares[77] em Belo Horizonte, através da sua Frente pela Reforma Urbana, foi a Caracol, que surgiu da demanda da população da Vila do Cafezal. Ela teve início em 2006, em um prédio de três pavimentos no bairro Serra, cuja ocupação por uma média de seis famílias se manteve por não mais do que três meses, até seu despejo. Apesar da brevidade, a Caracol teve a importância de chamar a atenção de outros movimentos críticos para a política habitacional que vinha se fazendo na capital. A partir de então, as Brigadas se associaram ao Fórum de Moradia do Barreiro, por meio do que teve início, entre 2007 e 2008, a organização das ocupações João de Barro I (edifício da massa falida da construtora Encol, Serra), II (Hospital Cardiocentro, av. Antônio Carlos) e III (residência abandonada na av. Amazonas), despejadas respectivamente após seis, três e um mês de resistência (Lourenço, 2014; Mayer, 2015).

Assim, as experiências de ocupações verticais, em prédios abandonados, não se consolidaram, apesar dos 165.554 domicílios vazios na RMBH (Morado Nascimento, Bittencourt, 2016). A partir do final de 2007, as Brigadas, que até então haviam organizado ocupações exclusivamente em prédios abandonados, deram início a planos de ocupar terrenos ociosos. A primeira delas, a ocupação Camilo Torres – organizada junto ao Fórum de Moradia do Barreiro – teve início em fevereiro de 2008, também na região do Distrito Industrial do Vale do Jatobá, no Barreiro. A partir de então, as Brigadas Populares não mais participariam diretamente da organização de ocupações verticais (que se dão em edificações já construídas e abandonadas), em parte pela falta de interesse das famílias do Barreiro em ocupar imóveis vagos nas regiões Centro Sul e Pampulha, distante das suas relações sociais e do modelo da casa unifamiliar ao qual estavam acostumados. Ademais, para os militantes, as ocupações horizontais apresentavam maiores possibilidades de resistência e construção de experiências alternativas. Parte da ocupação Camilo Torres foi despejada em 2008, mas a mesma área foi reocupada pouco tempo depois (Lourenço, 2014; Mayer, 2015).

Na perspectiva de Mayer (2015), a opção política das Brigadas Populares de concentrar esforços nas ocupações horizontais (em terrenos vazios e/ou abandonados) em detrimento das verticais traz com ela uma potência do *fazer-comum* em que dimensões subjetivas e objetivas se encontram indissociáveis (ainda que, na sua opinião, isto não seja reconhecido por muitos dos militantes). Isto acontece porque, enquanto nas ocupações verticais o imóvel já se encontra construído, nas horizontais é necessário um trabalho coletivo de construção das redes de infraestrutura (saneamento, energia), do projeto urbanístico (ou à divisão dos lotes), da autoconstrução da moradia e dos equipamentos coletivos. "Se na *ocupação vertical* a individualização é um dado apriorístico, na *ocupação horizontal* primeiro vem o comum compartilhado, depois a individualização, menos ou mais acentuada conforme a capacidade de coletivização das questões comuns" (2015, p. 214).

Em seguida, e como decorrência de um processo de rediscussão das alternativas de ação política quanto à relação entre moradia e geração de trabalho e renda, as Brigadas decidiram tentar implantar ocupações rurbanas, em associação com o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Inspiradas por experiências do MTD (Movimento dos Trabalhadores Desempregados) no Rio Grande do Sul e das comunas da terra do MST na grande São Paulo, a ideia era que essas ocupações poderiam combinar habitação com atividades agrícolas (ou mesmo outras atividades produtivas e de serviços) em terrenos (peri)urbanos. Lourenço (2014) relata que houve uma divisão entre

[77] "As BPs se constituíram como movimento social a partir do Núcleo de Estudos Marxistas, fundado em 2003 e composto por intelectuais e estudantes de diversas áreas, particularmente do Direito. O objetivo do movimento é reunir militantes interessados em compreender a realidade brasileira à luz das teorias de Marx e buscar ações políticas concretas nas periferias das cidades brasileiras, a começar por Belo Horizonte" (Lourenço, 2014, p. 26).

os militantes, pois muitos não acreditavam ser factível esperar que o ocupante preferisse plantar à trabalhar na cidade, além do que o tamanho dos lotes exigidos era demasiado extenso, maior mesmo do que aquele que as camadas de renda média teriam condições de adquirir.

Ainda assim, a proposta de uma ocupação rurbana foi levada adiante, materializando-se em 2009 na ocupação Dandara, localizada no bairro Céu Azul, região da Pampulha em Belo Horizonte. No decurso de sua ocupação, os lotes amplos em que haveria espaço para atividades agrícolas tiveram que ser reduzidos, ante a imensa pressão por habitação, o que levou ao abandono do projeto original em prol de um modelo mais denso de ocupação. Mas a força da resistência e a consolidação da ocupação garantiriam à Dandara um papel decisivo no novo ciclo de lutas por moradia por sua visibilidade nacional e mesmo internacional.

A ocupação Dandara se construiu sobre um terreno particular de 350 mil m², de propriedade de uma construtora, e até então mantido vago por motivos especulativos, além de acumular dívidas de IPTU com a PBH. Formada originalmente por 150 famílias, hoje ela abriga aproximadamente 1.200 famílias, ou 5.000 moradores, residindo em 887 lotes unifamiliares de 128 m². A Dandara foi a primeira ocupação organizada a partir de diretrizes de uso e ocupação do solo construídas coletivamente, com assessoria técnica do Escritório de Integração e do Serviço de Assistência Jurídica (PUC Minas). As vias de circulação interna planejadas e já abertas têm de 20 a 35 m de largura, e as demais 10 m. A ação original de reintegração de posse foi suspensa, entretanto as famílias ainda vivem sem acesso regular a serviços públicos de água, energia, esgotamento, pavimentação e coleta de resíduos (Morado Nascimento, Libânio, 2016).

Desde então, muitas outras ocupações se sucederam em Belo Horizonte: Irmã Dorothy (2010), Zilah Sposito/Heleno Greco (2011), Eliana Silva I (2012 – despejada), Eliana Silva II (2012), William Rosa (2013), Guarani Kaiowá (2013), Rosa Leão (2013), Jardim Vitória (2013 – despejada), Esperança (2013), Vitória (2013), Nelson Mandela (2013 – despejada) Nelson Mandela (2014), , Professor Fábio Alves (2014), Paulo Freire (2015), Zezeu Ribeiro e Norma Lúcia (2015), Novo Horizonte (2015), dentre outras. Informações mais detalhadas sobre cada uma das ocupações urbanas da RMBH podem ser encontradas na tabela já apresentada, e os principais marcos históricos de luta e negociação das ocupações estão registrados na linha do tempo a seguir[78].

A ocupação Eliana Silva, formada em agosto de 2012, abriga hoje aproximadamente 350 famílias e é a terceira de um conjunto de ocupações que se desenvolvem num vale circunscrito pela Avenida Perimetral, no Bairro Vila Santa Rita, região do Barreiro. Além da organização prévia pelo MLB, a ocupação contou ainda com uma importante rede de apoio de estudantes, ativistas, professores e profissionais voluntários, com destaque para as parcerias com o grupo PRAXIS/UFMG na busca de soluções compartilhadas para o esgotamento sanitário, drenagem, erosão, áreas comuns e equipamentos coletivos. Segundo Morado Nascimento e Libânio (2016), um dos motivos por tamanho apoio foi a violenta remoção prévia dos mesmos moradores de uma outra área, próxima à atual. O plano urbanístico, elaborado por arquitetos voluntários, definiu 144 lotes de 126 m², divididos cada qual entre duas famílias, resultando em 288 lotes de 63 m² cada, com acesso direto às ruas e avenidas de 4 m de largura. O plano ainda reservou áreas de convivência, área para a creche e área de preservação ambiental em torno de um córrego na parte baixa do terreno. A Eliana Silva é hoje uma ocupação consolidada com casas de alvenaria, e conta com creche, biblioteca e horta comunitária. Não possui mais mandado de reintegração de posse expedido, porém o atendimento por serviços urbanos continua deficiente.

[78] A linha do tempo é de autoria de Laís Grossi de Oliveira (ASF), e foi gentilmente cedida pela autora.

1996

CORUMBIARA
380 famílias
Vale do Jatobá, Barreiro, BH
Liga Operária + Partido Comunista Revolucionário

Abrigou famílias engajadas no Orçamento Participativo da Habitação e inaugurou um novo processo de ocupaçao, com demarcaçao de ruas e lotes

novembro 2006 - maio 2007

CARACOL
15 famílias
Rua do Ouro, Serra, BH
Brigadas Populares

Partiu da demanda de famílias da Vila Cafezal

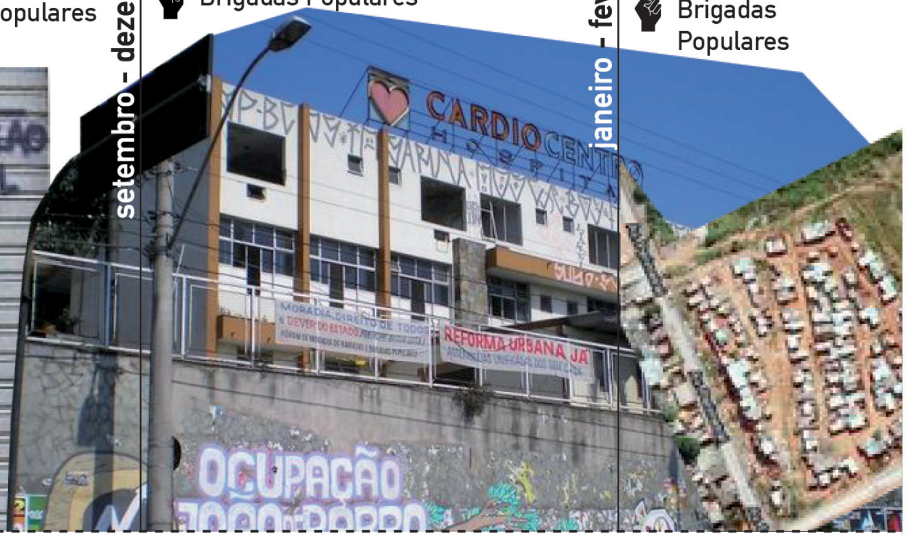
ocupação Caracol

abril - setembro 2007

JOÃO DE BARRO I
80 famílias
Rua Corinto, Serra, BH
Brigadas Populares

setembro - dezembro 2007

JOÃO DE BARRO II
40 famílias
Hospital Cardiocentro, Av. Ant. Carlos, BH
Brigadas Populares



ocupação Jõao de Barro I

janeiro - fevereiro 2008

JOÃO DE BARRO III
15 famílias
Av. Amazonas, Centro, BH
Brigadas Populares

ocupação Camilo Torres

UM HORIZONTE DE OCUPAÇÕES

fevereiro 2008

CAMILO TORRES
142 famílias
Barreiro, BH
Fórum de Moradia Barreiro + Brigadas Populares

abril 2009

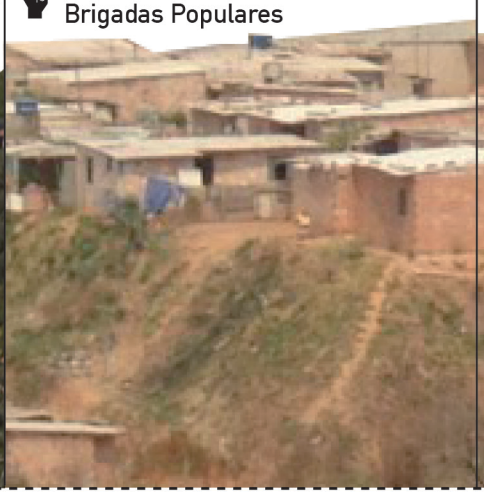
DANDARA
1200 famílias
Pampulha, BH
Brigadas Populares + MST

Tem um papel decisivo nas lutas por moradia por sua visibilidade nacional e internacional. Foi a primeira precedida por um projeto urbanístico

ocupação Dandara

março 2010

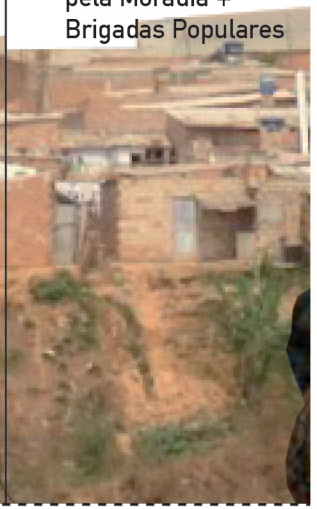
IRMÃ DOROTHY
223 famílias
Barreiro, BH
Fórum de Moradia do Barreiro + Brigadas Populares



ocupação Irmã Dorothy

setembro 2011

ZILAH SPOSITO | HELENA GRECO
130 famílias
Jaqueline, BH
Movimento de Luta pela Moradia + Brigadas Populares



29 de julho de 2013

Urbel finaliza regularização fundiária da Vila Corumbiara

abril-maio 2012

ELIANA SILVA I
250 famílias
Barreiro, BH
MLB

agosto 2012

ELIANA SILVA II
350 famílias
Barreiro, BH
MLB

dezembro 2012

VILA POMAR DO CAFEZAL
180 famílias
Aglomerado da Serra, BH

A ocupação já vinha acontecendo de maneira espontânea há aproximadamente uma década, entretanto com a ação movida pela PBH os moradores se organizaram

março 2013

GUARANI KAIOWÁ
150 famílias
Ressaca, Contagem
Brigadas Populares (hoje tem apoio do FTA)

Foi despejada no dia 11 de maio de 2012, com o argumento de que se tratava de uma Zona de Preservação Ambiental devido à presença de cursos d'água na área

despejo da primeira ocupação Eliana Silva

Pomar do Cafezal

produção da maquete apresentada na XI BIAU de São Paulo - ocupação Guarani Kaaiowá

Prefeitura de Belo Horizonte e Defesa Civil interpõem ação de Tutela Antecipada em desfavor dos moradores em área da Vila do Cafezal

fevereiro 2013

TJMG mantém moradores na ocupação Dandara em Belo Horizonte com liminar que garante permanência de famílias no terreno

maio 2013

ROSA LEÃO
1500 famílias

Mata da Izidora, BH

#resisteizidora*

produção da maquete apresentada na XI BIAU de São Paulo - ocupação Guarani Kaiowá

junho 2013-janeiro 2014

JARDIM VITÓRIA
90 famílias

Jardim Vitória, BH

Espontânea

agosto 2013

ESPERANÇA
2000 famílias

VITÓRIA
2500 famílias

Mata da Izidora, BH

#resisteizidora*

* A rede de movimentos #resideizidora é formada por diversos grupos tais como BP, MLB, CPT, MLPM, dentre outros.

29 de julho de 2013

Moradores das Ocupações Camilo Torres, Irmã Doroty, Eliana Silva, Vila Cafezal/São Lucas, Zilah Spósito, Rosa Leão e Dandara ocupam a PBH por três dias. À época a prefeitura se comprometeu a suspender todas as ações judiciais de despejo nas quais o município era autor e a mudar o zoneamento das áreas ocupadas para Aeis-2

OCUPAÇÃO DA PREFEITURA DE BELO HORIZONTE

outubro 2013

WILLIAM ROSA
600 famílias

Contagem

Lutas Populares

outubro 2013-janeiro 2015

NELSON MANDELA (AGLOMERADO DA SERRA)
50 famílias

Aglomerado da Serra, BH

Espontânea

Os moradores acordaram em desocupar a área em troca de uma bolsa moradia até que o reassentamento definitivo seja realizado

fevereiro 2014

NELSON MANDELA (BARREIRO)
310 famílias

Barreiro, BH

MLB + CPT

março 2014

PROF. FÁBIO ALVES
60 famílias

Belmonte, BH

Espontânea

julho 2014

TERRA NOSSA
235 famílias

Conj. Taquaril, BH

Movimento Popular de Luta por Moradia e Diretos Constitucionais + MTL

ocupação Willan Rosa

outubro 2013

Representantes das comunidades Eliana Silva, Camilo Torres, Irmã Dorothy, Cafezal, Helena Greco e Rosa Leão ocupam a URBEL. A ocupação deu-se devido ao descumprimento dos compromissos firmados pelo prefeito de Belo Horizonte com os movimentos de moradia com a desocupação da PBH

OCUPAÇÃO DA URBEL

agosto 2014

Proposta de inclusão das ocupações Camilo Torres, Eliana Silva, Irmã Dorothy e Dandara como AEIS-2 (áreas de Interesse Social destinada à regularização fundiária)

IV CONFERÊNCIA DE POLÍTICA URBANA

abril 2015

ZEZEU RIBEIRO E NORMA LÚCIA
150 famílias
Rua Caetés, Centro, BH
MNLM, CMP, CONAM e UNIÃO

maio 2015

PAULO FREIRE
170 famílias
Barreiro, BH
MLB

agosto 2015

NOVO HORIZONTE
60 famílias
Barreiro, BH
Brigadas Populares

julho 2015

Institui Mesa Estadual de Diálogo e Negociação Permanente com Ocupações Urbanas e Rurais formada por representantes do Poder Executivo Estadual e lideranças dos movimentos populares que atuam com conflitos fundiários

DECRETO NE N° 203

agosto 2015

Aprovado os termos de regularização para o sistema de abastecimento de água pela COPASA na Ocupação Eliana Silva. Junto a isso as ruas serão nomeadas e as casas numeradas, conferindo, assim, um comprovante de endereço para as famílias da ocupação

INSTALAÇAO ABASTECIMENTO ÁGUA ELIANA SILVA

Camilo Torres, Irmã Dorothy e Eliana Silva, as três situadas em um mesmo vale circunscrito pela Av. Perimetral no Barreiro, ocuparam terrenos que haviam sido doados pela CDI-MG[79] para uso industrial e que posteriormente foram vendidos para terceiros, sem cumprir a função econômica à qual a concessão estaria vinculada, segundo membros dos movimentos envolvidos. Uma importante vitória foi o reconhecimento das ocupações Dandara e das três acima citadas – as quatro já em avançado estágio de consolidação – como AEIS-2 (Áreas Especiais de Interesse Social 2) durante a IV Conferência de Política Urbana de Belo Horizonte, que teve curso em 2014. Entretanto, tal proposta – que significaria a inclusão das ocupações na política municipal de regularização fundiária – precisa ainda ser ratificada pela votação do novo Plano Diretor do munício, que atualmente encontra-se em discussão na Câmara Municipal. E apesar desse avanço, outras ocupações ainda de pé vivem sob ameaça de despejo iminente, e encontram-se em negociação com o poder público municipal, o poder judiciário e os proprietários.

Dentre as ocupações cuja situação permanece incerta, Rosa Leão, Esperança e Vitória destacam-se por se encontrarem hoje no centro do que constitui hoje um dos mais graves conflitos fundiários urbanos do Brasil contemporâneo, conforme a visão de muitos militantes, da OAB, do Ministério Público Estadual e da Defensoria Pública Estadual. As três ocupações tiveram início "espontaneamente" – portanto, sem serem planejadas antecipadamente por nenhum movimento social – a partir de junho e julho de 2013 na região da Izidora (ou Granja Werneck), última grande área verde do município Belo Horizonte, cuja extensão é superior à área contida pela Avenida do Contorno, e para a qual se encontra previsto um grande plano de expansão imobiliária e estruturação urbanística através da Operação Urbana do Isidoro, aprovada pela Lei 9.959/2010. Segundo Morado Nascimento e Bittencourt (2016), a primeira fase da OUC destinaria parte do terreno para a produção de mais de oito mil unidades habitacionais pelo programa MCMV/FAR. Até pouco tempo, quatro ações de reintegração de posse corriam na justiça, propostas pela PBH[80], pela empresa Granja Werneck S/A e por dois particulares.

Mayer (2015) chama atenção para a resistência das lideranças das famílias sem-teto – fala-se de 10.000 famílias – à proposta levada à mesa de negociações de conflitos fundiários aberta pelo governo estadual. Tal proposta previa a construção de unidades habitacionais, via o programa MCMV, pela construtora Direcional, proprietária da maior fração dos terrenos ocupados, de modo a contornar o conflito através do reassentamento vertical das famílias, liberando assim espaço para viabilizar o empreendimento imobiliário originalmente previsto. A rede de apoio às ocupações da Izidora (que assumiu na internet a denominação #resisteizidora[81]), além de acompanhar as lideranças nas mesas de negociação, formulou e defendeu uma contraproposta aos "predinhos" típicos de

[79] A Companha de Distritos Industrias de Minas Gerais (CDI-MG) foi criada na década de 1970 como parte do sistema de planejamento e desenvolvimento econômico do estado para dar suporte ao processo que ficou conhecido como "nova industrialização mineira" (Diniz, 1981). Em 2003, a CDI foi incorporada, junto de outras entidades, à recém-criada Companhia de Desenvolvimento Econômico de Minas Gerais (CODEMIG-MG).

[80] Em março de 2017, o novo prefeito de Belo Horizonte, Alexandre Kalil, desistiu da ação de reintegração de posse da Prefeitura, cumprindo parte de suas promessas de campanha feitas às ocupações urbanas.

[81] A rede #resisteizidora é formada por movimentos sociais (Brigadas Populares, Comissão Pastoral da Terra, Movimento de Luta em Bairros, Vilas e Favelas), coletivos (Coletivo Margarida Alves de Assessoria Jurídica, Arquitetos Sem Fronteiras), e grupos de pesquisa e extensão universitária (Indisciplinar/UFMG, PRAXIS/UFMG, Escritório de Integração/PUC-Minas), dentre outros colaboradores autônomos e institucionais.

conjuntos habitacionais, ou seja, pela manutenção da maioria das casas de alvenaria já autoconstruídas pelos moradores das ocupações.

Já a ocupação Novo Horizonte, uma das mais recentes, está localizada em Justinópolis (município de Ribeirão das Neves), a pouco mais de 1 km da ocupação Dandara. A ocupação foi criada espontaneamente, com apoio posterior das Brigadas Populares. O terreno privado inclinado tem propriedade duvidosa: vários supostos "donos" já aparecerem pleiteando a propriedade, alguns inclusive armados e com a polícia, mas nenhum com documentos comprobatórios. Um desses "donos" entrou com pedido de reintegração de posse na Justiça, mas o mesmo foi negado, e ele sequer recorreu da decisão. A história das motivações dos ocupantes é a mesma: escapar da situação de morar com a família, de favor ou de pagar alugueis altos. São todos do bairro, da vizinhança, e em sua grande maioria já se conheciam. Segundo relatos (informação verbal local), os moradores nunca haviam pensado antes em ocupar, mas foram impulsionados pela onda de ocupações na cidade e pelo medo de perder o terreno grande para traficantes ("turma do outro bairro"). Todos são "novatos" na luta e reconhecem o papel das Brigadas, e já se envolvem em manifestações de apoio a outras ocupações, até mesmo fora de Belo Horizonte. Num morro mais próximo, acima do terreno, há um outra ocupação ("dos Cabritos"), mais precária, e há notícias de novas ocupações que surgiram em Ribeirão das Neves nos últimos anos.

Um desdobramento recente desses movimentos está na Ocupação Tina Martins que, diferente das ocupações anteriormente apresentadas, não é ato de luta pela moradia. O Movimento de Mulheres Olga Benário ocupou em 2016 um prédio que foi utilizado como restaurante universitário da UFMG. Reconduzindo a luta à área central da capital, o movimento reivindica a transformação do prédio – sem uso há 10 anos – em Casa de Referência da Mulher. O movimento propõe atender demandas que o poder público não tem atendido: acolhimento de mulheres em situação de risco, prevenção à violência e empoderamento e emancipação feminina. Em negociações com o estado, o movimento conquistou o direito de uma casa no bairro Funcionários, que vem funcionando hoje como importante espaço de luta feminina e apoio à mulher.

O padrão de ação na Tina Martins assemelha-se àquele do Espaço Comum Luís Estrela, ocupação de um prédio público vazio situado no bairro Santa Efigênia, organizado por movimentos culturais e políticos articulados a partir das ações de junho de 2013. Esta ação levou o principio do "ocupar" além da moradia, alcançando o uso cultural, e recolocando na área central da capital as lutas transferidas para as periferias desde a ocupação de vazios em 2006. O local tem servido simultaneamente como suporte e como objeto de ações colaborativas de grande vitalidade, articulando múltiplos militantes e simpatizantes de modo criativo.

Os movimentos de ocupação se iniciaram em torno da moradia e ela se mantém como seu núcleo. Entretanto, é uma luta que se enriquece e fortalece pela articulação com outros temas e que promove aprendizado e cooperação entre agentes de diferentes gerações, filiações e interesses. Ademais, são movimentos que tentam explicitamente uma construção que mescla arte e política, ativismo e festa; intencional ou intuitivamente aproximando cotidiano, produção e reprodução. Alguns desses aspectos se repetem dentro das próprias ocupações por moradia, particularmente naqueles espaços de uso coletivo que sustentam a produção do comum.

Na opinião de Mayer (2015), uma ocupação é tanto mais forte contra as ações de desalojamento – que têm no cumprimento da reintegração de posse seu momento mais crítico – quanto maior a sua capacidade de constituir espaços comuns, tais quais: equipamentos coletivos, atividades produtivas e culturais, assembleias, formação política, ações diretas, lutas etc. Portanto, e para além dos objetivos imediatos de exercer pressão política e efetivar o direito à moradia, [...] "a retomada de

vazios urbanos pelos sem-teto implica a experimentação de novas formas de apropriação do espaço, nas quais princípios como a cooperação, o coletivismo ou a democracia real ganham conteúdo subversivo sob certas condições". E mais: [...] "não se diz que uma ocupação seja privada, ou que uma ocupação seja pública, sem que se refira estritamente à natureza dominial do imóvel ocupado. A ocupação atenta contra a obtusa redução da realidade à simples oposição público e privado. A ocupação é comum" (p. 215). Entretanto, o autor reconhece que, mesmo comum, a ocupação tampouco é ideal: ela reproduz muitas práticas sociais, políticas e urbanísticas da ordem da propriedade privada, da competição e do individualismo.

Ainda que tenham uma história de nascimento muito semelhante, as ocupações por moradia constroem trajetórias muito distintas, e hoje vivem situações diversas em termos de segurança de posse, de conquista de direitos sociais e de infraestrutura pública, assim como de consolidação de processos democráticos e de autonomia etc. O mesmo se dá quanto às potencialidades e ambivalências da produção do comum, como se verá a seguir a partir de um mergulho transversal em cenas e relatos recolhidos do cotidiano de algumas ocupações.

Ocupações:
visão geral

2016
Ocupação Eliana Silva
Fonte: João Tonucci

Disfunção social da propriedade,
futura ocupação Dandara
Fonte: Ocupação Dandara

2013
Ocupação Dandara
Fonte: Marcílio Gazzinelli

2013
Ocupação Eliana Silva
Fonte: Marcílio Gazzinelli

2016
Ocupação Paulo Freire
e o "vale das ocupações"
Fonte: João Tonucci

5.3 OCUPAR, RESISTIR E... PRODUZIR O COMUM? CENAS E RELATOS

5.3.1 ENCONTRAR, FESTEJAR E DECIDIR EM COMUM: ESPAÇOS PÚBLICOS

Logo que se chega à ocupação Dandara, o primeiro ponto de parada é o Centro Comunitário Prof. Fábio Alves[82], localizado no início da avenida que leva o mesmo nome da comunidade. Uma ampla área livre de chão batido, usada para festas e eventos locais, estende-se à frente do Centro, que por sua vez faz fundo com um terreno vago nos limites da ocupação. O Centro, uma construção de alvenaria, estava fechado quando da minha última visita. Mas fui informado de que nele se realizam as reuniões e encontros da ocupação, e que as Brigadas Populares dele se servem como base local. O Centro funciona ainda como um importante espaço cultural, onde ficam guardados instrumentos musicais e também onde acontecem ensaios e apresentações artísticas da comunidade. Os relatos confirmam que o Centro é um espaço comum, de caráter público, autoconstruído e mantido pelos moradores e militantes das Brigadas mais ativos na ocupação.

"Bem vindo ao bairro Eliana Silva": assim se lê numa placa que marca a entrada dessa ocupação do Barreiro, e o visitante que entra pela Av. Che Guevara logo é recebido sob a copa de uma grande árvore em frente à biblioteca comunitária. Trata-se de uma pracinha improvisada, principal espaço público da ocupação, ponto de parada e de encontro:

> [...] ali é o ponto onde a gente se encontra, de quinze em quinze dias a gente tem assembleia pra discutir melhorias pro bairro, e às vezes a gente senta ali, faz uma rodinha ali, e começa a jogar conversa fora [...] vamos sentar, curtir, conversar, às vezes quem gosta de beber, beber alguma coisa, [...] sem conflito, e conversamos (informação verbal M)

Ali também acontecem bazares de duas em duas semanas, onde a produção local de quitutes e outras iguarias é vendida para arrecadar recursos para a creche comunitária. Aquela copa de árvore, uma das poucas de pé na ocupação, abriga também as festas da comunidade ou dos moradores: festas de aniversário, festas juninas, e festas de fim de ano.

Tanto a pracinha na Eliana Silva quanto o Centro Comunitário na Dandara parecem cumprir nessas ocupações o papel do espaço público tipicamente urbano: ponto nevrálgico, aberto e democrático de encontro, reunião, festa e política (Lefebvre, 1999). Esses espaços atuam como microcentralidades, pontos de encontro e de referência coletiva por onde passam e se entrelaçam muitas das relações, afetos, negociações e decisões que moldam cada ocupação. Há um uso intenso desses espaços – o que lhes confere qualidade de serem espaços coletivamente *apropriados* –, mais intenso ainda quando da realização de festas, momentos potentes de dispêndio de energias e recursos da

[82] "Fábio Alves dos Santos (1954-2013) cursou Pedagogia, Ciências Sociais e Teologia, era Especialista em Filosofia da Religião (PUC Minas), Advogado (PUC Minas) e Mestre em Direito Constitucional (UFMG). Lecionou na PUC Minas como professor de Cultura Religiosa e depois como professor no Curso de Direito, atuando principalmente no Serviço de Assistência Judiciária – SAJ, especialmente cuidando de causas populares como as da ASMARE (Associação dos Catadores de Papel, Papelão e Material Reaproveitável de Belo Horizonte), da Pastoral de Rua, da Pastoral Carcerária, de movimentos de "Sem Casa", de ocupações e tantos outros grupos". Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6424. Acesso em 05/04/2017.

comunidade em torno da celebração e do prazer. Se pensarmos com Lefebvre que não pode haver cidade sem centralidade, são pontos de encontro como esses que mais tornam *urbana* uma ocupação, para além de densidade, infraestruturas, localização etc.

Esses espaços confundem as fronteiras entre as definições correntes de *bens públicos* e *bens comuns*. Nos termos de Dardot e Laval (2015a), o público aqui não se refere à propriedade pública, ao domínio público patrimonial do Estado, mas sim aos espaços de *uso público*, de livre acesso a todos os cidadãos, portanto inapropriáveis pelo Estado ou por finalidades privadas e exclusivistas. Melhor seria falar então de um *comum não-estatal*, mais definido pelo uso do que pela propriedade. Como já visto, os romanos classificavam como *res nullius in bonis* os espaços públicos afeitos aos deuses e às cidades, correspondentes a praças, pórticos, ruas, templos etc. Só nesse sentido poder-se-ia falar que as pracinhas, descampados e centros comunitários nas ocupações são espaços públicos: não de propriedade estatal, mas espaços comuns de uso público.

A perspectiva do espaço público aberto da cidade histórica europeia – a ágora, o fórum, a praça de mercado, a praça barroca etc. – impôs-se universalmente como padrão único de urbanidade, e o entendimento plural romano de propriedade foi reduzido no Ocidente moderno ao binarismo público (estatal) x privado. Na cidade dita "formal", tributária dos modelos eurocêntricos de urbanidade, o espaço público é claramente distinguido em termos de marcas espaciais prático-sensíveis (calçadas, mobiliário urbano, arborização, sinalização etc.) que o diferenciam dos espaços privados, mesmo que essas barreiras tendam a se tornar mais porosas com a crescente hegemonia do privado sobre o público, e a invasão e transmutação deste por aquele. Ademais, os espaços públicos por todos nós reconhecidos como tais são planejados, produzidos, mantidos e vigiados pelo poder público, ou por alguma forma de parceria e arranjo público-privado, além de muitas vezes marcados pelo signo do monumento, expressão do poder estatal inscrito no espaço abstrato (Lefebvre, 1999).

Já nas ocupações – e nas periferias populares autoconstruídas de modo geral – os espaços públicos são precariamente estruturadas, incompletamente organizados e delimitados por fronteiras tênues e de difícil discernimento, em grande parte devido à escassez daquelas marcas espaciais que distinguem os espaços públicos "formais". A ausência do Estado nas ocupações, quanto à produção e organização do espaço, cria tanto a necessidade quanto a oportunidade para que espaços públicos comuns sejam autoproduzidos pelos próprios residentes, às vezes organizados em movimentos sociais e associações, ou mesmo apoiados por colaboradores externos.

Assim, falar de espaços públicos como espaços comuns nas ocupações diz menos respeito às lutas que defendem os espaços públicos contra apropriações privadas e excessivo controle estatal, principalmente sob o urbanismo neoliberal (Harvey, 2012; Huron, 2017), e mais a relações informais de cooperação e compartilhamento na apropriação de espaços coletivos. Espaços públicos comuns funcionam, nos termos de Simone (2014), como plataformas onde os residentes têm a oportunidade de entrelaçar e articular suas aspirações individuais, ou de encontrar formas de conviver e de fundir diferenças em projetos e práticas complementares.

Encontrar, festejar e decidir em comum: *espaços públicos*

2014
Aniversário na pracinha da ocupação Eliana Silva
Fonte: *ocupaçãoelianasilva.blogspot.com.br*

2014
Assembleia na ocupação Rosa Leão
Fonte: *jornalggn.com.br*

Biblioteca comunitária e pracinha
na ocupação Eliana Silva
Fonte: PRAXIS/UFMG

2016
Centro comunitário Fábio Alves na ocupação Dandara
Fonte: João Tonucci

Centro comunitário Fábio Alves
na ocupação Dandara (em construção)
Fonte: *ocupacaodandara.blogspot.com*

Ademais, os pontos de encontro e espaços comunitários das ocupações desmentem as formulações liberais que apregoam que o comum é um recurso de livre acesso inevitavelmente sujeito a problemas de rivalidade. Ao contrário, e na direção já apontada por Carol Rose (1986[83] apud Foster, Iaione, 2016), mais se assemelham àqueles recursos de livre acesso em que o aumento do uso não cria rivalidade ou consumo excessivo, mas amplifica sua utilidade e valor social para a própria comunidade. Assim, é o uso público e costumeiro desses espaços por uma comunidade de usuários que amplia seu valor social, e lhe dá legitimidade para resistir a apropriações privadas, principalmente, no caso das ocupações, devido às demandas de moradia e à intromissão de outras formas de poder paraestatal, como o tráfico de drogas. As ocupações registram muitas narrativas de espaços coletivos perdidos, alguns retomados, alguns reconstruídos, outros jamais reconstituídos. Algumas das cenas e narrativas seguintes atestam a condição nem sempre perene dos espaços comuns nas ocupações, as muitas negociações e investimentos que precisam ser feitos para garantir sua reprodução, as muitas contradições e ambivalências que os atravessam.

Massey (2012) critica a tendência de romantização do espaço público como um vazio que permite livre e igual expressão – *piazzas*, praças e parques abertos a todos sem problemas –, visão que ignora que espaço e lugar são produto de relações sociais conflitivas e desiguais. Espaços "públicos" desregulamentados permitem que uma heterogênea população urbana descida quem vai ter o direito de estar ali. Ainda que nem todos os espaços sejam regulados por regras explícitas, existem sempre regras implícitas. Do mesmo modo como contestemos as privatizações em curso, precisamos considerar algumas vezes exclusões negociadas. O que torna um lugar *genuinamente* público é o fato dele ser, necessariamente, negociado e rachado por antagonismos, cercado pelo jogo das relações sociais desiguais, já que o espaço urbano é necessariamente produto do conflito. Segundo Massey, a política democrática requer não que se apaguem os traços de poder e da exclusão, mas que se os traga à frente para o terreno da contestação. Daí que espaços e lugares públicos incorporem sempre componentes de caos, abertura e incerteza – são assim potenciais para fomentar criativamente a esfera democrática.

Uma diferença marcante entre espaços públicos comuns nas periferias e os espaços públicos da cidade formal é a maior intensidade de encontros políticos nos primeiros. Enquanto nas áreas centrais de muitas metrópoles de todo o mundo os espaços públicos, sujeitos à crescente vigilância e privatização, vem sendo crescentemente reivindicados como espaços importantes de manifestação e radicalização democrática – vejam-se os exemplos dos movimentos das praças e dos *occupies* –, na periferia os espaços públicos comuns são produzidos e apropriados, em primeira instância, como lugares para reunião e deliberação política. O político, nesse caso, antecede e enseja a construção de espaços comuns compartilhados, de livre acesso, e que acabam extravasando o propósito inicial, tornando-se também ponto de encontro de lazer e festa para a comunidade. Nas ocupações, também as separações e cisões entre vida cotidiana, festa e política – índice importante da alienação moderna expressa na separação funcional dos espaços (Lefebvre, 1999) – são também muito menos pronunciadas, notadamente nos seus momentos iniciais.

Os encontros políticos nas ocupações consistem em tentativas de organizar as decisões coletivas sob alguma forma democrática que fuja aos modelos deliberativos mais tradicionais, com destaque para as assembleias. Nas assembleias, de periodicidade variável em cada ocupação e conforme

[83] ROSE, Carol. The comedy of the commons: custom, commerce, and inherently public property. **The University of Chicago Law Review**, v. 53, n. 3, p. 711-781, 1986.

seu grau de consolidação, são tomadas decisões importantes, são formuladas estratégias, são discutidos problemas e questões particulares ou comuns, são distribuídas tarefas e posições etc.

> [...] até hoje, as Assembleias são pra discutir melhorias pro bairro [...] A gente vai fazer uma festa, a gente tira na Assembleia quem vai ajudar [...] Uma festa comunitária, tipo um aniversário, uma festa junina, um final de ano [...] Decisões, avisos o que que tá acontecendo com o processo, se o dono da terra entrou de novo com pedido de reintegração de posse, quando que a COPASA vai entrar [...] quando que a CEMIG vai entrar [...] Esses avisos importantes que a gente acha que têm que tomar junto com a comunidade (informação verbal M).

As Assembleias são também momentos de mediação e resolução de conflitos entre moradores. Evita-se levar os conflitos internos para fora da ocupação, e em alguns casos moradores que infrinjam certos princípios básicos e violem os direitos de outros podem ser expulsos:

> Um vizinho tá dando um problema, então vamos decidir na Assembleia o que fazer com aquele vizinho. [...] A gente é contra a violência [...] Vamos chamar aquele vizinho na Assembleia, vamos escutar as duas partes particulares, aí os moradores é que decidem o que fazer com aquele morador. Pode ter uma expulsão. Já tivemos várias expulsões. A maioria das expulsões foi por espancamento, violência contra mulher. Em primeiro lugar vem isso, depois furto, que a gente também não aceita. [...] A gente prefere resolver lá dentro. As decisões são tomadas por votação. As pessoas participam, têm a oportunidade de falar o que acham, e tem o direito de votação. Se a maioria concordar que a pessoa é expulsa, a pessoa sai [...] (informação verbal M).

Em alguns casos, os debates extrapolam os problemas e questões específicos de cada ocupação, e as Assembleias tornam-se fóruns para debate de questões políticas mais amplas, às vezes além da própria questão habitacional e urbana. Foi-me informado que, na recém-formada ocupação Novo Horizonte, nas Assembleias semanais havia momento para discussão de questões de gênero, de raça e de juventude, dentre outras. Assim, além de momento de decisão coletiva, as Assembleias funcionam às vezes também como espaços de formação política.

Dardot e Laval (2015a) enfatizam que o comum impõe fazer da participação direta em uma mesma atividade o fundamento da obrigação política, da coatividade o fundamento da coobrigação. A obrigação política, nesse caso, não advém de nenhuma filiação externa à própria atividade, ao atuar em comum, pois se firma como compromisso prático entre aqueles que determinam as regras e participam diretamente de uma mesma atividade. No caso das ocupações, as assembleias são momentos cruciais para designar, por voluntariado e votação, os responsáveis por cada um dos espaços comunitários da ocupação – biblioteca, creche, centro, horta, jardins etc. –, assim como para definir coletivamente suas tarefas, responsabilidades, obrigações etc.

> É nas Assembleias que a gente tira pessoas pra cuidar desses espaços, é nas Assembleias que a gente decide o que fazer desses espaços e quem vai cuidar desses espaços, aí é votação né. Elas se candidatam, e tem votação. As pessoas fazem isso voluntariamente. [...](informação verbal M).

As Assembleias parecem constituir aquele "comum político" de inspiração aristotélica de que falam Dardot e Laval (2015a): espaços de deliberação coletiva, onde os participantes podem partici-

par na deliberação e "compartilhar palavras e pensamentos". Portanto, elas constituem um momento de constituição de esfera pública dentro das ocupações.

Entretanto, na medida em que a ocupação se consolida, as assembleias tendem a perder força, e a atrair menos moradores. Militantes envolvidos nas ocupações reconhecem que seu momento inicial, a premência da resistência, o medo do despejo são catalisadores de momentos políticos positivos: passados esses momentos de maior tensão, exigentes de engajamento e luta coletivos, é comum que ocorra uma desmobilização da esfera pública da ocupação, haja vista a maior preocupação das famílias com seus problemas individuais. Em alguns casos, o movimento social permanece muito presente na ocupação, como é o caso da Eliana Silva (reforçado por ser a residência de uma das lideranças); noutros, os próprios movimentos perdem espaço para outras forças, reduzindo seu potencial mobilizador. Após alguns anos, formas diferentes de organização política local podem emergir, como na ocupação Dandara, onde há hoje a *Associação de Moradia Dandara e Regiões de Belo Horizonte e Região Metropolitana*, que organiza festas e eventos nas comunidades e fortalece a luta jurídica por moradia, e a *Associação dos Moradores da Comunidade Dandara* (AMCD), que realiza trabalhos sociais e luta pela instalação de serviços públicos, como a implantação de água e luz na comunidade, participação no Orçamento Participativo e encaminhamentos aos serviços de saúde etc. (Morado Nascimento, Libânio, 2016).

Para o militante P, das Brigadas Populares, o principal desafio nas ocupações consiste em passar da dimensão conflitual e imediatista para a constituinte, processo muito difícil, pois implica construções de mais longo prazo, mudanças de subjetividade fora da subjetivação capitalista e produção de novos modos de vida nas ocupações. Em termos da própria atuação do militante, significaria passar do militante como liderança de massa para o militante como agenciador, e superar a ideia de revolução pela construção de instituições do comum. Noutros termos, substituir práticas e modelos políticos calcados em verticalidades, centralizações e hierarquias – segundo ele, bastante presentes ainda nas ocupações, principalmente pela atuação dos movimentos – por processos multitudinários mais horizontais e distribuídos de democracia direta, hibridizados com múltiplas pautas e com táticas estéticas e culturais de expressão política, no espírito do novo ciclo global de protestos, e das jornadas de junho de 2013 no Brasil (informação verbal P[84])

Nos termos de Hardt e Negri (2014), trata-se de experimentar novas formas de organização e articulação política entre grupos diversos, e de construir instituições democráticas de produção, reprodução e distribuição do comum, mediante a participação direta dos cidadãos na gestão dos bens comuns. Parece que, quanto mais as organizações políticas das ocupações abram espaço de debate para colocar em xeque seus próprios procedimentos, muitas vezes centralistas e unilaterais, e para inventar novas formas de participação democrática, mais chance há de se manter a mobilização e a politização acesa para além dos momentos de luta e embate.

5.3.2 CUIDAR E COZINHAR EM COMUM: MULHERES E REPRODUÇÃO SOCIAL

Não obstante a importância dos espaços públicos e assembleias, não podemos deixar de ressaltar que mesmo espaços ditos democráticos são sempre marcados, em graus variados, por constrangi-

[84] Pedro (pseudônimo), militante das Brigadas Populares. **Entrevista I**. [30. nov. 2015]. Entrevistadores: João Tonucci Filho, Laís Grossi. Belo Horizonte, 2010. 1 arquivo .wma (1 h. 55 min.).

mentos, ausências e silêncios. As esferas públicas de participação, como assembleias e conselhos, costumam ser dominadas por homens e por lideranças protagonistas, nem sempre criando zonas onde possam ser ouvidas as vozes subalternas (Spivak, 2010) de mulheres, idosos, crianças, ou mesmo de moradores menos politicamente ativos. É contra esse silêncio que Federici (2010) vai defender que a política do comum seja encarada a partir de uma perspectiva feminista contra a discriminação sexual, centrada no trabalho de reprodução social.

A perspectiva autonomista do comum da reprodução destaca a centralidade das mulheres pobres na produção de alimentos para subsistência e nos esforços de coletivização do trabalho de reprodução como meio de reduzir seu custo e de se proteger mutuamente contra a pobreza e a violência doméstica e estatal. Também nas ocupações um dos primeiros alvos do esforço coletivo, principalmente das mulheres, é a construção de espaços voltados à subsistência e ao cuidado, como cozinhas e creches comunitárias. Ambos esses espaços são fundamentais à alimentação dos moradores e ao bem-estar das crianças. Além dessas instalações também desempenharem papel na interação entre a ocupação e a comunidade externa, apoiadores e vizinhança, ali se estabelecem ou se fortalecem relações de solidariedade, cooperação e apoio mútuo. O protagonismo das mulheres nas ocupações, muitas das quais já organizadas sob coletivos e movimentos (com destaque para a atuação do Movimento de Mulheres Olga Benário), ecoa ainda mais nesses espaços coletivos voltados à reprodução social do que nos espaços políticos "instituídos", e nos lembra que uma política emancipatória do comum precisa ancorar-se no cotidiano.

A Creche Tia Carminha é motivo de grande orgulho para as moradoras e moradores da Eliana Silva, tendo-se tornado o principal "cartão-postal" da ocupação, além de um de seus mais importantes espaços coletivos. Ela atende crianças com até seis anos, de dentro da própria comunidade, tendo sido construída – e recentemente ampliada – por meio de mobilização e financiamento coletivo digital, com apoio do grupo PRAXIS/UFMG. A ampliação em curso legará um espaço mais amplo com sala de aula, espaço cultural e nova cozinha. A creche conta ainda com um sistema de "padrinhos" de fora da ocupação, que "adotam" uma criança e contribuem com a manutenção da creche pelo aporte de uma modesta mensalidade. Há quatro pessoas que trabalham voluntariamente cuidando das crianças, além de uma cozinheira: às vezes elas são pagas com contribuições externas, mas o valor não chega a constituir um salário (informação verbal local).

A construção da creche na Eliana Silva ilustra as possibilidades do esforço de construção e politização do cotidiano, mostrando quão longe pode ir a organização e a criação de visibilidade pelos movimentos e apoiadores. De uma necessidade aparentemente prosaica, como a creche, podem-se criar mobilizações político-afetivas baseada no cotidiano. Longe da grandiloquência das disputas político-partidárias, necessidades corriqueiras impulsionam a criatividade institucional feita de baixo para cima. Ademais, há nessa estratégia um contraprojeto ao apelo desmobilizador do cotidiano privatizado. Se a conquista da moradia e o menor risco de despejo desmobilizam a comunidade e seus espaços políticos *strictu sensu* – como as assembleias –, é necessário recriar crescentemente o envolvimento comunitário. Se isso for efetivo, o desejo de construção coletiva pode se manter, e a ampliação dos objetivos coletivos pode fortalecer a ação política.

Cuidar e cozinhar em comum:
mulheres e reprodução social

2012
Cozinha e creche comunitárias na ocupação Eliana Silva
Fonte: *dialogoselianasilva.wordpress.com*

2012
Creche Tia Carminha na ocupação Eliana Silva
Fonte: *ocupaçãoelianasilva.blogspot.com.br*

2016
Cozinha comunitária na ocupação Paulo Freire
Foto: João Tonucci

2013
Comemoração do Dia das Mulheres na ocupação Eliana Silva

Fonte: *ocupaçãoelianasilva.blogspot.com.br*

2013
Creche Tia Carminha na ocupação Eliana Silva
Fonte: PRAXIS/UFMG

Ademais, no caso de uma creche, por exemplo, estamos falando do trabalho de reprodução social que as mães têm que geralmente fazer no âmbito privado, e da existência de espaços mais coletivos que liberam a mulher para outras atividades. Trata-se de um espaço comum de reprodução, onde se compartilham com outras pessoas o cuidado do outro. Segundo Federici (2010), a reprodução de seres humanos, uma das atividades humanas mais intensivas em trabalho, tem sido por séculos uma responsabilidade coletiva de famílias estendidas e da comunidade, e que somente sob o capitalismo a reprodução foi separada da vida cotidiana, atomizada e privatizada. Ademais, Lefebvre (2014) enfatiza que o ser humano não é apenas estranhado de si enquanto trabalhador, mas também no âmbito do cotidiano, da reprodução, das relações com o ambiente à sua volta, com a cidade e o espaço de modo geral. Mesmo as relações de produção – incluso as de propriedade – são reproduzidas na vida cotidiana, não bastando portanto alternar as relações econômicas nos espaços produtivos e as formas políticas se o cotidiano permanece inalterado, alienado e enredado no individualismo e na vida privada como antes.

Nesse sentido, a produção do comum exige que se transforme a vida cotidiana, recombinando o que foi separado pela divisão social, sexual e espacial do trabalho sob o capitalismo, redefinindo a reprodução sob moldes mais cooperativos e aproximando o pessoal do político. É o que parece estar em jogo em esforços como o de construção e manutenção de uma creche comunitária, onde são ensaiadas formas de comunalização do trabalho doméstico que tanto asseguram novas oportunidades de autonomia de trabalho para as mulheres, fora da reclusão da casa, quanto oferecem espaços mais seguros e ricos em cuidado e aprendizado para as crianças. Entretanto, segundo Federici (2010), reclamar a liderança feminina na coletivização do trabalho de reprodução não significa naturalizar o trabalho doméstico como vocação exclusivamente feminina – como querem muitos homens –, mas sim recusar que sejam obliteradas as experiências, conhecimentos e lutas femininas contra o sexismo, o capitalismo e o racismo.

Na ocupação Paulo Freire, vizinha da Eliana Silva, o tanque comum e a cozinha coletiva são ainda importantes espaços comuns, principalmente pelo compartilhamento da água em atividades básicas do cotidiano, como lavar roupa e cozinhar. As cozinhas coletivas são fundamentais nos primeiros meses de uma ocupação, quando os residentes vivem ainda em barracos improvisados sem cozinha particular. Uma vez consolidada a ocupação, as cozinhas comunitárias tendem a se enfraquecer, ou mesmo a serem abandonadas. A cozinha comunitária da Eliana Silva não existe mais, e sua importância é assim rememorada por uma moradora local:

> Hoje a gente até fala que tem saudade da cozinha comunitária, porque é na cozinha comunitária que a gente conhece todo mundo, é ali que todo mundo cozinha, todo mundo ajuda todo mundo. Na cozinha comunitária a gente vai cozinhando, comentando, desabafando o problema do outro, então é muito muito, muito importante pra gente se conhecer, e não tinha atrito [...] não existe mais porque onde era a cozinha comunitária era o lote de uma pessoa, então a gente desmanchou a cozinha pra entregar o lote pro morador pra ele construir a sua casa. [...] estamos pensando em retomar a cozinha comunitária. Existe um espaço lá onde vamos fazer a sede do MLB [...] e nesse lugar a gente vai fazer uma cozinha, e em alguns finais de semana a gente vai cozinhar, fazer uma festa, um mutirão, e cozinhar e convidar toda a comunidade pra participar com a gente, pra gente voltar a ter mais contatos com as pessoas, aquele contato que a gente muitas vezes começou a perder (informação verbal M).

A presença e a ausência da cozinha comunitária nesse breve relato ilustra o argumento de Federici (2010) de que laços comunais não são "naturais", "pré-políticos" ou oriundos de tradições

arcaicas, mas preservados e reinventados pelas lutas e práticas contemporâneas. A cozinha é um espaço onde o compartilhamento dos meios materiais de reprodução – água, alimentos, panelas, utensílios, gás etc. – e o fazer-comum criam laços mútuos e o interesse coletivo. É um potente meio cotidiano pelo qual pode-se, pela reapropriação dos recursos e da riqueza comum, começar a desligar nossa reprodução do fluxo de mercadorias. As lamentações em torno do fim de um espaço como esse, e as aspirações de que seja reconstituído, expressam também as preocupações e esforços em se proteger o tecido social comunitário, ameaçado de dissolução pela penetração da lógica de mercado (Polanyi, 2012a). O comum da reprodução opõe-se, portanto, à subordinação de todas as esferas da vida ao *ethos* da competição e do individualismo, que, com a consolidação da ocupação e a inserção de muitos moradores no mercado de trabalho, tende a se impor, corroendo os laços de reciprocidade e solidariedade que tecem a comunidade:

> Tem uma comunidade, todo mundo se conhece, todo mundo se respeita. Todo mundo se cuida, todo mundo cuida um dos outros. Se tem algum conflito, todo mundo quer saber o porquê, quer tentar ajudar [...] Isso tem tudo a ver com o sofrimento que a gente passou junto, com as lutas que a gente já passou (informação verbal M).

> [...] com a chegada da água com a conta de água, que as pessoas pegaram o comprovante de endereço, as pessoas começaram a arrumar emprego. Então começou aquela história da pessoa levantar cinco horas da manhã pra trabalhar, chegar seis horas da noite, final de semana cada um fica dentro de sua casa com os seus problemas, com as suas panelas, com suas vasilhas, com a sua casa, e esquece que do seu lado existe um vizinho, que você pode ir lá, desabafar, contar os seus problemas, que é de confiança, que é seu amigo, que tá ali pra te estender a mão. Esse contato a gente tá começando a perder, e a gente não quer perder isso né (informação verbal M).

Portanto, quanto mais a ocupação se assenta, quanto mais ela se consolida, quanto mais reconhecida formalmente, mais os espaços comuns e as práticas de fazer-comum se diluem. Como manter o espírito coletivo quando tudo vai caminhando na direção da individualização? Principalmente quando a luta e a resistência não são mais tão necessárias, como manter a ocupação de pé sem perder as conquistas em termos de autonomia, emancipação, cooperação? Em conversas com as próprias moradoras, muitas reconhecem tanto as conquistas coletivas quanto a progressiva perda das mesmas. Isso coloca um outro desafio relacionado à inserção (geralmente precária) dos moradores no mercado de trabalho, além das atividades de reprodução.

Na ocupação Dandara, já bastante consolidada, as famílias podem estabelecer em seus lotes residenciais atividades econômicas próprias – vê-se principalmente borracharias, carretos, construção civil, além de bares e algumas padarias/mercearias. Assim, é evidente que, após alguns anos de adensamento e consolidação, a ocupação passe por uma transição: de um espaço residencial para um bairro popular em que vigora a multifuncionalidade, conjugando residência, comércio, serviços e produção. O desenvolvimento do uso misto pode indicar que as famílias já sintam segurança de posse suficiente para investir em ampliações residenciais e no desenvolvimento de negócios locais, questionando prescrições liberais sobre regularização fundiária que promovem a visão de que títulos de propriedade privada devidamente registrados são imprescindíveis para transformar o "capital morto" dos assentamentos informais em capital produtivo. Não obstante o ganho econômica de algumas famílias, reproduz-se o modelo da empresa capitalista em que não há perspectivas de compartilhamento dos meios de produção e de distribuição mais igualitária dos lucros, mesmo que

os negócios das ocupações sejam ainda de pequeno porte e de capital próprio, às vezes com emprego de trabalho familiar e exploração de subcontratados.

Segundo Morado Nascimento e Libânio (2016), a comunidade Eliana Silva tem buscado alternativas para geração de trabalho e renda, como pode ser visto na prática de reunião de algumas mulheres da ocupação para produzir artesanato, biscoito e bolos que são comercializados em eventos, festas e feiras na comunidade. Existe também a intenção de formalizar um grupo de produção, cooperativa ou outra forma de trabalho coletivo. É muito importante também a parceria com o Movimento de Mulheres Olga Benário, que realiza atividades de mobilização, oficinas de artesanato e debates e discussões sobre temas como feminismo e violência doméstica na ocupação.

Ainda assim, são poucas e frágeis as experiências dentro das ocupações de criar alternativas de economia popular e solidária, de cooperativas, de alternativas de geração de renda e emprego, que deem melhores condições de vida aos moradores que trabalham sob situações de extrema exploração em subempregos distantes e precários. Nessas condições, que energia sobra para o fazer-comum aos trabalhadoras e trabalhadores que passam o dia inteiro fora e precisam ainda cuidar dos problemas da família, além de bater laje no final de semana para levantar suas casas? São perguntas incômodas, mas que precisam ser feitas e levadas a sério em qualquer esforço de produção do comum sob as condições extremas de exploração e pobreza na periferia. Não obstante os desafios e obstáculos, os exemplos de espaços comuns de produção e reprodução apontam para alternativas mais dignas e menos alienadas para muitas famílias nas ocupações.

5.3.3 CULTIVAR EM COMUM: AGRICULTURAS E NATUREZAS URBANAS

Na literatura sobre os comuns urbanos, os espaços comunitários de cultivo (jardins, hortas e quintais) têm ganhado proeminência por conjugarem práticas não-capitalistas de produção, distribuição e consumo agrícola com arranjos mais coletivos de posse da terra, além de contribuírem para romper a dicotomia natureza/cultura ao trazerem de volta à cidade o "verde" expurgado ao campo e às matas[85]. Muitas dessas novas experiências de agricultura urbana que vem emergindo em metrópoles de todo o mundo nos últimos anos estão geralmente associadas a um público jovem e de classe média que, identificando-se com valores urbanos, procura combiná-los com estilos de vida mais sustentáveis e culturalmente diversificados. Mas além dessa "retomada" da agricultura urbana em bases urbanas – muitas vezes incorporada aos circuitos mais avançados do capital –, é importante ressaltar a presença e recente "redescoberta" de práticas e espaços de cultivo invisibilizados nas periferias e margens das metrópoles do Sul, inclusive no Brasil, onde florescem associando sobrevivência, informalidade e reprodução social.

Gomes (2009) revelou que a agricultura também está presente em áreas urbanas não muito visíveis, como as desenvolvidas desde a época da colonização por afro-brasileiros para manter sua identidade sociocultural. Os quilombos urbanos e as comunidades de terreiros (templos da religião

[85] Sobre os debates teóricos e as experiências de agricultura urbana em Belo Horizonte, ver a tese de doutorado de Daniela Adil Oliveira de Almeida: **Isto e aquilo**: agriculturas e produção do espaço na Região Metropolitana de Belo Horizonte (IGC-UFMG, 2016). Disponível em: https://aueufmg.files.wordpress.com/2013/04/isto-e-aquilo_agriculturas-e-produc3a7c3a3o-do-espac3a7o-na-rmbh_daniela-adil-compressed.pdf. Acesso em 05/04/2017.

africana candomblé) cultivam e usam as plantas como forma de oferta religiosa e de contato com o mundo invisível de seus antepassados, bem como alimento e recurso de saúde. Nas ocupações, muitas hortas e quintais – sejam eles individuais ou coletivos – são tributárias das práticas ancestrais de cultivo, culinária, consumo e compartilhamento de alimentos, devido principalmente à forte presença de grupos afrodescendentes como residentes.

De acordo com Costa e Almeida (2012), existem na RMBH várias manifestações de práticas agrícolas envolvendo atividades produtivas (produção e processamento de hortaliças e grãos; criação de animais de pequeno, médio e mesmo grande porte; produção, extração e processamento de plantas medicinais, entre outras) e redes de comercialização e troca. Segundo Almeida (2016), essas práticas da agricultura urbana ocorrem em uma ampla gama de configurações socioespaciais de espaços construídos e não construídos, como quintais e lajes particulares, espaços institucionais e públicos, jardins comunitários, áreas verdes, assentamentos de reforma agrária, fazendas familiares, terrenos baldios, e as próprias ocupações organizadas.

Entretanto, as experiências de hortas comunitárias nas ocupações são, malgrado os esforços e investimentos coletivos, bastante frágeis e descontínuas, expondo importantes limites à produção do comum. Criada no início da ocupação, a horta comunitária da Dandara, por exemplo, não mais existe. Ela se localizava em uma das áreas verdes originalmente preservadas que acabaram sendo tomadas para comercialização de lotes, principalmente pelo tráfico de drogas associado ao mercado imobiliário informal. Já na ocupação Paulo Freire, a horta comunitária antecede a ocupação, e apesar de ter como objetivo conferir uso ao espaço e produzir alimentos (para consumo próprio, doações para a creche, venda e apoio às manifestações), ainda hoje não rendeu os frutos desejados, conforme relatos locais. Na Eliana Silva, a história não é muito diferente:

> A gente começou duas vezes na horta, mas infelizmente... [...] Primeiramente a gente não teve condições de irrigar por falta de água, na época a gente não tinha água encanada [...] A segunda vez um vizinho da gente soltou uns coelhos na horta e comeu tudo na horta, aí um bocado de gente desanimou. E falou 'se cercar, eu ajudo, mas enquanto tiver assim, sem cercar, pra gente ficar trabalhando pra perder depois, sem reaproveitamento, eu não vou' (informação verbal M).

Nesse breve relato, chama atenção os motivos de fracasso das primeiras tentativas de cultivar a horta: ausência de condições hídricas necessárias e a animosidade de vizinhos, associada à falta de "cercamentos" para proteger a área. Também no caso da horta da ocupação Dandara, problemas de competição pelo espaço por força de interesses econômicos minaram os esforços coletivos. Essas duas experiências explicitam uma questão central ao debate dos comuns urbanos: a tensão entre abertura e fechamento de um bem ou espaço comum. Nos termos de classificações econômicas mais tradicionais, hortas comunitárias poderiam ser classificadas como *bens comuns de acesso limitado*, distintas, por exemplo, de *bens comuns de livre acesso*, como os espaços públicos. Mesmo para Ostrom (1990) e Harvey (2012), nem todos os comuns são de livre e irrestrito acesso, já que alguns deles, para sua própria proteção, exigem limites à entrada e regras de uso. Assim, uma vez que se possa dizer que existem problemas de rivalidade e riscos de sobre-exploração, invasão ou descuido da horta, são necessários que limites e regras sejam estabelecidos.

Cultivar em comum:
agriculturas e naturezas urbanas

2016
Jardins na ocupação Dandara
Foto: João Tonucci

2016
Área verde na ocupação Eliana Silva
Foto: João Tonucci

2016
Canteiros e jardins na ocupação Dandara.
Foto: João Tonucci

2011
Quintal na ocupação Dandara
Fonte: Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas

2016
Horta comunitária na ocupação Paulo Freire
Foto: João Tonucci

2013
Hortas na ocupação Eliana Silva
Fonte: PRAXIS/UFMG

Como bem apontado por Huron (2017), enquanto pode ser verdade que o comum urbano é aberto a todos, quando pensado em termos da vida urbana e da escala da cidade, o mesmo não pode ser dito para escalas menores, onde estranhos precisam negociar questões de fronteira, inclusão e exclusão. No caso da horta comunitária dentro de uma ocupação, é difícil dizer quem são os "estranhos": dependendo do tamanho da ocupação, e do seu grau de coesão comunitária, eles tanto podem ser membros internos da comunidade que não respeitam os limites e regras da horta, ou forasteiros, inimigos e aproveitadores de fora da ocupação. É também difícil aferir se barreiras estabelecidas em torno de uma horta reforçam o sentido de comunidade ou podem ser percebidas como forma de exclusão em relação aos que estão de fora.

De qualquer modo, e afastando-me de classificações mais descritivas do comum (que classificam os recursos conforme os critérios de acesso e rivalidade), é indubitável que hortas comunitárias são uma forma importante de produção do comum. Isso se pensarmos, inspirados por Lefebvre, que o comum é produto de práticas coletivas de compartilhamento e autogestão, no qual há primazia do uso em detrimento do valor de troca, assim como de uma forma específica de apropriação que é coletiva e não exclusivista. A produção das hortas das ocupação não são para fins comerciais ou de acumulação, e sim atendem a necessidades sociais básicas, destinando-se ao uso próprios residentes, independente de sua capacidade de compra, ou para futuros incrementos de renda para a ocupação, caso haja excedentes de produção. As barreiras e regras necessárias para manutenção de uma horta comunitária numa ocupação não servem, nesse caso específico, para excluir alguém dos seus frutos, tampouco para afastar possíveis colaboradores, mas antes para garantir alguma segurança ao espaço e àqueles que ali trabalham.

O relato da Eliana Silva ilustra como "cercar" a horta significa, para suas possíveis trabalhadoras (mais uma vez, o protagonismo feminino), segurança contra perdas e desperdícios de recursos, tempo e trabalho. "Cercar" aqui não se confunde com os "cercamentos" e "expropriações" do comum, estes sim voltados à transformar o que é de uso coletivo em propriedade privada, exclusiva e absoluta. Ali, uma vez resolvido o problema da disponibilidade da água (com a conquista da implantação da rede de distribuição pela COPASA), a questão de construir cercas, de demarcar e proteger a área contra invasores e depredadores, parece ser crucial para mobilizar novos residentes dispostos a se engajar novamente no plano de reerguer a horta:

> [...] Agora a gente vai começar cercando. [...] A horta vai ser da Creche, alimentação das crianças da creche, pros moradores, se sobrar a gente vai vender. Pros moradores todos, a gente vai cobrar um valor simbólico pra continuar cultivando a horta. E a gente tá querendo exportar [...] pra supermercado, pra escola, pra hospitais (informação verbal M)

Assim, mesmo após dois fracassos consecutivos, o desejo de refazer a horta demonstra não apenas o aprendizado com as experiências anteriores, mas ainda os esforços de cultivar um espaço comum cujo benefício principal é garantir uma alimentação de qualidade para a Creche e para os moradores da ocupação. Foi-me relatado que a morte de alguns moradores por câncer na ocupação ampliou as preocupações com segurança alimentar e com a produção agroecológica, e que a nova horta é fundamental para reduzir a dependência local da compra de produtos de fora, excessivamente contaminados com agrotóxicos e aditivos químicos. Espaços de cultivo são também espaços de cuidado com o outro, de preocupação com questões de saúde e bem-viver, de circulação de saberes e afetos voltados à sustentação da vida, não só humana.

Também na ocupação Eliana Silva, quando alguns moradores foram indagados sobre a existência da horta coletiva na ocupação, qual foi a minha surpresa ao recebermos a resposta, de alguns deles, de que as hortas e quintais das suas próprias casas eram "comunitárias", já que vizinhos e conhecidos poderiam usá-las quando precisassem, inclusive para plantar e colher. Essas práticas costumeiras estão enraizadas na noção de usufruto, ou seja, no direito de alguém usar e gozar da propriedade de outrem, desde que a propriedade não seja danificada. É um dos vários arranjos de propriedade sob qual o comum pode ser produzido em condições periféricas, em oposição aos direitos de exclusão e abuso associadas à propriedade privada.

Já na Dandara, e a despeito da perda da horta coletiva e do sentido rurbano original da ocupação, muitas famílias ainda cultivam hortas e jardins em seus quintais, e há relatos de redes de doação, troca e venda local da produção excedente às necessidades de autoconsumo das famílias produtoras, configurando relações informais de compartilhamento e reciprocidade que, além de minimizarem situações de vulnerabilidade, podem criar laços e vínculos comunitários dentro da ocupação. Assim, segundo Almeida (2016), mesmo que as práticas cotidianas da agricultura urbana possam ter um papel importante como fonte de renda e fazer parte de estratégias de sobrevivência de grupos pobres e marginalizados, elas também revelam que podem servir como uma plataforma para formas alternativas e diversas de produzir e viver na cidade.

Além de hortas e pomares, é possível encontrar áreas verdes e jardins nas ocupações não voltados necessariamente a necessidades de alimentação. Algumas casas, tanto na ocupação Dandara quanto Eliana Silva, possuem jardins e canteiros bem cuidados que, extravasando os limites do lote particular, avançam sobre o espaço "público" das calçadas inexistentes, contribuindo socialmente para a qualidade ambiental e urbanística da ocupação. Esses exemplos nos mostram como pequenos e mundanos fragmentos de espaços nem exatamente públicos nem privados, cuja produção e manutenção é intrinsecamente enraizada nas possibilidades e percalços da vida cotidiana de cada família por eles responsável, vicejam especialmente em condições de informalidade, precariedade e ausência de planejamento público.

Ao longo da avenida Dandara – que tem uma largura que contrasta com as demais vias locais da ocupação, comportando pistas duplas de mão única correndo paralelas –, podem-se ver jardins verdes e bem mantidos nos canteiros centrais. Segundo relatos locais, a implantação desses jardins pela coordenação da ocupação buscou garantir a largura da via e a divisão das pistas para futura incorporação pelo sistema viário da cidade, seguindo uma estratégia traçada pelos arquiteto-urbanistas responsáveis pela plano original da ocupação.

Entretanto, a implantação dos canteiros e jardins não se deu sem conflitos com moradores insatisfeitos, pois queriam ocupar o centro das vias mais largas para construção de casas, ou ampliação de seus lotes. Trata-se, numa escala micro-local, do mesmo conflito por ocupação que minou os propósitos originais de constituir uma ocupação rurbana na Dandara com áreas para cultivo e produção agropecuárias. Esses jardins em formação, que se destacam na paisagem árida de poeira e tijolos das casas em permanente autoconstrução, não deixam de ser frágeis mas significativos espaços comuns, cultivados por alguns membros da comunidade, e defendidos contra tentativas de apropriação privada, ainda que para fins como moradia.

Observa-se o mesmo conflito na Eliana Silva, onde a comunidade tem conseguido proteger áreas verdes na borda da ocupação contra a ocupação residencial:

> No início todo mundo queria que fizesse tudo lote, mas aí a gente foi conscientizando as pessoas que a gente não precisa só de moradia, a gente precisa de uma alimentação saudável... [...] Hoje em dia se chegar alguém de fora e for entrar lá na área verde, to-

> do mundo dá o grito, não pode entrar, aí é o lugar da nossa alimentação. Até mesmo o parquinho, todo mundo fala não, aí é o único lugar que as nossas crianças têm pra divertir, então ninguém mexe (informação verbal M).

A mais importante dessas áreas verdes é um fundo de vale que atravessa as principais ocupações do Barreiro, fazendo divisa com áreas ocupadas por empresas. Como o discurso de preservação da área verde foi durante certo tempo mobilizado pelo poder público contra as ocupações, as lideranças da Eliana Silva se espantam com as contradições do discurso e da prática do Estado ao reconhecerem que "pode ter indústria mas não pode ter habitação". Eles reconhecem os riscos de degradação ambiental pelo adensamento, e a importância de preservação da nascente, do curso d'água e das suas margens, que fazem divisa com as glebas das ocupações. Para isso, propuseram, junto com grupos da UFMG, um "Parque das Ocupações". Nas palavras de uma moradora e militante: "tem parque no bairro dos ricos, precisa ter no bairro dos pobres". Mas as demandas de torno das questões e lutas da moradia e da propriedade consomem tanto tempo e energia que o projeto do Parque não avançou ainda tanto quanto se gostaria.

O projeto de um "parque das ocupações" coloca em jogo aspectos que dizem respeito tanto à dominação quanto à apropriação do espaço, tal qual como concebido por Lefebvre (2014). As pressões por ocupação indiscriminada da área verde – seja por parte de novos moradores das ocupações ou das empresas das redondezas – implica na destruição da natureza, não apenas pelo emprego de técnicas brutais, mas também pela imposição de critérios homogêneos de intercambialidade, cujo resultado é a supressão das particularidades da área, e a eventual devastação de seus valores de uso naturais. Mesmo o estabelecimento de áreas de proteção e preservação – parte da área é categorizada legalmente como Área de Proteção Permanente (APP), por estar às margens de curso d'água com nascente – mantém a área apartada do uso humano, a não ser para fins de lazer caso seja ali implantado um parque público. A construção de uma área verde apropriada poderia se dar com participação e envolvimento – autogestão – das comunidades do entorno que, mais do que dominar a natureza, a poderiam transformar conforme as necessidades da vida social, tornando quase indistinguível a "primeira" e a "segunda" natureza, desde que garantida a reprodução daquela, fonte primeira de valores de uso.

As possibilidade de um parque comunitário nas ocupações, assim como seus múltiplos desafios e percalços, ilustram ainda a tese de que nada é comum por natureza ou direito: como enfatizado por Dardot e Laval (2015a), só é comum aquilo que é investido por uma prática de compartilhamento. Permanece em aberto a questão se os moradores, as lideranças e a comunidade do entorno se empenharão em apropriar-se daquela área verde como comum, se conseguirão criar práticas e instituições de fazer-comum voltadas à "gestão coletiva das novas raridades" (Lefebvre, 1999, p. 36), contra sua destruição pelo avanço do espaço abstrato.

5.3.4 CONSTRUIR EM COMUM: INFRAESTRUTURAS E SABERES COMPARTILHADOS

Ao sair da casa de uma figura ilustre da Dandara – um ex-sindicalista violeiro que acompanha as mobilizações entoando composições suas e de Zé Ramalho e Raul Seixas, tocadas entremeadas às fascinantes estórias da sua vida – defrontei-me com um rua encharcada por causa da chuva forte de verão, na parte baixa da ocupação. Ali, um trator contratado em rateio por alguns moradores tenta-

va resolver parte do problema, na ausência de intervenções públicas para garantir infraestrutura na ocupação. Na ocupação Novo Horizonte, por sua vez, um grupo de homens trabalhava em regime de mutirão, preparando o terreno para construções, abrindo valas para implantação de tubos, batendo laje nas poucas casas já levantadas. Muito daquele material básico de construção havia sido conseguido por meio de doações de vizinhos e conhecidos nas vizinhanças, inclusive os "tubulões" para o esgoto da ocupação, que lá aguardavam.

Essas breves cenas ilustram como carências, privações e necessidades urgentes, surgidas no processo de autoconstrução das infraestruturas das ocupações, podem criar oportunidades de colaboração e cooperação entre residentes e colaboradores, por mais imperfeitas e injustas que sejam. Cecília R. do Santos (2016, p. 46) considera que a prática de autoconstrução de infraestruturas [...] "cria e consolida modos de vida urbanos tanto na escala individual, envolvendo conhecimento, afetos, recursos financeiros, quanto na escala coletiva, num processo de lutas e busca por reconhecimento". Sobre a autoconstrução coletiva de infraestruturas urbanas básicas nos assentamentos informais, Margarete Silva (2013[86], p. 118 apud Santos, 2016, p. 46) considera que:

> São também promovidas sem a intervenção do Estado as conexões internas ao assentamento e desse à cidade, dotando-os de condições mínimas de conforto e segurança, pela abertura de ruas, becos e escadarias e a instalação de postes e redes precárias para iluminação pública, bem como as contenções ou pavimentações pontuais e os sistemas de disciplinamento de águas pluviais. Tem-se assim, além do trabalho incorporado à moradia, o trabalho coletivo incorporado aos espaços de uso comum.

É preciso então refletir, no caso das ocupações, sobre o quanto suas redes de infraestrutura são comuns, o que significa terem sido produzidas por práticas coletivas de autoconstrução, quais as implicações do compartilhamento das redes e equipamentos pelos residentes, e quais as limitações e avanços (tanto em termos técnicos quanto em condições de autonomia política) implicadas nesses processos. É certo que o acesso a infraestruturas urbanas básicas (de saneamento, energia, mobilidade etc.) é um direito cidadão: mas como agem as classes subalternas quando lhes é negado esse direito, que costuma vir acompanhado da negação do direito à moradia? As práticas, negociações, disputas e lutas em torno dos elementos e estruturas geralmente invisíveis do espaço urbano constituem, destarte, um campo fortemente tensionado entre a noção do direito à cidade entendido como acesso a serviços urbanos providos pelo Estado, e o direito à cidade como participação democrática na produção e apropriação do espaço urbano, esta última em mais estreito diálogo com o conceito político do comum urbano. Também nas ocupações urbanas encontramos situações ambíguas oscilando entre esses dois polos de luta.

[86] SILVA, Margarete Maria de Araújo. **Água em meio urbano. Favelas nas cabeceiras.** 2013. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Belo Horizonte.

Construir em comum:
infraestruturas e saberes compartilhados

2012 - 2013
Construção do TEVAP na ocupação Eliana Silva
Fonte: Arquitetos Sem Fronteiras

2016
Círculo de bananeiras na ocupação Eliana Silva
Fonte: João Tonucci

2012
Autocontrução de rede de esgoto
na ocupação Eliana Silva
Fonte: PRAXIS/UFMG

2012
Autocontrução de rede de esgoto
na ocupação Irmã Dorothy
Fonte: PRAXIS/UFMG

2012
Banheiro comunitário na ocupação Eliana Silva
Fonte: *dialogoselianasilva.wordpress.com*

Nas ocupações do Barreiro (Eliana Silva, Camilo Torres e Irmã Dorothy), desde o final de 2015 a COPASA está construindo redes de distribuição de água nas ocupações. Antes, a água das ocupações era fornecida por meio de ligações clandestinas ("gatos") à rede principal, o que que, por diversas limitações técnicas, deixava muitas vezes as famílias sem água ou com acesso intermitente, em algumas situações arrastando-se por vários dias. Após pressão dos moradores e decisão judicial, a COPASA foi obrigada a abastecer periodicamente a ocupação com água por meio de caminhão-pipa, mas mesmo esse atendimento mostrou-se muito aquém das necessidades locais. Foi só com manifestações e ação direta que a concessionária sentiu-se pressionada, enfim, a construir as redes de distribuição dentro das ocupações. Um dos efeitos do atendimento pela água é a recente conquista de endereçamento formal das ruas e residências (Morado Nascimento, Libânio, 2016).

Ademais, a presença ou ausência da infraestrutura urbana – de suas redes de fios, tubos, ruas etc. – afetam diretamente as pessoas ao incidir sobre a saúde pública, o meio ambiente, as condições de habitabilidade do território, incluso o cotidiano dos residentes. Para Santos (2016), a construção de redes de abastecimento de água e coleta de esgoto, por exemplo, altera as formas de viver, de morar e de consumir. Isso pode ser visto principalmente quando moradores conquistam a possibilidade de usar dentro de casa equipamentos como chuveiro, vaso sanitário, pia e máquina de lavar roupa. A realização dessas atividades em ambiente privado, em detrimento do ambiente coletivo de antes, altera profundamente noções de higiene e privacidade. Não obstante as não raras desmobilizações e mesmo abandono de estruturas e equipamentos coletivos – como no caso da cozinha comunitária –, os ganhos de privacidade são de particular importância para as mulheres, principalmente onde se convive com assédio e violência sexual.

Na ocupação Eliana Silva, algumas famílias já foram servidas por soluções de esgotamento convencional devido à declividade favorável do terreno à rede pública da COPASA. Entretanto, a maioria dos moradores ainda não tem acesso ao esgoto público. Para suprir as necessidades básicas dessa população não atendida, foram construídos Tanques de Evapotranspiração (TEVAP) e Círculos de Bananeiras, técnicas alternativas que servem respectivamente para as águas negras (água residual do vaso sanitário) e águas cinzas (água residual dos processos domésticos). Apesar dos seus limites técnicos em termos de capacidade e durabilidade, esses sistemas são ditos mais ecológicos, além de estabelecerem uma relação menos alienada entre os moradores, as infraestruturas e seu entorno, pela proximidade da residência das famílias.

Essas alternativas foram construídas em parceria com professores e alunos da UFMG, principalmente por meio de atividades de ensino (disciplinas práticas realizadas na ocupação) e do projeto de pesquisa e extensão *Diálogos*, do grupo PRAXIS. Segundo Morado Nascimento (2016, p. 15), o projeto tinha como objetivo [...] "pensar o projeto e a execução das moradias e dos espaços comuns de forma compartilhada (moradores, autoconstrutores e arquitetos/pesquisadores [...]), em rejeição aos procedimentos convencionais de se fazer arquitetura alimentados, em grande maioria, pela relação cliente-arquiteto-Estado". Essa perspectiva apoia-se na valorização dos saberes, técnicas e experiências dos autoconstrutores, com os quais é estabelecido um processo de diálogo e de mediação compartilhada em rede entre ideias e informações técnicas.

Ferrari Lima (2016, p. 100) relata que, à época dos primeiros encontros entre a universidade e grupos locais (de moradores e lideranças) da Eliana Silva, a implantação inicial da ocupação já estava consolidada quanto a aspectos tais quais a utilização de equipamentos coletivos de sanitários/banhos, cozinha e tanques de serviço, viabilizados por ligações informais com as redes de abastecimento municipal, até que se pensasse em uma solução mais definitiva. Ademais, com essa primeira solução os moradores conseguiam evitar os impactos negativos das fossas negras. A autora

reconhece que a ocupação, apesar de ter adotado uma conformação espacial que reproduz padrões tradicionais de desenho urbano (como vias margeadas por lotes individuais e moradias unifamiliares), experimentou também importantes avanços na construção de soluções coletivas, incluindo a implantação de modelos não-convencionais de esgotamento que possibilitaram o compartilhamento dos primeiros equipamentos coletivos já construídos.

No caso da Eliana Silva, os "diálogos" envolveram uma prática compartilhada entre uma diversidade de atores: além dos moradores, mais de quarenta alunos, monitores, pesquisadores, professores e voluntários, incluindo militantes de grupos da luta por moradia. Por sua vez, foi criada uma rede de doadores de materiais (pneus, resíduos de construção, bananeiras, dentre outros), ferramentas de trabalho, lanches e almoços comunitários. Segundo Ferrari Lima (2016, p. 106), tratou-se de [...] "um processo extenso de mobilização, debates e agendas, nem sempre com os resultados práticos planejados, mas essencialmente importantes no processo de construção das subjetividades", muitas vezes permeado por momentos de conflitos, disputas e impasses, além de carências de recursos e de tempo, contornados com criatividade.

Os diálogos e o compartilhamento de saberes que se dão nos processos de autoconstrução nas ocupações nos convidam a pensar no comum imaterial. Como já visto, Hardt e Negri (2009) consideram que, sob o capitalismo biopolítico, a produção cognitiva de ideias, conhecimentos, códigos, linguagens e afetos tornou-se a principal força produtiva; que seus produtos imateriais são alvo de acirradas disputas em termos de propriedade intelectual; e que a força de trabalho, organizada em redes cada vez mais digitais, detêm maior autonomia sobre os processos de cooperação no trabalho e gestão dos saberes produtivos.

Entretanto, é preciso cautela em qualquer esforço de se transpor as formulações de Hardt e Negri (2009) para as periferias das metrópoles brasileiras. Na ocupação, a autoconstrução de residências, infraestruturas e espaços coletivos – por vezes coletiva, por vezes individual – é fortemente determinada ela natureza essencialmente material do trabalho, ainda mais considerando-se que seu produto – o próprio espaço – apresenta-se e é percebido materialmente. Trata-se de um processo de trabalho organizado sob formas pré-industriais (artesanais e manufatureiras) e fortemente dependente de muita força de trabalho com baixa qualificação técnica, de instrumentos de trabalho de baixa produtividade[87], em geral bastante rudimentares, e de matérias primas e insumos convencionais. Como bem apontado por Federici (2010), Hardt e Negri (2009) passam a largo dos problemas da reprodução da vida cotidiana. A autoconstrução das ocupações só pode ser entendida como produção para fins de sobrevivência e de reprodução, já que é motivada, antes de tudo, pela luta pela moradia, mesmo que seu principal produto – as residências autoconstruídas – possam se transformar em mercadorias *a posteriori*. Estamos falando, portanto, de formas de trabalho, produção material e reprodução social na periferia do Sul global que não se enquadram nos modelos oferecidos pela vanguarda do capitalismo global.

Entretanto, e feitas essas ressalvas, não deixa de ser possível ver sinais de cooperação autônoma e troca de saberes e conhecimentos nos processos de autoconstrução coletiva das ocupações, particularmente nos momentos de produção da infraestrutura e dos espaços de uso coletivo, além do papel das redes digitais como mobilizadoras de financiamento, doação e apoio. Essas práticas

[87] O setor da construção civil, incluso sua parcela formal organizada sob grandes corporações capitalistas, é notório por ser avesso a inovações no canteiro de obras, o que se explica em parte pelas altas taxas de exploração da força de trabalho abundante que, associada à extração de valor pela renda fundiária, garantem ao setor altíssimas taxas de lucratividade.

apontam para uma dimensão do processo de produção do espaço que também extrapola o espaço percebido em sua dura materialidade, já que na produção de uma ocupação urbana, interferem também importantes aspectos do espaço concebido e do vivido. No caso da Eliana Silva, é preciso reconhecer a relevância das trocas entre saberes populares, emanados da prática cotidiana dos residentes e autoconstrutores, e conhecimentos técnico-científicos que circulam pela atuação de pesquisadores, alunos e apoiadores. Esse comum imaterial e produtivo, agenciados por redes de aprendizado e afeto, foge às circunscrições da propriedade privada, sendo reproduzido e repassado nas próprias práticas espaciais que pressupõem compartilhamentos e troca entre sujeitos sociais distintos. Ainda que muitas vezes invisível, o comum imaterial, esse saber-fazer passado de trabalhador para trabalhador e enriquecido por diálogos com outras formas de conhecimento, é um ativo importante, na medida em que não conseguem ter acesso a sistemas construtivos e pacotes tecnológicos, seja via mercado ou pelo Estado.

Este último ponto nos leva a interrogar ainda sobre as relações entre produção do comum, autonomia e lutas por direitos no âmbito do Estado, que no caso das ocupações se explicitam principalmente nas demandas por infraestrutura pública e nas alternativas construídas coletivamente no caso de sua ausência, ou atendimento precário. Segundo relato de uma liderança do MLB (informação verbal local), a luta nas ocupações se dá como pressão sobre Estado para conquistar direitos e infraestrutura, superando a condição de precariedade das mesmas. Sem infraestrutura de saneamento, "as casas começam a afundar na merda". Fica evidente o horizonte de integração e reconhecimento socioespacial pelo Estado, no discurso do movimento e dos próprios moradores, e a importância conferida às reivindicações por direitos básicos de cidadania a partir de lutas em torno do espaço construído, conformando um padrão de mobilização política semelhante à "cidadania insurgente" estudada por Holston (2008).

Infraestruturas (incluso as voltadas ao abastecimento hídrico e esgotamento sanitário), quando pensados em escala metropolitana, exigem volumes de investimento, concertação política e institucional, recursos para manutenção e capacidade de gestão e planejamento de longo prazo que em muito excedem as possibilidades de serem produzidas e mantidas unicamente por esforços locais de autoconstrução. Não obstante, o Estado poderia abrir suas entidades e concessionárias à efetiva participação cidadã, estimular "misturas ricas de instrumentalidades" entre poder público e comunidades, além de estimular e criar oportunidades para criação e manutenção de sistemas locais e autogeridos, complementares às redes principais. Nos termos de Harvey (2012), trata-se de um movimento duplo de ataque político: tanto continuar forçando o Estado a fornecer mais bens públicos para fins coletivos, quanto estimular a auto-organização para que as populações se apropriem, usem e suplementem esses bens de modo a estender e fortalecer a produção do comum urbano.

Mas a liderança do MLB (informação verbal local) afirma que o movimento luta, do mesmo modo, por outros padrões de urbanização: no caso do sistema viário, reivindica não seu asfaltamento, mas a implantação de calçamento permeável. Trata-se, nos termos dele, de "fazer nosso projeto de cidade". O mesmo poderia ser dito quanto às experiências de implantação do esgoto ecológico, alternativas e/ou complementares aos sistemas convencionais. Destarte, as duas formulações do direito à cidade já referidas – direito à serviços e infraestrutura urbana; e direito de participação e autogestão da vida urbana – encontram-se imbricados nos discursos, táticas e estratégicas dos movimentos de luta por moradia, o que abre um espaço tênue em que a produção do comum pode conviver, não sem conflitos, com práticas heterônomas do Estado, e quiçá sobreviver à paulatina integração formal das ocupações à cidade. O que me leva à questão nevrálgica dos limites e possibilidades da propriedade da terra como comum nas ocupações.

5.4 ENTRE O PRIVADO E O COMUM: PROPRIEDADE NAS OCUPAÇÕES

5.4.1 SOBRE O QUE "CONTA" COMO PROPRIEDADE

As cenas e relatos acima elencados ilustram facetas diversas da produção do comum nas ocupações, relevando práticas e espaços de fazer-comum que questionam a subordinação de todas as esferas da vida (incluso das subjetividades) à lógica e ao *ethos* da competição e do individualismo, hoje dominantes sob a razão neoliberal (Dardot, Laval, 2015a). Porém, qual o alcance das experiências das ocupações urbanas quando confrontadas com a ideologia do individualismo possessivo e com a hegemonia do direito absoluto e exclusivo à propriedade da terra? Em que medida a luta por moradia e pelo direito à cidade é também uma luta por propriedade? E de quais relações e arranjos de propriedade estamos falando, quais seus sentidos e conflitos? Invertendo a questão: até que ponto pode-se falar da terra como comum nas ocupações?

São indagações que me orientaram nessa reflexão sobre a política da propriedade nas ocupações, mais no intuito de começar a desvelar suas nuances e contradições do que de oferecer respostas definitivas. Faço isso tendo em vista refutar duas visões correntes em discursos políticos e acadêmicos sobre as ocupações: uma primeira, romântica, que concebe as ocupações como zonas autônomas de experimentação coletiva; uma segunda, cínica, que só vê nas ocupações motivações mesquinhas e egoístas de luta de "cada um pelo seu quadrado". Como enfatizado anteriormente, está posto o desafio de falar das ocupações como dialeticamente tensionadas entre o público, o privado e o comum, e de analisa-las como espaços contraditórios, moventes.

É preciso ter claro que a propriedade não pode ser reduzida a uma coisa ou à mera relação entre as pessoas e as coisas: na medida em que ela implica uma série de direitos que precisam ser garantidos, ela é sempre uma relação *política* entre as pessoas, e portanto um arranjo jurídico de relações sociais no que concerne o uso e à disposição das coisas. Ademais, a propriedade não pode ser reduzida à propriedade privada. O capitalismo apresenta como natural e universal um arranjo bastante específico de direitos de propriedade que lhe serve como sustentáculo filosófico, jurídico e econômico: a propriedade privada absoluta, exclusiva e alienável. Historicamente, essa forma de propriedade afirmou-se hegemônica a partir de processos variados de transformação da terra e do trabalho em mercadoria, dentre os quais destaca-se o cercamento das terras comunais (Dardot, Laval, 2015a; Macpherson, 1978; Marx, 2013; Polanyi, 2012a).

Como indicado por Rolnik (2015), sob o capitalismo global neoliberal impôs-se um modelo que toma a terra e a moradia como mercadoria e ativo financeiro. Este modelo se constrói sobre a hegemonia ideológica e prática da propriedade privada (individual, escriturada e registrada em cartório) e da casa própria sobre demais formas de relacionamento entre as comunidades e o território urbano – como a posse da terra, a habitação cooperativa, o aluguel social etc. –, muitas delas historicamente informais, especialmente em cidades do Sul global. Dessa maneira, arranjos mais coletivos de propriedade e posse têm sido não apenas atacados e destruídos pelo capitalismo desde sua origem, mas a própria possibilidade de existência de modelos alternativos vem sendo invisibilizada ou negada pela hegemonia do individualismo possessivo.

Blomley (2004), por exemplo, discutiu os comuns urbanos – principalmente a terra – como marcados por relações de propriedade que, por estarem baseadas em direitos de uso, acesso não excludente e participação comunitária, desafiam o binarismo público-privado. Já Ananya Roy

(2017) se interrogou sobre *quais* noções de propriedade estão sendo defendidas ou desmontadas pelos movimentos urbanos de resistência à despossessão, prestando atenção em como essas lutas transformam os significados e práticas da propriedade.

Entretanto, Blomley (2004) apontou que nem todas lutas coletivas por terra são progressistas ou inclusivas. Holston (2013) também nos alertou sobre os perigos de se ignorar que a emergência e expansão da cidadania insurgente nas periferias brasileiras está emaranha nas próprias inércias e persistências da formulação dominante de cidadania, reproduzindo inclusive a ordem proprietária e associações conservadoras entre propriedade e cidadania. Já Roy destacou que a cidadania insurgente não produz necessariamente cidades mais justas (2009b), e considerou ainda que movimentos de ocupação por moradia tanto empregam e consolidam quanto perturbam e contestam paradigmas dominantes de propriedade e cidadania (2017). É preciso estarmos atentos a essa dupla valência dos direitos de propriedade, caso queiramos imaginar as ocupações como espaços onde o comum é contraditoriamente produzido e expropriado.

Não obstante, o campo de possibilidades abertas pelo conceito do comum revela um variado espectro de arranjos, direitos e reivindicações à propriedade que não se enquadram no modelo dominante. Assim, mesmo que a hegemonia do individualismo possessivo obscureça intencionalmente quaisquer formas alternativas de propriedade que não sejam privadas ou públicas, isso não deve ser tomado como sinônimo da sua inexistência: muito pelo contrário, múltiplas reivindicações coletivas à terra e ao espaço são articuladas na cidade, tanto na prática cotidiana quanto em criativos atos de resistência e transgressão, como afirma Blomley (2004). Precisamos nos perguntar, portanto, sobre "o que *conta* como propriedade" nos dias de hoje. É nesse sentido que pretendo falar de propriedade no plural, e investigar algumas das práticas, instituições, disputas e significados da propriedade nas ocupações por moradia de Belo Horizonte.

5.4.2 LUTA POR MORADIA OU POR PROPRIEDADE? A LINGUAGEM DOS DIREITOS

> Eu também antes achava que a gente não devia ocupar os lugares, que a gente tinha que batalhar e conseguir o que é da gente, com o suor da gente, com o dinheiro da gente. Mas quando eu cheguei em Belo Horizonte eu vi que as coisas não eram assim [...] O sistema não ajuda a ser assim (informação verbal M)

Conforme já discutido, as novas ocupações urbanas têm início com a apropriação coletiva de terrenos vagos, públicos ou privados, para fins de moradia, e o emprego do termo *ocupação* em detrimento de *invasão* (ato hostil de tomada à força de algo utilizado por outros) procura ressaltar que se trata de uma ação que confere utilidade coletiva à propriedades fundiárias ociosas ou abandonadas, assim mantidas para fins especulativos. Argumenta-se que se tratam de terrenos que não cumprem a função social da propriedade. Ademais, as ocupações são justificadas recorrendo-se ao direito constitucional à habitação, e de modo mais amplo ao direito ao cidade.

> [A posição do MLB] é mostrar que terra não é comércio. Que a terra é um direito de todos. Moradia, viver dignamente, são direitos de todo mundo. E [mostrar] que eu não tenho que pagar nada por aquilo. Por exemplo, um pedaço de terra: é da União, é do Estado, eu faço parte do Estado, eu sou uma cidadã. [...] Lá no Eliana Silva, é de um dono que foi vendendo, vendendo, vendendo pra empresas que às vezes não tem lucro nenhum. Lá na Eliana Silva o terreno tem mais de vinte anos que tá parado,

> sendo comercializado. O MLB não concorda com isso, a terra tem que ser utilizada, de uma forma ou de outra [...] Se não é para plantar uma alimentação, ser cultivada, então pode servir de moradia, porque têm tantas pessoas que moram debaixo do viaduto, moram em áreas de risco [...] A gente já não é mais visto como invasor [...] de um terreno que é público, que é nosso. Então, hoje a gente é reconhecido. Até você colocar na cabeça das pessoas que não é invasão, é ocupação, é difícil. [...] Se a terra tivesse alguma utilidade, se alguém tivesse cultivando a terra, aí se a gente tivesse entrado, aí era invasão. Mas como a terra não está sendo utilizada pra nada, está uma terra lá parada, aí é uma ocupação (informação verbal M).

Essa fala explicita como a linguagem dos direitos, incluso a noção de função social de propriedade, é mobilizada para justificar as ocupações. Na visão da moradora, terra e moradia não são mercadorias, mas direitos de todos, bens "públicos" aos quais todos os cidadãos têm direito, e o direito de propriedade só é legítimo se a terra estiver sendo usada, cumprindo uma determinada função social. Na contramão, os terrenos ocupados nos últimos anos em Belo Horizonte têm um longo histórico de exercício da *disfunção* social da propriedade.

O terreno da ocupação Dandara, por exemplo, foi mantido ocioso por anos, com claras finalidades especulativas por parte da construtora proprietária, que tampouco arcava com suas obrigações tributárias. Por sua vez, na ocupação Novo Horizonte, até recentemente não se tinha clareza sobre quem era o proprietário original da área: múltiplas contestações privadas foram feitas, mas nenhuma delas logrou comprovar a titularidade do terreno. Já os terrenos ocupados no Barreiro foram destinados pelo Estado à formação de um Distrito Industrial na década de 1980. Eles foram cedidos à particulares que, não tendo cumprido as condições de implantação industrial na área, repassaram e revenderam os terrenos inúmeras vezes, inclusive para instituições financeiras. Trata-se de mais um caso de expropriação do público pelo privado, sem o cumprimento das devidas condições previstas nos atos de concessão originais, ou tampouco de destinação dos terrenos para qualquer finalidade. Ao que tudo indica, eles serviram mais como reserva de valor para fins especulativos e para garantias de empréstimo a grupos empresariais.

As narrativas sobre a situação fundiária das ocupações trazem à tona aspectos estruturais da questão da terra no Brasil, como a ilegalidade, a instabilidade e a violência como normas (Holston, 2008) e a transitoriedade e ambiguidade permanente entre o legal/ilegal, o formal/informal e a presença/ausência do Estado (Rolnik, 2015). Nenhum dos terrenos ocupados em Belo Horizonte sofreu jamais alguma sanção por descumprimento da função social, demonstrando que há um tratamento diferenciado entre as ilegalidades praticadas pela elite, permitidas ou toleradas, e as ilegalidades praticadas pelos trabalhadores pobres, em geral perseguidas, criminalizadas ou mesmo violentamente reprimidas, como no caso dos despejos ilegais.

É importante ter em vista que a ideia de função social da propriedade tem profundas raízes na questão fundiária do Brasil, como apontado no Capítulo 1. Holston (2008) observou que, durante o período colonial, a posse apresentava o ambíguo status jurídico de ser tanto ilegal por violar o princípio segundo o qual a terra só poderia ser adquirida através de uma concessão real – a sesmaria – quanto de ser reconhecida como legítima desde que cumprindo alguma função social, seja através de produção e/ou ocupação. O direito costumeiro do *usucapião* (*prescrição aquisitiva*), legalmente reconhecido por Portugal, articulava posse e função social, ao permitir a aquisição de propriedade pela possessão contínua de um terreno vago e/ou abandonado por um período de tempo regulamentar. Entretanto, durante nossa história, esses institutos serviram principalmente para que a elite

oligárquica brasileira se apossasse, por vias diversas, de terras devolutas do Estado ou de pequenos agricultores, e não para democratizar o acesso à terra no Brasil.

Entretanto, os mesmos dispositivos vem sendo mobilizados há décadas tanto na luta pela reforma agrária quanto na luta pela reforma urbana, particularmente para reconhecer e legalizar posses e ocupações "ilegais". O *usucapião* é hoje considerado um direito fundamental de propriedade na legislação brasileira, e previsto inclusive no Estatuto da Cidade (Lei Federal 10.257/2001) para casos de regularização fundiária urbana em terrenos privados. No caso de terrenos públicos, instrumentos como a *concessão de direito real de uso* e a *concessão de uso especial para fins de moradia* permitem também que se reconheçam comunidades já consolidadas.

Apesar dos avanços parciais em termos de efetivação desses direitos e da aplicação desses instrumentos – dentre os demais do Estatuto da Cidade – nas metrópoles brasileiras, a sua presença na legislação e seu enraizamento na linguagem política de movimentos sociais têm contribuído tanto para construção de um discurso de legitimação das ocupações quanto para seu emprego no discurso cotidiano de moradores. O militante das Brigadas Populares M reconhece a importância dos instrumentos do Estatuto da Cidade e da Constituição de 1988, e a noção de função social da propriedade, como subsídios para a luta urbana: não um fim em si, mas como meios que ajudam a legitimar as lutas por moradia e pelo direito à cidade (informação verbal J[88]).

Mas até que ponto as ocupações seriam uma afronta ao direito *absoluto* de propriedade? Leonardo Péricles, liderança do MLB, considera que [...] "as ocupações são uma forma de disputa econômica que, por seu enfrentamento com a 'sacrossanta' propriedade privada, se tornam, em vários momentos, lutas eminentemente políticas, tornando-se uma espécie de instrumento dos trabalhadores pelo direito à cidade" (2016, p. 122). Discordando, Lourenço (2016) acredita que o direito à propriedade se sobrepõe ao direito à moradia nas ocupações. Na sua opinião, a propriedade privada parece ser a principal motivação de mobilização dentre os moradores. E mesmo que os movimentos e ativistas possam desenvolver uma crítica mais contundente em relação à propriedade capitalista, o entendimento comum entre os moradores é que o acesso aos direitos à moradia e à cidade se dá apenas através do acesso à propriedade privada da terra.

Blomley (2004) também ressalta que, ao mesmo tempo em que uma ocupação constitui explícita afronta extralegal, ou mesmo ilegal, ao modelo de propriedade privada – seja como um argumento contra a desigualdade ou como reivindicação coletivo à terra – os ocupantes podem reivindicar do Estado a sanção de direitos de propriedade privada ao espaço ocupado: desse modo, a segurança de posse pode vir a ser convertida em direito de comercialização.. Ocupantes podem agir ainda como se possuíssem reivindicações legítimas e obrigatórias baseadas nos direitos de propriedade privada, a despeito da falta de sanção estatal, o que se observa nos circuitos imobiliários informais (de compra, venda e locação de imóveis) que se desenvolvem nas ocupações, quanto mais estas se consolidam, e quanto menor o controle dos movimentos.

Não obstante, como já visto, as ocupações são espaços de produção do comum sob variadas formas, que a seu modo questionam alguns dos comportamentos e valores associados à propriedade privada individual. Por sua vez, os próprios movimentos mobilizam noções mais radicais de combate à propriedade privada, à segregação socioespacial e à opressão e exploração capitalistas, que, apesar de todos obstáculos e preconceitos arraigados, ensejam a criação de um terreno fértil onde relações alternativas de propriedade poderiam ser ensaiadas.

---

[88] José (pseudônimo), militante das Brigadas Populares. **Entrevista I**. [02. dez. 2015]. Entrevistadores: João Tonucci Filho, Laís Grossi. Belo Horizonte, 2010. 1 arquivo .wma (1 h. 15 min.).

Ademais, lutas por propriedade podem incluir reivindicações por outros direitos. Quando perguntada sobre seu objetivo na luta pela terra, uma moradora da Eliana Silva entrevistada respondeu que o objetivo "É, ser reconhecido, ter um documento que quando a polícia chegar a gente vai falar 'não, você não vai tirar a gente daqui', quando vier uma ordem de despejo, 'não, você não vai tirar a gente daqui', porque a gente lutou e tem o documento que a gente é dono desse pedaço aqui" (informação verbal M). O registro da propriedade terra sob a forma de um título formal parece conferir sentimentos de segurança de posse contra eventuais contestações e expulsões. Somente então os moradores poderiam se considerar "donos" daquela terra. Entretanto, apesar de todo esforço e luta, a moradora entrevistada ainda não se sente dona da terra:

> Estou lá há quatro anos. Eu gostaria de sentir isso. A gente sente que tem o direito sobre a terra, mas que ela é nossa, infelizmente não, porque infelizmente a gente sabe que [há] um suposto dono, mesmo que a gente sabe que a gente lutou, que a gente enfrentou muitas coisas [...] Mas infelizmente existe um suposto dono que diz que é dono da terra, e então não é nosso. A gente está lutando para que seja da gente. A gente está lutando para que tenha o reconhecimento, para que tenha o título de posse e possa dizer que é nossa (informação verbal M).

Discursos como esse, comuns entre os moradores, não nos permitem afirmar categoricamente, tal qual Lourenço (2016), que o objetivo mobilizador das lutas nas ocupações é principalmente o acesso à propriedade privada da terra. Laclau e Mouffe (1985[89] apud Blomley, 2004) chamaram atenção para como direitos operam como parâmetros que permitem que relações de poder naturalizadas sejam ressignificadas como políticas, constituindo portanto um espaço de luta e contestação, e Blomley (2004) afirmou que podemos reconhecer que a propriedade pode tanto ser disciplinarmente poderosa quanto potencialmente transgressiva. Portanto, nas lutas em torno da propriedade nas ocupações, há outros elementos, motivações e aspirações em jogo: segurança de posse, moradia digna, acesso a serviços, direitos humanos e cidadania:

> As pessoas acham que é só moradia. Mas não é moradia, é uma infraestrutura completa. Não é só moradia, são os direitos humanos em si, que incluem moradia, respeito, respeito à sociedade, tudo isso. [...] Aqui a gente começa da moradia [...] Você precisa de uma casa, mas você precisa de uma escola para o seu filho, até para você mesmo. Você precisa de um hospital onde você é bem atendido. Você precisa de um esgoto barato, de uma água barata, de uma conta de luz barata [...] Não adianta você sair do aluguel e depois voltar a pagar [...] A gente não tem condição, o salário mínimo não cobre (informação verbal M).

"Aqui a gente começa da moradia": essa constatação parece situar as ocupações urbanas no âmbito das disputas e mobilizações que marcaram a emergência de uma cidadania insurgente nas periferias autoconstruídas das metrópoles brasileiras (Holston, 2013). Nelas, o trabalhador urbano alçou-se pela primeira vez à condição de proprietário, ainda que por meio de contenciosos processos de ocupação ilegal e subsequente lutas por legalização de suas reivindicações à propriedade da terra. Mas lutas em torno da propriedade e da condição ilegal de residência não foram motivadas exclusivamente pelo acesso à propriedade, mas também pela conquista de outros direitos e, em

[89] LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy**: toward a radical democratic politics. London: Verso, 1985.

última instância, pela redefinição da própria noção de cidadania. Ademais, como já afirmado por Blomley (2004), outros sentidos de direito de propriedade, que não a propriedade absoluta e exclusiva, também são formulados por grupos e populações marginalizados que reivindicam direitos coletivos de uso e acesso na sua luta pelo direito à cidade.

As cenas e relatos das ocupações urbanas revelam que as lutas por moradia, direitos etc. que nelas se desenrolam não podem também ser facilmente reduzidas à reivindicações à propriedade privada, ainda que geralmente essas pautas estejam inextrincavelmente imbrincadas nas falas e ações de moradores e ativistas. Nas lutas das ocupações, a propriedade não é somente negada, mas torna-se, para usar uma expressão de Blomley (2004), uma "plataforma discursiva" de contestação e de afirmação de modelos alternativos e mais coletivos de uso e apropriação da cidade. Não podemos perder de vista, porém, que a associação moderna entre propriedade e cidadania se mantém forte, sustentada pela hegemonia do individualismo possessivo, estruturando e filtrando portanto conceitos, vocabulários e representações empregadas nas lutas.

Meu argumento é que, nas lutas por moradia que dão origem às ocupações urbanas, são mobilizadas certas noções – como *direito à moradia*, *reconhecimento de posse* e *função social da propriedade* – que colocam limites ao direito absoluto de propriedade privada e à plena transformação da terra em mercadoria. Seja no discurso dos movimentos, nas políticas internas de organização das ocupações ou nos vestígios e rastros deixados pela prática cotidiana de seus moradores, é possível encontrar algumas formulações alternativas de propriedade da terra e da moradia que se aproximam do ideário do comum, principalmente no que diz respeito à primazia do uso sobre a troca, da apropriação coletiva sobre a propriedade exclusiva e excludente. Entretanto, quase todas essas alternativas costumam ser tragadas pela produção do espaço abstrato nas ocupações, por motivos variados que serão mais discutidos na próxima subseção. O que nos leva aos problemas organizacionais, institucionais e políticos de como manter a propriedade da terra como um recurso comum nas ocupações, contra as pressões do mundo da mercadoria.

5.4.3 "AQUI NÃO VENDE ÁREA": TERRA COMO COMUM?

Para Lourenço (2016), a crítica à propriedade privada como fundamento do sistema capitalista é inócua e tem pouco espaço dentro das ocupações, seja por conta das atribulações que envolvem o conflito fundiário, seja pelo caráter reformista dos movimentos que questionam a concentração da terra mas não seus fundamentos, além de não considerarem ou pouco discutirem alternativas concretas à propriedade privada. De fato, os movimentos parecem ter dado pouca atenção à problemática da propriedade da terra no "dia seguinte" das ocupações.

As lideranças do MLB responsáveis pela Eliana Silva são claras quanto aos objetivos do movimento de reconhecimento da ocupação como um bairro normal da cidade, e de obter a regularização por meio da distribuição de títulos aos moradores, tendo como horizonte a Vila Corumbiara, consolidada e regularizada. Uma das lideranças (informação verbal local) foi explícita em afirmar que não tem como objetivo que a ocupação vire uma "comuna autônoma", mas que seja devidamente reconhecida pelo Estado e que os moradores tenham seus direitos garantidos. Nas suas palavras, "Ocupações não são um país das maravilhas com autogestão".

Já o militante das Brigadas Populares (informação verbal P) considera a questão da propriedade da terra nas ocupações um dos principais desafios que precisam ser mais diretamente enfrenta-

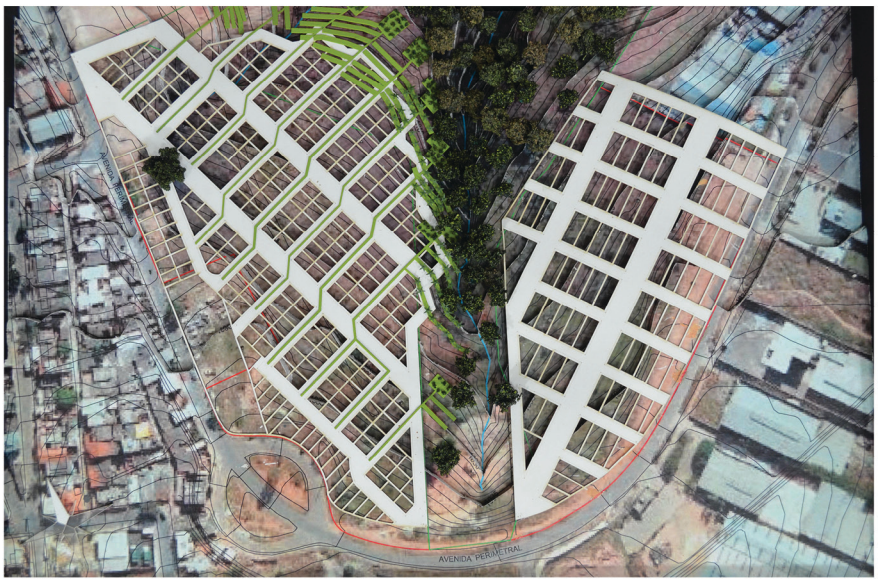
dos e rediscutidos pelos movimentos, principalmente devido à intensificação de conflitos e até à eclosão de episódios de violência relacionados a disputas pela terra. Na ocupação Dandara, por exemplo, o negócio de lotes, na ausência de cadastros e de policiamento, foi dominado pelo tráfico de drogas, levando ao fracasso da tentativa do movimento de controlar o mercado informal de imóveis e de terrenos dentro da ocupação. Na sua opinião, a *Frente pela Reforma Urbana* das Brigadas Populares, mesmo que inspirada pelos ideários da "revolução urbana", do "direito à cidade" e da revolução socialista pela construção de espaços de poder popular, não consegue ainda transforma-los em propostas e práticas mais concretas.

Daí a necessidade de se experimentar novas formas de produção e organização do comum nas ocupações, principalmente quanto à propriedade coletiva da terra:

> Dentre os desafios colocados aos movimentos urbanos e às novas ocupações de sem-teto, destacamos a necessidade de se superar o limite estreito da propriedade privada dentro das próprias ocupações, com a demarcação de lotes individuais, para experimentar formas coletivas inovadoras de apropriação espacial, bem como avançar na dimensão constituinte da resistência, com a produção de equipamentos e práticas coletivas (econômicas, políticas e culturais) que aprofundem a produção de novas subjetividades nessas ocupações (Mayer, 2015, p. 224).

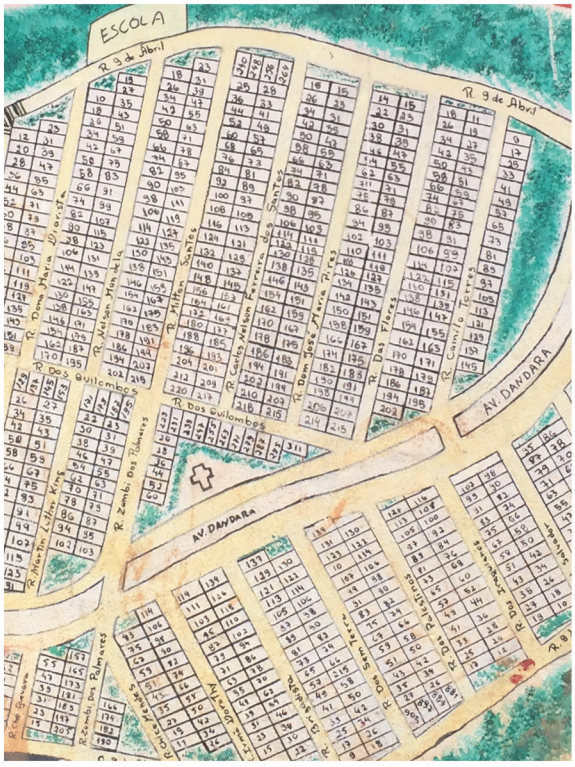
Uma das primeiras propostas que surgiram a esse respeito nas ocupações foram os lotes coletivos em detrimento do tradicional lote individual. Segundo Lourenço (2014), os lotes coletivos seriam benéficos em termos de economia de escala e de custos infraestruturais, assim como em termos da criação de mais espaços coletivos para interação nas ocupações. Entretanto, as tentativas de implementação nas ocupações Dandara, Eliana Silva e Guarani Kaiowá não foram bem sucedidas. O autor enumera alguns dos principais desafios e restrições à proposta, tais quais: a necessidade premente de assentar as famílias que chegavam às ocupações; os preconceitos contra formas mais coletivas de habitação e de arranjos de propriedade (especialmente devido à origem de grande parte das famílias, que viviam anteriormente, sob aluguel ou favor, em espaços superlotados); e a ausência de tempo suficiente para discutir essa ideia com as famílias.

Propriedade no plural:
lotes para morar, lotes para negociar



2012 - 2013
Maquete da ocupação
Eliana Silva
Fonte: Arquitetos Sem Fronteiras

2016
Planta da ocupação Dandara
Fonte: João Tonucci



Frase de ordem na ocupação Rosa Leão
Fonte: *ocupacaorosaleao.blogspot.com*

2010
Faixas afixadas na entrada da ocupação Irmã Dorothy
Fonte: PRAXIS/UFMG

2016
Demarcação de quadras e lotes
na ocupação Novo Horizonte
Fonte: João Tonucci

Reunião de projeto na
ocupação Eliana Silva
Fonte: PRAXIS/UFMG

Nada disso deveria ser surpreendente, já que a propriedade privada e a ideologia da casa própria são duradouros blocos estruturais da sociedade brasileira. Como Holston (2008) notou, em um país tão desigual onde o acesso à propriedade fundiária foi sempre negado aos pobres, a ascensão pessoal ao status de proprietário – ainda que de modo ilegal – é vista pela maioria da população como um passo na direção de ser tornar um cidadão pleno, distanciado dos sem-propriedade. À hegemonia ideológica da propriedade privada individual e da casa própria somam-se as oportunidades de formação de um patrimônio com liquidez em caso de necessidade, além do próprio repertório das políticas de regularização fundiária que, salvo exceções, procuram garantir a segurança de posse pela distribuição de títulos individuais de propriedade[90].

Todavia, como já frisado anteriormente, não podemos facilmente reduzir as lutas por moradia, direitos, cidadania etc. à luta pela propriedade. A preferência dos núcleos familiares por formas espaciais mais individualizadas (como os lotes particulares) relaciona-se, para além da ideologia proprietária da casa própria, com valores culturais mais amplos, como a busca por privacidade, domesticidade e segurança. Além disso, uma das vantagens da autoconstrução é seu caráter de construção individualizada e aberta, o que permite que cada família adapte a construção e futuras ampliações da casa aos ritmos, possibilidades e necessidades dos residentes.

Ainda que o modelo de lotes individuais e de residências unifamiliares possa ter implicações negativas quanto às possibilidades de encontro público e produção do comum nas ocupações, nenhuma barreira espacial é intransponível, podendo haver muitos outros espaços de uso coletivo onde o engajamento cooperativo é sustentado, como já visto anteriormente. Na ocupação Novo Horizonte, por exemplo, as Brigadas Populares propuserem quintais coletivos no interior das "quadras" residenciais, que poderiam ser compostas por quatro ou seis lotes/residências: nesse modelo de organização espacial, o espaço "comum" poderia ser o espaço aberto do quintal entre as residências, garantindo privacidade e individualização a cada família.

Tampouco deve-se confundir propriedade *individual* com propriedade *privada*: o próprio Marx (2013) distinguia entre a propriedade individual fundada no próprio trabalho e a propriedade privada capitalista, que repousa na exploração do trabalho alheio. Assim, mesmo que o lote individual seja usualmente adotado como o principal arranjo espacial das ocupações, disso não decorre que ele precise se enquadrar automaticamente no modelo da propriedade privada individual. É possível manter a terra como um comum não-mercantilizável, desde que existam mecanismos e formas de controle que garantam direitos de uso (nesse caso, uso para fins de moradia) em detrimento da apropriação exclusivista (Dardot, Laval, 2015a). Em algumas ocupações, experiências que apontam nessa direção – da propriedade voltada para a reprodução em detrimento da propriedade como fundamento da acumulação – foram, ou continuam a ser, ensaiadas.

À época da formação da ocupação Irmã Dorothy, podiam-se encontrar faixas na sua entrada dizendo: "Informamos que a única maneira de morar na ocupação é através da fila" e "Aqui não vende área. Sob pena de expulsão quem vender ou quem comprar". Na Eliana Silva, parece ainda

[90] Este tem sido o modelo de regularização fundiária de assentamentos informais defendida por gurus neoliberais, tais quais Hernando de Soto, e por instituições como o Banco Mundial. Ele baseia-se na crença de que a formalização dos direitos de propriedade seria a solução para a pobreza urbana, criando capital novo antes imobilizado na informalidade, ainda que muitos estudos já tenham demonstrado os efeitos negativos (ou a ausência de efeitos) que a titulação em bases privadas e individuais pode ter sobre comunidades pobres (Rolnik, 2015). Ademais, nem sempre a sanção estatal via formalização da propriedade é necessária ou desejada pelos moradores, já que as irregulares nos assentamentos populares são negociáveis em um dinâmico e complexo mercado informal.

hoje vigorar um sistema de seleção por fila (com preferência a mulheres e deficientes em condições extremas de precariedade habitacional) e controle (restrições de compra e venda do lote). Caso alguém desista de morar na ocupação, pode ser recompensada pelo novo morador no valor da benfeitoria da sua casa, sem poder computar o valor do terreno. Há relatos inclusive de expulsões por conta de venda proibida de lotes voltados para moradia:

> Já tiveram várias expulsões. É dividido né. As pessoas acham que como eu lutei e consegui o meu terreno, eu tenho o direito de fazer o que eu quiser, mas têm outras pessoas também que não concordam [...] Lá é assim, se eu não estou satisfeito, se eu tiver algum imprevisto que eu não tenha condições de permanecer no lugar, eu chego pra coordenação, converso com a coordenação, explico minha situação, e falo 'eu estou querendo devolver meu terreno', aí por votação a gente forma um equipe, junta toda a nota fiscal de material que comprou, [...] e a equipe valoriza junto com a nota fiscal, a mão-de-obra, o quanto a pessoa gastou, o valor do material que construiu, que foi gasto, não do terreno. O terreno ninguém é dono. Aí passa aquele material, aquele terreno, para outra pessoa, aí a pessoa paga da forma que puder. Uma pessoa nova que está entrando, escolhida pela coordenação. A gente tem uma lista de espera. Tem muito caso [de gente entrando e saindo]. A gente avalia caso por caso, deficiente e mulher, essa é nossa prioridade (informação verbal M).

Esse caso mostra uma experiência concreta de restrições à mercantilização da terra em uma ocupação, partindo do pressupostos de que a terra não deve servir para fins especulativos, e sim garantir moradia a quem necessita e não tem outros meios de consegui-la. "O terreno ninguém é dono": explicita-se nessa fala a noção de *inapropriabilidade* formulada para Dardot e Laval (2015a) para falar do comum como definido por um tipo particular de apropriação que confere ao recurso um uso coletivo calcado no interesse social, e não na apropriação exclusivista. O exemplo ilustra ainda a importância da criação local de *instituições do comum*, de normas compartilhadas que regem as condições de acesso e uso de um recurso, como enfatizado por Ostrom (1990) e outros. Dardot e Laval também ressaltaram que cada comum deve ser instituído mediante uma prática que abre certo espaço institucional, definindo suas regras de funcionamento.

Essas regras compõem uma ordem jurídica própria em gestação nas ocupações, distinta em alguns aspectos do direito formal do Estado. A noção de *pluralismo jurídico* – desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos (1988[91] apud Rolnik, 2015) e outros – nos ajuda a compreender essa sobreposição, convivência e conflito entre uma pluralidade de ordens jurídicas operando sobre um mesmo território. Santos caracteriza o direito por ele estudado em favelas brasileiras como interno, não oficial e precário: o mesmo poderia ser dito do direito formulado nas ocupações. Como já discutido no Capítulo 1, essa perspectiva alarga o sentido do direito para além do direito oficial, estatal, que está nos códigos formais e é legislado pelo governo ou parlamento, ainda que seja no mundo moderno a forma tendencialmente hegemônica, à qual se subordinam outras formas de direito, como o próprio direito consuetudinário calcado nos costumes em comum (Thompson, 1998), ou novas formas instituintes de direito do comum que questionam o sacrossanto direito de propriedade privada e a soberania do Estado (Dardot, Laval, 2015a; Hardt, Negri, 2009).

O papel central assumido pelos movimentos na gestão da terra e de outros recursos potencialmente comuns nas ocupações guarda semelhanças com a atuação de distintos agentes não-estatais

[91] SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma cartografia simbólica das representações sociais. Em: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 24, mar. 1988.

operando em situações de informalidade. As pesquisas e trabalhos de Pedro Abramo (2007) sobre circuitos imobiliários em assentamentos populares revelaram outros mecanismos extra-econômicos que funcionam como sustentáculo das operações de mercado em contextos de informalidade. Segundo o autor, é comum nesses assentamentos a constituição de uma espécie de "autoridade local" que pode servir como figura mediadora dos conflitos internos à comunidade, principalmente quanto às condições contratuais que regem a ocupação dos lotes e casas pelos moradores. A autoridade local é fruto de processos históricos legitimadores que podem ser de natureza religiosa, étnica, cultural, política, ou mesmo pela violência.

> Como a literatura de antropologia econômica nos revela [...], os mecanismos de convivência comunitária que garantem a ordem social local exigem algum tipo de forma coercitiva para restringir e controlar os comportamentos conflitivos (ou desviantes). Essas formas podem assumir a forma de uma força coercitiva coletiva passiva, representativa e/ou impositiva. No caso do mercado informal de solo, as autoridades locais servem de instituição mediadora dos conflitos contratuais e permitem que esses contratos sejam respeitados e/ou negociados entre as partes, garantindo, dessa forma, a sua manutenção intertemporal e intergeracional. Muitos estudos antropológicos sobre a forma operacional dos mercados e de organizações formais descrevem formas de coerção que não se restringem a sua dimensão coercitiva legal. Da mesma maneira, no mercado informal de solo identificamos formas e mecanismos coercitivos muito distintos, mas que servem para garantir o que podemos chamar de "pacto contratual" de mercado. A história social e política de cada assentamento constrói e descontrói esses mecanismos coercitivos (Abramo, 2007, p. 32)

Nas ocupações, esses mecanismos coercitivos estão geralmente a cargo dos movimentos sociais organizadores, principalmente nos seus momentos iniciais, por meio de suas lideranças. Outra forma de poder coercitivo, nessa caso imposto de forma violenta, é a presença do tráfico de drogas, que muitas vezes entra em choque com o poder dos movimentos, quando não consegue tomar conta das ocupações e se agenciar com o mercado fundiário informal local. Nesse sentido, os casos de Dandara e Eliana Silva são extremos paradigmáticos: enquanto na primeira o movimento (Brigadas Populares) perdeu força e o controle do mercado de lotes e residências para agentes informais, inclusive para o tráfico de drogas, na segunda a presença do movimento (MLB) e dos "organizadores locais" continua forte, com algum controle sobre as transações e decisões sobre alocação do solo. Dois fatores parecem ser de importância nesse caso: a diferença gritante no tamanho das duas ocupações, e o fato de que, no caso da Eliana Silva, a principal liderança do MLB resida na própria ocupação, reforçando seu papel de liderança local.

Mas, como dito, além do choque entre essas duas formas de poder paraestatal[92], e dos próprios múltiplos interesses dos moradores, há conflitos também entre o *modus operandi* de facto do mo-

[92] A existência de formas paraestatais de poder e de autoridade nas ocupação não deve ser lida como total ausência do Estado. Como bem observa Rolnik (2015, p. 180), "Embora a narrativa dominante trate esses locais como 'resultados da ausência do Estado' ou territórios onde o 'Estado não chega', as idas e vindas de processos de formação, consolidação e remoção desses assentamentos têm sido [...] fortemente constituídas e permanente mediadas pelo Estado". Para além do eventual papel do Estado como proprietário e/ou promotor de bairros populares, a autora destaca a onipresença estatal na mediação dos processos de consolidação de assentamentos informais. O "desbloqueio" das complexas condições de ilegalidade/informalidade, que impendem seu reconhecimento e o subsequente provimento de serviços urbanos básicos aos seus moradores, torna-se uma importante moeda político-eleitoral, disputada por partidos e candidatos ávidos pelo voto popular. Assim, as demandas populares só são atendidas de

vimentos sociais e os princípios e demandas por democracia direta, horizontalidade, autogestão e governo local, horizontes de constituição do comum. Não foi possível aferir o quanto o "espaço institucional" voltado à gestão da terra na Eliana Silva e noutras ocupações está aberto para ter suas próprias regras reformuladas ou revistas democraticamente pelos moradores. Como já explicitado, um dos pontos problemáticos das ocupações apontados por P (informação verbal) é a reprodução de práticas de centralismo e verticalidade nos processos decisórios, agravado pelo protagonismo das lideranças e dos movimentos, em detrimento da criação de redes mais horizontais e abertas de produção e participação no comum. Na sua opinião, o problema do comum situa-se no nível da organização política e da produção de subjetividades não-capitalistas.

Desse modo, além dos impasses da propriedade, há importantes obstáculos políticos quanto às ocupações – e outros espaços sociais populares – caminharem efetivamente na direção de uma *práxis instituinte de governo dos comuns* (Dardot, Laval, 2015a), da "gestação de formas de planejamento democrático da produção, reprodução e distribuição" do comum (Hardt, Negri, 2014, p. 99), ou, em termos mais amplos, da autogestão territorial de que falava Lefebvre (2003), em oposição à dominação política e econômica do espaço. O que coloca o problema da construção de instituições do comum enraizadas na vida cotidiana das comunidades.

As instituições e regras que regem a vida coletiva, naquelas ocupações ainda sob controle dos movimentos, parecem não ser formalizadas ou enraizadas o bastante para sobreviverem ao "dia seguinte" do reconhecimento e regularização desses assentamentos, principalmente após a saída dos movimentos. A ausência de exemplos concretos e bem sucedidos de gestão comum da terra urbana no Brasil certamente pesa contra a longevidade de tais experiências nas ocupações, o que se agrava pela pouca preocupação e imaginação dos movimentos que lutam pela reforma urbana em encontrarem modelos alternativos que enfrentem e superem a dicotomia da propriedade pública ou privada. São ainda parcos e muito frágeis os instrumentos, institucionalidades e políticas públicas voltados ao cooperativismo e à autogestão urbana e habitacional.

No Brasil, a legislação federal concernente à política urbana prevê instrumentos de regularização fundiária (como o usucapião e a concessão especial para fins de moradia) em modalidades coletivas[93]: ainda que de baixa efetividade na prática, tais direitos apontam para um outro modelo de propriedade que não aquele da prevalência absoluta da propriedade privada. Mas ainda que a regularização de assentamentos informais no Brasil possa ser feita pela concessão de posse coletiva, isso raramente tem sido tentado: na maior parte das vezes, o modelo escolhido é o de distribuição de títulos privados individuais, e esta tem sido a experiência de Belo Horizonte que nos é mais próxima. A urbanização feita é centrada no parcelamento do solo, ainda que em parcelas irregulares,

---

modo seletivo e intermediado. No caso de Belo Horizonte, o uso político-eleitoral das ocupações fez-se explícito em 2016 no apoio e nas promessas que elas receberam nos momentos finais da campanha de Alexandre Kalil, vitorioso no seu pleito à Prefeitura da capital.

[93] A política nacional de regularização fundiária, construída democraticamente após décadas de lutas de movimentos pela moradia e pela reforma urbana, encontra-se sob ataque pela Medida Provisória 759/2016. A MP propõe um modelo de regularização fundiária, rural e urbana, baseado na titulação em massa. Por trás dessa proposta, há a tentativa de mercantilização das terras ocupadas por assentamentos da reforma agrária e dos assentamentos informais urbanos, anistia às ocupações irregulares de alto padrão, além da venda, sem qualquer critério de interesse social ou coletivo, de imóveis patrimônio da União. Trata-se de uma tentativa de desconstrução da atual política, visando abrir novas fronteiras do território para o capital. Para mais informações, ver: https://observasp.wordpress.com/2017/02/09/mp-da-regularizacao-fundiaria-um-assalto-ao-territorio-em-diversas-frentes/. Acesso em 06/05/2017.

pois é à parcela individualizada do solo que corresponde um título de propriedade ou de posse individual. Face a estas ambiguidades há inclusive muita dificuldade em se discutir, com os movimentos sociais, formas coletivas de posse da terra, usucapião, gestão condominial, etc., que necessariamente requer negociações de custos e direitos. P (informação verbal) vê como uma das saídas possíveis para os impasses da propriedade nas ocupações, para além dos modelos sem lotes ou com lotes coletivos, a conquista de direito de concessão de uso coletivo atrelado a uma associação local de moradores. Entretanto, não tenho notícia de ocupações horizontais que tenham intentado até hoje realizar uma regularização sob modalidades coletivas[94].

Não obstante, modelos alternativos de gestão comunitária da terra e da moradia como comuns podem ser encontrados em outros contextos, tais quais as cooperativas habitacionais e os *community land trusts*. Em que pesem as enormes diferenças sociais, culturais e econômicas entre o Brasil e países do Norte, para não falar das dificuldades envolvidas na transferência e adaptação de modelos de políticas públicas e comunitárias, julgo ser relevante prestarmos mais atenção em modalidades distintas de organização institucional do comum, salvo todas suas limitações. Menos do que modelos a serem imitados e transplantados acriticamente para a realidade brasileira, talvez possam servir como inspiração para que possamos imaginar modelos híbridos e alternativas políticas e institucionais em que a fagulha da produção do comum – que anima as ocupações nos seus momentos de maior tensão e luta coletiva – pudesse se sustentar por mais tempo e se reproduzir institucionalmente para outros lugares e escalas.

O que nos encaminha, finalmente, para uma série de questões incontornáveis: como levar a fundo a *crítica* da propriedade privada, ensaiada pelos movimentos, e propor modelos alternativos e arranjos mais coletivos de propriedade da terra? Como extravasar a escala local das ocupações e alcançar transformações em escalas mais ampliadas, que pudessem tanto proteger quanto fomentar a produção do comum? Como passar dos comuns urbanos ensaiados nas ocupações e noutros espaços sociais para o comum urbano anunciado nas lutas pelo direito à cidade? Não será o caso de repensarmos o legado da reforma urbana no Brasil a partir da ótica do comum, se quisermos superar seus impasses e aprofundarmos suas conquistas mais radicais?

[94] A única exceção de que tenho notícia – para imóveis verticais – é o Edifício União, localizado no Bairro Bom Retiro, em São Paulo. Ocupado desde a década de 1980, os moradores conquistaram em 2015 o direito de usucapião coletivo do imóvel. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/especiais/infraestrutura/edificio-uniao-de-ocupacao-a-casa-propria-7975.html. Acesso em 06/05/2017.

5.5 O COMUM NA PERIFERIA: ALÉM DA REFORMA URBANA?[95]

O planejamento e as lutas urbanas no Brasil vivem hoje um dramático impasse: enquanto o movimento de reforma urbana, nascido no bojo do processo de redemocratização, foi de certo modo bem sucedido desde a década de 1980 em desencadear transformações fundamentais na direção de um abordagem mais participativa e progressista para a política urbana, a última década testemunhou um recuo conservador fundado num complexo casamento entre patrimonialismo, neoliberalismo e neodesenvolvimentismo. O que parece ser um paradoxo – que os anos mais progressistas do Partido dos Trabalhadores no governo federal coincidiram com uma guinada geral de governos locais e estaduais para agendas urbanas mais conservadoras e neoliberais – pode ser menos paradoxal do que parece à primeira vista, especialmente se nos atrevermos a interrogar por que alguns temas e objetivos caros ao movimento da reforma urbana foram deixados de lado em favor de políticas pró-crescimento orientadas pelo mercado. Ademais, é preciso ter em conta que a eclosão das manifestações e mobilizações de 2013 – e seus desdobramentos ainda em curso, da crise socioeconômica à ruptura política consumada em golpe parlamentar – têm importantes raízes na questão urbana, como já comentado por muitos autores (Maricato et al., 2013).

Sem pretensões de enfrentar a quimera de 2013, acredito ser produtivo discutir o atual impasse da reforma urbana no Brasil a partir da perspectiva do comum, tendo como referência o debate sobre a propriedade da terra e as ocupações urbanas, e assim apontar para modos como a ideia do comum urbano pode contribuir para superar tal impasse. O que quero sugerir aqui, inspirado pelas provocações de Pedro F. Arantes (2013), é que o corrente impasse deve-se não tão somente ao enfraquecimento – e crescente institucionalização, cooptação e falta de autonomia – dos movimentos sociais mais antigos envolvidos nas lutas pela reforma urbana (ainda que isso não seja de menor importância), mas que as suas causas talvez possam ser encontradas no próprio coração da corrente principal da reforma urbana, para a qual a propriedade fundiária poderia ser regulada pelo Estado em prol do chamado "interesse público". Ao fazer isso, o movimento pela reforma urbana pode ter perdido de vista um duplo movimento: a crítica da propriedade privada (e do seu duplo, a propriedade pública), e a construção de alternativas concretas a ela. Para tanto, faz-se necessário resgatar brevemente a trajetória da reforma urbana no Brasil.

O "Seminário do Quitandinha", realizado em Petrópolis em 1963, deu início à discussão que levou à formulação da proposta de uma Reforma Urbana para o Brasil, tendo como referência a Reforma Agrária. Ainda naquele momento a proposta pautava-se na perspectiva de atuação do Estado na desapropriação de terras urbanas para fins sociais. Já nas décadas de 1960 e 1970, a ideia de reforma urbana foi esvaziada e sufocada, sendo oficialmente substituída pelos esforços de planejamento urbano integrado do Regime Militar. A atuação do Estado nacional sobre as aglomerações urbanas durante esse período teve como motivação principal a criação das condições gerais de produção para dar continuidade ao processo de intenso crescimento econômico e concentração de renda do "milagre brasileiro" (Monte-Mór, 2008).

Com o processo de redemocratização, associado à luta pela descentralização das políticas públicas e pelo municipalismo, parte do aparato de planejamento tecnocrático, centralizado e autoritário, montado durante o Regime Militar foi enfraquecido e abandonado. Apesar de todas as

[95] Parte das reflexões que deram origem a essa subseção podem ser encontradas em Tonucci Filho, Costa (2017).

críticas ao planejamento que se praticava, prevalece ainda hoje no Brasil um urbanismo herdeiro de matrizes modernistas e funcionalistas, criticada por Lefebvre (1999), dentre outros, como instrumental à segregação e à reprodução do capitalismo. Esse urbanismo, que tem a propriedade fundiária privada individual como seu fundamento, centra-se na regulação do uso e da ocupação da terra urbana (rebatizada uso de solo, expressão destituída de sentido político), mas restringe sua atuação à chamada "cidade formal". Nesta visão, os territórios ditos informais, à margem ou excluídos dos processos formais de produção capitalista do espaço, são no máximo reconhecidos como patologia e disfunção a ser eliminada, reformada ou deslocada para espaços menos valorizados. Esta visão, ainda que já transformada, prevalece no senso comum, estigmatizando os territórios populares que compõem a maior parte das cidades brasileiras.

Rolnik (2015) afirma que cabe ao planejamento delimitar as fronteiras entre o ilegal e o legal, e que a principal função da legislação urbanística não é moldar a cidade ideal ou desejada, mas garantir a reprodução da segregação. Noutros termos, ela serve principalmente para definir e reservar, pela construção de barreiras invisíveis, as melhores áreas da cidade aos promotores imobiliários cuja produção formal é restrita às camadas de mais alta renda, bloqueando a "invasão" dessas áreas pelos mais pobres. E não é apenas a lógica econômica – a rentabilidade imobiliária e a autosegregação por critérios de classe e renda – que rege esses processos: discriminações de ordem racial, étnica e cultural são também mobilizadas, muitas vezes de modo superposto, para demarcar fronteiras entre os que estão "dentro" e os que estão "fora" da ordem urbanística.

Entretanto, foram os de "fora" da ordem urbanística que, ao longo das década de 1970 e 1980, organizaram-se sob a forma de novos movimentos sociais urbanos. Estes movimentos emergiram principalmente nas periferias das metrópoles brasileiras, onde condições de moradia ilegal, autoconstrução residencial e conflitos pela terra estimularam mobilizações de base e reivindicações em torno da propriedade, que por sua vez levaram à formulação de uma *cidadania insurgente* (Holston, 2013). Distintos de formas mais tradicionais de mobilização política operária centrada em questões ligadas à esfera da produção, os novos movimentos sociais urbanos – fenômeno não restrito ao Brasil – surgiram de lutas em torno do espaço construído, da esfera da reprodução e da vida cotidiana, como enfatizado pioneiramente por Lefebvre (2008).

No Brasil, os emergentes movimentos sociais recuperaram da década de 1960 o ideário da reforma urbana, e, a partir da aproximação de diversos movimentos populares, intelectuais e acadêmicos, entidades de classe etc., criaram o Movimento Nacional pela Reforma Urbana – MNRU – em meados dos anos 1980, com o objetivo de lutar pela redução das desigualdades socioespaciais nas cidades brasileiras. Costa (1988) argumenta que a proposta de reforma urbana buscava garantir aos cidadãos, de forma mais igualitária, o acesso à cidade, constituído tanto pelo acesso à moradia quanto aos outros serviços urbanos essenciais. Todavia, a noção de cidadania implicava também na luta por uma gestão democrática. Ademais, o movimento identificava o exercício incondicional do direito de propriedade privada como um dos fundamentos da especulação imobiliária, cujas consequências mais graves eram o continuado processo de periferização e o bloqueio do acesso à cidade – principalmente à habitação social – aos grupos mais pobres. Daí a luta da reforma urbana pela constituição de instrumentos que interviessem sobre a regulação da dinâmica imobiliária.

O MNRU propôs inúmeras emendas à nova Constituição[96], mas apenas duas foram incorporadas no texto final de 1988, incluindo o princípio da função social da propriedade e a possibilidade

[96] Diante da possibilidade de se encaminhar emendas populares durante a Constituinte (1986-1988), lideranças técnicas e populares ligadas às entidades de classe e às universidades que constituíam o MNRU elaboraram a

da regularização oficial de assentamentos informais localizados em áreas privadas. Entretanto, os demais instrumentos de política urbana só seriam regulamentados treze anos mais tarde, com a aprovação do Estatuto da Cidade (Lei 10.257/2001). Esta Lei Federal, uma importante conquista do movimento da reforma urbana, é hoje reconhecida até internacionalmente como um arcabouço avançado e progressista de planejamento e de constituição de uma nova ordem jurídico e urbanística. Ressaltam-se três avanços principais: a possibilidade da repartição mais justa dos ônus e benefícios do processo de urbanização; a criação de mecanismos que viabilizam a regularização fundiária e o reconhecimento da 'cidade informal'; e a obrigatoriedade da gestão democrática das cidades e da elaboração de planos diretores participativos (Fernandes, 2013).

Entretanto, passados quinze anos da aprovação do Estatuto, os resultados de sua aplicação são bastante desapontadores, especialmente em áreas metropolitanos onde ele poderia ter tido mais efeito durante o último *boom* de crescimento econômico e imobiliário. A implementação efetiva de seus instrumentos encontra fortes barreiras políticas e econômicas nos arraigados interesses constituídos em torno da terra urbana e da produção do espaço no Brasil, que incluem proprietários, promotores imobiliários, parlamentares, empreiteiras e um judiciário conservador. Esses instrumentos têm tido um uso variado pelos municípios, alguns no sentido da reforma urbana, outros no sentido do planejamento estratégico (Vainer, 2000).

Mas ao explorar as divergências entre o movimento pela reforma urbana e a perspectiva do comum urbano, não quero insinuar que convergências não sejam possíveis: muito pelo contrário, muitos dos mais importantes princípios e ideias da reforma urbana – tal qual o reconhecimento do direito de posse, a função social da propriedade, o direito à habitação etc. – constituem uma diferente (e progressista) formulação da propriedade, mais próxima do comum do que da forma-mercadoria de propriedade privada (como direito exclusivo, absoluto e alienável sobre a terra), um dos mais longevos e estruturais alicerces da sociedade brasileira. Em um país tão desigual em que o acesso à propriedade fundiária e à moradia adequada tem sido negada às maiorias, parece urgente cultivar alternativas que se contraponham ao reino da propriedade privada.

Entretanto, a fácil "apropriação" do Estatuto da Cidade por interesses privados, e sua perversão contra o ideal da reforma urbana, ainda que possa à primeira vista parecer um infortúnio, pode ter suas raízes na crença conciliatória de que a propriedade privada possa ser regulada pelo Estado em nome do interesse público. A própria constatação de que grande parte dos instrumentos incide sobre o lote, uma parcela de terra produzida e comercializada pelo capital imobiliário, e não sobre a propriedade da terra urbana, descortina a tentativa de regulação restrita a uma disputa pelo excedente da renda fundiária. Saudada como importante conquista do Estatuto, é certo que separação entre o direito de construir (público) e o direito de propriedade (privado) implica certas limitações

---

Emenda Popular de Reforma Urbana. Pelo menos quatro outras emendas relacionadas à questão urbana foram apresentadas: habitação, meio-ambiente, saneamento e transporte. A Emenda Popular de Reforma Urbana tinha quatro princípios gerais: (1) obrigação do Estado de assegurar os direitos urbanos a todos os cidadãos; (2) submissão da propriedade privada à sua função social no meio urbano; (3) direito à cidade (inversão de prioridades e redistributivismo); (4) gestão democrática da cidade (cidadania, participação direta no planejamento). Assim, a Emenda inseria-se na luta pela reforma do Estado na transição do regime autoritário para um regime democrático, e colocava grande peso sobre o papel que o Estado teria na concretização da reforma urbana. Além disso, a Política Habitacional proposta pela Emenda Popular de Reforma Urbana previa aluguel social, assistência técnica gratuita, subsídio completo à habitação, proibição de financiamento público à empreendimentos privados, criação de uma agência de habitação, descentralização e gestão popular (autogestão, sistema de mutirões etc.) (Costa, 1988).

ao proprietário, mas deixa intocados os fundamentos da propriedade privada, seu caráter exclusivo e sua intercambialidade como mercadoria plena.

Questionar o direito absoluto de propriedade privada por meio da noção da função social requer mais do que ter instrumentos gravados em planos diretores: exige questionar a natureza do estatuto da propriedade privada como pilar do patrimonialismo, como elemento de extração de renda e como mercadoria dotada de valor de troca; requer ainda mudar a cultura institucional e as estruturas políticas na direção de um enfrentamento com os proprietários fundiários e capitais investidos na produção do espaço. E mesmo que o poder absoluto e exclusivo do direito de propriedade seja relativizado sob o princípio da função social da propriedade, a fórmula não vai à raiz do problema: a apropriação privada (e pública) da terra em si, e sua negação de arranjos mais coletivos de posse e uso, ou, noutros termos, da terra urbana como comum.

Maricato (1994) já alertava que a pura e simples existência da legislação não seria suficiente para combater os interesses hegemônicos atuantes na desigual produção do espaço urbano. Para além da regulamentação dos instrumentos, seria fundamental avançar na participação democrática a nível local, sob a forma de um movimento de caráter popular externo aos aparelhos de Estado. Uma das principais críticas que hoje se faz ao movimento pela reforma urbana refere-se à sua institucionalização, cooptação e burocratização junto às prefeituras municipais, e posteriormente ao governo federal, e perda de suas bases sociais em movimentos e comunidades. Talvez essa desconsideração com a mobilização social explique a débil implementação e concretização dos instrumentos do Estatuto da Cidade nas cidades brasileiras. Explica ainda parte do fosso e a desconexão entre novos movimentos urbanos que surgiram na última década, marcados por outros princípios organizacionais, formas de atuação e horizontes políticos – como autonomia, democracia direta, horizontalidade, organização em rede, e a própria defesa do comum – e os movimentos sociais urbanos mais tradicionais, ligados à agenda da reforma urbana e ao Estado.

As novas ocupações por moradia são um importante espaço de encontro, debate e disputa entre essas duas gerações de movimentos, explicitando nas suas lutas e no seu cotidiano vivido alguns dos principais impasses políticos e socioespaciais que atravessam hoje a questão urbana no Brasil. Como enfatizado, as ocupações são espaços de produção do comum em diferentes instâncias da vida cotidiana, sem contudo conseguirem enraizar tais experiências em instituições do comum, e menos ainda questionarem efetivamente, salvo raras exceções, o estatuto da propriedade privada. A pouca atenção dos movimentos a esses aspectos políticos e institucionais do comum, somada à hegemonia do individualismo possessivo e ao próprio ideário reformista da reforma urbana, parece impedir que alternativas mais criativas e radicais floresçam e se reproduzam.

O comum urbano não diz respeito apenas à crítica da propriedade privada e do estatismo burocrático, mas aponta saídas concretas para além disso. Trata-se de pensar diferentemente e abrir nossas imaginações para reconhecer e nutrir formas alternativas de relações entre as comunidades e seus espaços, e abrir a cidade ao uso e ao compartilhamento de todos. Os debates sobre o comum urbano na periferia revelam as possibilidades e desafios envolvidos na transformação da própria terra urbana em comum, a partir de arranjos informais de propriedade que enfatizem direitos de uso não exclusivos, apropriação coletiva e práticas de autogestão. Acredito, portanto, que a introdução da ideia do comum urbano no imaginário político das lutas urbanas contemporâneas (já em curso) poderia ajudar a resgatar o movimento da reforma urbana de seu atual impasse, aprofundando suas conquistas e, quiçá, levando-o além do Estado e do mercado, na direção das lutas contemporâneas pelo direito à cidade, direito à cidade como comum.

CONCLUSÕES

> Um dia, que de fato virá, a propriedade privada da terra, da natureza e dos seus recursos, parecerá tão absurda, tão odiosa, tão ridícula quanto a possessão de um humano por outro.
> Henri Lefebvre (2009, p. 194-195, tradução nossa)

Movido por reflexões, descobertas e afetos que surgiram no bojo das mobilizações políticas dos últimos anos, procurei com esta pesquisa investigar se o cultivo do comum na cidade e da cidade – o *comum urbano* – poderia contribuir para fomentar e fortalecer processos de transformação de metrópoles segregadas e dilapidadas em espaços sociais mais justos, vivos e democráticos. Para tanto, a pesquisa desenvolveu-se principalmente como exercício exploratório de debate teórico e de desenvolvimento conceitual em torno da ideia do *comum urbano*, motivada pelo desejo de imaginar a cidade para além do Estado e do mercado, do público e do privado.

Mais do que oferecer uma ampla revisão bibliográfica, procurei dialogar com os textos e autores apresentados, muitas vezes confrontando-lhes ou buscando pontes e conexões com outras abordagens, no intuito de ir tecendo o conceito do *comum urbano* em estreito diálogo com várias vozes. O contato com a situação das ocupações urbanas em Belo Horizonte, mais do que fornecer exemplos e ilustrações para problemáticas pré-concebidas, teve forte impacto tanto nos modos pelos quais desenhei a pesquisa quanto nas abordagens teóricas adotadas.

No cruzamento entre a efervescência criativa dos novos movimentos políticos, o reconhecimento de experiências pretéritas ou invisíveis do comum urbano nos espaços periféricos da metrópole, e as indagações de cunho mais teórico e analítico, encontrava-se o desafio de aproximar o comum e o urbano. Como visto, o espaço e a cidade são surpreendentemente ausentes na maior parte dos debates políticos e teóricos sobre o comum, o mesmo podendo ser dito dos estudos urbanos que ainda ignoram o comum. Logo, a pesquisa teve como objetivo contribuir para superar essa dissociação teórica entre o comum e o urbano: tanto *urbanizar* o comum teoricamente quanto olhar para a cidade contemporânea e para a questão urbana a partir do comum. As três questões que estruturaram minha investigação nesse sentido parecem ter se confirmado:

Primeiro: os discursos e debates sobre o comum suscitam a crítica da propriedade privada da terra, aspecto caro à questão urbana contemporânea haja vista o forte nexo entre a expansão do complexo imobiliário-financeiro, a crise global de gentrificação e despossessão, e as lutas e insurgências pelo direito à cidade. Acredito que o comum não apenas nos permite aprofundar a crítica da propriedade privada e descontruir a ideologia do individualismo possessivo – sustentáculos filosóficos, jurídicos e econômicos do capitalismo –, mas revela-nos ainda um amplo espectro de arranjos e direitos de propriedade da terra, coletivos e não exclusivos, que não enquadram-se no binarismo público-privado, e que são portanto subjugados ou invisibilizados. Esse olhar particular voltado ao reconhecimento de diferentes regimes de propriedade e de relação entre as comunidades e seus territórios, baseados principalmente no uso e na apropriação para fins de reprodução, mostrou-se favorável também para reconsiderar a questão da terra no Brasil, cujas origens coloniais no campo continuam estruturando conflitos fundiários urbano hoje no país, principalmente aqueles relacionados à emergência de novas ocupações por moradia.

Segundo: as abordagens disponíveis sobre o comum urbano – seja em sua vertente liberal ou crítica – apenas localizam o comum *na* cidade, sem entretanto discutirem o que há de especificamente *urbano* no comum. Além disso, não articulam a dimensão dos recursos comuns existentes na cidade – hortas comunitárias, ocupações por moradia, espaços culturais autogeridos etc. – com a ideia da própria cidade como comum, como formulado pelos movimentos que lutam pelo direito à cidade. Para fazer frente aos desafios teóricos de se conceber o comum em sua dimensão urbana, propus uma elaboração ancorada no pensamento de Henri Lefebvre, segundo a qual o comum urbano é calcado na vida cotidiana, sendo produto de práticas de fazer-comum baseadas na apropriação, no uso e da autogestão da cidade e do espaço. O urbano, caracterizado pelo seu caráter de centralidade, mediação e diferença, e acrescido da promessa emancipatória da cidade, passa a ser entendido como espaço contraditório de cercamento e produção do comum. De modo mais amplo, é a própria produção do espaço, tornada central no mundo contemporâneo à reprodução do capitalismo, que implica cada vez mais a luta pela apropriação do próprio espaço (urbano) como comum, e as lutas pelo direito à cidade como lutas pela cidade como comum.

Terceiro: vários espaços e recursos encontrados na periferia da metrópole brasileira, e nas metrópoles do Sul global de modo geral, podem ser melhor compreendidos e valorizados a partir da ótica do comum urbano, na medida em que são produzidos e mantidos muitas vezes por práticas e relações informais de cooperação, compartilhamento ou solidariedade, mesmo sob condições extremas de exclusão, violência e privação. Longe de ser campo exclusivo de uma nova geração de ativistas ou fruto do trabalho imaterial nas fronteiras do capitalismo avançado, o comum encontra-se há muito tempo incorporado nos territórios populares urbanos (favelas, loteamentos informais, ocupações etc.), devido ao entrelaçamento entre estratégias de sobrevivência, informalidade, engenhosidade coletiva e reprodução social. O comum urbano na periferia pode ser, desse modo, relacionado aos esforços de reconhecimento e fortalecimento das muitas alternativas e experimentações na produção do espaço que são relegados à periferia prática e teórica. Acredito que as potências e impasses deste comum urbano na periferia da metrópole brasileira foram bem ilustrados pela experiência recente das ocupações por moradia em Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito à contradição entre a riqueza de práticas de produção do comum e de formulações alternativas de propriedade e a hegemonia da ordem proprietária capitalista.

Estes três argumentos foram desenvolvidos ao longo de cinco capítulos, cujos conteúdos e conclusões parciais são aqui sintetizados. No **Capítulo 1**, apresentei o comum a partir de seus sentidos conceituais e políticos, dos contextos de sua emergência contemporânea, e dos processos históricos de constituição do direito de propriedade. Para tanto, discuti inicialmente algumas de suas acepções etimológicas e definições conceituais de partida, assim como o contexto contemporâneo de emergência política do comum. Em seguida, apresentei a narrativa econômica tradicional da "tragédia do comum" e a abordagem de Elinor Ostrom sobre a gestão sustentável dos recursos comuns, apontando suas limitações a partir de contribuições advindas da antropologia econômica. Adiante, explorei como o tema do comum aparece na obra de Karl Marx articulado às suas elaborações político-filosóficas sobre o comunismo e às suas investigações históricas sobre a relação entre os cercamentos das terras comunais e a acumulação primitiva. Discuti então o antagonismo entre o comum e a propriedade privada, abordando a instituição do direito de propriedade, a ideologia do individualismo possessivo, e a existência de formas alternativas e mais coletivas de propriedade que não se enquadram no binarismo público-privado. Por fim, apresentei uma breve retrospectiva histórica sobre a formação da moderna propriedade fundiária no Brasil, atentando-me aos diferentes

regimes de propriedade que vigoraram entre nós, e às heranças do passado colonial na conformação dos traços desigualitários e excludentes da nossa sociedade.

No **Capítulo 2**, apresentei os principais argumentos e conclusões de quatro abordagens políticas e perspectivas teórico-conceituais do debate crítico contemporâneo sobre o comum: o comum da produção biopolítica de Michael Hardt e Antonio Negri; o comum da reprodução social de Silvia Federici e Massimo De Angelis; o comum ontológico da comunidade de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy; e o comum como princípio político de Pierre Dardot e Christian Laval. Com a seleção de tais abordagens, busquei não apenas expor as principais ideias e conclusões dos autores, compondo assim um quadro panorâmico das teorias do comum, mas com eles estabelecer um diálogo crítico, colocá-los em contato, mostrar suas limitações e contradições, e apontar aberturas para a prática. Como deve ter ficado evidente pela leitura, o espaço e a cidade são, salvo raras exceções, surpreendentemente ausentes na maior parte desses debates sobre o comum. Como tal questão era central às indagações e pressupostos dessa tese de maneira mais ampla, procurei preencher essa lacuna aproximando o comum e o urbano nos capítulos seguintes.

No **Capítulo 3**, debati a literatura mais recente que versa sobre o comum urbano, abarcando os estudos que vão desde os recursos comuns na cidade, com seus arranjos coletivos de propriedade e comunidades diversas, àqueles que tratam a própria cidade como comum. Ademais, foram ressaltados os estudos que reconhecem espaços periféricos do Sul global por sustentarem práticas informais de comunalidade e cooperação. Inicialmente, contextualizei o surgimento recente dessa literatura, e rastreei seus principais debates e perspectivas teóricas subjacentes. Em seguida, discuti como os bens, recursos e espaços comuns na cidade vem sendo tratados e estudados pelas diferentes abordagens, com particular atenção à questões de propriedade e comunidade. Debati ainda como a ideia da própria cidade e da vida urbana como comum receberam até agora a atenção de diferentes teóricos, inclusive nos poucos estudos que tratam do comum na periferia do Sul global, tendo procurado apontar os avanços e limitações dessas abordagens.

No **Capítulo 4**, ensaiei uma abordagem lefebvriana para o comum urbano, procurando associar a dimensão dos espaços e recursos comuns urbanos ao entendimento mais amplo da própria cidade como comum. Argumentei que o comum urbano é produzido no âmbito da vida cotidiana através de práticas de fazer-comum baseados no uso, apropriação e autogestão da cidade como obra coletiva. Dessa forma, o urbano, caracterizado pelo seu caráter de centralidade, mediação e diferença, e acrescido da promessa emancipatória da cidade, passa a ser entendido como espaço contraditório de cercamento e produção do comum. De modo mais amplo, concluí que a própria produção do espaço, tornada central no mundo contemporâneo à reprodução das relações sociais capitalistas, implica cada vez mais na luta pela apropriação do próprio espaço (urbano) como comum, e nas lutas pelo direito à cidade como lutas pela cidade como comum.

No **Capítulo 5**, as potências e impasses do comum urbano na periferia da metrópole brasileira foram ilustrados pela experiência recente das ocupações por moradia na metrópole de Belo Horizonte, particularmente no que diz respeito à contradição entre a riqueza de práticas de produção do comum que questionam a hegemonia da propriedade privada e as pressões e imposições da ordem proprietária e do Estado. Discuti, inicialmente, a emergência e as especificidades das novas ocupações urbanas no Brasil. Em seguida, circunscrevi o percurso histórico das ocupações na RMBH segundo suas dinâmicas e tensões. Mais adiante, investiguei as potencialidades e ambivalências da produção do comum a partir de cenas e relatos das próprias ocupações. A questão da propriedade fundiária foi explorada tendo-se em vista a contradição entre as possibilidades de instituir a terra

como comum e a reafirmação do espaço abstrato nas ocupações. Por fim, concluí com uma discussão sobre alternativas aos impasses da reforma urbana no Brasil.

O percurso de pesquisa traçado parece indicar que olhar para o processo de urbanização através da lente dos comuns, e, simultaneamente, considerar o comum a partir do urbano, ajudou a descortinar novas problemáticas para a teoria crítica. Implicou não apenas em *localizar* o comum na metrópole, mas *urbanizá-lo* teoricamente: ou seja, em considerar sua produção e apropriação espacialmente a partir daquelas especificidades do espaço urbano – mediação, diferença e centralidade – que estão por trás da sua vitalidade. Apreender o urbano a partir do comum chamou a atenção para a importância de regimes alternativos de propriedade da terra, e revelou práticas sócio-espaciais, lugares e territórios subjugados e invisíveis que resistem ou escapam ao controle e à mercantilização. Destarte, o comum urbano nos apontou experiências de produção do espaço que, gestadas na vida cotidiana e baseadas em relações e práticas de cooperação, apropriação coletiva e autogestão, podem convergir para a realização do direito à cidade.

Segundo Lefebvre, o "possível faz parte do real, lhe dá o sentido, ou seja, a direção e a orientação, a via aberta para o horizonte" (1999, p. 51). Assim, o urbano é não somente uma realidade presente, mas sobretudo o horizonte potencial, utópico, de uma sociedade urbana comum liberta dos constrangimentos do capitalismo industrial e do estatismo burocrático. Criticar a urbanização de hoje, a sua cega submissão à lei do valor imposta pelo capital e às mais diversas disciplinas e controles sancionados de cima para baixo pelo Estado, não significa perder de vista, *utopicamente*, que trata-se de um processo contraditório, repleto de fissuras, rachaduras e resíduos, ocupados por sujeitos e movimentos que não apenas idealizam uma utopia redentora, mas que desde já experimentam modos alternativos de produzir, viver e usar a cidade, inclusive nas periferias das metrópoles brasileiras. Particularmente, mais do que delinear criticamente as impossibilidades inscritas no mundo contemporâneo, interessou-me explorar perspectivas teóricas e políticas capazes de jogar luz sobre uma multiplicidade já existente de lutas, resistências e experiências ligadas ao comum urbano, germes de uma cidade por vir, para além do público e do privado.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Pedro. A cidade COM-FUSA: a mão inoxidável do mercado e a produção da estrutura urbana nas grandes metrópoles latino-americanas. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 9, n. 2, p. 25-54, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Traditionally occupied lands in Brazil**. Translaction: Mason Mathews. Manaus: PGSCA-UFAM, 2011.

ALMEIDA, Daniela A. O. de. **Isto e aquilo**: agriculturas e produção do espaço na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Belo Horizonte: UFMG, Tese de Doutorado em Geografia, 2016.

ARANTES, Pedro Fiori. **Da (anti)reforma urbana brasileira a um novo ciclo de lutas nas cidades**. 2013. Disponível em: <http://www.correiocidadania.com.br/index.php?view=article&catid=83%3Ada-antireforma-urbana-brasileira-a-um-novo-ciclo-de-lutas-nas-cidades&id=90>

BASTOS, Camila D.; MAGALHÃES, Felipe N. C.; MIRANDA, Guilherme M.; SILVA, Harley; TONUCCI FILHO, João B. M.; CRUZ, Mariana de M.; VELLOSO, Rita de C. L.. Entre o espaço abstrato e o espaço diferencial: ocupações urbanas em Belo Horizonte. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 19, p. 251, 2017.

BLOMLEY, Nicholas K.. **Unsettling the city**: urban land and the politics of property. New York, London: Routledge, 2004.

BOLLIER, David. **Think like a commoner**: a short introduction to the life of the commons. Gabriola Island (CA): New Society Publishers, 2014.

BRENNER, Neil. Theses on urbanization. In: **Public Culture,** 25:1, Duke University Press, 2013.

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

COGGIOLA, Osvaldo. 150 anos do *Manifesto Comunista*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução Oswaldo Coggiola. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

COSTA, Heloísa S. de M. A reforma urbana e a busca da cidadania. **Revista Indicador**, Belo Horizonte, v. 6, p. 889-893, 1988.

COSTA, Heloísa S. M.; ALMEIDA, Daniela A. O. de. Agricultura urbana: possibilidades de uma praxis espacial? In: **Cadernos de Estudos Culturais**, v. 5, p. 10-22, 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Común**: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Primera edición. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015a.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. In: **Tempo social**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 261-273, 2015b.

DAVIS, Mike. **Planeta favela**. Boitempo Editorial, 2015.

DE ANGELIS, Massimo; STAVRIDES, Stavros. On the Commons: a Public Interview. **e-flux**, [New York], journal #17 – junho-agosto 2010. An Architektur. Disponível em: http://www.e-flux.com/journal/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides/ Acesso em: 04 ago. 2016.

DE ANGELIS, Massimo. **The beginning of history**: value struggles and global capital. London; Ann Arbor, MI: Pluto, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**: 1972-1990. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000. [*Post-scriptum: sobre as sociedades de controle*]

DELLENBAUGH, Mary; KIP, Markus; BIENIOK, Majken; MULLER, Agnes Katharina; SCHWEGMANN, Martin (eds.). **Urban commons**: moving beyond state and market. Basel: Birkhäuser Verlag GmbH, 2015. [Seizing the (every)day: welcome to the urban commons!]

DINIZ, Clélio Campolina. **Estado e capital estrangeiro na industrialização mineira**. Belo Horizonte: UFMG/PROED, 1981.

DOUZINA, Costa; ZIZEK, Slavoj (Ed.). **The idea of communism**. London, New York: Verso Books, 2010.

ENRIGHT, Theresa; ROSSI, Ugo. Ambivalence of the urban commons. In: Jonas, A., Miller, B., Ward, K., Wilson, D. (eds.). **The Routledge Handbook on Spaces of Urban Politics**. Oxon, New York: Routledge, 2017.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: the origin and destiny of community. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

FEDERICI, Silvia. Feminism and the politics of the commons. In: **Uses of a WorldWind, Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States**, edited by Craig Hughes, Stevie Peace and Kevin Van Meter for the Team Colors Collective, Oaskland: AK Press, 2010.

FERNANDES, Edésio. Estatuto da Cidade, mais de dez anos depois: razão de descrença, ou razão de otimismo? **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**. Belo Horizonte: UFMG, vol. 20, n. 1, 2013.

FERRARI LIMA, Júnia Maria. Diálogos com a Eliana Silva. Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

FOSTER, Sheila; IAIONE, Christian. The city as a commons. **Yale Law & Policy Review**, v. 34: 281, 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **The Foucault Reader**. New York: Vintage Books, 2010.

GALIZONI, Flávia Maria. **Águas da vida**: população rural, cultura e água em Minas. Campinas: Unicamp, Tese de Doutorado em Ciências Sociais, 2005.

GIBSON-GRAHAN, J. K.. **The end of capitalism (as we knew it)**: a feminist critique of political economy; with a new introduction. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2006.

GOMES, Ângela Maria da Silva. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana**: Terreiros, Quilombos, Quintais da Grande BH. UFMG: Tese de Doutorado em Geografia, 2009.

GOMES, Paulo César C.; HAESBAERT, Rogério. O espaço na modernidade. In: **Terra Livre**: o espaço em questão. São Paulo: AGPI/Marco Zero, 1988.

GOONEWARDENA, Kanishka. Marxism and everyday life: on Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others. **Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre**, p. 117-133, 2008.

HAESBAERT, Rogério. Território e região numa "constelação" de conceitos. In: MENDONÇA, F. A.; LOWEN-SAHR, C. L.; SILVA, M. Da. (orgs.). *Espaço e tempo*: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico. Curitiba: ADEMADAM, 2009.

HARDIN, Garret. The tragedy of the commons. In: **Journal of Natural Resources Policy Research**, 1:3, 2009 (1968).

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth**. Cambridge, Massachusets: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Declaração** – isto não é um manifesto. São Paulo: n-1 edições, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

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

HARDT, Michael. The common in communism. In: Douzinas, C.; Zizek, S. (eds.). **The idea of communism**. London, New York: Verso Books, 2010.

HARVEY, David. **A brief history of neoliberalism**. New York: Oxford University Press, 2007.

HARVEY, David. Accumulation by dispossession. In: HARVEY, D. **The new imperialism**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

HARVEY, David. The creation of the urban commons. In: HARVEY, D. **Rebel cities**: from the right to the city to the urban revolution. London, New York: Verso, 2012.

HARVEY, David. The urban process under capitalism. In: DEAR, M. e SCOTT, A. J. (eds.), **Urbanization and urban planning in capitalist societies**. NY, Methen and Co., 1981.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça:** ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOLSTON, James. **Cidadania insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOLSTON, James. **Insurgent citizenship**: disjunctions of democracy and modernity in Brazil. Princeton: Princeton University Press, 2008.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de S; elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva; 2009.

HURON, Amanda. Theorising the urban commons: new thoughts, tensions and paths forward. In: **Urban Studies**. First published date: January-17-2017.

JARAMILLO, Samuel. **Hacia una teoría de la renta del suelo urbano**. Bogotá: Universidad de los Andes, Faculdad de Economía, CEDE, Ediciones Uniandes, 2010.

JEFFREY, Alex; MCFARLANE, Colin; VASUDEVAN, Alex. Rethinking enclosure: Space, subjectivity and the commons. **Antipode**, v. 44, n. 4, p. 1247-1267, 2012.

KIP, Markus. Moving beyond the city: conceptualizing urban commons from a critical urban studies perspective. In: DELLENBAUGH, M.; KIP, M.; BIENIOK, M.; MULLER, A. K.; SCHWEGMANN, M. (eds.). **Urban commons**: moving beyond state and market. Basel: Birkhäuser Verlag GmbH, 2015.

KIPFER, Stefan. How Lefebvre urbanized Gramsci: hegemony, everyday life, and difference. **Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre**, p. 193-211, 2008.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 (1970).

LEFEBVRE, Henri. **Critique of everyday life –** the one volume edition. Londres: Verso, 2014 (1947; 1961; 1981).

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e política: o direito à cidade II.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

LEFEBVRE, Henri. **Henri Lefebvre** – Key writings. ELDEN, S.; LEBAS, E.; KOFMAN, E. (ed.). London/New York: Continuum, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **La produccíon del espacio**. Madrid: Capitán Swing Livros, 2013 (1974).

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2008 (1968).

LEFEBVRE, Henri. **State, space, world**: selected essays. BRENNER, Neil.; ELDEN, Stuart. (ed.). Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2009.

LEFEBVRE, Henri. **The production of space**. Oxford, U.K.: Blackwell, 1991/2006 (1974).

LINEBAUGH, Peter. **Stop, thief!** The commons, enclosures and resistance. Oakland, CA: PM Press, 2014.

LINEBAUGH, Peter. **The Magna Carta Manifesto**: liberties and commons for all. Berkeley and Los Angeles; London: University of California Press, 2008.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. Oxon, New York: Routledge, 2015.

LOURENÇO, Tiago Castelo Branco. **Cidade ocupada**. Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, 2014.

LOURENÇO, Tiago Castelo Branco. Depoimento. Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

MACPHERSON, Crawford B.. **Property**: mainstream and critical positions. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1978.

MAGALHÃES, Felipe N.C.; TONUCCI FILHO, João B.M.; SILVA, Harley. Valorização imobiliária e produção do espaço na RMBH: Novas frentes. In: MENDONÇA, Jupira G.; COSTA, Heloisa S.M. (Orgs.) **Estado e capital imobiliário**. Convergências atuais na produção do espaço urbano brasileiro. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.

MARICATO, Ermínia; et al.. **Cidades rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2013.

MARICATO, Ermínia. As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias. In: ARANTES, Otilia B. F.; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos B. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARICATO, Ermínia. Reforma urbana: limites e possibilidades – uma trajetória incompleta. In: RIBEIRO, L.C.Q.; SANTOS JR., O. (orgs.). **Globalização, fragmentação e Reforma Urbana**: o futuro das cidades brasileiras na crise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo:** estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARTINS, José de Souza. **O cativeiro da terra**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MARTINS, Sérgio. Prefácio à tradução brasileira. Em: LEFEBVRE, Henri. **Espaço e política: o direito à cidade II.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Luta de classes na Rússia**. Organização Michael Löwy. São Paulo: Boitempo, 2013 (1875-1894).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução Oswaldo Coggiola. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010 (1848).

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011 (1857-1858).

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010 (1844).

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013 (1867).

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. – 3° ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2013 (1925).

MAYER, Joviano G. M. **O comum no horizonte da metrópole biopolítica**. Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo, 2015.

MAYER, Joviano G. M.. Depoimento. Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

MERRIFIELD, Andy. **Henri Lefebvre**: a critical introduction. New York: Routledge, 2006.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Do urbanismo à política urbana: notas sobre a experiência brasileira. In: COSTA, Geraldo Magela; MENDONÇA, Jupira Gomes (orgs.). **Planejamento urbano no Brasil***:* trajetória, avanços e perspectivas. Belo Horizonte: Editora C/Arte (pp. 31-65), 2008.

MONTE-MÓR, Roberto Luís. A cidade e o urbano. Em: **As cidades da Cidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 185-197, 2006.

MORADO NASCIMENTO, Denise; BITTENCOURT, Rafael Reis. Invadir ou ocupar? Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

MORADO NASCIMENTO, Denise; LIBÂNIO, Clarice (org.). **Ocupações urbanas na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Favela é Isso Aí, 2016.

MORADO NASCIMENTO, Denise. Outra lógica da prática. Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

NANCY, Jean-Luc. **The inoperative community**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

NEGRI, Antonio. **Comum, entre Marx e Proudhon**. Resenha originalmente publicada no *Il Manifesto*, em 06/05/2014. Trad. UniNômade. (p. 282-286). Disponível em: http://uninomade.net/tenda/comum-entre-marx-e-proudhon/ Acesso em: 20 jul. 2016.

NEGRI, Antonio. **O comum como modo de produção**. Texto originalmente publicado em *Euro-Nomade*, em 10/07/2016. Tradução liminar: Mario Marino. Original disponível em: http://www.euronomade.info/?p=7331 Acesso em 07 nov. 2016.

OLIVEIRA**,** Francisco de. **Crítica à razão dualista; o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

OSTROM, Elinor. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. New York: Cambridge University Press, 1990.

PAULA, João Antonio de. As cidades. Em: **As cidades da Cidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

PAULA, João Antonio de. **Crítica e emancipação humana**: ensaios marxistas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PAULA, João Antonio de. O mercado e o mercado interno no Brasil: conceito e história. Em: **História Econômica & História de Empresas** V.1, 7-39, 2002.

PECK, Jamie; THEODORE, Nik; BRENNER, Neil. Neoliberal urbanism: Models, moments, mutations. In: **SAIS Review of International Affairs**, v. 29, n. 1, p. 49-66, 2009.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. - [1° ed. - 2° reimpr]. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PÉRICLES, Leonardo. Depoimento. Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012a (1944).

POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012b.

PONTBRIAND, Chantal. **The contemporary, the common**: art in a globalizing world. Berlin: Sternberg Press, 2013.

REMY J.; VOYÉ, L.. **La ciudad y la urbanización**. Madrid: Instituto de Estudios de Administracion Local, 1976.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro***:* a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIZEK, Cibele Saliba. Etnografias urbanas: cultura e cidade de dentro e de perto. UFBA. **Redobra**, n. 12, ano 4, 2013.

ROBINSON, Jennifer. **Ordinary cities***:* between modernity and development. London; New York: Routledge, 2006.

ROLNIK, Raquel. **Guerra dos lugares**: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

ROSS, Kristin. **Communal luxury**: the political imaginary of the Paris Commune. London, New York: Verso Books, 2015.

ROY, Ananya. Dis/possessive collectivism: property and personhood at city's end. **Geoforum**, Volume 80, March 2017.

ROY, Ananya. The 21st-century metropolis: new geographies of theory. **Regional Studies**, v. 43, n. 6, p. 819-830, 2009a.

ROY, Ananya. Why India cannot plan its cities: Informality, insurgence and the idiom of urbanization. **Planning theory**, v. 8, n. 1, p. 76-87, 2009b.

SANTOS, Cecília Reis Alves dos. Infraestrutura autoconstruída: articulações sociotécnicas na produção do espaço. Em: Em: **Saberes [auto] construídos**. MORADO NASCIMENTO, Denise (org.). Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

SCHMID, Christian. Networks, borders, differences: towards a theory of the urban. In: BRENNER, Neil. **Implosions/explosions: towards a study of planetary urbanization**. Berlin: Jovis, 2014

SIMONE, AbdouMaliq. **City life from Jakarta to Dakar**: movements at the crossroads. New York: Routledge, 2010.

SIMONE, AbdouMaliq. **Jakarta**: drawing the city near. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2014.

SOJA, Edward W. **Postmodern geographies***:* the reassertion of space in critical social theory. London, New York: Verso Books, 1989.

SOJA, Edward W.. **Postmetropolis**: critical studies of cities and regions. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward Palmer. **Senhores e caçadores:** a origem da lei negra**.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TONUCCI FILHO, João B. M.; COSTA, Heloisa S. de M.. **O comum e a metrópole brasileira:** além do impasse da reforma urbana? Em: XVII Encontro Nacional da Anpur, 2017, São Paulo. Anais do XVII ENANPUR. São Paulo: ANPUR, 2017.

TOPALOV, C.. **La urbanización capitalista**: algunos elementos para su análisis. Mexico: Editorial Edicol Mexico, 1979.

UN-HABITAT. **The challenge of slums:** Global Report on Human Settlements. Londres: Earthscan, 2004.

VAINER, Carlos. Pátria, empresa e mercadoria. In: ARANTES; MARICATO & VAINER, **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2000.

WALL, Derek. **The commons in history**: culture, conflict, and ecology. Cambridge, MA; London: MIT Press, 2014.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.