

Rafael de Oliveira Alves

# O COMUM E A CIDADE

notas sobre política, direito e espaço



# O COMUM E A CIDADE

*CONSELHO EDITORIAL*

ANDRÉ LUIZ V. DA COSTA E SILVA

CECILIA CONSOLO

DIJON DE MORAES

JARBAS VARGAS NASCIMENTO

LUÍS AUGUSTO BARBOSA CORTEZ

MARCO AURÉLIO CREMASCO

ROGERIO LERNER

O COMUM E A CIDADE  
notas sobre política, direito e espaço

RAFAEL DE OLIVEIRA ALVES

*O comum e a cidade: notas sobre política, direito e espaço*

© 2023 Rafael de Oliveira Alves

Editora Edgard Blücher Ltda.

*Publisher* Edgard Blücher

*Editores* Eduardo Blücher e Jonas Eliakim

*Coordenação editorial* Andressa Lira

*Produção editorial* Juliana Moraes

*Diagramação* Joyce Rosa

*Revisão de texto* Luana Negraes

*Capa* Laércio Flenic

*Imagem da capa* iStockphoto

# Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar

04531-934 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 55 11 3078-5366

contato@blucher.com.br

www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme 6. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, Academia Brasileira de Letras, julho de 2021.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Alves, Rafael de Oliveira

O comum e a cidade: notas sobre política, direito e espaço/  
Rafael de Oliveira Alves. - São Paulo: Blucher, 2023.

208 p.

Bibliografia

ISBN 978-65-5550-173-5

1. Ciências sociais 2. Urbanização I. Título

23-5487

CDD 300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais

## RESUMO

Este livro procura apresentar o debate contemporâneo e uma síntese teórica para o direito à cidade. Para tanto, são reunidas referências sobre os processos de despossessão e de apropriação na cidade contemporânea. Por outro lado, afastamos a compreensão de um direito à cidade reduzido à legislação estatal e ampliamos o debate para a produção do comum.

Nos primeiros três capítulos são discutidos os contornos contemporâneos da política, do Estado e do direito como dispositivos associados em regime biopolítico de governamentalidade de exceção que nos aliena e impede a emancipação humana. Mas, em resistência, localizamos uma vida que insiste em viver e que, pelo trabalho vivo, produz relações e afetos, produz vínculos comunitários e uma forma-de-vida autônoma.

Na sequência, os capítulos 4, 5 e 6 repercutem os argumentos iniciais sobre a dimensão espacial. Primeiro, definindo o espaço, a cidade e o urbano como categorias centrais na produção social. Depois, demonstrando que o público e o privado, dominados pelas lógicas estatal e individual, respectivamente, conformam nossa subjetividade e nossa espacialidade. O direito de propriedade privada, em consequência, consolida uma forma de produção da sociabilidade limitada e alienada.

Ao final, concluímos que a despossessão espacializa o regime de exceção na cidade contemporânea, constituindo-se, portanto, como um meio para a extração forçada de mais valor necessário à acumulação capitalista. Em contraposição, a apropriação abre aos sujeitos a possibilidade de, pelo valor de uso, reencontrarem consigo mesmos, com os objetos produzidos e com os outros diferentes. Nesse sentido, várias evidências contemporâneas demonstram que, apesar do espaço dominado pelo capital e pelo Estado, é possível encontrar elementos para fazer do comum uma prática espacial orientada pelo e para o uso não alienado da cidade. Assim, o direito à cidade é mais bem compreendido a partir da práxis de produção do comum na cidade contemporânea.



# CONTEÚDO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>1. A POLÍTICA</b>	<b>23</b>
1.1 A NATUREZA DO PODER	24
1.2 A POLÍTICA E A POLÍCIA	25
1.3 A BIOPOLÍTICA	27
<b>2. O ESTADO</b>	<b>35</b>
2.1 O ESTADO MODERNO	36
2.2 PRIMEIRA CRÍTICA DO ESTADO: EXCEÇÃO E POLÍCIA	44
2.3 SEGUNDA CRÍTICA DO ESTADO: A RELAÇÃO CAPITAL	50
2.4 DO ESTADO À COMUNA	63
<b>3. O DIREITO</b>	<b>69</b>
3.1 O DIREITO COMO TEORIA PURA	69
3.2 O DIREITO COMO FORMA JURÍDICA CAPITALISTA	73
3.3 O DIREITO COMO VIOLÊNCIA	77
3.4 O DIREITO COMO FORMA-DE-VIDA EMANCIPADA	80

---

<b>4. A NATUREZA DO ESPAÇO</b>	<b>91</b>
4.1 O ESPAÇO	92
4.2 A CIDADE	99
4.3 O URBANO	108
<b>5. AS PROPRIEDADES DO ESPAÇO</b>	<b>117</b>
5.1 O PÚBLICO	118
5.2 O PRIVADO	119
5.3 O ESTATAL	125
5.4 O COMUM	127
<b>6. OS DIREITOS DE PROPRIEDADE</b>	<b>133</b>
6.1 FUNDAMENTOS DA PROPRIEDADE PRIVADA	134
6.2 ELEMENTOS DA TEORIA JURÍDICA	139
6.3 ELEMENTOS PARA O COMUM	148
<b>7. A PRODUÇÃO DO ESPAÇO</b>	<b>153</b>
7.1 A DESPOSSESSÃO	154
7.2 A APROPRIAÇÃO	167
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>195</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>201</b>

# APRESENTAÇÃO

I

As ideias que inspiraram este livro podem ser datadas desde 2001, quando dos debates em torno da *Carta Mundial pelo Direito à Cidade* (2001) e do recém-aprovado Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257/2001). Ambos nos apresentavam um direito à cidade que pretendia, ao mesmo tempo, ser uma plataforma de lutas sociais e um direito do Estado.

Um olhar para nossa história pode nos ajudar a compreender que os contornos do direito à cidade no Brasil já estavam presentes desde a década de 1960, tanto na forma de seminários quanto de projetos de lei (BASSUL, 2005). Igualmente importante, outro ímpeto pela reforma urbana nos acompanhou durante o processo de redemocratização na década de 1980. À época, foram coletadas mais de 130 mil assinaturas para uma emenda popular a ser apresentada à Assembleia Constituinte. Após intensos debates, foram incluídos na Constituição Federal os arts. 182 e 183, uma base normativa inédita para a política urbana no Brasil.

Essa nova ordem jurídico-urbanística redefiniu, desde então, os contornos e o conteúdo do direito de propriedade a partir do princípio da função social. Ao mesmo tempo, exigiu uma abertura dos processos políticos e administrativos estatais à participação dos cidadãos e reconheceu direitos de permanência aos moradores de assentamentos informais.

Todavia, o direito à cidade não se resume a um discurso essencialmente jurídico normativo, tampouco pode ser contido na esfera estatal. Mesmo com leis aprovadas e direitos reconhecidos, os movimentos sociais continuam a denunciar os obstáculos para a fruição da cidade. Com a mesma força, é denunciada a permanência das con-

dições urbanas precárias no cotidiano dos mais pobres. Além disso, as operações hermenêuticas internas ao ordenamento jurídico são insuficientes para responder várias de nossas perguntas contemporâneas.

Diante disso, tornou-se recorrente entre nós uma crítica do aparato normativo devido à sua ineficácia para transformar as condições urbanas reais. Tal entendimento tende a dispensar o direito, negando sua utilidade para os processos de mudança social. Edésio Fernandes (2013) atribui esse estreitamento da leitura à persistência de um certo “legalismo messiânico”, pelo qual as pessoas acreditam na superioridade e na onipotência do direito estatal para atender o “imediatismo das demandas sociais”. Desse modo, o direito não é percebido como mais um campo de lutas, mas, ao contrário, reduzido a mero instrumento técnico desvinculado dos processos espaciais e históricos. Assim como Edésio Fernandes, reconhecemos as críticas feitas ao Estatuto da Cidade, mas não deixamos de atestar os avanços alcançados e a necessidade de dar continuidade às lutas pela reforma urbana.

Conservamo-nos, pois, na trilha que critica o direito, mas não o abandona. Com esse compromisso, ampliamos nossa reflexão para compreender em profundidade o que Lefebvre (2001a) anunciava como direito à cidade: um “direito à ‘obra’ (à atividade participante)” e um “direito à ‘apropriação’ (bem distinto do direito à propriedade)” (p. 135). Se fôssemos apressados, poderíamos repetir a tese de que o direito à cidade é um conjunto de outros direitos ou, ainda, mais um direito subjetivo oponível ao Estado. Preferimos, pois, evitar o encapsulamento do direito à cidade no Estatuto da Cidade ou em qualquer outra norma estatal.

Para acertar nosso passo, reforçamos nossas dúvidas em relação ao direito e ao Estado. De modo especial, tomamos por orientação metodológica recusar os fetichismos e privilegiar a análise dos processos sociais. Marx (2013) explica-nos que certos processos sociais complexos são apresentados de forma objetivada, naturalizada, sob a forma de fetiche. Para uma abordagem mais engajada, devemos buscar compreender mais o processo, e não nos contentar com a literalidade de normas ou objetos isolados.

A mercadoria, por exemplo, enquanto um produto fetichizado disponível no mercado, oculta as relações de produção e de exploração que lhe deram origem. Na mesma linha teórica, Poulantzas (1977; 2000) também nos alerta para não lidar com o Estado como se fosse uma coisa, tampouco uma pessoa. Ao contrário, o Estado deveria ser tomado como uma complexa trama de relações constituídas socialmente e constitutivas da sociedade.

Consequentemente, o direito também precisaria ser apreendido como um processo social. Direito não é sinônimo de lei, tampouco pode ser circunscrito às expressões positivas formais do Estado. Toda vez que tomamos o direito como fetiche, ocultamos as relações políticas e econômicas que o produziram, tal qual ocultaríamos as relações políticas e econômicas que lhe são consequentes (NASCIMENTO, 2012). Desse modo, é preciso reinserir o direito ali onde e quando é produzido: no seu tempo-espaço histórico. Em outras palavras, direito não é produto, pronto e perfeito. Direito é mais um modo compartilhado de orientar a ação dos sujeitos na história.

Nosso conceito de direito à cidade conjuga, ainda, uma dimensão espacial: a cidade. Esta também não deveria ser confundida com uma coisa ou um sujeito. Para Lefebvre (1991), o espaço é também uma construção social, ou seja, cada sociedade produz seu próprio espaço. Sob essa orientação, nossa discussão não procura compreender o espaço enquanto uma superfície sobre a qual encontramos uma coleção de objetos como se fossem coisas inertes à espera da exploração humana. Compreendemos, pois, o espaço como uma relação social complexa que envolve: as práticas espaciais cotidianas legíveis; os espaços concebidos que, apesar de abstratos, constroem e conduzem nossa ação; e os espaços do vivido, em que a vida não se constrange para atender as ordens distantes (LEFEBVRE, 1991).

Em mais um subsídio, Soja (2009) reforça a natureza dinâmica do espaço como componente de nossa ontologia social. Para ele, nossa subjetividade é definida tanto pelo espaço quanto pela história. Se a espacialidade é socialmente produzida, isso significa que pode ser alterada pelas mesmas forças sociais que lhe são imanentes. Dentro desse processo, não há precedência, e sim dialética: a dimensão espacial dá forma às relações sociais, assim como estas são conformadas por aquela.

Para nós, a relação entre direito e espaço tende a seguir o mesmo movimento. De forma mais apropriada, diríamos que os processos normativos produzem condições urbanas, assim como as condições urbanas geram processos normativos (ALVES, 2012). Ou seja, o direito produz espaço porque regula as condições de possibilidade de ação dos sujeitos. Ao mesmo tempo, o espaço produz direito porque lhe serve como fonte não formal e limite à imaginação jurídica (ANTAS JÚNIOR, 2005).

Diante dessa leitura dialética, tivemos que rever nossa compreensão sobre o sujeito. Não o admitimos mais como um dado preexistente ou pré-social. Com Marx (2015), compreendemos que tanto a produção social cria um objeto para o sujeito, quanto também cria um sujeito para esse objeto. Por essa razão, o trabalhador e o consumidor, suas capacidades e necessidades, são criações de um certo regime de produção. Seguindo Foucault (2005), temos o sujeito determinado pelas relações de poder. Porém, não há um fluxo unidirecional. A resistência desde baixo constitui o sujeito, ao mesmo tempo que este é constituído pelos comandos que lhe são aplicados desde cima.

Nosso método aqui, entretanto, não é o do tipo arqueológico, e bem pouco recolhemos elementos empíricos. Em contrapartida, tentamos com mais zelo não repetir o padrão normativista, pois, bem sabemos, são reiteradas as falas de um determinismo das formas econômicas sobre as dimensões políticas, jurídicas, culturais. Preferimos, então, ir a fontes teóricas variadas para reforçar nosso materialismo histórico: “o modo de produção da vida material é que condiciona o processo da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 2008, p. 47).

Nesse sentido, nossa compreensão sobre o direito à cidade não advém de um esforço cognitivo transcendente ou de uma subsunção próprios dos jusnaturalismos e dos juspositivismos. Essa correção no nosso método de pensar devemos a Harvey, que nos mostrou “a totalidade das formas de interação políticas, jurídicas, institucionais e ou-

tras, assim como o estágio da consciência são ao mesmo tempo suportes e reflexos das condições na base econômica” (1980, p. 171). Assim, insistimos, nossas lutas não são apenas de ordem econômica, mas também política, jurídica e cultural; e todas elas com potencial para mudar nossas condições materiais.

Em suma, podemos dizer que nos propomos nesta obra partir da crítica do presente moderno para escavar as possibilidades de mudanças. Logo, interessa-nos, sobremaneira, as resistências potentes para realizar uma apropriação da cidade que não se limite à troca de mercadorias ou ao fechamento da propriedade privada. Boaventura de Sousa Santos (2004) incentiva-nos a procurar as ausências e as emergências transformadas em não existentes pelos poderes hegemônicos. Se, de um lado, temos o poder, o Estado e o direito determinantes sobre nossas vidas, por outro, “o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo” (SANTOS, 2006, p. 104) resistem aos discursos hegemônicos e produzem diferenças.

## II

A partir desses pressupostos, também o autor deste livro foi alterado. A formação primeira em Direito consolidou uma compreensão dos fenômenos sociais a partir de sua subsunção às hipóteses normativas produzidas pelo Estado. Por esse viés, seria recomendado interpretar como normal tão somente a realidade que se ajustasse às normas jurídicas.

Todavia, a escola nem sempre consegue formar integralmente seus alunos. Assim, uma certa perambulação sobrepôs-se ao currículo pré-formatado, a cidade foi se revelando como um monstro que não cabia na medida da norma jurídica. Já sabíamos que a cidade era informal, ilegal, clandestina. A legalidade abrangia tenuemente os cinturões do poder político estatal. Mas nossa leitura ainda se organizava pelos parâmetros do direito estatal. O ilegal ainda era uma ofensa à ordem, ao normal, ao universal.

Com o passar do tempo, esse caminho foi sendo desgastado. Entre as minas e o rio, ampliamos o diálogo interdisciplinar sobre o direito e o espaço. Esses estudos passaram a sinalizar um questionamento mais estrutural e menos normativo sobre a cidade. Em parte, tal mudança de rota foi influenciada por nossos debates junto à geografia, à arquitetura, à economia e ao direito. Por outra parte, revoltas, levantes, tumultos tornaram-se por demais frequentes e visíveis. Logo, a crença na ordem do direito e do Estado se esvaziavam.

## III

Consequentemente, nossa leitura de mundo e nosso projeto político foram questionados e substancialmente alterados. Antes, procurávamos enunciar hipóteses e teses normativas sobre a política institucional do planejamento urbano e sobre a eficácia dos instrumentos urbanísticos. Justificadamente, pretendíamos melhorar a eficiência dos instrumentos e da política estatal de modo a realizar direitos funda-

mentais. Todavia, as referências teóricas sobre a “produção do espaço”, cada vez mais frequentes em nossa trajetória, sobrepuseram-se à hermenêutica jurídica dos “instrumentos urbanísticos”.

Renovamos, pois, a ideia basilar da existência de uma correlação direta e dinâmica entre a dimensão espacial e a dimensão jurídica. Ou seja, a configuração socioespacial orientaria a produção das normas jurídicas e essas, por seu turno, tensionariam as condições espaciais que lhes deram origem para transformá-las. Nesse segundo momento, esperava-se que o direito à cidade pudesse empoderar os sujeitos para a participação e a apropriação da obra coletiva chamada cidade.

Mas, de antemão, já estávamos precavidos de que os projetos de emancipação da modernidade não alcançaram a efetividade propagandeada (SANTOS, 2000). Logo, um direito à cidade instrumental mais uma vez criaria o fetiche de um direito estatal onipotente. Concomitantemente, estávamos cientes de que os modos flexíveis de acumulação capitalista associados à compressão espaçotemporal impediriam os sonhos modernistas (HARVEY, 2009). Em outros termos, o planejamento e a gestão urbana atuais não pretenderiam expandir o projeto moderno de cidade para todo o espaço urbano, mas, ao contrário, privilegiar a regulação fragmentada do território para garantir acumulação capitalista e governamentalidade sobre os indivíduos (FOUCAULT, 2008a).

Voltando os olhos para o direito urbanístico brasileiro, deparávamo-nos diante das zonas especiais de interesse social (ZEIS) e das operações urbanas consorciadas (OUC), ambas previstas no Estatuto da Cidade, Lei nº 10.257/2001, art. 2º, XIV, e art. 32-34-A. Em um primeiro momento, chegamos a indagar se esses instrumentos seriam expressões locais dos processos de reestruturação do poder político e do modo de produção global. Os dados do IBGE (2013) indicavam que 794 municípios brasileiros possuíam algum tipo de zona especial de interesse social, e outros 395 preveem o instrumento de operação urbana.

Se, por um lado, as ZEIS reconhecem a informalidade dos pobres, por outro, as operações urbanas atendem aos interesses do capital. Enquanto as ZEIS realizavam uma plataforma de luta histórica dos movimentos sociais, as operações urbanas aplaivavam os caminhos para o empreendedorismo urbano.

De modo progressivo, podemos ver a flexibilidade dos parâmetros urbanísticos como uma importante via para incluir os assentamentos informais no campo da legalidade e, conseqüentemente, no espaço da cidadania. E, ainda de forma condescendente, os incentivos urbanísticos das operações urbanas poderiam favorecer a repactuação dos custos e benefícios, a revitalização das áreas degradadas e a ampliação dos espaços de fruição na cidade.

Mas, de modo conservador, o Estado deveria resolver as crises de baixa lucratividade do capital imobiliário. Logo, a flexibilidade urbanística permitiria a intensificação do uso do solo e, portanto, maior apropriação privada da renda da terra. No mesmo tom, a flexibilidade das ZEIS envolveria uma dependência dos pobres para com a política do Estado: uma vez feito o reconhecimento formal das ZEIS, renovar-se-ia a relação de abandono.

Apesar de aparentemente distintos, esses dois instrumentos urbanísticos indicam um arranjo normativo flexível e de exceção. Ambos os instrumentos autorizam a aplicação de parâmetros especiais caso a caso e afastavam o planejamento geral e compreensivo típico do modernismo. Ambos alteram a normativa urbanística sem, entretanto, transformar as condições urbanas atuais ou seus processos constitutivos. Assim, os debates sobre a condição pós-moderna (HARVEY, 2009) e sobre a exceção (AGAMBEN, 2004) se aproximam cada vez mais do direito urbanístico.

Nesse estágio da reflexão começava a ficar evidente que o problema não estaria na formulação técnico-jurídico nem na implementação político-administrativa dos instrumentos urbanísticos. Antes, porém, o problema a ser enfrentado deveriam ser os processos gerais de produção do espaço na cidade contemporânea.

Em leituras iniciais, o Estado e o capital poderiam até ser categorias preponderantes estáticas e unívocas. Contudo, ao deixar a mitologia moderna do contrato social, assumimos a existência de um tipo capitalista de Estado. Desse modo, a problemática do Estado torna-se uma variação dentro do debate sobre a sociabilidade moderna orientada pelo capital. Logo, as indagações sobre instrumentos urbanísticos são tão somente uma expressão local e espacializada de processos mais amplos.

Aqui, já podemos ver que a leitura estritamente jurídica deixou de ser determinante sobre as demais. Um passo a mais, o direito reencontra-se com a política de forma crítica quando analisamos o conceito de “estado de exceção” (AGAMBEN, 2004). Por esse marco teórico, a exceção caracteriza uma situação em que o direito é suspenso sem, contudo, ter sua validade negada. Então, por essa via, o Estado de exceção não é um evento histórico de ditaduras, ao contrário, trata-se de um dispositivo cotidiano na história do Estado moderno.

Para o nosso objeto principal, o Estado lança mão de instrumentos excepcionais para o planejamento e a gestão da cidade. Esse padrão confirmaria a hipótese inicial de que o projeto moderno de cidade teria sido substituído por processos normativos flexíveis. O que, em outras palavras, quer dizer que o planejamento urbano deixa de ser orientado por um Estado de direito moderno para se tornar mais uma expressão de um Estado de exceção permanente (AGAMBEN, 2004; HARDT; NEGRI, 2001).

Outras leituras também contribuem para compreensão sobre a “flexibilidade” característica do Estado contemporâneo. Jessop (2002) assinala a transição de um Estado nacional keynesiano de bem-estar social para uma ordem pós-nacional competitiva. Harvey (2009) elucida os contornos de um regime pós-fordista de acumulação flexível redefinindo as funções e os aparatos estatais. E, por fim, Hardt e Negri (2001) enfatizam a tendência de uma ordem imperial pós-nacional.

No campo dos estudos urbanos, a chave da exceção vem sendo utilizada pelos movimentos sociais para denunciar as medidas autoritárias do Estado. Vainer (2011) adota a expressão “cidade de exceção” para nomear o planejamento pós-moderno flexível e amigável ao mercado. Esse debate sobre o empreendedorismo urbano, que datava desde os idos de 1970, propunha que, para superar a crise fiscal local, os gestores municipais fossem protagonistas para atrair novos capitais globais. Mas, antes, o Estado deveria intervir para realizar investimentos em infraestruturas e criar um ambiente de negócios favorável conforme as exigências do capital (HARVEY, 2005).

Após os anos 2000, a novidade talvez recaia sobre o discurso estatal que dispensa a racionalidade do consenso e autoriza ações por meios militarizados. Esse planejamento urbano flexível e de exceção não precisaria mais ser formatado para uma coletividade. Agora, seus objetivos poderiam ser declaradamente vinculados à manutenção das estruturas econômicas e políticas.

Com essas constatações, nossa ideia de direito à cidade ficava cada vez mais debilitada. Começamos a indagar se não haveria uma outra via que pudesse questionar esse Estado de exceção na cidade. Para Agamben (2004), deveríamos desativar o direito-violência que sustenta o Estado de exceção. Em vez de pedir mais “Estado”, mais “planejamento urbano estatal”, deveríamos sair da esfera institucional se desejássemos encontrar respostas.

Foi aí, então, que encontramos uma referência inicial sobre a “cidadania insurgente” (HOLSTON, 1996), uma possibilidade de inserir o cotidiano não ordenado como elemento relevante para o planejamento. Logo depois, deparamo-nos com o panfleto das “zonas autônomas temporárias” (BEY, 2021), um manifesto em favor das ocupações sem pretensão de institucionalização. E, enfim, recebemos as “resistências, insurgências e poderes constituintes” da multidão (HARDT; NEGRI, 2002).

Nesse novo patamar, nosso discurso não se orienta mais para compreender as funções do Estado e a regulação do espaço pelo direito urbanístico. Estamos, portanto, decididos a nos subtrairmos da ordem vigente e entender os caminhos não institucionais do direito à cidade. Como suporte, Foucault (1979; 1995), Rancière (1996a) e Poulantzas (1977; 2000) esclarecem o poder como uma relação política que constitui e é constituída pelos sujeitos. Em nossa reflexão, a política deixa de ser associada à expressão estatal do poder anterior ao direito. Diferentemente, destacamos, a partir de então, a política como um desentendimento (RANCIÈRE, 1996a), uma inserção forçada dos sem-parcelas dentro do discurso da ordem vigente. Por esse referencial, podemos explicar processos ampliados que não cabem na teoria jurídica tradicional. De modo especial, a política que instaura o desentendimento desordena o direito antes positivado em leis e decretos.

Essa teoria parece fazer sentido quando olhamos para eventos políticos que questionam a ordem vigente. Seja a Primavera Árabe, os indignados, os ocupantes de Wall Street ou o nosso junho de 2013, todos eles, em certa medida, apresentam uma crítica estrutural e uma práxis divergente.

Nessa toada, o conceito de multidão serve-nos como uma potência para contrariar o direito, o Estado e a política vigentes. Se de um lado nosso percurso teórico constata uma impossibilidade diante do planejamento pós-moderno flexível e de exceção, por outro, quando diante das manifestações multitudinárias passamos a acreditar mais na possibilidade de superação desse estado de coisas e de realização do direito à cidade.

Em nosso arranjo teórico, Hardt e Negri (2005) ensinam que a multidão não se confunde com uma massa passiva ou com o sujeito cidadão que vai compor a unidade do povo ou da nação. A multidão caracteriza-se por uma “multiplicidade de singula-

ridades” que revigora a luta de classe. De modo mais focado, a multidão dos pobres é constantemente explorada pelo capital e pelo Estado, fornecendo a eles o valor que os mantêm hegemônicos. Mas, olhando pela fresta, a multidão, assim acreditamos, pode existir e viver autonomamente sem depender do salário ou da mediação estatal.

Com esse conceito de multidão em mãos, tornamo-nos mais cientes de que essa potência de vida ou potência para o trabalho caracteriza-se como a condição ontológica do ser humano. Marx (2004; 2008) já ensinava que o trabalho vivo transforma o mundo e, nesse movimento, objetiva-se em uma propriedade, um corpo estranhado. Todavia, sob o capital, a propriedade é apropriada privadamente por outros, impedindo que o homem criador se reencontre com os objetos por ele produzidos. Em suma, quem produz não se apropria, ao contrário, torna-se figura alienada: que se vende aos outros, que perde os bens produzidos, que se estranha diante dos outros homens e que não se reconhece mais como ser criador.

Na cidade, esse processo de alienação polariza os sujeitos produtivos, de um lado, e os proprietários privados, de outro. Enquanto os trabalhadores objetivam seu trabalho e produzem bens em comum, os proprietários vivem de explorar e acumular privadamente os valores socialmente produzidos. Se, antes, a extração e acumulação da mais valia centrava-se na fábrica, hoje, toda a cidade é local para extração de mais valor. Bem sabemos, as rendas da terra não são definidas naturalmente. Ao contrário, os preços dos imóveis expressam a quantidade de trabalho vivo objetivado, não só no edifício, mas, principalmente, nas externalidades positivas presentes na cidade.

De outro modo, Lefebvre (2001a) expõe o conflito entre acumulação privada e apropriação coletiva quando do debate acerca do direito à cidade. O “direito à apropriação” é, definitivamente, distinto de “ser proprietário privado” de partes da cidade. E o “direito à obra”, à atividade participante, demanda uma ação não alienada, em que o sujeito se reencontra consigo mesmo e com a sua criação, em conjunto com os outros diferentes que compartilham a mesma condição urbana.

Em razão disso, nossas indagações estabelecem o conceito de apropriação como uma potência contrária ao direito de propriedade privada. Para tanto, tentamos explicitar os fundamentos do direito de propriedade privada, que se torna um dos principais obstáculos ao direito à cidade. Pela teoria jurídica, não conseguimos avançar muito além de um interesse protegido pelo Estado com a qualificação de direito fundamental. Portanto, precisamos estender a leitura até Marx (2013), com quem descobrimos os cercamentos necessários à acumulação primitiva, e até Harvey (2004), que nos mostrou a atualidade dos modos de acumulação por despossessão.

Essas referências posicionam a despossessão no centro de nossa reflexão. Primeiro, porque enunciam um processo ampliado de extração e de acumulação de valores por meio da violência legitimada pelo direito, isto é, legalizada como normal. Segundo, porque evidenciam a presença recorrente do Estado e de seus aparatos repressivos, acobertados pelo direito, para a despossessão em favor do capital privado.

Além de explicitar a centralidade do direito e do Estado para a acumulação capitalista, a despossessão espacializa o conceito de “estado de exceção” na cidade. A exceção, um dispositivo político e jurídico, suspende a ordem moderna de Estado de direi-

to para permitir a acumulação privada fundada na violência. Em nossa investigação, a edição de leis excepcionais e a flexibilização dos parâmetros urbanísticos permitem a extração de valores comunalmente produzidos pelos sujeitos que habitam a cidade. Depois de extraídos, esses valores são transferidos para o interior dos limites da propriedade privada. Com isso, ficam definidas as subjetividades proprietárias, de um lado, e as subjetividades despossuídas, de outro, bem como suas possibilidades de vida urbana.

Apesar dos limites impostos pela violência e pela alienação, os sujeitos insistem em permanecer produtivos, continuam a transbordar em ato aquela potência inerente à vida. Para nós, interessa compreender como esse excedente contribui para a produção da cidade. Nossa atenção volta-se para os usos e bens produzidos no espaço urbano em divergências às formas mercantilizadas ou burocratizadas.

Nesse viés, as ocupações de terra realizadas pela multidão de pobres produzem uma cidade à margem da lei. Por isso, são seriamente reprimidas pelo Estado, que as declara ilegais, clandestinas ou criminosas. Os usos não autorizados ou não planejados dos espaços públicos, do mesmo modo, produzem uma novidade na cidade, mas devem ser contidos ou convertidos em mercadorias. O trabalho e as expressões culturais, quando não são mediados pelo mercado ou pelo Estado, são interpretados como formas atrasadas e sem valor. Os protestos políticos na praça, se não atendem aos critérios da democracia representativa, são dispersados pelas forças policiais.

Mesmo diante desses contragolpes, os sujeitos resistem e continuam a produzir a cidade que temos. Seguindo esse roteiro, as relações políticas e econômicas, por mais fortes que sejam, encontram oposição em seus projetos. E, ao perceber as resistências como um real existente, temos elementos de possibilidade para um arranjo diverso daquele ditado pelas forças hegemônicas.

Assim, passando pela compreensão do conceito de espaço diferencial, chegamos ao comum enquanto práxis por nós perseguida nesta obra e nesta vida. Contra as platitudes do espaço dominado pelo Estado e pelo capital, Lefebvre (1991) nos apresenta a possibilidade do “espaço diferencial”, a ser produzido desde as diferenças existentes. As diferenças, hoje, são principalmente aquelas que não se ajustam às lógicas da mercantilização ou da burocratização. Diferenças são também aquelas experiências do vivido que não resultam em alienação, mas em reencontro e fruição com o espaço produzido.

Nessa senda, estamos aproximando-nos de certas práticas de apropriação que não se regulam pelo direito de propriedade privada individual. Esse outro modo de vida conforma, para nós, o comum. Podemos antecipá-lo como uma expressão da potência de vida ou do trabalho vivo que não se torna estranhada, mas é reapropriada por aqueles que a constituíram. O comum regula-se, pois, pelo valor de uso e para a satisfação das necessidades humanas. Importante anotar, desde já, que o comum não é preexistente nem transcendente. Ao contrário, é produzido a partir e no tempo-espaço que temos. Pode parecer contraditório, mas será a partir de um espaço dominado pelas práticas alienadas que encontraremos os elementos para a apropriação e a emancipação comum.

## IV

Assim, chegamos a um esboço das ideias que nos guiam até aqui. De um lado, foi preciso proceder à crítica das formas que nos alienam: o poder, o Estado e o direito rígidos segundo a sociabilidade capitalista. Em ato subsequente, diante de tantas limitações, indagamos sobre as vias que nos projetem para além. Confiamos, pois, que o direito à cidade, a apropriação e o comum são conceitos fortes que iluminam nosso espaço. Portanto, não somente o Estado e o capital são determinantes sobre a vida, mas esta, mesmo explorada, produz sujeitos de resistências que também informam os espaços vivido, concebido e percebido.

Nesses termos, o espaço adquire, para nós, importância central para compreensão do mundo contemporâneo. Mas, como antecipamos, não se trata o espaço como uma coisa, inerte ou natural. Nossa reflexão quer descrever o quanto e como as práticas espaciais, isto é, subjetividades e materialidades, são produzidas nessa tensão entre alienação e apropriação. De modo mais evidente para as nossas lentes, os processos de despossessão e do fazer-comum são dois vetores constitutivos do espaço que temos e da vida que levamos. Enquanto o capital e suas formas necessárias, o Estado e o direito modernos, violentam, exploram e ordenam o espaço e a vida, os sujeitos desde as resistências ocupam, inserem novos usos e produzem o comum com o qual se reencontram sem a mediação de uma mercadoria comprada-vendida. Na cidade, a exceção e o planejamento urbano flexível associam-se para permitir desapossamentos variados em nome da acumulação privada. No mesmo endereço, uma multidão de pobres despossuídos continua vivendo. Porém, acontece de, por vezes, a potência de vida escapar às lógicas alienantes e fazer o comum nos interstícios do não regulado, não autorizado, do ilegal. Essas são, certamente, ações insurgentes, porque desativam o equivalente universal e a forma individual e, em seu lugar, usam o espaço e gastam o tempo sem ter por fim a troca mercantil e a acumulação de lucro.

Assim, parece que, aos poucos, vamos dizendo que o comum e o direito à cidade estão nos levando para o comunismo na cidade. Marx e Engels (2007) propunham um movimento real para a superação do estado atual de alienação. Lefebvre (1999) dizia que o urbano seria um horizonte, uma virtualidade iluminadora, enfim, o possível. Para nós, o possível do direito à cidade é a possibilidade de instaurar novos usos no espaço que não resultem em mais alienação e mais propriedade privada. Mas não somente isso: o comunismo que se faz pela apropriação produz outras subjetividades, sujeitos que se reencontram consigo mesmos, com suas obras e com seus companheiros. Esses reencontros não têm por finalidade a troca mercantil, mas, sim, o uso, o consumo improdutivo, o gozo, a festa.

Ao procurar sinais desses argumentos na cidade brasileira, encontramos experiências variadas que continuam a oscilar entre os processos de alienação e de apropriação. As leis de exceção aprovadas para atender interesses privados ligados a megaprojetos, o incremento da militarização da segurança urbana e os deslocamentos forçados de comunidades evidenciam as forças constantes de alienação. A contragosto, as ocupações de terra para fins de moradia, as ocupações profissionais autônomas (o camelô, o ambulante, o entregador), as alternativas de autoprodução de alimentos,

a produção cultural que não resulta em mercadoria, entre outras, continuam a produzir sujeitos estranhos ao capital e, em outras vezes, criminosos para o Estado. Mas são esses que nos sinalizam diferenças a partir das quais é possível edificar práticas espaciais do comum.

Esses entrelaçamentos acentuam nossa intenção de não voltar a prescrever um revigoramento do Estado e do direito modernos. O direito à cidade, enquanto uma prática de apropriação, começa como uma ilegalidade porque produz um espaço não concebido pelo Estado e pelo capital. Mas a história não acaba porque o Estado decreta a exceção e a despossessão dos valores produzidos em comum. Os sujeitos constituídos pelas resistências continuam a produzir o espaço cotidiano em comum.

## V

O texto que se segue reflete a tensão teórica que nos orienta. Cada capítulo, portanto, apresenta uma crítica do presente e, em seguida, busca sublinhar possibilidades divergentes que nos conduzam a uma prática emancipada.

Os três primeiros capítulos abordam diferentes aspectos do poder e nos preparam para uma análise subsequente dos processos de produção do espaço.

No primeiro capítulo recuperamos, a partir de Foucault (2005), elementos para caracterizar o poder como uma relação social fundamental que nos constitui como sujeitos políticos. Aliás, essa condição política é que nos caracteriza como humanos, segundo Arendt (2007). Porém, a política tem como sua variante a polícia, que não nos emancipa, mas limita nossa ação. Rancière (1996a), então, reserva o termo política para os eventos de dissenso, em que a ordem é abalada por aqueles que dela não fazem parte. Essa posição nos afasta dos discursos políticos que propõem a harmonia ou a paz social. Nosso estudo leva-nos a precisar esse esforço de ordem como uma biopolítica (FOUCAULT, 2008a; 2008b) que domina a vida para a manutenção do poder. Agamben (2007) dramatiza nosso debate colocando a biopolítica como suporte às formas de soberania moderna. Por outro lado, a vida dominada insiste em viver e ser produtiva. Assim, tentamos revisar nosso capítulo, até então negativo, por meio da biopolítica produtiva. Essa abordagem é deduzida desde a noção de intelecto geral (MARX, 2011) e atualizada por Hardt e Negri (2001; 2005; 2009), para os quais a biopolítica indica a potência constituinte do sujeito nessa tendência histórica de hegemonia do trabalho imaterial, afetivo, cognitivo.

No capítulo seguinte temos uma passagem introdutória em que o Estado é apresentado em sua forma moderna (WEBER, 2004) e jurídica (KELSEN, 1998). Porém, o objetivo ali é revisar os conceitos de exceção (AGAMBEN, 2004; 2007), governamentalidade (FOUCAULT, 2005) e império (HARDT; NEGRI, 2000) enquanto variações de uma mesma crítica do poder soberano. Todavia, sentimos que essas leituras precisavam de um complemento da teoria marxista do Estado. Assim, fizemos um exercício preliminar sobre algumas das obras de Marx. Depois, aportamos as contribuições de Poulantzas (2000), quando passamos a entender o Estado como uma condensação

material da relação de forças entre classes. Assim, não é possível dissociar a análise sobre Estado dos processos econômicos que lhe são inerentes. Mascaro (2013), Wood (2003) e Jessop (2002) ajudam-nos a reafirmar o Estado como uma forma política necessária ao capitalismo. Nosso projeto, porém, não pretende apenas a constatação. Por isso, reabilitamos a memória sobre a Comuna de Paris e a possibilidade real de supressão do Estado. Os desdobramentos teóricos de Lefebvre (2001b), de Badiou (2012) e de Esposito (2013) permitem-nos manter acesa a chama da ideia da autogestão, do comunismo e da comunidade que, mais à frente, irão compor nossa síntese do direito à cidade.

O capítulo 3 tem por objeto uma crítica do direito moderno. Apresentamos elementos do positivismo jurídico dominante (KELSEN, 1998). Em seguida, contrapomos a teoria de Pachukanis (1988), para quem a forma jurídica acompanha a forma mercantil. Consequentemente, tal paralelismo impediria as tentativas de emancipação pelo direito moderno. Benjamin (2011) mantém a mesma dúvida e deixa bem anotado que o fundamento do direito se assenta na violência. Se pretendermos outra regulação social, devemos, então, desativar o “direito-violência” (AGAMBEN, 2004) e substituí-lo por uma forma-de-vida (AGAMBEN, 2013b), isto é, um intento autônomo em que o direito vivo (CAVA, 2014, p. 259-272) prevalece sobre o direito estatal. Com esses termos, o direito que nos liga ao comum não é transcendente ou heterônimo, mas uma práxis de refazer o direito e a nós mesmos cotidianamente.

Os capítulos 4, 5 e 6 consolidam nosso aprofundamento sobre a natureza do espaço. Em nossa base, comungamos com a tríade do percebido, concebido e vivido (LEFEBVRE, 1991) como a chave de leitura da complexidade do espaço social. Do mesmo modo, acolhemos a simultaneidade do espaço enquanto condição, meio e produto de nossa sociabilidade (CARLOS, 2011a). Nesse ritmo, chegamos até o espaço diferencial (LEFEBVRE, 1991), uma categoria que aponta para as insurgências espaciais presentes e vindouras. Todavia, nosso percurso exige, antes, uma sobreposição entre espaço, cidade e urbano. Por isso, reafirmamos que as cidades surgem a partir dos excedentes econômicos (SINGER, 1973) e proveem as condições necessárias à reprodução do capital (HARVEY, 1980; 2005). Não esquecemos, entretanto, de anotar a presença do poder político na cidade (WEBER, 2004). Por fim, abordamos as diferenças conceituais entre cidade e urbano (LEFEBVRE, 1999), reservando a esse conceito nossa preocupação por uma vida não alienada. Fechamos esse quarto capítulo dialogando com Lefebvre (2001a) em torno de suas teses sobre o valor de uso que caracteriza o direito à cidade que estamos perseguindo.

Depois desse excursão sobre a natureza do espaço, abrimos o Capítulo 5 para investigar certos critérios de racionalidade que organizam o espaço e a vida. Partimos de uma concepção favorável acerca do público vinculado a um espaço especial, a *polis*, e definidor de nossa condição humana (ARENDDT, 2007). Porém, ao definir o público, temos o privado por exclusão. Na modernidade, esse privado tende a organizar nossa sociabilidade a partir da ideia de indivíduo (MADANIPOUR, 2003). Ao mesmo tempo, o público acaba sendo dominado pelo Estado, uma lógica governamental que interdita a liberdade emancipatória. Diante dessas restrições do privado individual e o público estatal, admitimos o comum como uma forma-de-vida não alienada. Nesse

momento, Hardt e Negri (2009) ajustam nosso olhar para perceber o comum em sua historicidade e sua presença difusa em todos os espaços de vida, mesmo quando dominados pelo capital.

O roteiro do Capítulo 5 também é aplicado ao Capítulo 6. Recuperamos os principais fundamentos políticos e filosóficos do direito de propriedade moderno, tentando mostrar a mitologia do indivíduo proprietário. A crítica vem, mais precisamente, de Marx (2004; 2013). Nesse passo, é revelado o fundamento ontológico da alienação, que será, sob o capitalismo, consolidada na forma de propriedade privada individual. Em contraponto, haveria a crença de que a propriedade pública poderia reverter essa perversão. Todavia, nosso estudo vai demonstrar a propriedade pública dominada pelo Estado e com os mesmos atributos de exclusividade típicos da propriedade privada. Então, tendo por norte o direito à cidade, voltamos a Agamben (2013b) e a Esposito (2013) para completar nosso percurso, que tem o uso, e não a propriedade, como finalidade da vida em comum.

Por fim, o sétimo capítulo apresenta nossa compreensão sobre os processos de produção do espaço que, de forma mais acentuada, destacam as críticas do Estado e do direito que vínhamos procedendo desde o início. Dividimos nossa exposição em duas partes. Sob o nome da despossessão, recuperamos as características da acumulação primitiva como condição necessária ao capital (MARX, 2013). Porém, o adjetivo primitivo não quer indicar apenas uma acumulação inicial. A extração forçada de valores pelo Estado e pelo direito é uma constante no capitalismo (WOOD, 2005; MATTEI; NADER, 2008; BOYLE, 2008). Harvey (2004) verticaliza nossa reflexão sobre a cidade, demonstrando como a urbanização gera mais valor quando empreende processos despossessórios. Nossa leitura ainda destaca a associação entre a exceção e o empreendedorismo urbano.

Todavia, nossa tese não recomenda encerrar o debate antes de visualizar as contrafaces ao poder hegemônico. Assim, a partir das formas despossuídas, tentamos soerguer sinais para a apropriação não alienada. Com Butler e Athanasiou (2013) percebemos uma condição ontológica que nos torna expostos, abertos, à despossessão. Na mesma linha, Esposito (2003) redefine comunidade como uma relação em que os sujeitos estão obrigados, mas da qual não podem ser compensados. Essa fratura original que nos abre ao mundo pode ser sanada quando adotamos o fechamento da propriedade privada ou da identidade individual. Essa solução, entretanto, parece ser mais prejudicial do que o risco inicial. Por isso, em vez de enfatizar somente a falha, preferimos destacar a potência que nos acompanha. Hardt e Negri (2009) elaboram esse mesmo movimento na síntese do pobre, uma carência ambulante que continua produzindo. Nosso interesse conduz a análise para a cidade brasileira, onde encontraremos essa potência constituinte produzindo um espaço divergente em favelas, cortiços, loteamentos irregulares. Teríamos, assim, formas de apropriação direta da cidade, sem a mediação das políticas estatais e dos mercados formais. Contudo, os espaços produzidos pelos pobres não constituem um mundo apartado. São, isso sim, uma condição necessária para o modo de produção capitalista (CAMARGO *et al.*, 1976). Nessa tensão, o direito assume a função importante de policiar os limites do legal e do ilegal. Contraditoriamente, esse mesmo direito vai servir às lutas por reforma urbana.

É inegável que vários avanços jurídicos contribuíram para reposicionar os sujeitos na cidade. Porém, não há como ocultar, as vias de luta institucional são limitadas pela lógica estatal. Daí, então, reafirmamos a necessidade das ações diretas de apropriação e produção do comum.

Nossa investigação não termina em tragédia (HARDIN, 1968). A síntese alcançada permite dizer que o fazer-comum constitui uma prática espacial orientada pelo e para o uso não alienado da cidade. Assim, nosso olhar deve se voltar para experiências locais de apropriação de espaços públicos, emergência de sujeitos insurgentes e inserção de novos usos na cidade. Não atestamos com essas experiências o fim das formas alienadas, mas uma práxis tendente à emancipação. Logo, o direito à cidade não é o que temos, mas aquilo que podemos fazer para realizar nossa emancipação.

# CAPÍTULO 1

## A POLÍTICA

Nosso principal intento nesta obra é compreender a produção do espaço por meio dos processos de despossessão e de apropriação. Se entendermos que esses conceitos constituem regimes especiais de exercício do poder sobre o espaço, então o poder torna-se a introdução necessária à presente reflexão. Para alcançar esse objetivo, precisamos construir uma narrativa que articule referenciais teóricos diversos sobre as variações do poder: primeiro, sob a forma de política e, em seguida, sob a forma de Estado e de direito. Para cada qual, tentaremos apresentar sua conformação atual sucedida por uma crítica tendente à superação. Após os sucessivos recuos e avanços, esperamos colher elementos que, ao final, suportem uma nova síntese do direito à cidade.

Nesse sentido, desde já, nossa reflexão será conduzida por um entendimento da produção do espaço como uma construção social (LEFEBVRE, 1991). Junto a esse substrato, consideramos adequado compreender que a relação social fundamental pode ser definida a partir do poder. Assim justapostos, podemos enunciar que a produção do espaço inclui a produção dos sujeitos desde o poder central ou desde a microfísica política. De modo mais direto, assumimos a relação política como constituinte das relações sociais e, portanto, de toda a produção do espaço. Ou, dito de outro modo, a relação política é constituinte das subjetividades e das objetividades da vida em sociedade.

Para esclarecer essa natureza do poder, tomaremos apontamentos de Foucault (1979; 1995; 2005) e de Arendt (2007) para, em seguida, assentar a política como “dissenso” (RANCIÈRE, 1996a). Ao final deste capítulo, uma genealogia da “biopolítica” reforçará nosso propósito de contrapor a negatividade da política à dimensão produtiva e constituinte, ou seja, contra o poder “sobre” a vida, apostaremos na potência constitutiva da vida sem medida.

Essa exposição inicial, portanto, principia elementos que serão necessários aos capítulos 2 e 3, quando detalharemos outras duas expressões políticas, o Estado e o direito, igualmente constituintes do espaço.

## 1.1 A NATUREZA DO PODER

Em diversos momentos, Foucault investiga as relações de poder. Em seu método de análise, o poder se apresenta sempre como uma relação e, em especial, uma relação social. O poder, portanto, não é uma coisa, um ativo, que se apossa ou “um fenômeno de dominação maciço e homogêneo”. Em suas palavras, o poder “deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia [...] o poder transita pelos indivíduos” (FOUCAULT, 2005, p. 35).

Ao circular pelos indivíduos, o poder acaba por constituir os sujeitos. Nesse sentido, Foucault vem nos indicar que “o indivíduo é um efeito do poder [...] o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2005, p. 35). Desse modo, o sujeito é consequência das relações de poder vigentes em uma dada sociedade. Logo, devemos extrair uma primeira conclusão pela artificialidade dos sujeitos, ou seja, não há precedência do sujeito em relação ao poder. Antes, são concorrentes às relações de poder e aos processos de subjetivação.

Com esse pressuposto, Foucault (1995) delinea os principais pontos de seu método de investigação. Ao definir que o poder não é um monólito, um maciço, Foucault (1995) inspira-nos a um método de investigação possível. A começar, sugere-nos [a] inverter o percurso tradicional, isto é, “analisar as instituições a partir das relações de poder e não o inverso” (FOUCAULT, 1995, p. 245). Em vez de partir do alto, dos ícones e das manifestações grandiosas do poder, devemos ir para as bordas, para as periferias, para os subterrâneos da sociedade. Em todas essas localizações, [b] o poder apresenta uma especificidade que, ainda segundo Foucault, é o exercício ou a tentativa de “conduzir/governar” as pessoas, fazendo com que a ação de cada um sujeito seja orientada a partir do comportamento de um outrem. Esses movimentos de poder [c] operam por meio de diversos dispositivos que reforçam ou criam diferenciações entre os sujeitos. Essas desigualdades criadas ou recriadas vão se cristalizando em instituições diversas, desde a família até o Estado-nação.

Desse exposto, interessa-nos filiar ao percurso metodológico que busca a relação social basilar, a relação de poder, sem, entretanto, equivocar-se diante de expressões aparentemente unívocas ou concentradas, como o Estado e o direito. Nesse sentido, nosso roteiro deve estar ciente da complexidade e da sobreposição do poder em todos os espaços sociais. Portanto, não devemos descrever a produção do espaço a partir dos centros do poder (Estado e direito), mas, sim, indagar como os efeitos do poder, em suas formas de despossessão e de apropriação, contribuem para a produção do espaço e, ao mesmo tempo, para a produção de subjetividades.

Assim, nossa exposição sobre o poder seguirá, por vezes, de forma difusa, tateando as bordas dos centros de poder. Porém, prometemos sempre retornar às alteridades modernas, Estado e direito, que governam a nossa vida por meio de dispositivos variados.

Para nos ajudar, recorremos a Hannah Arendt (2007), que reforça a dimensão política da existência humana. Junto a *oikos*, podemos identificar uma dimensão biológica, de reprodução da vida (*labor*), e uma dimensão construtiva, associada ao trabalho. Contudo, somente a vida ativa, ou vida política, seria o distintivo da condição humana frente às outras formas de vida.

Aliás, o termo “política” carrega consigo uma raiz etimológica que estreita os laços entre uma certa condição de vida e o espaço produzido. É, pois, nesse espaço da *polis* que os homens se fazem iguais em comunhão (*koinonia*), permitindo, assim, aquelas capacidades de fala (*lexis*) e de ação (*práxis*) que podemos denominar política. Há, portanto, uma sinonímia entre o espaço e a comunidade de homens na *polis*.

É importante, ainda, anotar a política como a “convivência entre diferentes” (ARENDR, 2002, p. 21) que, apesar disso, concedem-se mutuamente uma igualdade. De modo enfático, Arendt emenda que não se deve considerar a política como um atributo natural do homem, como se poderia deduzir do equívoco da expressão *zoon politikon* (animal político). Ao contrário, a condição biológica do homem é “apolítica”, o que leva, por oposição, a considerar que a política “surge entre-os-homens”. Assim, conclui-se que não há uma imanência política original e natural nos homens, “a política surge no intra-espaço e se estabelece como relação” (ARENDR, 2002, p. 23).

A vida qualificada como política (*bios politikon*), como apresentada em Aristóteles e recuperada por Arendt, diz respeito à “vida dedicada aos assuntos da polis, na qual a excelência produz belos feitos [...] com ênfase na ação, práxis, necessária para estabelecê-la e mantê-la” (ARENDR, 2007, p. 21). Esse *bios politikon* não se trata, então, de uma vida animal (*zoon*) nem se confunde com as atividades da *oikos*, vez que “nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um bios, um modo de vida autônomo e autenticamente humano” (ARENDR, 2007, p. 21).

Ainda que não subscrevamos todas as singularidades deduzidas da Antiguidade, para o nosso interesse, a reflexão de Arendt contribui para reforçar o caráter histórico, social, da relação política. Ademais, quando observamos as relações na antiga cidade grega, temos uma clara conjunção entre [a] uma subjetividade junto a [b] uma objetividade sintetizadas no mesmo termo *polis*. Por isso, devemos manter presente a orientação de buscar compreender a ação política junto à sua espacialidade, o que, ao final, aproximar-se-á da totalidade.

## 1.2 A POLÍTICA E A POLÍCIA

Contudo, a política não se apresenta de modo evidente. Além de uma confusão teórica e terminológica, temos que lidar com um forte preconceito nas opiniões correntes.

Rancière junta-se ao nosso repertório para inverter alguns dogmas correntes desse senso comum. Se para muitos a política tem por fim resolver conflitos e ordenar a sociedade, para outros “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996a, p. 26). A política nasce, portanto, a partir da inserção de um elemento estranho na or-

dem do discurso, o que resulta, certamente, na desestruturação da ordem vigente em uma sociedade.

Nesses termos, não é um desejo de harmonia ou de consenso que denota a especificidade da política, mas, sim, o seu contrário: existe política quando “aqueles que não tem direito de serem contados como seres falantes conseguem ser contados”, e, além disso, “instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é do que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só” (RANCIÈRE, 1996a, p. 42).

Para o mundo antigo, a ordem social adviria ou de título (aristocracia) ou da riqueza (oligarquia), sendo que a democracia viria a ser o regime em que aqueles que não tem nenhum sinal distintivo (riqueza, tradição, virtude etc.) dominariam o espaço político. Então, para Rancière, “a instituição da política é idêntica à instituição da luta de classes” (RANCIÈRE, 1996a, p. 32).

Por isso, agora invertemos os termos: a política não se configura como o diálogo entre iguais que estão em ordem. De modo diverso, há política quando aqueles que não são contados como iguais inscrevem um desentendimento na ordem fundada e, assim o fazendo, redefinem quem são os sujeitos com capacidade de falar (*lexis*) e de agir (*práxis*).

Para sumarizar suas teses, Rancière (2001) indica que o objeto da política é a constituição, ou melhor, a inserção de um sujeito no espaço do dizível. Por outro lado, a função da política não estaria atrelada à busca de objetivos ou a uma teleologia especial. No máximo, poderíamos afirmar que o fim da política seria quebrar a ordem vigente e instaurar um dissenso, isto é, uma perturbação na ordem.

Diante dessa constatação negativa da política, porque não se pretende construtiva, Rancière (1996a; 1996b; 2001) enfatiza as distinções entre “política” e “polícia”. Por polícia passamos a entender os “processos pelos quais se operam a agregação e o sentimento das coletividades, a organização dos poderes e a gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996b, p. 372). Em outra banda, fica redefinida a política como “atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea” (RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

Em síntese, enquanto a polícia governa e ordena, a política perturba e desestrutura o governo da polícia. Se o dissenso é a especificidade da política, então o consenso só pode significar o esgotamento da política, ou seja, o esgotamento das ações disruptivas e criadoras de novas relações sociais e políticas.

Claramente, vemos um liame entre a natureza do poder exposta por Foucault e a condição humana (política) analisada por Arendt: para ambos é a política que nos caracteriza como seres sociais. Contudo, precisamos posicionar melhor nosso projeto depois da diferenciação apresentada por Rancière entre política e polícia. Assim, a crítica das expressões conservadoras do poder, nomeadamente, o Estado e o direito, não pode se resumir à constatação negativa. Devemos, então, provocar a emergência de argumentos para uma práxis transformadora da política, da vida e do espaço.

### 1.3 A BIOPOLÍTICA

Se isso vem fazendo sentido, teremos que avaliar as manifestações do poder incidentes sobre a vida. Assim, perceberemos como a vida se tornou o principal objeto (sujeitado) da polícia, do Estado e do direito. Passemos, pois, aos contornos do que se denominou biopolítica dentro de nosso repertório teórico.

O termo “biopolítica” tornou-se um marco importante e original nas obras de Foucault (2005; 2008a; 2008b). A partir daí, outros autores lançaram contribuições igualmente relevantes ao nosso entendimento sobre o poder na contemporaneidade.

Em 1976, no volume I de *História da sexualidade, a vontade de saber*, Foucault apresenta uma primeira menção à biopolítica como sendo “o poder de morte e o poder sobre a vida” (1999, p. 125). Em sua exposição, Foucault analisa que, antes, o poder soberano se revelava quando podia “causar a morte e deixar viver”. Porém, a partir do século XVIII, o poder metamorfoseia-se quando sua finalidade “não é matar mas investir sobre a vida” (FOUCAULT, 1999, p. 131). Junto aos esforços para disciplinar o corpo individualmente ou fazê-lo sofrer e morrer, multiplicam-se os dispositivos para regular e manter a vida da população. Como exemplo, encontramos as várias regulamentações sobre controle da salubridade, prescrições médicas de saúde pública, parâmetros de habitação etc.

Em seu curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault propõe analisar o poder às avessas da tradição teórica. Em vez de se apoiar na teoria da soberania ou em um sujeito com direitos ou poderes naturais, procura investigar “como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos” (FOUCAULT, 2005, p. 319). Assim, após discorrer sobre o paradigma da guerra e suas variações para a política, Foucault dedica sua aula final para assentar os traços da transição do “paradigma da soberania” para o “paradigma da biopolítica”. Pelo primeiro paradigma, o poder soberano se voltava para o indivíduo e seu corpo; agora, sob o regime biopolítico, o poder busca controlar a vida do homem enquanto espécie. Observamos aqui, entretanto, uma incomunicabilidade entre a teoria jurídica hegemônica da soberania – operada a partir do indivíduo e para soluções individuais – e a análise crítica pela biopolítica – que aborda diversos mecanismos de controle sobre uma dada população com o objetivo maior de conservá-la em conjunto. Assim, tanto o sujeito da ação quanto o sujeito da ação são alterados substancialmente.

Desse modo, Foucault inverte o sintagma clássico do “deixar viver e fazer morrer” para “deixar morrer e fazer viver” (2005, p. 287). Essa última locução indica que a ação positiva do poder está na manutenção da vida. Para tanto, seria necessária a instituição de dispositivos de controle preventivo sobre a população, e não mais somente sobre um indivíduo isolado.

Essa outra tecnologia de poder que visa à população seria a “biopolítica da espécie humana” (FOUCAULT, 2005, p. 289). Em vez de controlar o corpo anormal, o deviante, a biopolítica busca criar a norma, o padrão a ser alcançado pelo conjunto da população. Se antes a principal manifestação do poder soberano era poder matar,

agora a principal preocupação da biopolítica são os mecanismos de controle da vida, como esta deve ou não ser vivida. Por isso, quando reorientamos nosso olhar para a biopolítica, estamos enfatizando que o objeto principal da relação de poder (polícia) passa a ser o controle “sobre” a vida.

Contudo, não há uma separação entre o paradigma da soberania e o biopolítico. O poder utiliza tanto das técnicas disciplinares sobre o corpo quanto as técnicas biopolíticas sobre a população, ou seja, “os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população são articulados um com o outro” (FOUCAULT, 2005, p. 299).

Em 1978, no curso *Segurança, território, população*, Foucault vai buscar compreender os traços determinantes da biopolítica, agora desde o espectro da “governamentalidade”. De início, são expostos três modelos políticos que se sucedem e se sobrepõem – a soberania, a disciplina, a segurança –, mas que, todos eles, buscam controlar uma naturalidade (a vida) inserida na artificialidade do meio social (FOUCAULT, 2008a, p. 29). A política, portanto, é profundamente alterada quando assume uma nova naturalidade (a população) como objeto a ser policiado. Refletindo, pois, a profusão da vida, a biopolítica começa a formatar um conjunto infundável de dispositivos. Apesar de diversificados, os dispositivos estão orientados segundo uma mesma racionalidade, que passaremos a denominar governamentalidade (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

Chama atenção, entretanto, o curso oferecido em 1979 denominado *Nascimento da biopolítica*, em que Foucault afirma ser necessário compreender uma nova forma de governamentalidade: o liberalismo. Essa forma de governar insere a “verdade econômica no interior da verdade governamental” (FOUCAULT, 2008b, p. 30) e, assim o fazendo, a biopolítica produz uma nova substância: a população produtiva. Em outros termos, a governamentalidade do liberalismo, isto é, o conjunto de dispositivos liberais vai moldando a vida para torná-la mais produtiva. A subjetivação resultante, o *homo oeconomicus*, torna-se, então, o critério de racionalidade das políticas de Estado. De modo mais direto, essas políticas estatais precisam administrar cuidados para que a vida seja produtiva, isto é, conformada à nova ordem econômica.

Eis, portanto, a inversão denunciada: a política converte-se em uma gestão ampliada da vida. Assim, ficam enevoados os horizontes da política disruptiva e, em seu lugar, pavimenta-se uma governamentalidade como economia da vida. O que já era prenunciado em Arendt (2007) como a sobreposição do *homo faber* sobre a vida ativa (política), torna-se, com o governo do liberalismo, evidente: a economia figura como o principal objeto da política (polícia). O fim da governamentalidade resume-se a buscar a melhor gestão da *oikos*, incluindo aí a fabricação da vida assujeitada.

### 1.3.1 A BIOPOLÍTICA NEGATIVA

Alguns autores (ESPOSITO, 2013; PELBART, 2002, p. 39) recomendam-nos analisar a biopolítica em sua dupla vertente. O regime biopolítico de forma negativa exalta a dimensão singular do poder “sobre” a vida, ou seja, que incide, controla e domina.

Por outro lado, e concomitantemente, há uma biopolítica positiva que diz respeito ao poder “da” vida, uma potência produtiva que se apresenta, resiste, se insurge e constitui mais vida, a despeito dos dispositivos biopolíticos predominantes.

Como visto em Foucault, a biopolítica refere-se a um conjunto de mecanismos do poder que tomam a vida biológica como seu principal objeto. Nesse momento, a vida passa a ser gerida a partir de um elemento que lhe é externo: o governo. Nesse sentido, o sujeito é um efeito, uma consequência, do poder (FOUCAULT, 2005, p. 35). Ao mesmo tempo, o poder somente se afirma, se mantém, enquanto tem por finalidade gerir a vida, produzindo-a, como um objeto assujeitado.

Igualmente, podemos observar na abordagem de Agamben (2007) uma vida nua (*zoé*) como objeto do poder soberano. De tal modo, “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano” (AGAMBEN, 2007, p. 14). Logo, não seria compreensível nem adequado analisar o poder, o Estado, o direito desconectados de sua substância constitutiva. Quando do estudo do *homo sacer*, Agamben (2007) demonstra como o poder soberano produz o seu objeto, no caso, um corpo biopolítico, sobre o qual a política está totalmente convertida em gestão da vida.

Ademais, para o fim pretendido pelo poder, recairão dispositivos diversos sobre essa vida, conformando-a. Por dispositivos estamos entendendo esse conjunto heterogêneo de “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” sempre orientados a responder a uma “urgência” (FOUCAULT, 1979, p. 139). Ou, ainda, segundo Agamben: tudo aquilo que tem “a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Por conseguinte, os dispositivos capturam “seres vivos” como uma substância, uma naturalidade, e, nesse processo, constituem os sujeitos. Mais uma vez: a vida é apreendida pelo poder como objeto a ser assujeitado. Por isso, “todo dispositivo implica um processo de subjetivação” (AGAMBEN, 2005, p. 14).

Empregando a terminologia de Arendt (2007) podemos assistir à entrada do “*animal laborans*”, essa vida nua, esse ser vivo, na esfera pública, não como sujeito ativo, mas objeto das preocupações da política institucional. Originalmente, em sua condição de *labor*, o homem estaria adstrito ao reino da necessidade e dos processos biológicos de reprodução da vida. Contudo, no mundo moderno, essa condição biológica é deslocada para a política, que passa a geri-la enquanto um meio de manutenção do próprio poder.

Não haveria somente um deslocamento espacial da vida, da *oikos* para a *polis*, mas uma modificação na racionalidade do poder. O *homo oeconomicus*, uma grade de inteligibilidade típica da economia, conformaria toda a ação política, agora sob a forma de ação governamental (FOUCAULT, 2008b). Em suma, além de criar o sujeito, o poder deve mantê-lo produtivo. A biopolítica, nesses termos, incide sobre uma população de sujeitos criados pelo poder soberano para que se alcance a melhor eficiência possível na produção de mais valor econômico continuamente.

Assim, a figura do *homo oeconomicus* tende a ser central no discurso político. Esse “empresário de si mesmo” (FOUCAULT, 2008b, p. 311) é constituído pelo poder biopolítico em duas frentes: tanto pelos controles externos disciplinares quanto pelos dispositivos que moldam internamente a vontade e os desejos do indivíduo. Por essa via, o poder consegue governar o sujeito a partir de dentro. O sujeito criado pelo biopoder, o *homo oeconomicus*, reproduz, portanto, a própria relação biopolítica, pois reitera cotidianamente os objetivos do poder como se fosse sua própria vontade tornar-se mais produtivo.

Não à toa, Foucault anota que esse regime biopolítico foi fundamental para o capitalismo, uma vez que garante a “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção” e porque amplia as capacidades produtivas “por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1999, p. 132). Podemos deduzir, dessa outra forma, a associação entre economia e política sublinhando as linhas pelas quais a biopolítica não só controla a vida, mas, principalmente, condiciona-a, performando-a a partir de seu interior, segundo as demandas do sistema produtivo vigente.

### 1.3.2 A BIOPOLÍTICA PRODUTIVA

Nesse momento, começamos a perceber uma segunda vertente de análise que poderíamos denominar “biopolítica produtiva”. Por meio desse termo, em conjunto com os apontamentos anteriores, vamos enfatizar a vida produtiva em sua potência criadora.

Esse passo pode ser dado junto de Paolo Virno (2003a, p. 84), que afirma ser preciso pensar a biopolítica junto ao conceito de “força de trabalho” ou “potência para produzir”. Antes, porém, Marx já definia força de trabalho como “capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (MARX, 2013).

Assim, colhemos uma das distinções fundamentais para nosso percurso. O “trabalho vivo” caracteriza-se como atividade criadora, que pode “apoderar-se dessas coisas e despertá-las do mundo dos mortos, convertê-las de valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos” (MARX, 2013). Em oposição, “o capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (MARX, 2013).

Nessa tensão constante entre o trabalho vivo e o trabalho morto, Marx bem acentua que somente o primeiro pode criar valor novo, enquanto o segundo vive de modo dependente do primeiro. Contudo, antes de *O capital*, Marx havia anotado em seus *Grundrisse* uma tendência do conhecimento socialmente produzido ser objetivado em máquinas sob a forma de capital fixo: “A natureza não constrói máquinas nem locomotivas, ferrovias, telégrafos elétricos, máquinas de fiar automáticas etc. Elas são produtos da indústria humana [...]” (MARX, 2011, p. 943). O saber do intelecto geral, portanto, ao criar as máquinas, passa a ser incorporado no processo produtivo sob a forma de capital fixo.

Em especial, ali, a preocupação de Marx estava em perceber como o incremento de maquinário alterava a composição orgânica do capital. Tendencialmente, o trabalho morto objetivado sob a forma de capital fixo poderia tornar-se predominante na reprodução do capital e, no limite, até mesmo dispensar o capital vivo.

Todavia, nesse excerto seminal, o “intelecto geral” (*general intellect*) indicava a materialidade de um saber socialmente construído, posto a serviço da reprodução do capital. Nas leituras contemporâneas, a referência de Marx é relida, e novos destaques são evidenciados.

Hardt e Negri, por exemplo, compreendem o intelecto geral como “uma inteligência social, coletiva, criada por conhecimentos, técnicas e saberes acumulados” (2000, p. 321). Desse modo, o intelecto geral é [a] um construto social – comumente construído e comumente apropriado em sociedade –, que, entretanto, [b] é capturado e posto a serviço do capital. Se pelo primeiro aspecto realçamos a biopolítica em sua positividade, no segundo retornamos à dimensão biopolítica negativa.

Um outro modo de diferenciar esses aspectos seria denominar o primeiro [a] “biopolítica” e esse último [b] “biopoder”, desde que assumamos que “biopoder é o outro nome para a subsunção real da sociedade ao capital” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 321). Se [b] o biopoder “situa-se acima da sociedade, transcendente, como uma autoridade soberana, e impõe sua ordem, então, [a] a produção biopolítica “é imanente à sociedade, criando relações e formas sociais através de formas colaborativas de trabalho” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 135). Por outro lado, a biopolítica seria o termo indicado para referenciar a vida como “uma espécie de contrapoder, de uma potência, uma produção de subjetividade que se dá como momento de des-sujeição” ou de “emergência da subjetividade” (NEGRI, 2004a, p. 87).

Outro complemento encontramos em Virno (2003a, pp. 89-116) quando ele ressalta a preocupação de Marx com a objetivação do intelecto geral sob a forma de maquinários, especialmente na tendência de inversão do intelecto geral em forma de capital fixo. Porém, Virno sustenta que, hoje, intelecto geral e capital fixo não são conceitos coincidentes. Vale a pena, então, não se conformar à captura da vida e do intelecto geral. Em outro sentido, vale a pena retomar a “força de trabalho” como uma “potência” biopolítica que detém a capacidade de transformar o mundo e gerar valor novo.

Assim, o capital se interessa pelo trabalhador porque este é o invólucro e fonte daquilo que tem valor para o capital. Compra-se a força de trabalho porque essa mercadoria contém uma capacidade produtiva, uma potência criadora. Ou, ainda mais que isso: ao adquirir a força de trabalho, o capital insere o trabalhador como componente do processo produtivo e, nesse instante, consegue agenciar o intelecto geral contido no trabalhador em favor do capital.

Com isso, torna-se frágil a divisão clássica entre trabalho manual e trabalho intelectual, uma vez que todo trabalhador carrega consigo e consegue agenciar aquele intelecto geral comumente construído e compartilhado socialmente.

Do mesmo modo, não nos parece profícuo cerrar a discussão do intelecto geral na descrição da maquinaria contemporânea e sua tendência para alterar a composição orgânica do capital. De fato, as novas tecnologias redefinem as necessidades de traba-

lho vivo. Mas, em vez de focalizar essa consequência, talvez precisemos investigar mais os processos constitutivos do intelecto geral, bem como suas implicações para além do campo puramente econômico. Assim, antecipamos nossos objetivos de compreender os processos de apropriação e produção do comum que alteram o espaço da cidade e suas subjetividades.

Essas intenções de análise aquém e além do intelecto geral nos aproximam do trabalho imaterial. Negri (2004) é um dos que retomam o fragmento de Marx, agora para dizer que há uma biopolítica produtiva nos afetos, no trabalho cognitivo, nas produções intelectuais que estabelecem o trabalho imaterial como a tendência motora do capitalismo contemporâneo.

É importante notar, na esteira de Hardt e Negri (2000), que o trabalho imaterial sempre esteve presente, mas vem alterando tendencialmente a composição orgânica do capital contemporâneo. Primeiramente, porque há um incremento das tecnologias de informação e comunicação nos processos produtivos. Essas, por sua vez, reforçam a demanda de trabalhadores qualificados, isto é, portadores de saberes úteis para serem mobilizados nas fábricas e nos escritórios em geral. Por fim, a tendência do trabalho imaterial amplia a repercussão dos trabalhos que envolvem o afeto, o cuidado, o contato físico direto ou intersubjetivo (HARDT; NEGRI, 2000, p. 252).

Esses mesmos autores prosseguem na análise para afirmar outra importante característica do trabalho imaterial: sua produção em rede. O trabalho imaterial somente se faz possível em sociedade, isto é, somente em conjunto com outras subjetividades pode o trabalho imaterial acontecer. Considerado, ainda, como uma atividade criadora, o trabalho imaterial afirma e gera “redes” de comunicação, de colaboração, de afetos (HARDT; NEGRI, 2005, p. 101). Portanto, temos as redes sociais, afetivas, cognitivas como pressupostos e como resultados do trabalho imaterial.

Contudo, a marca distintiva do trabalho imaterial é, essencialmente, a “produção de subjetividade” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 101). Por isso, reiteramos a necessidade de se indagar sobre o trabalho imaterial para além dos campos restritos do econômico, para além dos limites do econômico-industrial.

O trabalho imaterial recebe essa caracterização de biopolítica produtiva tanto por [a] gerar coisas novas quanto por [b] gerar novas subjetividades. Em outras palavras, o trabalho imaterial “cria não apenas bens materiais mas também relações e, em última análise, a própria vida social” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 150). Então, desvanece a clássica distinção entre “tempo de trabalho” e “tempo de vida”, uma vez que o trabalho imaterial biopolítico permeia toda a vida, gerando relações afetivas e cognitivas em todos os tempos e espaços de vida.

Se, como dito, o trabalho imaterial é biopolítico, então devemos testar os possíveis trânsitos dessa biopolítica produtiva rumo à “política insurgente”. Para tanto, aproveitaremos do fato de essa biopolítica agenciar o intelecto geral e se fazer presente em todos os meandros da vida. Essa estratégia pode ser confirmada por Virno, quando indica enfaticamente que o fundamento da ação política está em desenvolver e fazer uso do intelecto geral fora do ambiente de trabalho e em oposição ao trabalho alienado (VIRNO, 2003, p. 99).

No mesmo tom, Negri propõe que, além de conhecer os comandos biopolíticos sobre a vida, devemos investigar como “a vida se converte em um poder” (2004a, p. 86). Assim, a biopolítica produtiva revelada a partir dos mecanismos econômicos expande-se para os campos do político. Desse modo, os conhecimentos e os afetos normalmente mobilizados para a produção de mercadoria seriam agenciados para fazer a política do dissenso, que desordena o governo da polícia.

Não por acaso, Hardt e Negri vão associar o termo biopolítica às lutas de classe e tentar, nesse sentido, reconstruir uma genealogia das resistências. Esse retrospecto recupera desde os exércitos de libertação nacional até as novas lutas em redes no espaço urbano e cotidiano (HARDT; NEGRI, 2005, p. 104-130).

Contudo, não devemos observar essas lutas como consequências do poder. Ao contrário, devemos reavivar a compreensão do poder como relação social, e, enquanto tal, as resistências não são eventos posteriores à manifestação do poder, mas, sim, seu fundamento de validade. Portanto, a resistência instaura uma existência para o poder (relação) tanto quanto para os seus sujeitos. Nesse evento não natural, um sujeito tenta impor padrões à ação de um outro, que, ao resistir, começa existir. Assim, a imposição do poder define os sujeitos dominante e dominado. Mas, ao mesmo tempo, a resistência sobreleva uma subjetividade contraposta àquela que está sendo imposta. De modo abreviado, [a] a resistência revela a existência do poder e [b] constitui subjetividades desde baixo.

Como resultado, temos uma sobreposição de subjetividades: aquelas que foram geradas como assujeitadas pelo biopoder somam-se às práticas biopolíticas de resistências produtivas de novas subjetividades.

Esses paralelos e sobreposições da biopolítica nos remetem novamente à distinção entre política e polícia (RANCIÈRE, 1996a), entre “um regime da pólis” e “um regime da *Police*”, entre “poder constituído” e “poder constituinte”, entre “*potentia*” e “*potestas*” (HARDT; NEGRI, 2012).

Depois de revisar a doutrina constitucional, Negri (2002) resume o poder constituinte da tradição jurídica como um evento, um episódio que, tão logo ocorre, é encerrado em uma constituição formal. À vista disso, diz-se que o poder constituinte é inovador, e o poder constituído é conservador. Entretanto, essa faceta limita nosso entendimento nos campos formais do direito e impede a abertura de novos possíveis.

Ciente disso, Negri reposiciona os conceitos. Em síntese, “o trabalho vivo encarna o poder constituinte” (NEGRI, 2002, p. 53). Por consequência, o trabalho vivo, que carrega uma potência revolucionária constituinte, deve ser contido pela ordem posta, desde controles disciplinares até a governamentalização.

De modo a romper essa captura da vida pelo poder, Virno (2003a, p. 99) aponta como possível caminho da resistência constituinte o “êxodo”. Esse evento bíblico serve como arquétipo à política constituinte por mostrar que um povo, diante da opção entre manter-se cativo e lutar contra o soberano, move-se à terceira margem e abre uma nova possibilidade. O êxodo, assim, representa uma radicalidade desmedida, isto é, não compreensível nos cânones do poder instituído. Apesar disso, a marcha nômade de um povo rumo ao vazio do deserto mobiliza as forças produtivas para produzir um espaço novo.

Para Virno (2003a, p. 99), a estratégia do êxodo tem a capacidade de reatar as dimensões do intelecto geral, do econômico e do político. Se o intelecto geral é a dimensão biopolítica produtiva subsumida pelo capital, então a estratégia política do êxodo propõe agenciar o mesmo intelecto geral para fora do econômico capitalista. Esse movimento certamente inscreve um dissenso perturbador na ordem vigente, além, é claro, de redefinir as subjetividades de resistência a um novo patamar de subjetividades insurgentes.

Estamos, pois, em um crescente de ação biopolítica constituinte que combina elementos de “resistência, insurgência e poder constituinte” (HARDT; NEGRI, 2002, p. 163) ou, ainda, de “deserção, êxodo e nomadismo” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 177). Virno acrescenta outras posturas igualmente perturbadoras e constituintes: “desobediência, intemperança, multidão, soviets, exemplos, direito de resistência, milagre” (VIRNO, 2003a, p. 100) – todas essas caracterizadas, essencialmente, como uma “subtração empreendedora” (VIRNO, 2003a, p. 111).

Nesse mesmo intento, Agamben (2013a; 2014) constata que, sob o paradigma biopolítico de segurança, o poder constituído a todo momento evoca razões de segurança para tomar e domar a vida. Diante desse cercamento, deveríamos propor um desvio. Agamben sugere, então, pensar em uma “potência destituente”, que desvelasse a violência do poder constituído e, simultaneamente, propusesse novas práxis e formas-de-vida.

Por um lado, esse “poder destituente” evocaria similaridades com “revolução”, “insurreição”, “tomada de poder” etc. Enfim, formas de violência que se abatem sobre uma ordem vigente para substituí-la por outra. Porém, Agamben não pretende reeditar a dialética clássica do poder constituinte que se converte em poder constituído. Em outra direção, a potência destituente envolve primeiramente uma recusa, uma inoperância, um feito de tornar-se inativo não respondendo com obediência aos comandos normalizadores. Isso certamente expõe os mecanismos de funcionamento, mas ainda não procede à destituição do poder, isto é, à retirada de seu fundamento de validade. Para completar, então, a inatividade move-se a uma práxis e uma subjetividade específica, que Agamben denomina “forma-de-vida” (2013b; 2014). Essa forma-de-vida não reivindica uma outra ordem biopolítica que lhe governe a vida. Em suas palavras, “no momento em que a forma-de-vida se constitui, ela desativa e torna inoperante não somente todas as formas individuais de vida, mas primeiramente todos os dispositivos que separam a vida nua da vida” (AGAMBEN, 2014, p. 73).

O que a potência destituente quer nos indicar é a possibilidade de uma forma-de-vida que não depende dos dispositivos para viver, ou seja, uma forma-de-vida que não precisa de um governo para viver. Enquanto a biopolítica negativa gera uma subjetividade atrelada aos circuitos do capital – trabalhador, consumidor, endividado –, a biopolítica produtiva encaminha as forças produtivas para uma subjetividade divergente, que poderíamos nomear, mais à frente, comuneiro ou multidão.

## CAPÍTULO 2

# O ESTADO

Como visto no capítulo anterior, a vida é controlada por variados dispositivos biopolíticos. Neste capítulo, devemos observá-los sob a forma específica de Estado. Nossa linha-mestra de análise deve ser a refutação do conceito de soberania – entendida como aquele poder soberano sobre a vida e sobre o espaço – e, em contraposição, a especulação de uma outra forma de governo que não seja alienante.

Devemos, antes, [2.1] recuperar o conceito moderno de Estado presente em Weber (2004), para indicar seus elementos tradicionais: soberania, população e território. Para nós, esses termos poderão ser ressignificados como biopolítica, multidão e espaço. Contudo, o conceito tradicional não consegue resolver nossas questões. Então, sucederão negativas tanto aos contratualistas (HOBBS, 1988; LOCKE, 1994; ROUSSEAU, 2007) quanto ao conceito jurídico de Estado presente em Kelsen (1998; 2000).

A seguir, [2.2] formulamos uma primeira crítica em torno do “estado de exceção”. Esse conceito problemático será recoberto com as análises que nos sugerem um “estado de exceção permanente” (AGAMBEN, 2004) ou, em compasso, um Império e um “estado de guerra permanente” (HARDT; NEGRI, 2000; 2004). Entretanto, esses recortes são, em parte, deduzidos dos ensaios de Schmitt (2008), que recolhemos a título de entrada. Por fim, não descuidamos de incluir o argumento sobre as técnicas de governo disciplinar e de segurança (FOUCAULT, 2008a) que conformam o Estado de exceção contemporâneo.

Todavia, não nos parecia suficiente negar a teoria tradicional do Estado somente pelo viés da exceção. Empreendemos, então, [2.3] uma segunda crítica ao Estado partindo de Marx (2004; 2005; 2008; 2013) e aportando junto a Mascaro (2013) para entender a forma Estado em paralelo à forma mercadoria. Daí, gravamos em nossa

orientação a necessidade do capital por um Estado. Poulantzas (2000), Jessop (2002), Wood (2003) e Harvey (2005) enviam-nos elementos para caracterizar as facetas desse Estado capitalista.

Seria frustrante não realimentar as forças constituintes expostas no Capítulo 1. Por isso, à guisa de conclusão deste capítulo, [2.4] especulamos sobre uma forma-comuna e sobre uma ideia comunista que nos indiquem horizontes para além do Estado. Marx (1999), Lefebvre (1967; 2001b) e Badiou (2012) são nossas principais referências para essa jornada.

## 2.1 O ESTADO MODERNO

Weber (2004) parte de uma distinção fundamental entre “poder” e “dominação”. Por “poder” entende a capacidade de impor uma vontade própria sobre outrem (coação). Porém, esse conceito não seria tão útil à análise sociológica, preferindo Weber utilizar o termo “dominação”. Esse seria mais preciso porque indicaria, além da capacidade de um sujeito impor sua vontade a outrem, uma correspondência de obediência pela parte dominada. Assim, a dominação assinalaria que o poder consegue sua eficácia ao ter por consequência um fato, qual seja, a efetiva realização da conduta de um sujeito a partir de uma vontade alheia. Adicionalmente, haveria “disciplina” quando houvesse o pronto atendimento aos comandos de dominação, indicando aqui um prévio adestramento, treinamento, dos dominados (WEBER, 2004, p. 187; 2010, p. 103).

Dessa forma, conseguimos evidenciar em um só conceito de dominação [a] os elementos subjetivos, uma vez que se trata de uma relação entre sujeitos, dominadores e dominados; e [b] os elementos objetivos, como o fato de uma conduta ser realizada a partir de vontade alheia.

A partir desse conceito seminal, Weber apresenta-nos a forma específica da dominação que nos interessa: o Estado. Sinteticamente, o Estado seria um “grupo de dominação institucional com o monopólio da violência legítima” (WEBER, 2004, p. 525).

Para se alcançar essa definição, primeiro devemos destacar seu elemento histórico-social: o Estado é “uma relação de dominação de homens sobre homens”, logo, não natural (WEBER, 2004, p. 526).

Além disso, essa dominação não é de caráter pessoal, mas, sim, institucional. Por instituição, Weber conceitua uma organização racionalmente instituída cujas ordenações (comandos) são racionalmente impostas de acordo com um critério previamente estabelecido. Isso quer dizer que as ordens são impostas indistintamente a todos os sujeitos da organização, não dependendo da participação ou de consentimento pessoal para com a instituição ou para com seus estatutos, regulamentos (WEBER, 2010, p. 100).

Uma vez que ficou dispensado o acordo de vontades para sua eficácia, poderíamos sugerir como irrelevante a opinião dos assujeitados. Porém, o poder não se sustenta autonomamente e, por isso, precisa angariar legitimidade daqueles sobre os quais impõe a coação. Em outras palavras, a forma de dominação institucional do tipo estatal deve estar “apoiada no meio da coação legítima” (WEBER, 2004, p. 526) para que os

dominados aceitem como legítima a violência empregada para conduzir suas condutas heteronomamente.

Vê-se, portanto, que a relação de dominação estatal não é apenas um fato coativo – imposição forçada da conduta alheia –, mas depende de um reconhecimento por parte dos sujeitos presentes na relação. Visto por outro ângulo, a dominação se realiza também a partir dos dominados que reconhecem a legitimidade da dominação. Essa percepção se apresenta um tanto diferente do senso comum que, em geral, interpela o Estado como um fato de pura imposição forçada a partir do dominador.

No caso do Estado moderno, a dominação conseguiu monopolizar os meios da coação legítima, ou seja, conseguiu afastar todas as demais ordens que pretendiam ser legítimas sobre os seus dominados. O Estado moderno nasce, então, quando alcança simultaneamente uma legitimidade inquestionável e o monopólio dos meios de coação.

Todavia, não estaria completo esse conceito de Estado se não incluísse um elemento espacial. O monopólio da dominação legítima, portanto, encontra uma certa circunscrição espacial que define e limita o alcance da ação estatal. Desse modo, o tipo moderno de Estado pode ser nomeado como um “estado territorial”, cujas bases de dominação estão vinculadas a um espaço circunscrito. Esperamos, assim, reatar a definição de Estado como “uma associação de dominação institucional, que dentro de determinado território pretendeu com êxito monopolizar a coação física legítima como meio da dominação” (WEBER, 2004, p. 529).

Weber está ciente de que a dominação que se pretenda contínua precisa não somente reiterar seus fundamentos de legitimidade, mas acumular instrumentos suficientes para sua eficácia. Por isso, além do monopólio da legitimidade, deve o Estado reunir sob o seu mando todos os meios de coação existentes. Logo, a efetividade da dominação estatal ocorre quando se alcança o monopólio sobre os discursos de legitimidade e sobre as ações cotidianas de administração de sua instituição.

Um dos principais feitos dessa administração estatal foi impedir que qualquer outra ordem social pudesse, por força própria, realizar atos de coação concorrentes. Desse modo, o Estado moderno expropriou os poderes próprios dos sujeitos, retirando-lhes os “recursos administrativos, bélicos e financeiros e de bens politicamente aproveitáveis” (WEBER, 2004, p. 528).

A partir de então, fica nítida a cisão entre os sujeitos despossuídos de poderes e a burocracia estatal que vai se especializar em cuidar da manutenção desse tipo específico de dominação. Assim, a história do Estado moderno poderia ser resumida em três atos sucessivos: [a] a expropriação inicial dos poderes próprios das ordens concorrentes, seguida da [b] centralização dos poderes expropriados na burocracia estatal, que [c] passa a ser a única com legitimidade para manejar os meios de coação.

Desse exposto, chegamos à percepção de que o processo de formação do Estado moderno “constitui um paralelo perfeito ao desenvolvimento da empresa capitalista, mediante a desapropriação gradativa dos produtores autônomos” (WEBER, 2004, p. 528).

Para reforçar, destacamos dois paralelos entre o Estado e a empresa capitalista. Primeiro, “o Estado moderno, do ponto de vista sociológico, é uma ‘empresa’” (WE-

BER, 2004, p. 530) porque empreende ações contínuas e orientadas à consecução de fim determinado e, nesse intento, dispõe de um pessoal administrativo mobilizado e vinculado ao seu fim específico (WEBER, 2010, p. 100).

Segundo, o Estado moderno segue a forma da empresa capitalista porque se funda na mesma cisão operada no campo econômico: tal qual ocorre com o trabalhador que perde sua autonomia produtiva e se submete ao jugo do capital, o Estado moderno expropria os sujeitos de todo e qualquer poder político autônomo, submetendo suas condutas à administração pela autoridade estatal.

Seguindo as diferentes dimensões da alienação expostas por Marx (2004; 2008), podemos acentuar que [a] tal qual o trabalhador é alienado de seus meios de produção, os súditos do Estado estão desprovidos de poderes próprios; [b] tal qual o trabalhador que se estranha no processo de produção, o súdito não compreende nem o funcionamento nem os fins do Estado; [c] tal qual o trabalhador que é alienado, apartado do produto de sua produção, o súdito é afastado dos negócios de Estado, agora reservados à burocracia profissional especializada e aos políticos profissionais; e [d] tal qual ocorre com o trabalhador que se estranha frente aos seus pares, o súdito é atomizado e perde os laços de solidariedade que o vinculavam aos seus semelhantes.

### 2.1.1 OS FUNDAMENTOS DE LEGITIMIDADE DO ESTADO

Devemos nos indagar mais detidamente como a dominação do tipo estatal se mantém e se reproduz. Como anotado, a dominação somente se completa com o vínculo da submissão. Tal condição pode ser atingida por meio da força física direta a partir do dominador (violência) ou por meio de um mecanismo discursivo a partir do qual o dominado aceita sua própria dominação (legitimidade). De modo mais direto, esta seção indaga sobre os discursos de justificação da dominação estatal.

Para essa tarefa, [a] partimos dos tipos ideais de dominação de Weber para [b] revisar as teorias contratualistas de Hobbes, de Locke e de Rousseau. Depois disso, [c] investimo-nos sobre o discurso jurídico que fundamenta o Estado, apresentando-o como uma racionalidade instrumental de dominação.

Weber fornece-nos elementos para analisar os fundamentos de legitimidade da dominação política. Um primeiro tipo ideal de legitimidade adviria do “eterno ontem” que se faz presente pelos costumes e pelas tradições, conformando, assim, uma dominação tradicional. Um segundo tipo, carismático, seria deduzido de uma autoridade com traços pessoais extraordinários. Por fim, um tipo racional é moldado e dependente da crença de que a legalidade pode ser o critério geral de racionalidade. Nesse último tipo, a dominação está fundada a partir de uma burocracia cujas principais características são: um prévio estabelecimento das competências (poder-fazer) em leis ou regulamentos; uma hierarquia entre os cargos e as posições dentro do Estado; e uma profissionalização e especialização dos agentes estatais.

Certamente, enquanto tipos ideais, essas categorias nos servem apenas para indicar possibilidades de construção da legitimidade do Estado que vão resultar em uma aceitação generalizada pelos dominados. Em especial, os traços característicos do tipo de dominação burocrática ajudam-nos a explicar o funcionamento do Estado moderno. Todavia, ainda precisamos sobrepor a esse conceito as tentativas político-filosóficas de justificar a dominação estatal como racionalmente necessária aos homens dominados. Essas teorias contratualistas, certamente, não figuram como tipos puros, mas expressam demandas historicamente determinadas a cada um de seus proponentes.

Como exemplo, a obra de Hobbes pode ser considerada uma resposta aos dilemas de sua época (1588-1679). Vivendo em um período com revoltas e guerras, Hobbes procura, primeiro, compreender a natureza humana para, em seguida, sedimentar argumentos em favor da dominação estatal como solução à desordem vigente. Ao constatar uma natureza humana acometida por paixões e vícios, haveria uma constante “guerra de todos contra todos”, ou seja, um “estado natural” em que os mais fortes imporiam sua vontade sobre os mais fracos. Apesar dessa condição natural, os homens almejavam conservar suas vidas. Por isso, acordariam, por medo da morte, em ceder o poder que detêm. Em suma, cada homem transfere o direito de governar a si mesmo e de infligir a morte aos outros. O Estado nasce, portanto, quando “os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros” (HOBBS, 1988, p. 61).

Nesse ato de transferência de poder, todas as vontades individuais se convertem em uma só. Por consequência, aquele que detém o controle dessa vontade denomina-se soberano, soberano sobre a vida dos súditos. Eis, portanto, a cisão necessária entre [a] soberano – detentor de todos os poderes – e [b] os súditos – submissos ao poder soberano para conservar suas vidas.

O fundamento da legitimidade do Estado, como deduzido, encontra-se primeiro na natureza humana, cujo medo impulsiona os homens a procurar conservar suas vidas. Nesse propósito, cedem o poder que lhes é próprio, o poder de governar suas próprias vidas. E, por fim, pelo ato de transferência de poder, o Estado monopoliza todos os poderes e mantém como único limite não atentar contra a vida dos súditos.

Aqui, podemos encontrar a justificativa moderna para o Estado absolutista, que concentra todos os poderes nas mãos do soberano, que se apresenta superior aos súditos. Entretanto, essa não é um tipo de justificativa pretérita, mas ainda presente e ativa no Estado moderno.

Uma segunda justificação do Estado pode ser encontrada em Locke (1994), que relata o mesmo trânsito entre [a] o estado de natureza e [b] o governo civil. Contudo, diferentemente de Hobbes, Locke descreve os homens em condição natural como “livres, iguais e independentes por natureza” (LOCKE, 1994, p. 139). Por consequência, racionalmente, nenhum homem cederia essa liberdade de reger sua própria vida. Porém, os homens procuram “uma vida confortável, segura e pacífica uns com os outros, desfrutando com segurança de suas propriedades e melhor protegidos contra aqueles que não são daquela comunidade” (LOCKE, 1994, p. 139). É, pois, com esse

propósito que “cada homem, consentindo com os outros em instituir um corpo político submetido a um único governo” (LOCKE, 1994, p. 140), se obriga diante de todos os membros daquela sociedade.

Logo, não é o medo, mas a liberdade individual que conduz cada homem a consentir em associar-se aos seus semelhantes e se submeter às decisões da maioria. Entretanto, para Locke o sujeito não cede todos os seus poderes, mas tão somente o montante necessário à consecução dos objetivos propostos. Nesse caso, cada homem cede parte de sua liberdade para receber em contrapartida a segurança de suas propriedades: “o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade” (LOCKE, 1994, p. 156). Aí está, portanto, a base dos principais argumentos do liberalismo em defesa da liberdade e da propriedade naturais do indivíduo, bem como vedação a toda ação estatal que atente contra essa natureza. Se em Hobbes a soberania edifica-se como absoluta, em Locke a soberania deve ser governada a partir dos representantes, seus pares. Logo, todo Estado liberal é um Estado limitado pelos homens que o precedem.

Uma terceira via de justificativa do poder estatal encontra-se em Rousseau (2007), que pretende demonstrar as razões que levaram os homens a sair do estado de natureza e contratar um Estado. Porém, diferentemente de Hobbes e Locke, Rousseau considera o estado de natureza como um estágio de “bom selvagem”, ainda que adstrito ao domínio dos mais fortes. Consequente, em razão dos desmandos dos mais fortes sobre os mais fracos, os homens, livres e racionais, decidem por constituir uma outra forma de vida.

Nesse momento, Rousseau nos apresenta o contrato social como uma fórmula política que tem por objetivo tanto defender e proteger seus associados quanto os seus bens. A cláusula básica do contrato social seria “a alienação total de cada associado, com todos os seus bens, à comunidade inteira” (ROUSSEAU, 2007). À primeira vista, tal proposição lembraria a alienação hobbesiana. Entretanto, para Rousseau, não haveria um soberano que se destacasse perante os demais, porque todos teriam acordado mutuamente com a alienação recíproca em favor dessa nova forma de organização. Assim, os homens permaneceriam livres e obedecendo tão somente a si mesmos (ROUSSEAU, 2007).

O estratagema fundamental dessa tentativa assenta-se na ideia de “vontade geral”, ou seja, uma vontade criada a partir das alienações recíprocas e que, essa sim, mantém-se soberana sobre os homens. Vê-se, portanto, o intento de Rousseau de afastar-se dos modelos absolutistas de soberania e fundar uma nova corrente explicativa ao Estado moderno. Todavia, não consegue se desviar da heteronomia necessária à fundação do Estado moderno. Em vez de um soberano, a vontade geral que contou com a participação de todos apresenta-se como uma forma superior para conduzir a vida dos cidadãos (ROUSSEAU, 2007).

Se por um lado o mecanismo da vontade geral pressupõe a participação de todos os homens na criação do Estado, por outro, uma vez instituída, a vontade geral reduz a pluralidade das vontades individuais e torna-se o único móvel legítimo a governar cada um dos homens.

Rousseau certamente está ciente de que a transferência de poderes individuais ir-restritamente a essa nova entidade vontade geral implica perdas e ganhos. Se no estado de natureza o homem tinha uma “liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o tenta e que ele pode atingir”, sob o contrato social o homem “ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (ROUSSEAU, 2007). Isso nos revela que, embora sob o estado natural a liberdade do homem seja irrestrita, também nesse estado impera a lei dos mais fortes e, conseqüentemente, a insegurança sobre sua pessoa e seus bens. Portanto, somente por meio do contrato social o homem pode se manter livre, pois sua vontade individual será subsumida na vontade geral e, concomitantemente, preservada a posse sobre seus bens.

Em suma, a contratação de um Estado visa à conservação da vida e da propriedade, bem como à redução da complexidade dos poderes individuais a um só comando soberano – agora denominado vontade geral. Lembremos que não há identidade entre vontade individual e vontade geral, ainda que a formação desta dependa da participação racional e livre daquela. Em razão desse fato constitutivo, não haveria contradição entre a vontade geral e a vontade individual. Entretanto, “todo aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será forçado por todo o corpo a obedecer (...) o forçarão a ser livre” (ROUSSEAU, 2007). Prevalece, assim, a força racional da vontade geral sobre a vontade individual desviante, que será compelida forçosamente a se ajustar ao Estado.

Como vemos, o fundamento do Estado depende de que a vontade geral não seja contestada, isto é, o Estado assenta sua legitimidade em uma vontade geral que deve ser inabalável. Assim, podemos alcançar com Rousseau (2007) uma primeira síntese de compreensão geral da soberania: “inalienável”, “indivisível” e “absoluta”.

Por inalienável queremos qualificar a vontade geral que, uma vez constituída, não pode ser transferida a outrem nem restituída aos súditos, seja em definitivo, seja para fins de representação. Conseqüentemente, a vontade geral deve se fazer presente, por inteira.

A vontade geral não se confunde com a “vontade de todos”, tampouco pode ser decomposta em vontades individuais ou parcelares. Daí a diferença fundamental entre agregar individualidades a um novo corpo social (vontade de todos), que resultaria na permanência das singularidades dentro do novo Estado, e criar uma entidade distinta de seus antecessores (vontade geral), que exclui a divergência e os diferentes.

Por fim, a vontade geral torna-se absoluta porque demanda “uma força universal e compulsiva para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo” (ROUSSEAU, 2007). Se antes [a] esse poder soberano situava-se nos indivíduos que tudo podiam fazer frente e contra seus pares, agora, [b] sob o contrato social, somente a vontade geral se apresenta como absoluta, isto é, com força suficiente para ser coativa.

Uma vez delineada a soberania inalienável, indivisível e absoluta, chega o momento de mostrar sua operacionalidade na prática cotidiana do Estado. Pois vejamos: uma vez que o contrato social pressupõe a participação de todos para sua constituição e somente a vontade geral pode obrigar os partícipes do contrato, então precisamos de um objeto deduzido diretamente da vontade geral para coagir os homens. A lei e o direito vêm, portanto, cumprir esse papel operacional ao funcionamento do Estado.

Contudo, encontramos outros problemas para realizar essa operação dedutiva entre a vontade geral e a lei. Surge, então, a necessidade da figura de um legislador, isto é, de um poder legislativo, que consiga expressar a vontade geral sob a forma de lei.

Além desse problema de conformar a vontade geral em lei, temos outra necessidade: precisamos de um poder executivo que dê consecução prática, objetiva, àquela vontade expressa na lei. O “governo”, nesses termos, vai conduzir a força necessária para adequar coativamente a realidade social à vontade geral (ROUSSEAU, 2007). Devemos anotar esse liame entre governo e força para, mais à frente, evidenciar a violência como motor cotidiano para a manutenção do poder, do Estado e do direito.

Por ora, esse estágio de investigação consolida nosso entendimento acerca das teorias contratualistas que procuram justificar, a partir de um fato (estado de natureza), a necessidade de uma construção social (Estado). A artificialidade desse empreendimento encontra-se na construção de um poder soberano como necessidade dos sujeitos. Entretanto, o poder estatal somente consegue se manter como tal enquanto for amplamente reconhecido como legítimo. Para esse fim, vai manobrar um poder legislativo – que consiga expressar a vontade geral sob a forma de lei – e um poder executivo – com força suficiente para realizar coativamente a vontade geral. Assim, avizinhamo-nos de uma compreensão jurídica de Estado, que verticaliza a associação entre vontade geral e legislação. O resultado dessa incursão será a compressão dos problemas de legitimidade dentro dos contornos limitados da legalidade.

### 2.1.2 O CONCEITO JURÍDICO DE ESTADO

Kelsen consolida uma nova tradição explicativa para o direito e para o Estado. Seu principal projeto foi formular uma “teoria pura” para o direito, isto é, explicar o fenômeno jurídico a partir de sua própria ordem. Para tanto, Kelsen vai se opor às explicações metafísicas sobre o direito e, por consequência, também descartar as justificativas transcendentais do Estado.

Logo, não há continuidade com a tradição antes exposta pelos contratualistas. Ao contrário, Kelsen inverte a tradição política que está assentada no dualismo entre Estado e direito como duas ordens distintas. Para ele, não há a preexistência de uma organização política – Estado – que tem por fim realizar uma ordem jurídica – o direito.

Para Kelsen (1998, p. 222), esse dualismo reedita o dualismo teológico em que um deus transcendente submete-se às condições mundanas de um mundo por ele mesmo criado. Tal qual, segundo as teorias contratualistas, o Estado precedente ou transcendente ao direito aceitaria submeter-se à ordem jurídica por ele próprio construída. Isso seria, então, ilógico ou ideológico, portanto, não jurídico.

Por outro lado, dizer que o Estado é uma organização política, tal qual o faz a filosofia política e a sociologia, apenas indica que se trata de uma ordem de dominação. Porém, o elemento distintivo dessa dominação vem a ser a coação jurídica, isto é, os indivíduos são coagidos a fazer ou deixar de fazer algo por meio do direito. Não haveria, assim, um conceito sociológico de Estado, pois “existe apenas um conceito jurídi-

co de Estado: o Estado como ordem jurídica, centralizada” (KELSEN, 2000, p. 272). Nesse sentido, todas as tentativas de definição sociológica do Estado apoiaram-se no conceito jurídico.

Para superar de vez esses dualismos ideológicos, Kelsen apresenta-nos o Estado como sendo, simultaneamente, “uma ordem de coação relativamente centralizada” e “a personificação desta ordem coerciva” (KELSEN, 1998, p. 222). Por consequência, a teoria pura acaba por criar uma identidade entre [a] o Estado – uma ordem política personificada – e [b] o direito – uma ordem que organiza a coação.

O que observamos na teoria kelseniana é o esvaziamento do conceito de Estado para que este caiba na ordem jurídica e aí encontre seu fundamento de validade. Como anotado, para a teoria pura do direito, o Estado é uma personificação, uma hipótese jurídica de imputação da coação. Isso quer dizer que o direito formula uma hipótese normativa que atribui ao Estado certos atos juridicamente qualificados. Em suma, os atos de coação são atribuídos a um centro de imputação, que chamamos de Estado. Assim caracterizado, o Estado resume-se a um conjunto de órgãos especializados qualificados juridicamente como passíveis de imputação dos atos de coação.

Do mesmo modo, os elementos tradicionais formadores do Estado – [a] população, [b] território, [c] poder – somente poderiam ser compreendidos juridicamente, isto é, como dimensões de vigência das normas gerais. Assim, [a] não há uma população natural em relação a um Estado. O que liga o indivíduo ao Estado é a condição deste poder instituir preceitos coativos sobre aquele. Em síntese, “a população do Estado é o domínio pessoal de vigência da ordem jurídica estatal” (KELSEN, 1998, p. 201). Dito de outro modo, não se trata de um vínculo moral ou espiritual o que liga o indivíduo ao Estado, mas, sim, o fato de que vigora sobre essa população uma ordem jurídica imposta.

Da mesma forma, [b] o território de um Estado não é uma condição dada por natureza. Em termos jurídicos, o território “apenas pode ser definido como o domínio espacial de vigência de uma ordem jurídica estadual” (KELSEN, 1998, p. 201).

Por fim, [c] o poder do Estado não se caracteriza como mera força bruta. O que diferencia o poder estatal frente a outras ordens é a sua regulação jurídica. Então, teríamos outra definição para o poder estatal, agora concebido como “a eficácia da ordem jurídica” (KELSEN, 1998, p. 202). Dizer que o Estado tem poder significa, portanto, descrever a eficácia da ordem jurídica que o define. Assim, então, perdemos o conceito de Estado e, em seu lugar, ficamos apenas com o conceito de eficácia jurídica.

Em síntese, após revisar os elementos constitutivos do Estado como elementos puramente normativos, Kelsen salienta que o Estado é uma consequência do direito (2000, p. 276). O fundamento de existência do Estado passa a ser tratado como uma questão de validade jurídica, ou seja, indagar sobre o Estado resume-se a inquirir sobre a validade das normas que prescrevem a imputação de certos atos à pessoa jurídica estatal.

## 2.2 PRIMEIRA CRÍTICA DO ESTADO: EXCEÇÃO E POLÍCIA

Como vimos no primeiro capítulo, há uma biopolítica que domina a vida para extrair suas forças produtivas concomitantemente a uma biopolítica produtiva autônoma. Na última seção [2.1], apreendemos de Rousseau uma vontade geral (soberania popular) que é capturada e encerrada na lei. Em complemento, a teoria pura de Kelsen reduziu o momento político do Estado a uma operação lógica de imputação jurídica. Assim sendo, não conseguimos retomar as conclusões políticas anteriores para aplicá-las ao Estado. Tal falha expressa, portanto, a necessidade de uma crítica mais substantiva e menos transcendente ao Estado. A seguir, Schmitt (2008), Hardt e Negri (2000) e Foucault (2008a) poderão nos assistir nessa tarefa.

### 2.2.1 O PODER SOBERANO

Para Schmitt, “Kelsen resolve o problema do conceito de soberania negando-o” (2008, p. 21). Nesse sentido, não parece adequado converter um dado fático (o Estado) em elemento normativo (centro de imputação jurídica) só para facilitar a análise segundo os critérios jurídicos de validade e eficácia.

Diferentemente, Schmitt define o Estado a partir de seu momento político, sua decisão política, sua força. Logo, o problema fundamental não é saber de onde vem o fundamento do Estado, como fizeram Hobbes, Locke, Rousseau ou mesmo Kelsen. A pergunta central para Schmitt é saber quem decide, isto é, quem é o soberano.

Desde Bodin (1530-1596) a soberania era definida como o poder de dizer o que é direito, definindo a validade, aprovando e revogando leis. Contudo, Schmitt radicaliza para afirmar que a soberania inclui o poder de dizer se há condições para que o direito funcione. De modo direto, Schmitt sentencia: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (2008, p. 7). Portanto, soberania inclui um poder de declarar a ausência de condições normais e, conseqüentemente, suspender a aplicação do direito.

Vemos, assim, a definição de Estado retornar à política. Se em Kelsen, o direito é que define o Estado, em Schmitt temos a política como elemento essencial do Estado. Assim, o problema do Estado não é uma questão jurídica, normativa, tampouco uma questão de encontrar uma justificativa filosófica. O Estado é o político que se faz soberano e decide sobre a normalidade da vida. Doutro modo, podemos afirmar que a decisão soberana tem por objeto toda a vida, decidindo se esta pode ser regulada pelo direito em condições normais ou se será regulada diretamente pelo poder político em condições de exceção.

Nesses termos, não observamos a necessidade do direito para definir o Estado, pois em caso de exceção, “em detrimento do Direito, o Estado permanece [...] subsiste uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica” (SCHMITT, 2008, p. 13). Como resultado, o Estado pode existir sem direito, e mais, o Estado pode superar o direito, suspendendo-o.

Acreditamos, assim, inverter a teleologia do Estado e do direito até então esboçada. Numa primeira vertente, partimos de um estado pré-civil rumo à ordem jurídica, que tem por fim eliminar a política e regular o Estado tão somente pelo direito. Agora,

com Schmitt, percebemos que o evento político se mantém vivo e constante na figura do Estado soberano, que decide se pode ou não haver direito aplicável sobre a vida. Enfim, o Estado não é a superação ou a extinção da política. Ao contrário, o Estado encapsula a política na figura do soberano que mantém o poder de governar a vida, por meio do direito ou por meio da exceção.

## 2.2.2 O ESTADO COMO EXCEÇÃO

Essa relação ainda pode ser mais bem compreendida quando nos voltamos ao polo mais frágil que é a vida. Agamben (2007) ilustra o inverso do soberano com a figura do *homo sacer*. O *homo sacer* rememora uma figura do antigo direito romano aplicável àquela vida matável, mas insacrificável, isto é, uma vida que o poder soberano decide ser descartável, matável, mas indigna de ser apresentada em sacrifício aos deuses. Agora, para nós, o *homo sacer* torna-se uma consequência do poder soberano que, por meio da exceção, captura a vida para torná-la suspensa (AGAMBEN, 2007, p. 35).

Para Agamben, o momento áureo da soberania não seria tão somente uma instância normativa (como exposta por Kelsen), tampouco puramente política (na linha defendida por Schmitt). Olhando com cuidado, encontramos o momento constitutivo do Estado e do direito quando o soberano captura a vida para mantê-la viva, porém suspensa, em exceção. Nesse sentido, a soberania constitui-se como uma relação simultaneamente política e jurídica. Isto é, o ato de capturar a vida por meio da força, de imediato, se faz norma e, assim, passa a constituir o sujeito (súdito) da soberania. Mas, tão logo é capturada, a vida é posta em suspensão ou em uma relação de abandono (AGAMBEN, 2007, p. 36). O abandono, nesse ponto, não significa um desligamento, mas uma força que liga o soberano ao súdito, mantendo este apartado daquele. Dessa forma, a vida capturada e excepcionada continua a ser regulada pelo poder soberano, seja por meio do direito, quando há normalidade, seja por meio da exceção, quando ausentes as condições normais de vida.

Agamben evidencia-nos que a relação política fundamental é de exceção (2007, p. 15) e o que denominamos Estado é a exceção permanente (2004, p. 131).

Os contratualistas e os normativistas tentaram superar a indistinção entre poder e vida, alocando esta como objeto apartado e submetido àquele. Porém, esse não foi um evento fundacional ou episódico na vida do Estado de direito. Ao contrário, a exceção constitui-se como “uma técnica de governo” (AGAMBEN, 2004, p. 13), que define se e como a vida pode ser vivida. Como bem afirmou Schmitt (2008, p. 13), na exceção há uma ordem, ainda que não seja a ordem jurídica. Logo, a exceção ordena a vida porque, dizendo-lhe que não há condições normais, afasta-lhe a aplicação do direito e a submete a um regime de força.

As dificuldades teóricas dessa perspectiva são decorrentes da natureza limítrofe da exceção: pelo lado do Estado, temos uma coação efetiva sem a necessidade de um fundamento de justificação; e do lado do direito, a força-de-lei age sem a necessidade de uma lei vigente. Assim, os argumentos racionais sobre a legitimidade mostram-se enfraquecidos diante da exceção, pois, por não conseguirem incluí-la no paradigma de Estado de direito, consideram-na um desvio episódico ou mesmo inexistente.

Agamben (2004, p. 130), noutra via, esclarece que o Estado moderno ocidental é formado exatamente pela conjunção entre um elemento normativo (*potestas*) e um elemento anômico metajurídico (*auctoritas*). Reconhecendo essas dimensões, não precisamos temer a inclusão do campo anômico, não jurídico, em nossa explicação sobre o Estado e sobre o direito. De tal sorte, somos levados a outra definição de Estado que pressupõe a conjunção entre direito e poder – e o poder não tem que ser necessariamente jurídico, ou seja, não precisa da forma legal para conduzir (governar) a vida.

Concluindo, a exceção explica não somente a fundação do Estado moderno, mas, essencialmente, demonstra-nos o seu funcionamento cotidiano. O Estado como exceção é uma técnica de governo que suspende as possibilidades normativas de regulação da vida, deixando esta em uma relação de bando, abandono, para com o soberano Estado. Assim, a vida é capturada para não ser incluída na figura do soberano, mas manter-se estranha, estranhada, ao poder.

### 2.2.3 O ESTADO COMO POLÍCIA

Em balanço, parece inoportuno insistir nas teorias contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau), bem como na ficção jurídica, para explicar o poder estatal por dentro da ordem jurídica (Kelsen). Também não é adequado acreditar mais na existência de estados igualmente soberanos na comunidade internacional.

Consequentemente, se a tarefa não é mais justificar a fundação do Estado, devemos concentrar a análise sobre o seu modo de operação. O que, de fato, podemos observar é uma soberania global composta por “uma série de organismos nacionais e supranacionais unidos segundo uma única lógica de mando” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 4). O poder soberano, agora, não mais se caracteriza como aquele Estado que detém um monopólio legítimo absoluto, inalienável, indivisível sobre um determinado território e uma população.

Ao contrário, o poder soberano, hoje, consiste nessa complexa trama de dispositivos orientados segundo um comando único que passamos a caracterizar como exceção. Hardt e Negri nos apontam o “estado de exceção permanente” e a “ação policial” como dois pilares fundamentais desse novo paradigma por eles denominado “Império” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 36).

Como dito, o comando único que orienta o poder soberano contemporâneo não pode ser explicado por uma racionalidade legal-burocrática, tampouco por uma justificativa transcendente. O que melhor nos explica o comando único do poder soberano contemporâneo é o mecanismo da exceção.

A exceção caracteriza esse momento em que o poder cria uma ordem específica para regular (governar) a vida, que funciona mesmo prescindindo da ordem jurídica. O dilema da ordem imperial resolve-se suspendendo o direito vigente para que a própria ordem se conserve. Assim, os discursos sobre a necessidade de intervenção do Estado, ainda que não prevista em lei, estão fundados em uma urgência de ação para que o próprio Estado não se desfaleça. O que explica, portanto, a ação do poder soberano não é mais um comando jurídico prévio ou uma teleologia transcendente, mas a

necessidade de sua própria conservação enquanto poder soberano. Esse argumento de que a ação é necessária para a conservação do poder servirá tanto para os movimentos de guerra externa quanto para a atuação policial interna (HARDT; NEGRI, 2000, p. 15). Assim, vemos que as consequências diretas do poder soberano fundado na exceção são a “guerra” e a “polícia” – ambas expressões do poder de fato que dispensa o direito e que são necessárias à manutenção do poder.

Contudo, não devemos focalizar apenas o momento da força. Hardt e Negri afirmam que a soberania imperial consiste em um binômio de poder e direito, ou seja, “uma nova inscrição da autoridade e um novo desenho da produção de normas” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 14). Então, ainda que esteja baseada na exceção e na ação policial, a ordem imperial demanda a construção de um direito que contribua para a manutenção da ordem e, quando não suficiente, possa ser suspenso sem problemas.

Passando ao segundo pilar do poder soberano, a ação policial caracteriza-se por ser uma complexa rede de dispositivos. Os dispositivos, variados e sobrepostos, sempre estão orientados por uma relação de poder que institui verdades e comportamentos sobre os indivíduos. Para os nossos objetivos, é importante compreender que os dispositivos estão articulados por um poder soberano que faz da exceção sua forma de governo sobre uma vida.

Nesse processo, “todo dispositivo implica um processo de subjetivação” (AGAMBEN, 2005, p. 14). O poder soberano – Estado, Império etc. – constitui os seus sujeitos (súditos) quando, por meio da exceção, captura a vida para dentro de uma normatividade. Todavia, a vida não será regulada pela norma, que será deixada em suspensão. Em seu lugar, entram em cena dispositivos policiais para manter a vida separada do poder.

Hardt e Negri ilustram os principais dispositivos policiais que governam a vida na tríade “bomba, dinheiro e éter” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 292). Ou seja, ao manejar os dispositivos militares, as redes financeiras e as engrenagens da comunicação e da cultura, o poder imperial consegue se conservar e reproduzir sujeitos amedrontados, endividados e midiaticizados (HARDT; NEGRI, 2012), vidas essas mais fáceis de serem controladas, governadas.

Essa ação policial sobre a vida que define o poder soberano não é, entretanto, uma novidade da era imperial contemporânea. A expressão “Estado policial” pode ser historicamente datada e demarcada nos estados alemães dos séculos XVII e XVIII. Naquela época “as ‘ordens’ do príncipe foram adquirindo força de lei, impondo-se como fonte originária ao lado do direito tradicional” (SCHIERA, 1998, p. 411). Assim, os príncipes foram criando um espaço de soberania própria entre as ordens territoriais tradicionais e a ordem do Sacro Império Romano-Germânico.

Suas ações administravam diversos aspectos da vida cotidiana: “controle sobre pesos e medidas, sobre bebidas e gêneros alimentícios, sobre mercados e atividades comerciais e sobre a segurança e tranquilidade” (SCHIERA, 1998, p. 411). Essa força administrativa soberana contribuiu para afirmar os atributos típicos do Estado moderno como, por exemplo, “criação de um exército permanente, aumento de impostos, formação de uma administração profissional eficiente e segura, fomento da atividade econômica” (SCHIERA, 1998, p. 411).

Todavia, no século XIX, a historiografia passou a referir-se ao Estado policial pejorativamente para desmerecer aquele arranjo político anterior ao típico Estado de direito moderno. Se o Estado de direito se caracteriza por se regular a partir de uma racionalidade legal-burocrática, o Estado policial seria dependente da vontade despótica de um príncipe soberano, cujas intervenções sobre a vida seriam eminentemente administrativas, dispensando, portanto, as funções legislativas e judicantes. Daí, passa-se ao senso comum a noção de que o Estado policial é um estado arbitrário.

Tentando se desvencilhar dessa última vertente, Foucault (2008a) reposiciona o estado policial sobreposto ao Estado de direito. Primeiramente, poderíamos pensar o Estado fundando sua autoridade em um código binário (proibido-permitido), que foi legislado ou judicado. Porém, devemos ter em conta que o sistema de normas vai bem além do conjunto de leis ou atos editados pelo Estado. A coação que governa o comportamento alheio pode ser conduzida por dispositivos variados, e não necessariamente com um estatuto oficial ou estatal – essa é uma das evidências destacadas desde a microfísica do poder (FOUCAULT, 1979).

Por isso, na sequência moderna, Foucault esclarece como podemos ver um crescente desenvolvimento de funções eminentemente administrativas. Essas ações administrativas, em contraposição à ação legislativa e jurisdicional, têm por objetivo disciplinar o comportamento dos indivíduos, incidindo sobre estes uma força individualizante. Por isso, é típico da ação disciplinária analisar, classificar, decompor, estabelecer procedimentos etc. Enfim, uma atividade de constante classificação, individualização, vigilância e controle (FOUCAULT, 2008a, p. 74).

Complementando esses dois conjuntos de normas legais e de normas disciplinares, o poder soberano acresce um terceiro tipo de ação para inserir controles e padrões aceitáveis sobre um conjunto mais amplo de indivíduos.

Se com a ação disciplinar o poder recai diretamente sobre os corpos individuais, determinando se esses se adequam ou não à norma imposta, os novos controles de segurança vão buscar controlar padrões massivos. Por isso, o objeto da segurança será a população, essa naturalidade que passa a ser o centro de atenção do poder (FOUCAULT, 2008a, p. 8). Assim, temos um paradigma do poder soberano moderno que conjuga dispositivos legais, disciplinares e de segurança simultaneamente e de modo sobreposto (FOUCAULT, 2008a, p. 8).

Considerado, pois, esse conjunto de dispositivos que caracterizam o poder soberano, devemos alterar nosso questionamento: deixamos de nos ocupar com o sujeito do poder (o soberano) para nos dedicar à análise de sua ação. Seria útil, nesse momento, substituir o termo “Estado”, que induz a pensar em uma pessoa ou em uma institucionalidade, pela expressão “governamentalidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

Em primeiro lugar, governamentalidade indica “instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas” (FOUCAULT, 2008a, p. 143). Ademais, podemos visualizar a governamentalidade como uma tendência de governo sobre os outros que desenvolveu, para tanto, um conjunto de dispositivos específicos. Por fim, Foucault anota que esse novo termo é o resultado do longo processo de construção do Estado a partir de uma forma de governo “pastoral”, uma outra forma “diplomático-militar” e uma terceira, nomeada “policial” (FOUCAULT, 2008, p. 146).

Com essas balizas, a relação entre Estado e governamentalidade não pode ser a de um sujeito e sua ação. Ao contrário, o Estado passa a ser compreendido como uma forma de governamentalidade. Para Foucault – e é essa a inversão que procuramos demonstrar –, a governamentalidade não é o instrumento por meio do qual o Estado intervém sobre uma dada sociedade. Ao contrário, um certo arranjo social governamentalizado vai resultar em uma coisa chamada Estado (FOUCAULT, 2008, p. 331).

Assim, nossa pergunta não é mais: o que vem a ser o Estado? Preferimos, em seu lugar: como se dá o governo? Por isso, voltamos a afirmar que o Estado não é uma coisa, tampouco um sujeito, mas uma prática social de governo ou de governamentalização. Portanto, o governo que se dá pelo Estado não é transcendente à sociedade, mas produzido por esta em condições historicamente determinadas.

Como dito, a governamentalidade realiza-se por meio de dispositivos variados, mas todos eles orientados a fim de conservar e expandir o próprio Estado. Logo, o que caracteriza o Estado é esse “conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 421). E, nesse patamar, o que melhor expressa o objetivo estatal é sua ação policial.

Essa arte de governar, primeiro, baseia-se na polícia sobre a vida. Não por acaso o paradigma da guerra serve, agora, para a finalidade civil de controle dos sujeitos. Parafraseando Clawsewitz, Foucault assevera o inverso: “a política é a guerra continuada por outros meios” (2005, p. 22). No mesmo sentido, ao analisar a ordem imperial contemporânea, Hardt e Negri afirmam que a guerra “vai-se transformando no princípio básico da organização da sociedade” (2005, p. 33).

Tais conclusões baseiam-se na constatação de que o poder político não exaure a guerra, como pretendida pelos contratualistas. Ao contrário, o Estado moderno reedita o desequilíbrio da guerra continuamente nas relações e instituições sociais. Historicamente, podemos observar o Estado moderno nascente centralizar vários poderes, entre eles, o poder de fazer a guerra e, daí, a necessidade de formação dos exércitos profissionais e vedação da vingança privada.

Contudo, devemos indagar sobre a finalidade da guerra – o que nos assiste em completar nossa leitura sobre o poder soberano. Certamente, a guerra tem por fim conservar um certo Estado, formado por um território, um povo e um poder determinados. Assim, formula-se a guerra em defesa de uma ameaça externa que possa comprometer a integridade dessa ordem estatal.

Porém, na modernidade, o movimento de guerra ao exterior volta-se ao interior desse Estado. Assim, a ameaça não é mais externa, alienígena, mas trata-se de uma ameaça interna. Eis, então, “a guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo” (FOUCAULT, 2005, p. 258).

Como visto, a analogia ao discurso médico sanitário é bem precisa, uma vez que os diversos dispositivos de governo que formam o Estado moderno voltam-se para cuidar da vida, em sua condição primária, biológica. Se antes a soberania tradicional indicava o soberano com o poder de vida e de morte sobre os súditos, agora, nesse

arranjo governamental moderno, o Estado deve cuidar para “fazer viver” os seus sujeitos, promovendo, assim, um controle estatal sobre a vida, uma “estatização do biológico” (FOUCAULT, 2005, p. 286).

O paradigma biopolítico, portanto, converte a guerra em racionalidade de governo, converte o excepcional em regra de ação policial normal. Porém, aqui o foco não será sanção, coerção, disciplina individual, tampouco movimentos ao exterior. A nova “razão de Estado” baseia-se na sua própria conservação. Logo, o Estado, resultado de uma governamentalidade, define-se como um poder conservador, que se conserva ao manter ativos os seus próprios dispositivos policiais. Assim sendo, a vida que seria objeto do governo torna-se tão somente um meio à conservação do Estado.

A particularidade dos dispositivos policiais evidencia “uma forma de governo destinada não apenas a controlar a população, mas a produzir e a reproduzir todos os aspectos da vida social” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 34). Tais dispositivos têm por meio, então, descobrir e impor padrões gerais de normalização ou processos de subjetivação que conservem a ordem soberana.

Se assumimos o pressuposto foucaultiano de conversão da guerra em uma técnica de governo, então, parece plausível a tese de Hardt e Negri (2005) de um “estado de guerra permanente”, pois tanto o fim da guerra externa quanto da polícia interna é a conservação do poder soberano. Em suma, o Estado de polícia tem por sentido a sua própria conservação, que se realiza por meio do policiamento sobre os sujeitos potencialmente capazes de perturbar a ordem, ou seja, sobre todos nós.

Desse excuro, então, podemos enunciar uma forma de governo que converte o paradigma da guerra em uma forma de política, sendo que essa política que tem por objeto cuidar da vida, produzindo sujeitos como um meio para a manutenção do Estado. Para tanto, a legalidade, os dispositivos disciplinares e os dispositivos de segurança se articulam ainda mais. Podemos agora concluir o trânsito entre a natureza e o Estado. Partindo de justificativas transcendentistas e normativistas sobre fundamento, origem do poder soberano, caminhamos para considerar o Estado como uma forma política específica: uma governamentalidade biopolítica policial. Sob essa forma, o Estado torna-se um centro de dispositivos disciplinares e de segurança que tem por objetivo capturar a vida. E, uma vez capturada, o Estado deixa a vida em suspensão, sem poder e, assim, garante a conservação da ordem vigente.

## **2.3 SEGUNDA CRÍTICA DO ESTADO: A RELAÇÃO CAPITAL**

Até aqui, conseguimos demarcar uma primeira crítica sobre a ordem política contemporânea aproximando o poder como biopolítica e descrevendo o arranjo governamental. Todavia, reunimos poucos elementos para iluminar as rotas de fuga desse estado de coisas rumo a outra forma de vida.

Então, consideramos adequado cotejar elementos da teoria marxista para melhor definir o Estado, descrevendo-o como uma forma política destinada à conservação do arranjo social capitalista, isto é, à conservação da relação política básica que produz um sujeito alienado do poder de sua própria vida.

O plano, portanto, é indagar sobre a natureza do Estado a partir das obras de Marx e de Poulantzas. Na sequência, integraremos a leitura de Mascaró sobre a forma política necessária ao capital. Em acabamento, focalizaremos o funcionamento contemporâneo do Estado como provedor de condições gerais para o capital, inclusive em suas mutações de um arranjo fordista, de bem-estar social, até um modelo neoliberal e pós-nacional de governamentalidade.

### 2.3.1 MARX E O ESTADO

A obra de Karl Marx e a subsequente produção teórica marxista é extensa e multivariada. Para nosso propósito específico de apresentar uma crítica do Estado que nos leve à sua superação (*Aufhebung*), poderíamos indagar acerca de uma teoria marxista do Estado. Certamente, não encontraríamos um compêndio sob tal rubrica (GRUPPI, 1986; HARVEY, 2005a; BOBBIO, 1983; 1998; ADAM, 2010; NEGRI, 2003). De igual modo, o próprio questionamento sobre uma teoria marxiana do Estado estaria equivocado.

Na década de 1970, Bobbio (1983) já havia proposto tal debate, indagando se haveria na obra de Marx uma teoria específica sobre o Estado. Tal preocupação, entretanto, estava concentrada em conciliar o paradigma da democracia liberal com avanços propostos pelos socialistas. À época, a questão foi resolvida dispensando a teoria revolucionária de Marx em favor dos procedimentos políticos liberais: “o significado prevalente de ‘democracia’, no binômio democracia-socialismo, é o da democracia como método” (BOBBIO, 1983, p. 107). Enfim, em uma evidente precedência de um sobre o outro, a democracia seria o meio para se chegar aos avanços propostos pelo socialismo.

Essa formulação não contribuía para uma discussão essencialmente marxista, mas tão somente reformista. Negri (2003) rebatia os argumentos de Bobbio por considerá-los reducionistas. Em suma, Bobbio direcionava o debate para “as dificuldades de um correto funcionamento da democracia” (NEGRI, 2003, p. 388).

Segundo Negri (2003), a análise marxista do Estado deveria ser aprofundada desde a definição sobre o método materialista até a difícil questão sobre a transição ao comunismo. Nesses termos, não haveria em Marx uma teoria alternativa sobre o Estado moderno, exatamente porque Marx não propunha a manutenção nem a reforma do Estado liberal, mas, sim, sua abolição, supressão (*Aufhebung*). A questão deveria ser redefinida, passando do objeto (o Estado) ao processo (movimento real de superação do Estado). Assim, então, teríamos a partir de Marx uma “teoria política do processo revolucionário contra o Estado” (NEGRI, 2003, p. 382).

Para procurar os elementos de uma teoria contra o Estado deveríamos ampliar nosso escopo de pesquisa, tal qual outros já o fizeram (ADAM, 2010; BOBBIO, 1998; JESSOP, 1982; TIBLE, 2014). Essa não nos parece uma opção viável para o momento. Adotamos, a seguir, certa cronologia tão somente para fins de facilitar nosso exercício de coleta de fragmentos nos textos marxianos. Mesmo assim, diante do propósito restrito desta seção, acreditamos que o levantamento possa iluminar nossa tarefa nos capítulos subsequentes.

Uma das primeiras discussões de Marx sobre o Estado pode ser encontrada em *A questão judaica*, de 1842. Marx criticava a hipótese segundo a qual o homem deveria renunciar à sua religião, reservando-a ao espaço privado, como condição para sua emancipação política como cidadão. A partir daí, podemos compreender que a cisão entre Estado e sociedade civil resulta sempre em uma “cisão do homem em público e privado” (MARX, 2010, p. 42).

Essa cisão torna-se uma chave de leitura primordial para essa segunda crítica do Estado porque evidencia a separação entre a vida e o poder, bem como a sobreposição de papéis sobre a mesma pessoa. “O homem enquanto cidadão é uma abstração do Estado – o homem político constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral” (MARX, 2010, p. 53) – e, enquanto indivíduo na sociedade, o homem mantém todas as suas singularidades materiais, “está mais próximo de sua existência sensível individual” (MARX, 2010, p. 53). De um lado, a transcendência do Estado; de outro, a imanência da vida social.

Contudo, para se constituir, o Estado moderno precisou desintegrar a sociedade que lhe era anterior, no caso a sociedade feudal. Assim, se antes, sob o feudalismo, o homem continha sua existência política e econômica em um só ser, sob o Estado moderno o ser é bipartido em “indivíduo”, cuja existência deve ser reservada aos domínios privados da sociedade civil, e “cidadão”, uma abstração criada pelo Estado e regulada pelo direito.

Considerando que a cisão fundamental entre Estado e sociedade civil gera um processo que fraciona o homem em indivíduo e em cidadão, Marx questiona os esforços em prol da emancipação política. Se perseguida, esta somente reforçaria a diferença entre homem-público e homem-privado, entre indivíduo e cidadão, jamais resultando em um reencontro dessas personagens no mesmo ser. Pela emancipação política, o homem é conduzido a uma existência deduzida a partir do Estado, isto é, como cidadão, como homem público tem a chance de se realizar negócios públicos. Mas, para tanto, precisa reservar sua dimensão de indivíduo privado aos limites da sociedade civil. Enfim, a emancipação política tende a elevar o cidadão e a ocultar o indivíduo.

Diante disso, Marx demarca a distinção entre a “emancipação política” e a “emancipação humana” (MARX, 2010, p. 54). A verdadeira emancipação humana é “mundo humano e suas relações ao próprio homem” (MARX, 2010, p. 54), em que o homem não será mais cindido em sua existência, mas retomará o controle sobre toda a sua vida.

De forma mais sistemática, Marx apresenta sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em 1844. Ali, a “separação entre Estado político e sociedade civil” é reafirmada como uma distinção essencial para se compreender a natureza do Estado moderno. Basicamente, Marx vem apontar a fragilidade da teoria do mandato, pedra fundamental da democracia representativa. Por esse modelo, a ação do Estado estaria justificada porque os indivíduos informariam suas vontades ao Estado por meio de representantes eleitos. Haveria, assim, uma conformidade entre os representantes que passariam a expressar a vontade dos seus representados. Todavia, Marx elucida que

esses representantes, apesar de se apresentarem como portadores dos interesses gerais, em verdade representam interesses particulares (MARX, 2015).

Logo, a existência de representantes somente confirma o cisma fundamental entre Estado e sociedade civil (MARX, 2015), por meio do qual esta é desapossada do poder político que será depositado naquele. Acaso a sociedade civil se convertesse em “sociedade política real” seriam, portanto, desnecessários os representantes políticos (MARX, 2015).

O que vemos nesse decorrer é a evidenciação do Estado como uma organização política de dominação. Porém, se a interrompêssemos aqui, tão somente com aportes da filosofia e do direito, a análise poderia indicar uma certa autonomia do Estado.

Entretanto, em *A ideologia alemã*, de 1845, Marx e Engels encaminham a crítica da economia política do capital. De forma aguda, a natureza do Estado será caracterizada como sendo a forma política pela qual a classe dominante realiza seus interesses (MARX; ENGELS, 2007).

Afirmção semelhante que virá compor o *Manifesto comunista* de 1848, quando o Estado é classificado como “um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2017). Para a superação do Estado moderno são apontadas as etapas de tomar o poder estatal em favor do proletariado e “centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante” (MARX; ENGELS, 2017).

Em 1859, quando Marx esboça uma apresentação à sua obra-prima, conhecemos um pouco mais acerca de seu desenvolvimento teórico, o que esclarece as bases de seu método. Uma das lições fundamentais de Marx foi perceber que as formas jurídicas, bem como as formas estatais, não poderiam ser compreendidas em si, a partir do espírito humano, como ocorria na vertente hegeliana. Por isso, inadequadas seriam as tentativas de justificar o Estado a partir de teorias contratualistas, mitológicas ou divinas. Para Marx, seria necessário investigar as bases materiais do Estado, em especial debruçar-se sobre a economia. Eis, aí, uma das sementes de seu projeto de “crítica da economia política”, que viria a resultar na obra *O capital*.

Nesse mesmo “Prefácio”, Marx anota o condão germinal de sua investigação, qual seja, para “a produção social da sua vida”, os homens estão imersos em uma complexidade de relações sociais e de produção. Em suas palavras, “totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 2008, p. 47).

Assim, encontramos um dos fundamentos do método materialista que nos conduz a refletir o Estado como um construto a partir das relações sociais, e não o seu inverso hegeliano, que pretendia deduzir a organização social a partir da racionalidade estatal. Não seria recomendável analisar o Estado de forma dissociada das relações sociais de produção. Do mesmo modo, não poderíamos analisar o modo de produção econômico apartado das relações sociais de produção que o suportam. Longe de sugerir determinismos, Marx afirma que a base econômica condiciona as relações sociais

e subsidia a construção das superestruturas políticas, jurídicas, ideológicas. Logo, não há imediatismo, mas uma complexa rede de relações sociais de produção determinantes sobre o Estado e sobre o modo de produção que o sustenta.

Em suma, “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.” (MARX, 2008, p.47). O que determina o Estado, portanto, são as relações sociais de produção e o modo de produção vigentes, e não os discursos da filosofia política ou do direito. Considerando, pois, as bases sociais historicamente marcadas pela divisão e pela luta de classes, é esperado que o Estado reflita, isto é, reproduza as condições de luta de classes em forma de superestruturas quando, por exemplo, define os sujeitos e os direitos.

Por esse percurso, não poderemos mais repetir que haja uma completa autonomia do Estado. Em compensação, tornamo-nos mais cientes das relações sociais complexas que o determinam, em última instância, desde as relações de produção.

Contudo, devemos nos lembrar que estamos tentando seguir um certo método materialista histórico, o que, conseqüentemente, não nos autoriza a pensar em determinismo imediato ou inexorável. Ao contrário, Marx (2008) indica que em certas condições, em determinadas épocas, as “forças produtivas” entram em contradição com as “relações de produção” vigentes. Desse modo, estas se tornam obstáculos àquelas, que sempre tendem a uma natureza expansiva. Nasce, portanto, a possibilidade de uma revolução, ou seja, uma transformação estrutural tanto nas forças produtivas quanto nas relações de produção – incluindo aí as relações que estruturam o Estado e dão suporte à produção da vida. A transformação concomitante das forças produtivas e das relações de produção conduz a transformações nas superestruturas do Estado, do direito, da cultura. Dito de forma direta: “A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura” (MARX, 2008, p. 47).

Todavia, o capitalismo traz consigo mecanismos para solução de antagonismo, de modo a evitar a revolução social. A cada movimento tendente à transformação, o capital consegue revolucionar-se para resolver as crises. Nesses processos, o Estado ocupa importante papel para conter as crises e promover a acumulação. Historicamente, o Estado exerceu função preponderante tanto nos processos de acumulação primitiva quanto nos processos de acumulação ampliada.

Nos processos de acumulação primitiva, o Estado empreendeu uma sucessão de expropriações, fazendo com que os arranjos sociais vigentes cedessem espaço ao modo de produção capitalista. Os mecanismos de dívida pública e os de arrecadação tributária permitiam ao Estado antecipar valores para alavancar a empresa capitalista.

Ademais, as incursões do Estado em empreendimentos coloniais associavam processos de acumulação primitiva (primeira) a medidas protecionistas que criavam ambientes artificiais de comércio. Todos esses processos “lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro” (MARX, 2013).

De modo igualmente enfático e constante, o Estado participa dos processos de acumulação ampliada, tanto por meio da regulação quanto por meio da repressão – o que, em ambos os casos, permite a manutenção da ordem social, isto é, da ordem capitalista. O Estado também contribui para organizar a luta de classes e mediar os conflitos existentes quando, pela instituição do direito, confirmar os *status* de proprietário e de despossuído – subjetivações basilares ao modo de produção capitalista.

Desse levantamento junto a Marx, temos uma crítica que parte da constatação de uma dualidade entre Estado e sociedade civil, que se reproduz na vida cotidiana do homem: ora cidadão no espaço público, ora indivíduo no espaço privado. Essa cisão conduz à compreensão do Estado como uma organização de dominação. Porém, atento à história humana como uma luta de classe, o Estado também reflete esse conflito. Logo, o que vemos é um Estado determinado não a partir das ideias, de uma racionalidade, mas a partir de condições historicamente dadas. Evidente, ao final, que o Estado não tem uma autonomia a-histórica nem mitológica, mas é produto de sua época. Metodologicamente, o estudo do Estado deve pressupor o conhecimento das condições materiais e suas contradições.

Esse quadro geral da participação do Estado no processo capitalista não indica, entretanto, um determinismo. Ao contrário, o capitalismo está permeado de contradições, e as crises lhe são constantes. Logo, percebendo essa historicidade, é possível dar um passo adiante e indagar sobre a possibilidade de superação desse estado de coisa. Para isso, a principal teoria de Marx não é uma explicação sobre o funcionamento do Estado, mas, sim, uma exposição dos elementos sinalizadores de sua supressão. Nesse horizonte teórico tendente à práxis revolucionária, devemos encontrar mais elementos que possam nos assistir a uma forma comunal.

### 2.3.2 O ESTADO CAPITALISTA

Com os mesmos elementos extraídos de Marx, podemos encontrar várias interpretações sobre o Estado. Entre essas, é recorrente um certo senso comum que enfatiza o Estado como mero instrumento a serviço da dominação burguesa e totalmente determinado pela instância econômica.

Como o vimos, a complexidade de Marx prioriza o caráter histórico e material das relações sociais, evitando, portanto, reducionismos teóricos. Nesta seção, ainda, precisamos cuidar de reforçar a natureza determinada do Estado a partir das relações sociais, bem como reavivar os elementos caracterizadores do Estado contemporâneo.

Começemos por Poulantzas (2000). Como já apontado por Marx, o Estado pode ser mais bem reconhecido a partir das determinações históricas. Logo, não se ajustam a esse entendimento a imagem de um Estado como pessoa jurídica ou uma racionalidade transcendente com vontade própria, tal como o descreviam os contratualistas. Também nos é imprópria a figura de um Estado como mero objeto, passivo e manipulável.

Contrapondo-se a essas visões equivocadas, Poulantzas descreve o Estado como uma relação, não como uma relação política qualquer, mas como uma “condensação

material e específica de uma relação de forças entre classes” (2000, p. 131). Assim sendo, o Estado necessariamente é resultante das lutas de classes presentes em nossa sociedade, o que, por conseguinte, reflete o desequilíbrio entre as classes. Não devemos retroceder para insistir em um conceito de Estado totalmente determinado e instrumentalizado pelas classes dominantes. Melhor ampliar a visão para perceber o Estado como “lugar de organização estratégica da classe dominante em sua relação com as classes dominadas” (POULANTZAS, 2000, p. 150). Daí podemos concluir que não há uma identidade unívoca entre Estado e classe dominante. Por isso, não o descartaremos em nossas proposições. Cientes de que aí temos um espaço de luta, reforçaremos as possibilidades de alterar os desequilíbrios produzidos pelo Estado em favor da classe dominante. Enfim, porque “o Estado não é integralmente produzido pelas classes dominantes” (POULANTZAS, 2000, p. 12), admitimos que as classes dominadas também podem (tem a potência) de intervir sobre a produção do Estado.

Para Poulantzas, a compreensão do Estado pressupõe a luta de classes. De onde, havendo luta de classes, haverá Estado que “organiza o mercado e as relações de propriedade; institui o domínio político e instaura a classe politicamente dominante” (POULANTZAS, 2000, p. 37). Dito de outro modo, essas funções sinalizam que o Estado organiza e condensa as relações sociais de classe.

Ademais, o Estado é local de luta, “um campo e um processo estratégico” (POULANTZAS, 2000, p. 138). Sendo assim, o vetor de lutas passa, necessariamente, por dentro do Estado, que organiza e condensa uma certa relação de forças entre as classes. Por isso, depois de descartamos uma certa autonomia transcendente do Estado, bem como sua determinação total pelo econômico, chegamos, aqui, a contemplar sua autonomia relativa. Essa crítica reconhece a vinculação do Estado às classes dominantes, mas não o evita como um campo de lutas. Esse posicionamento se torna importante para nosso fio condutor, uma vez que as lutas pela emancipação são, simultaneamente, contra o Estado e por dentro do Estado.

Nesse patamar estamos, pois, ajustando a natureza do Estado à do capitalismo, ou, de modo mais explícito, queremos afirmar que “o Estado é a forma política do capitalismo” (MASCARO, 2013). Para deixar mais clara essa síntese, precisamos, antes, decompô-la.

Segundo a análise materialista-histórica, não haveria formas sociais naturais ou racionais predeterminadas. Ao contrário, os homens, ao se relacionarem, constituem suas próprias relações sociais. Estas, por repetições e sobreposições diversas, acabam por gerar formas sociais que servirão de matrizes às ações humanas. Nesse sentido, as relações sociais constituem as formas sociais que, todavia, retroalimentam e definem aquelas. Teríamos, pois, certas formas sociais historicamente construídas informando a sociabilidade presente possível.

No regime analisado, capitalista, a forma valor, a forma mercadoria e a forma subjetividade jurídica teriam primazia na determinação de nossas ações: “tudo e todos valem num processo de trocas, tornando-se, pois, mercadorias e, para tanto, jungindo-se por meio de vínculos contratuais” (MASCARO, 2013).

Primeiro, a forma valor demanda apartar o trabalhador dos meios de produção e do resultado de seu trabalho. Em seguida, a forma mercadoria precisa ser combinada com uma forma jurídica que, como fetiche, apresenta os sujeitos uns aos outros como se fossem iguais proprietários, igualmente capazes para constituir vínculo contratual comutativo.

Como sabemos, o capitalismo se fundamenta na exploração do trabalho, precisando, portanto, manter a ordem entre os proprietários e os não proprietários dos meios de produção. Esse sistema de desigualdade poderia ser conduzido diretamente pelas forças econômicas, mas, como dito, na modernidade vimos a cisão entre o político e o econômico. Em vez de “uma posse bruta ou da violência física, há uma intermediação universal das mercadorias [...] por uma instância apartada de todos” (MASCARO, 2013). Em suma, é preciso que uma força que aparente ser estranha e superior conduza o processo de demarcação entre proprietários e não proprietários. Surge, assim, a necessidade de um Estado que opere a coerção necessária para manter a ordem social, isto é, a distinção entre proprietários e não proprietários.

Pelo lado da circulação, a mercadoria demanda o Estado porque a operação da troca somente ocorre se houver a criação de sujeitos de direito iguais e disponíveis para a comutação de valores. Tais sujeitos necessários são deduzidos a partir da forma política do Estado, que produz sujeitos iguais ignorando as diferentes condições econômicas materiais.

Também nos circuitos da produção a forma Estado torna-se necessária ao capital. É preciso o instituto da propriedade privada como mecanismo básico para definir, de um lado, os proprietários dos meios de produção autorizados a extrair as mais valias e acumulá-las privadamente, e, do outro, os não proprietários que se veem livres dos vínculos estamentais. Logo, a exploração capitalista acontece se combinada a esse instituto da propriedade privada. A propriedade privada, bem sabemos, é deduzida a partir da forma política Estado, que declara direitos e reprime eventuais violações. Nesse sentido, o Estado “não é apenas aparato de repressão, mas sim de constituição social” (MASCARO, 2013).

Essa forma política de Estado como condição necessária ao capitalismo não pode, entretanto, ser deduzida do determinismo que prega as superestruturas política, jurídica, ideológica totalmente determinadas pelas relações econômicas. Tal determinação não é unidirecional. Se é certo que a forma política Estado deriva das relações capitalistas, não podemos olvidar que o Estado define os seus sujeitos e organiza as classes, repercutindo, portanto, uma sobredeterminação sobre as relações econômicas. A especificidade da forma política Estado está em considerar (contar) os sujeitos de modo apartado de suas condições econômicas, assim, reiterando a alienação do trabalho típica do capitalismo.

Essa cisão do homem – determinado em suas condições econômicas, mas somente considerado (contado) a partir da forma política do Estado – torna-se, pois, necessária à continuidade do processo de alienação do trabalho. Em consequência, o Estado apresenta uma natureza capitalista, primeiro porque o capital necessita de uma forma política que mantenha a distinção entre o econômico e o político, aparentando este

ser apartado daquele. Segundo, porque a forma política define os sujeitos para o capital, isto é, os sujeitos proprietários e os sujeitos despossuídos são definidos a partir de uma moldura jurídica deduzida a partir do Estado.

Uma vez indicado, de modo estático, que o Estado se apresenta como uma condensação da relação de forças entre classes e como forma política necessária ao capitalismo, a seguir devemos investigar os movimentos desse Estado para a constituição e conservação do capital.

Tradicionalmente, as análises seguem o esquema de Althusser, destacando o Estado composto por aparelhos de repressão e por aparelhos ideológicos. Contudo, Poulantzas acresce a necessidade de se lançar luzes sobre a especificidade do “aparelho econômico do Estado” (POULANTZAS, 2000, p. 32).

Desse modo, se nossa análise se concentra na descrição do “tipo capitalista de Estado”, então devemos ir além dos dispositivos repressivos e ideológicos – que tão bem descrevem a natureza do Estado como exceção permanente sobre a vida. Em conjunto, o Estado também é composto e manipula importantes aparatos econômicos, o que, talvez, venha a caracterizar com maior intensidade sua natureza capitalista, isto é, sua determinação em garantir as condições materiais para a reprodução do capital.

Entretanto, antes de focalizar os contornos econômicos do Estado, devemos anotar que foi o combinado de aparatos estatais – repressivos, ideológicos, econômicos – o fator determinante para o desenvolvimento do capitalismo. Nesse sentido, Wood confirma que “o poder econômico capitalista não pode existir sem o apoio da força extraeconômica; e a força extraeconômica é hoje, como antes, fornecida principalmente pelo Estado” (2003, p. 5).

Poderíamos apontar três momentos fundamentais em que os aparatos estatais foram essenciais para o capital: [a] nos processos de acumulação primitiva; [b] na expansão e na internacionalização do capital; e [c] para a solução de crises cíclicas e periódicas.

Primeiramente, foram necessárias as forças extraeconômicas para “manter não somente o sistema de propriedade mas também o sistema de não propriedade [*propertylessness*]” (WOOD, 2003, p. 18). Essa ordem social composta por proprietários, de um lado, e despossuídos, do outro, foi consolidada por meio de aparatos estatais naquilo que se convencionou denominar “acumulação primitiva” (MARX, 2013). Em seu relato histórico, Marx descreve com detalhes as forças de repressão e as normas jurídicas estatais responsáveis pelo desapossamento de camponeses no caso inglês – narrativa essa reiterada em outros locais e ainda recorrente na contemporaneidade.

Subsequentemente, essa força do Estado com seus aparatos extraeconômicos também foi essencial para a internacionalização do capitalismo, tanto para controlar novos territórios coloniais como para estabelecer vínculos de dependência econômica entre países (WOOD, 2003, p. 118). Assim, quando diante da limitação dos mercados internos, o capital demanda a extensão de suas relações a outros espaços. Contudo, o

risco seria insuportável sem as garantias extraeconômicas providas pelo Estado, que vão desde a ocupação militar até os tratados sobre direitos proprietários. Mais uma vez, fica evidente que o capital não consegue operar sozinho as condições de reprodução que lhe são necessárias e providas pelo Estado.

Por fim, mas não menos importante, os aparatos estatais servem para garantir estabilidade às relações capitalistas, uma vez que a própria lei do mercado tende sempre à desordem. Há, portanto, “necessidade de instituições extraeconômicas para compensar as falhas parciais ou totais em prover importantes condições para a acumulação do capital” (JESSOP, 2002, p. 43). Entretanto, as crises não são desajustes eventuais na maquinaria do capital que serão resolvidas pelo Estado. Pelo contrário, o Estado como forma política determinada pelas relações econômicas reproduz as contradições que lhe foram constituintes. Assim, as crises não são consequências do capitalismo. Em verdade, as contradições e as relações conflitivas entre capital e trabalho são as condições de existência do capital. Logo, não é esperado que o Estado elimine essas bases, mas tão somente promova uma acomodação gestonária, ou, se preferirem, uma administração policial.

Como visto, a crise é condição própria do capital e do seu tipo de Estado. Poulantzas, de modo enfático, acentua que a crise é o único elemento constante sob o capitalismo. Portanto, não se deve considerá-la como um evento episódico que tende à ruptura ou à transformação. Se consideramos que o Estado é a condensação material de uma relação de forças entre classes, então os elementos gerais da crise (conflitos de classe) são constantes da equação de funcionamento do capital (POULANTZAS, 1977, p. 5).

A função primordial do Estado diante de uma crise é reforçar sua própria natureza, qual seja, condensar e organizar a relação conflitiva entre classes. Para tanto, as intervenções do Estado buscam reestabelecer a ordem, isto é, reestabelecer as classes em suas posições capitalistas: proprietários de um lado, despossuídos de outro.

Em geral, para conter os problemas advindos do excedente produzido, o Estado empreende esforços tanto regulatórios quanto fiscais e monetários para tentar desvalorizar o capital e a força de trabalho. Adicionalmente, o Estado também pode conter as crises quando realiza a “absorção da superacumulação por intermédio do deslocamento temporal e espacial” (HARVEY, 2009, p. 171).

O Estado empreende deslocamentos temporais quando realiza inversões do capital excedente disponível em investimentos de longo prazo. Assim, imobiliza-se parte do excedente em infraestruturas físicas e sociais. Aqui, portanto, somente o Estado tem a capacidade de agregar tais valores e impor a condução desse deslocamento de forma orientada. Em complemento, o Estado pode ainda praticar deslocamentos espaciais quando da abertura de novas fronteiras comerciais. Essa estratégia, porém, é sempre insuficiente, uma vez que os limites espaciais nacionais ou mesmo internacionais são finitos. Nesses casos, o Estado promove, isto é, cria demandas para conduzir o capital excedente em deslocamentos temporais e espaciais sobrepostos e simultâneos.

Assim, seja para o aumento da exploração do trabalho vivo, seja para a desvalorização do capital excedente em obras e investimentos públicos, as classes dominantes procuram os meios extraeconômicos para regular a luta de classes e reestabelecer a ordem capitalista. A cada crise, o Estado renova-se porque lhe são demandadas novas intervenções em favor do capital. As crises, portanto, não enfraquecem o Estado, mas ampliam suas funções essenciais. Devemos, assim, anotar que a crise, junto da exceção e da polícia, é um mecanismo básico que explica o funcionamento do Estado contemporâneo.

### 2.3.3 O ESTADO EM TRANSFORMAÇÃO

Depois de revisar as características do Estado, devemos destacar as suas transformações recentes para demonstrar sua natureza capitalista, agora em movimento. Esperamos demonstrar que, diante das crises, a forma política Estado reconfigura as relações sociais, tanto política quanto economicamente, por meio da exceção e da polícia, para garantir a ordem. Como desenlace, esperamos confirmar que o “Estado continua a desempenhar seu papel essencial na criação e manutenção das condições da acumulação capitalista” (WOOD, 2003, p. 139).

Nesse propósito, poderíamos indagar historicamente acerca das diversas crises cíclicas e conseqüentes transformações do Estado. Em suma, poderíamos indicar que o Estado nacional foi a forma necessária e primeira para a consolidação e a expansão do capitalismo. Seguindo, veríamos como o Imperialismo colonial permitiu a superação dos limites de expansão interna ao internacionalizar as condições capitalistas. Porém, também anotaríamos que a empresa colonial enfrentou seus revezes, exigindo que o Estado renovasse suas bases, agora não mais em controle político direto sobre territórios, mas, sim, criando dependências econômicas entre as bases produtoras e consumidoras. Ao final, chegaríamos a perceber que esse equilíbrio também não seria duradouro: novas transformações estruturais seriam demandadas para a reconfiguração da produção, do consumo e dos circuitos do capital fictício.

Entretanto, por termos um objetivo final diferente, remetemos tal percurso teórico e histórico à obra de Ellen Wood (2003). Para o nosso intento presente, pretendemos captar tão somente as mudanças mais recentes. Assim, esperamos sinalizar a continuidade das teses expostas acerca da natureza do Estado como uma condição necessária à reprodução do capital.

De tal modo, pressupomos que as mudanças apresentadas a seguir não alteram a natureza capitalista do Estado, como também não indicam uma forma política alternativa. Então, a exceção, a polícia e a crise permanecem como categorias válidas à leitura do Estado contemporâneo. No mesmo sentido de continuidade, podemos acompanhar a tese de Harvey (2009, p. 7), para quem as transformações culturais, econômicas e a compressão espaço-temporal recentes não indicam elementos de uma sociedade pós-capitalista.

O que temos em curso pode ser mais bem definido como uma variação capitalista, que transita de um “modo de produção fordista” para um “modo de acumulação fle-

xível” (HARVEY, 2009). Ali ou aqui, as premissas básicas de funcionamento permanecem as mesmas: o capital está orientado ao crescimento e à expansão ininterruptos, à exploração do trabalho vivo como base de sua valorização e à inovação tecnológica constante (HARVEY, 2009, p. 166).

A partir e sobre essa síntese, o Estado deve operar seus aparatos para prover as condições de reprodução capitalista, seja quando da acumulação primitiva, seja quando da internacionalização ou da estabilização de mercados. Contudo, as premissas básicas do capital são essencialmente contraditórias, o que acaba por gerar crises periódicas de superacumulação. Nesses eventos, o capital demanda outra vez, portanto, mais Estado – agora como mecanismo para solução de crises (HARVEY, 2009, p. 170).

O que Harvey tenta tornar compreensível é que, no período mais recente, as intervenções contratendências à crise geram um novo padrão de produção capitalista, que passaremos a denominar “flexível”. O termo “flexível” é posto em contraposição ao padrão anterior, fordista, que demandava um conjunto denso e articulado de grandes empresas, sindicatos atuantes e um tipo de Estado regulador e interventor.

Podemos, neste momento, utilizar a grade de leitura de Jessop (2002, p. 12) para o modelo “fordista” e para o modelo flexível, considerando-os como [a] um modo de produção econômica, [b] um modo de regulação e [c] um modo de socialização.

Basicamente, teríamos o modelo fordista baseado na “produção em massa e consumo em massa”, associados à forma de regulação do “Estado nacional de bem-estar keynesiano” (JESSOP, 2002, p. 55). Nesse modelo, o Estado tem importante papel na regulação do mercado e na concatenação dos ciclos de produção e consumo.

Contudo, nos países de capitalismo avançado, nos anos 1970 e 1980 o Estado começou a enfrentar dificuldades para intervir de modo eficiente sobre as contradições do capital. Logo, a crise fiscal, ou seja, a incapacidade do Estado de financiar estruturas físicas e sociais, foi associada a crises monetárias, que desqualificavam e comprometiam a liquidez dos mercados. Além disso, crises econômicas evidenciavam os limites expansionistas do regime. Consequentemente, não demorou muito para que fossem iniciados esforços contratendências para alterar as bases de produção, de regulação e de socialização, sem, contudo, desnaturar as formas capitalistas que moldam a sociedade, quais sejam, a mercadoria, o sujeito de direito e a propriedade privada.

Uma transição, portanto, seria observada quando o modo fordista de “produção em massa, economias de escala e consumo de massa” seria superado por um modelo flexível, orientado a “inovação, economia de escopo, rendas de inovação e mudanças mais rápidas e padrões diferenciados de consumo” (JESSOP, 2002, p. 83).

A flexibilidade, no caso, importava em uma transformação do modelo de empresa, não mais vertical e completo, mas desconcentrado e com vínculos variados entre suas diversas divisões de produção. O trabalho também foi alterado, deixando se ser o modelo de emprego fixo e estável para uma relação flexível, mais contratual, parcial, temporária e precária. Em paralelo, os padrões de consumo também são alterados: de uma primazia para bens de consumo duráveis a uma obsolescência programada e ao incremento nos valores agregados a bens culturais e simbólicos.

Assim, essa mudança apontada por Harvey (2009) e por Jessop (2002) nas forças produtivas e nas relações econômicas são concomitantes a uma mudança no desenho institucional e nas políticas do Estado. O modelo fordista de Estado de bem-estar social estava baseado nos pilares de seguridade social, distribuição de renda e consumo coletivo. Porém, sob o regime de acumulação flexível o Estado passa a ser reconfigurado para empreender políticas de inovação, competitividade e desregulamentação.

Melhor detalhamento colhemos em Jessop (1990, p. 24; 2002, p. 255). [a] Se o modelo fordista estava baseado em políticas expansionistas da oferta combinadas com pleno emprego e amplo planejamento, agora o novo modelo estatal preza pela inovação e pela competitividade associadas a reterritorialização e terceirização da produção. [b] Se antes as políticas sociais tinham um papel redistributivo da renda e de coesão social, agora, no novo arranjo, as políticas públicas, aí incluindo salário e previdência, deixam de ser consideradas fonte de demanda e passam a ser classificados como custo – consequentemente, elemento contábil determinante para os ajustes fiscais de governo e para redução de custos das empresas. [c] Se sob o fordismo a escala nacional orientava as políticas, agora, nesse momento flexível, o Estado vagueia entre as prioridades de escala local e supranacional. Se o foco é nas pontas, o Estado deve se desfazer do parque industrial ainda sob seu controle e privatizar os serviços públicos. Em uma síntese neoliberal, o Estado deve ser mínimo para melhor cuidar de seus fins. [d] Se antes o Estado tinha uma soberania absoluta, agora abre-se a contratualização caso a caso.

Ao descrever essa transição, Jessop edita nomes expressivos para indicar a transmutação do modelo de “Estado nacional de bem-estar keynesiano” rumo a um tipo de “regime pós-nacional de *workfare* schumpeteriano” (2002, p. 248).

Subentendido no termo “regime” está a tentativa de refutar a tese do Estado como uma formação monolítica de poder e, assim, destacar uma tendência contrária à centralização típica das intervenções estatais burocráticas. O poder estatal poderia ser mais bem observado a partir das parcerias e dos arranjos variados que atravessam e excedem os contornos estatais tradicionais. Essa abordagem confirma nossa opção de focalizar mais o poder estatal, a governamentalidade, do que o centro catalisador desse poder, isto é, suas instituições e seus aparatos.

A expressão “pós-nacional” evidencia uma qualidade do poder estatal de modo “mais explicitamente multiescalar, multicêntrico e multitemporal” (JESSOP, 2002, p. 172). As escalas locais e supranacionais tornam-se determinantes da ação estatal, sem, contudo, substituir a figura típica do Estado nacional moderno, que continua presente e atuante para solucionar as crises do capital.

O aditivo *workfare* – em contraponto ao *welfare* – tenta sintetizar as principais mudanças da política estatal contemporânea. De modo acentuado, há uma reorientação das políticas sociais que prezam mais pela reinserção produtiva e pela criação de oportunidades. Se antes o discurso vinculava-se à garantia de direitos, agora insere-se uma contratualização entre o Estado que provê serviços e o beneficiário que deve cumprir condicionantes para acessar subsídios públicos.

Por fim, assim como o modelo “fordista” ou o tipo de Estado “keynesiano” não são obras autorais, o caráter “schumpeteriano” do regime pós-nacional indica uma tendência histórica. Enquanto o Estado keynesiano buscava resolver a contradição entre capital e trabalho por meio do pleno emprego e de investimentos infraestruturais, agora teríamos um Estado cuja agenda política reitera esforços de ampliação da inovação e da competitividade como saídas para as crises do capital.

Quando contrastamos os elementos característicos desse momento de acumulação flexível e seus rebatimentos na reconfiguração do Estado, confirmamos dois pontos importantes de nossa narrativa: [a] o Estado constitui-se como forma política necessária ao capitalismo e, nesse sentido, opera continuamente seus aparatos para prover e reestabelecer as condições gerais de reprodução do capital; e [b] o Estado não tem alterada sua natureza capitalista, que tem por base compor conflitos e organizar as classes. Antes, essas transformações reforçam a necessidade dos dispositivos de exceção para empreender as novas políticas flexíveis.

## 2.4 DO ESTADO À COMUNA

Apesar de todo o esforço, voltamos à impossibilidade. Por meio de fundamentos essencialmente políticos, chegamos à conclusão de que o Estado, nomeado como uma governamentalidade biopolítica policial, captura a vida e a deixa em suspensão. Depois, pautados por leituras marxistas, contornamos o Estado como um centro para o qual convergem forças variadas e a partir do qual as classes são organizadas essencialmente no sentido da conservação da ordem social vigente. Nessa ordem, a alienação do trabalho é constante, e a emancipação humana, uma impossibilidade. Ademais, as transformações recentes do Estado não alteram sua forma política, essencialmente capitalista.

Então, posto isso, os horizontes parecem cerrados pela crise, pela exceção e pela ação policial. Pensar o Estado na modernidade conduz, necessariamente, a essa cisão da vida em duas, ora política, ora econômica – ambas alienadas. Enquanto sujeitos historicamente determinados, vemo-nos limitados à reprodução de um mesmo modo de vida alienante. Por outro lado, sendo nós também constituídos pelo Estado que nos nomeia e nos atribui *status* de sujeitos, não conseguimos pensar outra possibilidade de ser (existir) que não seja como súdito.

Todavia, não podemos fechar este capítulo de forma tão negativa. Devemos nos pôr em movimento para além da constatação, o que pode ser incerto, pois tangenciará o impossível, o virtual, a utopia. Nossa esperança se volta ao capítulo anterior, quando, depois da descrição negativa da política, conseguimos, ao final, perceber uma possibilidade de biopolítica insurgente. Agora, tentemos o mesmo trajeto contra o Estado.

Uma primeira ressalva, porém, deve ser exposta para afastar a tomada do poder estatal como solução final. Se fôssemos acolher essa estratégia, estaríamos apostando na forma política típica do capitalismo moderno – o Estado – como meio eficaz aos

nossos fins. Segundo essa hipótese, deveríamos nos direcionar para a reforma do Estado, uma forma política virtuosa que tem sido corrompida por um agente maligno. Doutro modo, lançar um manifesto rumo a um Estado alternativo reeditaria a mesma forma política de dominação, que captura e excepciona a vida.

Logo, no intuito de manter um pouco da coerência com os suportes até aqui levantados, devemos pensar uma possibilidade de superação [*Aufhebung*] do Estado.

#### 2.4.1 UM FATO: A COMUNA DE PARIS

Vamos até a Comuna de Paris, de 1871, uma experiência real que instaurou uma outra forma política. Para Marx, “pela primeira vez na história, os simples operários se atreveram a violar o monopólio de governo de seus ‘superiores naturais’” (MARX, 2011).

Esse prodígio de simples homens e mulheres deve ser compreendido em meio ao contexto de uma guerra franco-prussiana seguida da retirada do governo francês de sua sede em Paris e subsequente capitulação ao inimigo. A Comuna de Paris demonstrou como, num movimento de resistência ao inimigo externo, homens e mulheres reassumiram poderes antes centrados no Estado. Além das armas físicas, a Comuna instaura a possibilidade de autogoverno, em que as funções executivas e legislativas não se alienam em poderes distintos, mas são reincorporadas pelos próprios sujeitos em sua vida cotidiana. Assim, se o Estado é uma abstração determinada que expropria os homens, a Comuna “teria devolvido ao organismo social todas as forças que até então vinham sendo absorvidas pelo Estado parasitário, que se nutre às custas da sociedade e freia seu livre movimento” (MARX, 2011).

A Comuna apresentou-se naquele momento como a quebra do Estado e, ainda hoje, evidencia uma forma política distinta do Estado moderno capitalista. Se a constituição do Estado nacional moderno aconteceu em uma sucessão de expropriação, centralização e monopólio dos poderes, a Comuna indica-nos uma forma política de reversão desse processo. Nessa nova forma política, os homens reincorporaram os poderes antes expropriados e, assim, reassumem o governo de suas próprias vidas. Ou, segundo as palavras da própria Comuna, buscam “tornar-se donos de seus próprios destinos” (MARX, 2011).

Todavia, várias críticas necessárias podem nos ser apontadas para atestar, com fatos e dados, que a Comuna foi um fracasso desde o início, ou porque demorou demais para ocorrer, ou porque escolheu meios inadequados. Trotsky, cinquenta anos após a Comuna, atribuía tal insucesso à falta de um “partido centralizado da ação revolucionária” que coordenasse os esforços no tempo e nas direções corretas (2011). Em seu argumento, “o poder passou às mãos do proletariado de Paris, não o foi porque este tivesse se apoderado dele conscientemente e sim porque seus inimigos haviam abandonado a capital” (TROTSKY, 2011). Assim, a Comuna teria ocorrido não por poder próprio, mas por ausência de poder alheio.

E, mesmo depois de os parisienses terem se apoderado do governo, várias decisões estratégicas foram desacertadas. Marx, apesar do elogio geral, não deixa de comentar

uma certa dubiedade da Comuna em adotar medidas que seriam importantes na obtenção de sucesso. Por exemplo, “o Comitê Central tornou-se culpado, dessa vez, de um erro decisivo: não marchar imediatamente sobre Versalhes, então completamente indefesa”; ou, ainda, quando os comuneiros “se detiveram respeitosamente nos portões do Banco da França. Foi esse, além do mais, um grave erro político” (MARX, 2011).

Sim, concordamos em todos os pontos de fraqueza e efemeridade da Comuna. Entretanto, aqui não se avizinha uma pretensão de recontar os fatos passados para atestar sua veracidade ou prescrever sua reprodução no presente. A Comuna se realizou por homens e mulheres comuns, sem a pretensão de implementar uma teoria ou um projeto previamente descrito. Nesse sentido, a realidade da Comuna prescindiu de qualquer teoria revolucionária que governasse os seus passos.

Mesmo sem esse suporte, a Comuna rompeu com as possibilidades da democracia burguesa ou da reforma socialista, pois não entregou a tarefa de governar sua vida a políticos profissionais. Ao contrário, eles próprios, os comuneiros, levariam à frente sua própria política. Badiou anota que a Comuna representa, ainda hoje, uma ruptura radical com o Estado e, conseqüentemente, com a esquerda política: “Os proletários [da Comuna] não entregaram seu destino nas mãos de políticos competentes” (2012, p. 112).

Em apenas setenta dias, a Comuna ousou inscrever uma agenda que permanece revolucionária ainda hoje. Em seus decretos e manifestos, a máquina estatal foi suplantada por um autogoverno; os tribunais profissionais, substituídos pela justiça popular; suspensas as cobranças de impostos, hipotecas e dívidas privadas; garantidas as liberdades de expressão, de consciência, de reunião; declarada a separação entre a Comuna e a Igreja; realização de eleições livres, inclusive para escolha de magistrados e funcionários públicos; criação de instituições públicas de ensino, de produção, de trocas e de crédito; principalmente, os comuneiros fizeram-se municiados com armas e poder para autodefesa comunal (BADIOU, 2012).

Porém, diante de tão vasto rol de mudanças, a crítica poderia, ainda, reter-nos dizendo que a breve vida da Comuna não poderia significar verdadeiramente uma transformação social ou revolução.

Todavia, o fracasso da Comuna em 1871 não significa a proibição do porvir. Para Lefebvre, “o que foi impossível para os comuneiros segue sendo até agora impossível, e em consequência designa ainda para nós o possível por realizar” (1967, p. 574).

A Comuna, portanto, é a possibilidade, e nisto queremos insistir: essa abstração real deve orientar uma possível ação de supressão do Estado. Nesse sentido, “O ‘real’ não deve ser permitido para obscurecer o possível. Ao contrário, é o possível que deve servir de instrumento teórico para explorar o real” (LEFEBVRE, 2001b, p. 769).

## 2.4.2 UMA IDEIA: A FORMA COMUNA

A Comuna de 1871 serve-nos de inspiração para uma forma-de-vida que reata o político e o econômico, ou seja, diz respeito a uma forma de autogoverno combinada com a apropriação dos meios de produção.

Portanto, ao insistir na comuna como uma forma-de-vida diversa do Estado estamos reforçando vários aspectos, dentre eles, e com mais ênfase, a autogestão. Contudo, de pronto, não devemos confundir autogestão, aqui abordada com aspectos formais de uma produção com elementos cooperativistas ou mesmo de um municipalismo autonomista. Um passo adiante, entendemos autogestão como a produção coletiva de uma vida não alienada toda vez que se “recusa a aceitar passivamente suas condições de existência, de vida ou de sobrevivência, cada vez que um certo grupo se esforça não somente para entender mas para controlar suas próprias condições de existência” (LEFEBVRE, 2001b, p. 779).

Nesse sentido, a Comuna de 1871 não foi a tomada do Estado e sua conversão em favor dos proletários. A Comuna quebrou o Estado, suas relações políticas, e forçou as pessoas ao comunismo cotidiano. Entretanto, a comuna como autogoverno e apropriação dos meios de produção da vida não deve ser vista como a etapa final da revolução. Ao contrário, a forma comuna descreve o processo de construção de uma abstração real a partir das resistências ao poder soberano.

A forma política comuna, portanto, reata o que foi cindido pela modernidade capitalista. Em comuna, as pessoas se tornam em um só ato agentes econômicos – produtores de suas condições materiais de vida – e sujeitos políticos – que governam a si próprios. Enquanto a forma Estado pressupõe uma transcendência, a comuna remete-nos à imanência. Se o capital pede um Estado que organize as classes, a comuna prescinde de um “outro” e organiza a vida diretamente em meios econômicos e políticos próprios.

Isso nos aproxima, portanto, de uma “ideia de comunismo”. Badiou (2012) reorienta o debate para pensar essa ideia composta por um elemento político, um elemento histórico e uma nova subjetivação. Em suma, a ideia comunista sugere que [a] a ação política altera a materialidade histórica e [b] produz uma subjetivação autônoma. Em outras palavras, “uma subjetivação individual projeta um fragmento de real político na narração simbólica de uma História” (BADIOU, 2012, p. 137).

Lembremos que “o Estado organiza e mantém, com frequência pela força, a distinção entre o que é possível e o que não é” (BADIOU, 2012, p. 138). Portanto, a comuna cria um dissenso dizendo que a vida emancipada é possível, enquanto, por outro lado, o Estado busca a conservação da vida alienada.

Então, se a vida estatizada ou governamentalizada não é o nosso objetivo, a comuna revela-se como nosso vetor de construção. Esposito antecipa-nos que não há retorno à comunidade original. Na comunidade, não encontramos o que nos é “próprio”, o que nos dá identidade e lugar no mundo: “mais que por uma substância, ou uma res, os sujeitos da comunidade [...] revelavam-se unidos por uma falha que os atravessava e os contaminava reciprocamente” (2013).

Nesses termos, e ainda pensando na comuna como possibilidade de uma forma política não alienada, a comunidade não expressa uma coisa ou uma identidade comum; antes, porém, caracteriza uma relação política. Pertencer a uma comunidade, então, é manter-se a ela ligado. Esposito (2003; 2013) recupera as raízes do termo latino *communitas*, decompondo-o nos radicais *cum* e *munus*. Pelo primeiro, sabemos

que comunidade expressa uma relação, um vínculo, um “estar com”. É recorrente a tradução do segundo como “dever” ou mesmo “presente”, “presentear”. Voltando às origens, o *munus* expressa um intercâmbio social, mas não se trata de uma troca comutativa voluntária. O *munus* carrega uma obrigação, “uma vez que alguém tenha aceitado o ‘*munus*’, está obrigado (*onus*) a retribuí-lo, ou em termos de bens, ou em termos de serviço (*officium*)” (ESPOSITO, 2003, p. 27).

Dentro desse quadro, o que une as pessoas em comunidade não é a identidade ou uma propriedade em comum, mas um dever, uma dívida, uma falha original que nos abre aos outros e da qual não podemos nos desfazer. Mas, alertamos, a comunidade não é uma condição natural à qual as pessoas estão vinculadas. Ser comunidade implica um projeto político que nasce de uma falta à qual os sujeitos se vinculam. O encargo (*munus*) indica, aqui, algo “que se dá por se dever dar e não [porque] se pode não dar” (ESPOSITO, 2003, p. 28).

Dado que o que une os comuneiros é uma obrigação, precisamos entender como pode ser resolvido tal encargo ou cumprida essa obrigação. Esposito (2003, p. 30) esclarece que esse algo que o sujeito deve à comunidade já não lhe pertence, portanto, resolve-se a obrigação desapropriando-o desse algo.

Como não estamos falando somente da obviedade das mercadorias e das propriedades, o *munus* comum implica uma abertura da subjetividade ao outro, ao estranho. E, ao se abrir a comunidade, o sujeito deve “renunciar à própria substância mais prezada, quer dizer, à própria identidade individual, num processo de progressiva abertura ao outro de si mesmo” (ESPOSITO, 2013), o que reforça nossa condição de seres sociais.

Entretanto, o contato (contágio) não é para que o sujeito se complete, aperfeiçoe-se, mas exatamente o contrário: para que o sujeito se desfaça do que lhe é próprio sem esperar a troca de equivalentes. Como dito, não se doa à comunidade porque se tem esse poder, essa propriedade, mas porque há uma necessidade da vida do sujeito em despojar-se, doar-se, sucessivamente.

Todo esse desvio de ideias trabalha para apoiar uma forma política diferente. Historicamente, vemos o Estado nacional expropriar os sujeitos de seus poderes e assujeitá-los em bases individuais alienadas. Com o Estado, a relação primordial é de dominação e assujeitamento, de exceção e de policiamento. A vida, como anotamos anteriormente, é capturada, alienada, destituída de vínculos com os seus outros.

Enquanto isso, a ideia de comuna sinaliza outra forma política e outra forma-de-vida. Essa outra forma de autogoverno da comuna se mantém enquanto houver a obrigação (*munus*) de desapropriar-se, subjetiva e objetivamente. Esse abrir-se aos outros constitui-se uma forma-de-vida necessária, não porque há um soberano a nos impor essa obrigação, mas, sim, porque a vida se faz relevante e com sentido se doada aos demais.

Esse caminho deveras tortuoso não é natural, tampouco há um determinismo que nos possa ajudar. Enquanto uma forma política, a comuna surge para suplantar o Estado capitalista. Pensar em um ato heroico de implantação da comuna tão somente nos remete às tentativas de tomada do poder e conservação da forma capitalista. A tarefa, desde

baixo, parece ser mais difusa e imperceptível às nossas grades de leitura modernas. Ao mesmo tempo que a luta se dá contra, a comuna precisa ser constituinte. Ao mesmo tempo que se luta para a “desativação dos aparatos de imunização negativa”, devemos investir forças para a “ativação de novos espaços do comum” (ESPOSITO, 2013).

Assim, justificamos as idas e vindas contra a política, o Estado e o direito como modos de desativação que devem nos fornecer elementos para ativar os espaços do comum.

## CAPÍTULO 3

# O DIREITO

Nos capítulos anteriores, procuramos elementos para caracterizar o poder e o Estado como biopolítica e exceção. De igual modo, tentamos apresentar subsídios para uma crítica que nos orientasse para além da negação. Por isso, o dissenso e a ideia da comuna devem permanecer vivos ao longo do trabalho.

Nesse momento, devemos investigar aquilo que tem sido o mecanismo básico do Estado para impor a exceção e a ação policial. Logo, devemos revisar em [3.1] as bases da teoria jurídica hegemônica (KELSEN, 1998) por meio de críticas internas e externas. Em seguida, em [3.2], temos uma discussão acerca da forma jurídica (PACHUKANIS, 1988), e em [3.3] outra a respeito da violência (BENJAMIN, 2011), levando nosso debate à encruzilhada. Como nossa proposta não reclama mais Estado de direito, continuaremos nos rastros de [3.4], uma possível superação do direito estatal por meio de uma forma-de-vida (AGAMBEN, 2013) que se inscreva objetivamente como novo *nomos* no espaço (SCHMITT, 1979).

### 3.1 O DIREITO COMO TEORIA PURA

A tradição jurídica alarga-se para além dos recortes temporais da modernidade. Porém, no bojo dos esforços iluministas, o direito buscou uma certa cientificidade, tendo alcançado máxima expressão com a denominada “teoria pura do direito”, de Hans Kelsen (1998).

Kelsen enfaticamente dizia que pretendia uma teoria pura em sentido metodológico, que lhe permitisse desvincular o direito das outras áreas correlatas da sociologia, da ética, da política etc. O adjetivo “puro” refere-se a uma teoria estritamente jurídica,

não estendendo tal pureza ao direito propriamente dito. O objetivo da teoria pura, portanto, foi e é compreender o direito em sua forma e em seu funcionamento, sem a pretensão de prescrever conteúdos às normas jurídicas.

Kelsen (1998) expõe seus argumentos em dois pilares complementares: [a] primeiramente, analisa a norma jurídica em si mesma, sua especificidade e sua morfologia interna, denominando esse momento de “estática jurídica”; e, em seguida, [b] detalha os vínculos entre as normas postas em movimento para criação e aplicação do direito como um conjunto harmônico, momento esse denominado “dinâmica jurídica”.

Devemos pressupor que não interessa a esse ramo teórico as indagações transcendentais ou jusnaturalistas acerca da norma melhor ou mais justa. Nesse sentido, a teoria pura quebra uma longa tradição jurídica que buscava por normas perfeitas, justas etc. Para Kelsen, “O problema da Justiça, enquanto problema valorativo, situa-se fora de uma teoria do Direito que se limita à análise do Direito positivo como tal” (KELSEN, 1998, p. 10). Portanto, Kelsen define seu recorte teórico, qual seja, o objeto da teoria pura deve ser apenas as normas jurídicas positivadas pelo Estado.

Adicionalmente, devemos anotar que há normas de diversas ordens; contudo, a teoria pura não pretende ser uma teoria sobre leis naturais, mas apenas sobre normas socialmente construídas a partir do Estado. Enquanto norma social, a norma jurídica “não é necessária, nem constante, nem universal: é histórica, contingencial, voluntária” (MASCARO, 2013, p. 86). Enfim, as normas jurídicas dirigem-se à conduta humana que não é natural ou necessária. Logo, não estamos mais no campo da natureza, indagando sobre aquilo que “é”, do mundo do ser. Ao contrário, o direito da teoria pura caracteriza-se essencialmente como uma ordem do “dever-ser”, isto é, uma ordem normativa. Então, temos a distinção básica entre uma lei natural e uma norma jurídica: enquanto a lei natural expressa uma relação causal necessária entre dois eventos (“se A é, então B é”), a norma jurídica expressa uma relação de imputação, isto é, ocorrendo a hipótese A, devemos ter por consequência um evento B. Esquemáticamente, a norma jurídica prescreve: “se A, deve ser B” (KELSEN, 1998, p. 55).

Assim, dizer que o direito é uma ordem normativa do dever ser tem por consequência a imposição da coação. Em outros termos, diríamos que, para “governar” a ação humana, ou seja, orientar a ação alheia a partir de outrem, precisamos inserir na norma jurídica um dispositivo específico que oblitera a vontade própria do sujeito em favor do comando que lhe é imposto externamente. A coação caracteriza-se, portanto, como essa força irresistível, física ou discursiva, que acompanha a norma jurídica, não só produzindo uma alteração psíquica no móvel da ação, mas também, realizando “atos de coação, designadamente a privação coercitiva da vida, da liberdade, de bens econômicos e outros” (KELSEN, 1998, p. 25).

Se as normas que valem como direito são aquelas editadas pelo Estado, então, consequentemente, a sanção válida somente pode ser aquela igualmente deduzida a partir do Estado. Podemos, assim, dizer que a validade da norma depende da centralização dos atos de coação legítima pelo Estado. Chegamos, pois, a mais um elemento distinto do direito: o “monopólio da coação por parte da comunidade jurídica” (KELSEN, 1998, p. 26).

O Estado, como visto pelo positivismo jurídico, mantém uma identidade com o direito. Daí, não é possível compreender o Estado senão como uma expressão do direito, mais especificamente como um centro de imputação ao qual atribuímos determinadas ações – tão e somente porque, previamente, normas jurídicas assim prescreveram.

Do mesmo modo, o conceito de “sujeito de direito”, seja pessoa natural, seja pessoa jurídica, será compreendido a partir da teoria pura como um centro de imputação de normas jurídicas – e não mais como uma naturalidade biológica ou um fato sociológico.

Durante muito tempo, a tradição jurídica atestava a existência de um sujeito de direito como titular de interesses juridicamente protegidos ou como portador de direitos subjetivos. Nessa síntese, o indivíduo com direitos inatos seria uma entidade pré-estatal ou pré-civil. Kelsen, entretanto, vai se opor a esses resquícios de jusnaturalismo, classificando-os como mera ideologia. Em seu lugar, a teoria pura assenta um novo conceito de sujeito de direito: “não é uma realidade natural, mas uma construção jurídica criada pela ciência do Direito, um conceito auxiliar na descrição de fatos juridicamente relevantes” (KELSEN, 1998, p. 122).

Contraditoriamente, para Kelsen o conceito de sujeito de direito não é fundamental para a conceituação do direito. Uma vez que não interessam à ciência jurídica “os indivíduos como tais, mas apenas as ações e omissões dos mesmos” (KELSEN, 1998, p. 118), ou seja, interessa ao direito a repercussão jurídica das ações humanas, e não propriamente o ser em si.

Nessa cadência, o que importa à teoria pura é compreender a validade das normas jurídicas, e não o seu conteúdo. Quando partimos da análise estática da norma isolada à leitura do conjunto da ordem jurídica, reforçamos ainda mais a pureza da teoria kelseniana. Nesse segundo nível de análise, do ordenamento jurídico como um todo, a questão central sobre o fundamento de validade do direito não deve recorrer à sociologia, à política, à ética ou à história. Todo e qualquer questionamento deve ser respondido dentro dos limites do direito. Logo, “o fundamento de validade de uma norma apenas pode ser a validade de uma outra norma” (KELSEN, 1998, p. 135).

O que aparenta ser mera tautologia deve-se à opção de não imiscuir elementos não jurídicos para validar o direito. A norma jurídica somente pode buscar fundamento de sua validade em uma norma que lhe seja hierarquicamente superior.

Nesse sentido, as normas encontram sua validade em um encadeamento sucessivo e hierárquico, uma “construção escalonada de normas supra-infra-ordenadas umas às outras” (KELSEN, 1998, p. 141). Aqui, não indagamos sobre a autoridade de quem põe o direito ou sobre sua adequação a um conceito de justiça.

Todavia, para tornar o sistema fechado, Kelsen anota no topo da estrutura jurídica a pressuposição de uma “norma fundamental”, isto é, “uma norma fundamental da qual se retira a validade de todas as normas pertencentes a essa ordem” (1998, p. 21).

Esse estratagema funciona, portanto, como mecanismo que cessa as indagações indefinidas sobre o fundamento de validade do direito. De um lado, as normas jurídicas são “postas”, positivadas, segundo um procedimento especial determinado por normas que lhes são hierarquicamente superiores. Por outro, a norma fundamental é

“pressuposta”, ou seja, não pode ser posta, positivada, expressa em forma e conteúdo jurídicos. Nesse sentido, a norma fundamental não se caracteriza como uma “norma com conteúdo superior”, mas tão somente como “fundamento de validade superior” para o sistema, prestando-se a ser uma norma mais instrumental do que substantiva.

Logo, não podemos deixar de observar que a teoria pura assenta seu fundamento em uma norma que não é jurídica. Como dito, para Kelsen as normas jurídicas que valem são aquelas positivadas pelo Estado. Entretanto, para que o sistema jurídico não se contamine com elementos exteriores, deve-se assentar uma norma fundamental, não jurídica, em seu topo. Em resumo, a norma fundamental consiste em um pressuposto lógico-hipotético necessário para que o sistema normativo se feche e não indague indefinidamente sobre seus fundamentos de validade.

Um segundo limite interno à própria teoria pura encontra-se na problemática entre validade e eficácia. Se, como acertado, o direito cuida do mundo do dever-ser, talvez não houvesse problemas jurídicos no mundo do ser.

Contudo, Kelsen acentua que as normas jurídicas valem, isto é, têm validade, não porque são eficazes no mundo, mas tão somente porque a norma fundamental que lhes dá validade “é pressuposta como válida” (1998, p. 149). Isso indica que a resposta à questão da validade das normas encontra-se na norma fundamental (um dever ser pressuposto), e não em sua eficácia (um fato consequente no mundo do ser).

Todavia, de imediato, o mesmo Kelsen reconhece que as normas “somente valem se esta ordem jurídica é eficaz, quer dizer, enquanto esta ordem jurídica for eficaz” (1998, p. 149). Então, deparamo-nos com uma construção singular sobre a validade do direito: [a] primeiro, o direito vale porque encontra um suporte lógico-jurídico pressuposto como norma fundamental; mas, [b] para manter-se válido, a mesma norma fundamental (dever ser) não é suficiente, requerendo o direito, agora, um suporte fático (eficácia) que lhe sustente sua validade (sua natureza de dever ser).

Talvez aqui esteja o ponto nevrálgico da teoria jurídica: ao concluir que a eficácia é condição de validade, o sistema, em vez de se fechar, abre-se ao imprevisível mundo do ser. As indagações sobre as razões de uma norma válida manter-se eficaz levam-nos a um problema maior, qual seja, compreender por que uma norma válida não alcança a eficácia ou deixa de ser aplicada.

Até aqui, tentando empreender uma exposição dos elementos da teoria pura do direito, deparamo-nos com seus próprios limites internos, quais sejam, a natureza da norma fundamental e a questão da eficácia.

Sobre esses dois problemas, devemos ainda acrescentar outras críticas externas. São críticas externas aquelas que não adotam os mesmos pressupostos metodológicos ou que não se valem do mesmo instrumental teórico-metodológico para proceder à crítica. Nesse sentido, desde a sociologia à política, da história à filosofia, diversos questionamentos externos são formulados à teoria de Kelsen.

Dentre as principais críticas que nos parecem adequadas estão aquelas que discutem o fundamento de validade do direito. Em vez de insistir em uma norma funda-

mental, isto é, em um dispositivo lógico-formal pressuposto, buscaremos explicações a partir de um elemento político específico, qual seja, a violência. Consequentemente, a eficácia ou a ineficácia do direito não é decorrente da estrutura formal, mas, sim, resultado determinado pelas condições fáticas (históricas). Voltamos, assim, às bases do materialismo histórico para [3.2] apresentar uma crítica do direito a partir da análise da forma jurídica (PACHUKANIS, 1998) e [3.3] revelar o fundamento de validade do direito a partir da violência (BENJAMIN, 2011).

### 3.2 O DIREITO COMO FORMA JURÍDICA CAPITALISTA

Nossa reflexão vem destacando os limites da teoria tradicional do direito para, agora, buscar aportes críticos. Enquanto uma teoria formal, o positivismo jurídico não consegue lidar com a vida. Por isso, em vez de afirmá-la como fundamento do direito, vamos substituindo-a por aproximações histórico-materialistas.

Assim como o Estado se tornou para nós uma forma política necessária que organiza as classes para o capitalismo (POULANTZAS, 2000; MASCARO, 2013), agora devemos indagar se seria o direito uma forma necessária nos mesmos termos. Como sabemos, Marx não formulou uma teoria sobre o direito. Ao contrário, procedeu a diversas críticas ao modelo jurídico moderno (2010; 2015; 2013). A partir dessas críticas, muitos reforçaram o caráter ideológico do direito e seu caráter instrumental de dominação de uma classe sobre as outras.

Nossa leitura acolhe tais enunciados em parte, mas acrescenta os aportes teóricos de Pachukanis (1988), que procura aplicar o método da crítica da economia política ao estudo do direito. Nessa toada, o direito para Pachukanis constitui-se como uma relação social, tal qual o capital. Logo, não podemos mais referendar uma concepção positivista acerca do direito como um conjunto de normas lógico-formais. Melhor filiar-se a esse outro marco teórico para o qual “o direito, enquanto fenômeno social objetivo, não pode esgotar-se na norma ou na regra” (PACHUKANIS, 1988, p. 49). Ao contrário, “a relação jurídica é diretamente gerada pelas relações materiais de produção existentes entre os homens” (PACHUKANIS, 1988, p. 57).

Seguindo Marx (2008), devemos considerar o direito conformando-se em superestrutura a partir das relações sociais de produção. Em sintonia, Pachukanis reforça o entendimento do “ordenamento jurídico como forma histórica determinada” e como “um produto da mediação real das relações de produção” (PACHUKANIS, 1988, p. 12). Por isso, o direito como ideologia não deve ser compreendido como ocultação da realidade, mas, sim, como uma construção orientada de uma visão de mundo. Seria, portanto, mais apropriado referir-se ao direito como uma “abstração real”, deixando, assim, mais explícita sua natureza determinada a partir do concreto, e não mera construção ideológica ou idealista.

Desse modo, o fenômeno jurídico não mantém sua existência apartada das condições materiais que lhe deram causa, haja vista que “a superestrutura legal, uma vez tendo surgido, exerce um efeito reflexivo sobre a economia” (PACHUKANIS, 1980, p. 287). Assim posto, começa a clarear o modo de sobredeterminação que o direito exerce sobre a sociedade.

Se as condições históricas são capitalistas, o direito a partir daí gerado também o será. Essa correlação, entretanto, não nos limita em um determinismo causal inexorável. Recorremos novamente a Poulantzas (2000), para quem o Estado, apresentando-se como a condensação de uma relação de forças entre as classes, acaba por expressar também os conflitos sociais existentes. Aplicando o mesmo argumento à seara jurídica, temos que o direito, sendo expressão das condições materiais, também vai refletir, organizar e sobre-determinar os conflitos e as contradições presentes na sociedade capitalista.

Por isso, não nos parece suficiente afirmar que o direito é determinado pelas relações sociais de produção, demandando de nós uma outra investigação contra e por dentro do direito rumo à sua superação.

O que propomos é inverter o raciocínio jurídico tradicional e positivista. Não devemos, a seguir, indagar como ajustar as relações sociais às normas jurídicas. Em vez disso, nosso intento dirige-se a compreender como as relações sociais conformam determinada norma jurídica como obrigatória, acompanhada de coerção estatal organizada.

Diferentemente de outros modos de produção, o capitalismo inova ao proceder uma sucessão de estranhamentos que resultam em um modo indireto de dominação. Inserido nesses processos, o direito apresenta-se como instrumento eficaz para mediar os interesses de classe e ocultar seus fundamentos constitutivos.

Para tanto, o direito segue a mesma estrutura do fetiche da mercadoria (PACHUKANIS, 1988, p. 75). Lembrando, Marx (2013) anota que as relações sociais, ao se objetivarem sob a forma de mercadoria, descolam-se de seus produtores, os quais passam a observá-la apenas como coisa, sem relação com sua atividade humana criadora. O valor encerrado na forma de mercadoria passa, então, a ter uma natureza fetichizada, atribuindo, pois, uma autonomia aos produtos quando diante de seus produtores.

Todavia, as mercadorias não detêm vontade própria, logo precisam de uma figura que lhes apresente e realize a troca por equivalentes no mercado. Nasce, assim, a necessidade de “sujeitos de direito” que se apresentem reciprocamente como iguais em condições de formular essa troca.

Para Marx, “as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias” (MARX, 2013). Logo, por essa guia teórica, não é a norma que estabelece a relação jurídica (contrato entre sujeitos de direitos), mas são as condições econômicas dadas que informam a relação jurídica necessária.

A mesma mágica que conforma a mercadoria concorre para apresentar indivíduos como proprietários de mercadorias, todos eles equivalentes e com vontade livre para realizar a troca mercantil. Portanto, o fetiche da mercadoria somente se completa com o auxílio do fetiche jurídico daquilo que chamamos “sujeito de direito” (PACHUKANIS, 1988, p. 75).

O sujeito de direito aqui descrito constitui elemento basilar para a realização do valor embutido na forma mercadoria. Distanciamos-nos, pois, do caminho jusnaturalista que preceitua elementos essenciais transcendentais ao ser humano, bem como da

via positivista que apregoa o sujeito de direito como um artifício para personificar normas jurídicas. A crítica do direito ora esboçada reforça o sujeito de direito como mecanismo necessário de outro fetiche, a mercadoria – longe, portanto, de qualquer pretensão de emancipação humana.

Pachukanis conduz-nos à conclusão de que “tanto o valor como o direito têm origem num único e mesmo fenômeno: a circulação dos produtos tornados mercadorias” (1988, p. 82). Contudo, se se torna clara a relação entre o direito e o circuito de troca, não podemos deixar esquecer o duplo desse processo, isto é, a relação entre o direito e o circuito da produção.

Complementando, Pachukanis evidencia um segundo fetiche jurídico necessário à troca mercantil. A relação jurídica de propriedade privada torna-se necessária também à circulação porque “passar-se por proprietários era a única maneira de poderem trocar suas mercadorias” (1988, p. 82). Assim, [a] a condição jurídica de sujeito de direito equivalente e [b] a condição de sujeito proprietário representam as máscaras necessárias à realização do valor.

No que toca a essa segunda máscara, a relação jurídica de direito de propriedade, percebemos duas funções concomitantes: a primeira, atribuir mobilidade às mercadorias; e a segunda, permitir sua acumulação privada. Nos termos de Pachukanis (1988, p. 83), o instituto da propriedade privada está associado [a] ao “valor troca”, por permitir a “apropriação privada como condição de alienação posterior no ato de troca”, e [b] ao “valor de uso”, por autorizar a “apropriação privada como condição de utilização pessoal livre”. Assim, definimos por outros meios a propriedade privada como sendo [a] um direito exclusivo, porque exclui os demais da fruição do bem, e [b] um direito absoluto, porque autoriza liberdade máxima de uso para o sujeito proprietário.

A forma jurídica de propriedade privada constitui-se, portanto, em invólucro necessário à manutenção dos valores acumulados privadamente. Sem essa condição proprietária primeira, a troca não se efetivaria por lhe faltar o bem privado, isto é, uma mercadoria com valor que, antes de ser alienada no mercado, precisaria ter sido alienada de seus produtores e encetada na forma de propriedade privada, exclusiva e absoluta.

Assim, mais uma vez, o direito não se apresenta transcendente ou tendente à realização de princípios superiores. O direito de propriedade privada existe como forma determinada pelas relações de produção, mas ao mesmo tempo concorre para a reprodução e a estabilidade das relações sociais vigentes. Por fim, podemos atestar o sabido: o direito tem uma natureza essencialmente conservadora.

Até aqui conseguimos indicar elementos para a crítica do direito, pois demonstramos sua natureza determinada, bem como apostamos que a forma jurídica de sujeito de direito e de propriedade privada são condições necessárias à reprodução do capital. Para arrematar essa crítica, vamos até a tentativa de definição geral de direito formulada por Pachukanis (1980; 1988).

De modo sucinto, teríamos o direito como uma “forma de regulação e consolidação das relações de produção e também outras relações sociais da sociedade de classe”. E, em complemento, “o direito depende do aparato do poder estatal da classe dirigente, e reflete os interesses desses últimos” (PACHUKANIS, 1980, p. 287).

A partir dessas sínteses, Pachukanis analisa três pontos elementares do fenômeno jurídico: [a] o direito tem uma natureza de classe, no caso, da classe dominante e, por isso, reflete seus interesses; [b] não somente a forma, mas os conteúdos das normas são determinados pelas relações de produção; e [c] o direito tem uma natureza coercitiva advinda do aparato estatal.

Podemos, então, testar os contrapontos entre aquele conceito puro de direito e essa definição crítica que toma o fenômeno jurídico derivado a partir das condições materiais. Se para a teoria pura o direito encontra seu fundamento de validade em uma norma pressuposta, pela crítica marxista o direito é válido porque expressa e consolida uma determinada relação social pré-determinada. Enquanto Kelsen dispensa a centralidade da figura do sujeito do direito para a definição do que é o direito, Pachukanis eleva a subjetividade jurídica como condição necessária não somente à conceituação do direito, mas à própria reprodução do capital. Por fim, sem desejar qualquer aproximação ou conciliação, registramos que tanto a tradição jurídica positivista quanto a crítica marxista precisam justapor a coerção estatal como elemento definidor do direito.

Desse repertório, temos que extrair mais uma consequência à nossa caracterização. O direito, enquanto forma determinada, não nasce a partir e como necessidade do Estado – essa outra forma política historicamente determinada. Em sua análise, Pachukanis chega à conclusão de que o direito é gerado “pelas exigências das trocas comerciais com aqueles povos que ainda não se encontravam aglutinados numa esfera de poder único” (1988, p. 56).

Portanto, historicamente, o direito surgiria para viabilizar a troca mercantil, mesmo que os sujeitos não estivessem sob o domínio de um mesmo senhor. Nesse sentido, a necessidade do direito precede a forma política Estado. O que, dito de outro modo, quer nos indicar que o direito não é deduzido a partir da soberania, a partir de uma relação de dominação monopolizada pelo Estado.

Apesar disso, o direito demanda a coerção organizada como seu elemento constitutivo. Temos, então, que direito e violência, “conceitos aparentemente opostos, estão na realidade estreitamente ligados” (PACHUKANIS, 1988, p. 90). Tal confusão decorre do caráter fetichizado do direito que, ao se apresentar como abstração, procura descolar-se dos conflitos materiais. Em verdade, o que a burguesia conseguiu gerar de novo na modernidade foi um tipo de Estado que se organiza como direito, isto é, como “Estado de direito”. Sob esse formato, o Estado apresenta-se, ou, melhor dizendo, adota uma máscara de representação que o faz aparentar ser abstraído da realidade e autorregulado por uma racionalidade jurídica igualmente apartada das condições históricas. Completa-se, desse modo, a mediação necessária à dominação capitalista, pois o Estado não precisa mais buscar seu fundamento de legitimidade na concretude das relações econômicas e políticas. Esse Estado, aperfeiçoado como Esta-

do de direito, vai organizar os conflitos desde que traduzidos em formas jurídicas, isto é, descolados dos conflitos reais, que são históricos e sobredeterminados.

Como visto, o direito do Estado, enquanto forma jurídica, reproduz o fetiche da mercadoria, mascarando também os fundamentos da coerção que acompanham o direito. Assim, enquanto o Estado e o direito expressarem-se em formas abstratas e universais, ocultando seus fundamentos infraestruturais, a lógica do capital continuará a ser reproduzida.

Para Pachukanis (1988, p. 93), a forma Estado tenta manter uma identidade com o direito. Mas, em verdade, Estado e direito são formas determinadas distintamente e que, portanto, mantêm reciprocamente uma certa autonomia. Se, todavia, observarmos os momentos de crise, veremos que o Estado dispensa o direito em favor da “razão de Estado” (ou seja, não direito). Nesses momentos em que os circuitos de acumulação sofrem instabilidades e a luta de classes se agudiza, o Estado dispensa o direito e revela-se simplesmente como “violência organizada de uma classe da sociedade sobre as outras” (PACHUKANIS, 1988, p. 103).

Aí, então, no turbilhão da crise, o Estado e o direito não se constroem mais em abandonar a aparência de pura abstração e expor sua natureza de instrumento de dominação direta por meio da violência. Quando diante de uma crise, e a crise é uma constante (POULANTZAS, 1977), o direito pode ser suspenso sem, contudo, perder sua validade. Ora, se o direito é forma necessária ao capital e se, diante de uma crise, o Estado pode afastá-lo, encontramos-nos impedidos por uma contradição interna ao próprio capital.

Essa contradição, entretanto, é resolvida pela exceção, mecanismo em que o direito é suspenso, mas não lhe é retirada sua validade. Por esse caminho, se durante a crise o direito não pode ser aplicado, em seu lugar renovamos a exceção como mecanismo básico de regulação social.

Desse modo, abandonamos aquela concepção pura do direito e voltamos a expressar o direito como uma forma de poder. Em suma, a crítica do direito revela uma associação necessária entre direito e violência, tanto para sua instituição quanto para o seu funcionamento cotidiano – o que será objeto do debate a seguir.

### 3.3 O DIREITO COMO VIOLÊNCIA

Nosso senso comum moderno tende a contrapor guerra e paz. As discussões entre um estado de natureza hobbesiano e um Estado de direito sugerem que a instituição de uma ordem estatal eliminaria a violência de nossas vidas.

Mas, nosso propósito segue outro sentido. Da mesma forma que Marx propôs a supressão do Estado, o direito, enquanto forma jurídica derivada e necessária ao capitalismo, também precisa ser superado. Antes disso, será necessário desconstituir o direito em sua formação basilar, revelando que o fundamento de sua validade é a violência.

O tipo de Estado que analisamos não afasta a violência, ao contrário, monopoliza-a e a qualifica como legítima. Por seu turno, o direito moderno regula (governa) toda a ação do Estado, incluído a violência organizada. Por isso, a “suposta cisão entre lei e violência é falsa”, uma vez que “a lei é, neste sentido, o código da violência pública organizada” (POULANTZAS, 2000, p. 74). Em suma, o direito não intervém “contra a violência de Estado (lei contra terror)”, mas, sim, por meio de “um papel organizador, no seu próprio texto, do exercício da violência” (p. 90). Assim, o direito institui e formula os termos em que a violência do Estado poderá ser utilizada para organizar os conflitos sociais.

Mas a ação do Estado em muito excede a regulação jurídica. Primeiro, porque há todo um emaranhado de práticas que não são possíveis de serem codificadas; segundo, porque o Estado age deliberadamente contra a norma jurídica (POULANTZAS, 2000, p. 82). A ilegalidade é parte constituinte do Estado, e tal condição não afasta o direito, que frequentemente pressupõe esse campo anômico de violência como sua força também.

Benjamin (2011, p. 124) explora essa tensão ao constatar que tanto os jusnaturalistas quanto os positivistas consideram a violência como partícipe da vida social. Para os primeiros, é possível utilizar da violência para alcançar fins justos. Para os segundos, é possível legitimar qualquer violência na forma de norma jurídica, não sendo necessário, pois, indagar sobre seus fins. Nesses termos, “toda ordenação de direito é aquela entre fim e meios” (p. 122). Para ser mais específico, toda ordem imposta pelo direito vincula meios violentos a fins juridicamente determinados.

Nosso debate, entretanto, não vem indagar sobre a justiça dos fins pretendidos pelos meios violentos legitimados pelo direito. Por outra via, Benjamin orienta-nos por uma crítica do direito explorando a ambiguidade do termo alemão *Gewalt* – significante tanto para violência quanto para poder político instituído. Assim, a compreensão do que é o direito demanda uma investigação primeira sobre a violência. Considerando o arquétipo da guerra, Benjamin (2011, p. 148) começa a elucidar que toda violência, sendo um meio, direciona-se à instauração de um direito novo (seu fim). Mas é enganador pensar que esse fim almejado (o direito) esteja desvinculado da violência. Bem ao contrário, o meio (violência) de instituição do direito passa a ser incorporado ao direito como seu fundamento. Assim, o direito instituído (fim) permanece carregado de violência (seu meio constituinte).

Para deixar mais claro contra o que estamos investindo, esse fim que, por violência (*Gewalt*), se instaura como direito recebe o nome de poder instituído (*Macht*): “a instauração do direito é instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência” (BENJAMIN, 2011, p. 148).

Portanto, reencontramos a associação entre direito e poder, mas não mais para dizer que o direito é instrumento passivo do poder. O direito, sendo constituído por uma violência, dá vida ao poder constituído renovando (relembrando) cotidianamente o ato constituinte que é a violência. Nesses termos, o direito serve para conservar o poder, sendo que um não subsiste sem o outro. Se faltar o poder (*Gewalt*, violência), o direito não se apresenta. Enfraquecido o direito, o poder (*Macht*) não mais se conserva e arruína-se.

Ao providenciar tal crítica, pretendemos enfatizar o duplo aspecto da natureza do direito – uma violência que o institui e uma violência que o mantém. De igual modo, retomamos os vínculos entre direito e poder, entre Estado e direito – o que já vínhamos esboçando sob o termo de Estado de exceção.

Essa difícil relação que estamos tracejando tem revelado que a “força da lei” presente no direito, isto é, sua violência constituinte e mantenedora, não pode ser tomada como seu sinônimo ou seu adjetivo. Assim, apesar de ontologicamente emparelhados, os conceitos de violência e de direito são distintos, ainda que no dia a dia seja tortuoso perceber suas identidades distintas.

O estado de exceção talvez seja o momento, a condição em que esses elementos se apresentam de modo destacado, permitindo, assim, sua visualização e melhor compreensão. Para Agamben, no estado de exceção há “um ‘estado da lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem força) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’” (2004, p. 61).

Ora, se a “força” pode continuar ativa sem o direito, então não há identidade, mas uma concorrência essencial entre direito e violência. Nos momentos de crise ou de estado de exceção, temos que o poder – constituído pelo direito por meio da violência e que se mantém por meio da violência – sofre uma variação, qual seja, dispensa a forma jurídica e passa a atuar diretamente como violência. Na expressão de Agamben (2004), temos a “força de lei sem lei”, uma força com poder de instituir e manter o direito novo sem a necessidade de perfazer sua constituição como ato jurídico. E, ainda, sublinhamos: essa força-de-lei que se realiza sem o direito “pode ser reivindicada tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo com ditadura soberana)” (p. 61).

Benjamin (2011) vai além e abre caminhos mais ousados quando formula a possibilidade de uma “violência pura” ou “violência divina”. Esse outro tipo de violência não pretende ser meio para qualquer fim, nem constituinte, tampouco mantenedor de direito. Em suas palavras, “se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 150). A violência que institui e mantém o direito amedronta-nos cotidianamente. Mas a violência divina nos assusta muito mais porque, segundo Benjamin, ela destrói, aniquila e expia toda e qualquer culpa.

O movimento aqui proposto sugere, então, a rejeição tanto da violência constituinte quanto da violência mantenedora do direito. Porém, há um aviso claro na crítica benjaminiana: a violência que se pretenda pura ou revolucionária não deve reproduzir o mesmo círculo mágico de instituição e manutenção do direito. Para romper esse círculo vicioso, a destituição do poder do Estado não pode ser acompanhada pela instituição de outro Estado ou outro direito, muito menos por uma promessa de retorno do direito.

Assim, repetimos a crítica feita ao Estado também para o direito: a superação do direito não envolve uma reforma ou substituição desse direito-violência por outro direito que, certamente, renovar-se-ia como meio para conservar a própria violência que lhe foi fundante.

A permanente revolução do direito talvez esteja na condução de uma violência divina (pura) sem fim, isto é, que não encontra um fim que deva ser mantido por violência. Se o direito moderno serve para nos limitar, o movimento empreendido com a violência pura deixa em aberto todo o horizonte de possibilidades à vida. Essa violência destrói o direito vigente e diz que não haverá direito a seguir. Assim, a violência divina retira-nos do governo que se mantém pelo direito-violência e devolve-nos a vida para ser vivida como um fim em si mesma e sem norma a seguir.

Nas palavras de Agamben, essa violência divina “não põe nem conserva o direito, mas o depõe [...] e inaugura, assim, uma nova época histórica” (2004, p. 85). Por isso, a violência divina (pura) não mantém qualquer relação com o estado de exceção, cujo exercício, apesar de não pôr direito novo, conserva em suspensão o direito instituído e conservado por violência. Enquanto o poder, o Estado e o direito buscam a todo custo capturar a vida, a violência pura busca libertar a vida e entregá-la ao aberto, à indeterminação, à possibilidade, ao possível. Enfim, “a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência” (AGAMBEN, 2004, p. 96).

A esse respeito, Benjamin (1987, p. 226) também expôs a distinção entre esse estado de exceção vigente e um “verdadeiro estado de exceção”, que deveria ser nossa tarefa revolucionária imediata. A via do progresso, à direita ou à esquerda, passa por dentro do Estado ou por dentro do direito. Entretanto, um “verdadeiro estado de exceção” seria a manifestação direta e imediata da violência pura. Uma violência para além do direito estaria presente na “violência revolucionária – nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem” (2011, p. 155). Mas ainda estamos desconfiados. Se é certo que a revolução é o caminho de superação, permanece a dúvida se a violência revolucionária – que põe direito novo – conseguiria não reproduzir o velho círculo do direito: instituído e mantido por violência.

### **3.4 O DIREITO COMO FORMA-DE-VIDA EMANCIPADA**

#### **3.4.1 DESATIVAR O DIREITO**

Diante do quadro exposto, o fundamento do direito encontra-se em um tipo de violência-meio, que busca se conservar como único fim possível. Logo, somente uma outra violência sem fim (sem finalidade) pode reabrir os horizontes à vida. Ainda que temendo um avanço que retroceda, mantemo-nos nessa marcha de deposição do direito.

Seguindo Agamben (2004, p. 131), não é mais possível recorrer ao “Estado de direito” como solução ao “estado de exceção”. Foucault (2005, p. 306) também já havia anotado que “na luta contra o poder disciplinar, não é em direção do velho direito da soberania que se deve marchar, mas na direção de um novo direito antidisciplinar”. Enfim, contra esse direito fundado e conservado por violência, devemos indagar por onde corre o contramovimento que “desativa e depõe” o direito (AGAMBEN, 2004, p. 132).

Um detalhamento desse contramovimento encontra-se nas teses de [a] “profanação”, [b] “destituição” e [c] “inoperatividade” (AGAMBEN, 2005; 2013a; 2007).

Primeiramente, essa tarefa pode ser feita por meio da profanação do direito que aí está. Se entendermos profanação como um “contra-dispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido” (AGAMBEN, 2005, p. 14), então podemos não somente negar o direito vigente, mas igualmente convertê-lo em um novo uso, antes não autorizado. Esse caminho não dialoga com as rotas do “direito alternativo”, que considerava possível um uso justo do direito injusto. A profanação passa mais próximo de uma desconstrução (Derrida), que despedaça o edifício jurídico para que seus pedaços possam compor outra moldura, que não mais se impõe sobre nem se separa da vida.

Agamben (2013a; 2014) sugere, ainda, a necessidade de uma “destituição do poder”. Isso ocorreria “expondo claramente a anarquia e a anomia capturada nas tecnologias governamentais de segurança” (2013a). Outro modo de destituir o poder seria denunciando a relação fundamental que captura toda a vida: ora o direito captura a vida para moldá-la segundo a norma jurídica, ora a exceção governa a vida por meio da força-de-lei sem precisar do direito.

Com essas orientações, talvez não estejamos na via de um típico “poder constituinte” (*potere costituente*), mas de algo diverso, de cunho “destituinte” (*potenza destituente*) (AGAMBEN, 2014, p. 70). Se a opção for por mais poder constituinte, tanto Benjamin (2011) quanto Agamben (2014) alertam que as forças revolucionárias estariam fadadas a reproduzir o círculo vicioso: um movimento constituinte que se estabelece como poder constituído da violência.

A ação de “destituir o direito” ou realizar “violência destituente” não fica evidente, portanto, com as bases modernas do poder. Benjamin (2011) procura aproximar a greve revolucionária, que não pretende concessões trabalhistas, como exemplo da violência pura que destitui o direito sem colocar outro em seu lugar.

Agamben (2007; 2014), por seu turno, apresenta-nos o conceito de “inoperatividade” como um método para a ação política de destituição do poder e do direito. Antes de tudo, inoperatividade não quer indicar passividade ou inércia. A inoperatividade deve ser compreendida “como uma atividade que consiste em fazer as obras e produções humanas inoperativas, abrindo-as a um novo uso possível” (2014, p. 69).

Então, para tornar o direito inoperativo, devemos, primeiro, revelar sua relação íntima com a violência e, em segundo lugar, desconectar a violência que governa a vida. Assim, ao tornar inoperante o direito, a vida descobre usos possíveis, não planejados nem autorizados.

Recuperando elementos da tradição judaico-cristã, Agamben (2007, p. 42; 2014, p. 69) relembra a inoperatividade de Deus no sábado primeiro: “Tendo Deus terminado no sétimo dia a obra que tinha feito, descansou do seu trabalho” (Gênesis, 2,2). O sábado torna-se especial significado porque expressa a inoperatividade de Deus. Para nós, significa que, nesse dia, Deus não está em obra, mas apenas “é”, ou seja, sua condição divina não está mobilizada como meio para qualquer outro fim. A inoperatividade como a festa do “shabbat tem sido concebida essencialmente como uma suspensão temporária da atividade produtiva” (AGAMBEN, 2014, p. 69).

Desse modo, se fosse possível, deveríamos decretar sábado todos os dias, ou seja, retirar Deus da maquinaria de produzir o mundo. Num sentido mundano, o mesmo sentido especial é atribuído aos feriados e às festas porque as rotinas de trabalho são suspensas e, em seu lugar, a pura vida pode acontecer. De modo mais radical, os feriados não planejados instituídos por revoltas, protestos, convulsões sociais ou catástrofes da natureza suspendem toda a atividade orientada (isto é, governada), tornando-a inoperativa. Poderíamos, ainda, inserir o Carnaval como inoperatividade singular, em que a vida suplanta a ordem, colocando os homens em lugares, posições e atos impensáveis durante a vida cotidiana ordenada pelo Estado, pelo direito, pelo capital.

Enfim, de modo preliminar, poderíamos concluir que a festa indica a desativação da ordem e, nesse espaço-tempo anômico, a vida é inserida sem sentido, isto é, a vida não se torna meio para a reprodução do capital ou do poder instituído. Esses passos buscam destituir, desativar e tornar inoperativa a exceção rotineira e, em seu lugar, aproximar aquele “verdadeiro estado de exceção” anunciado por Benjamin (1987, p. 226). Aí, então, a vida se faz política e desativa o direito, isto é, “corta o nexo entre violência e direito” (AGAMBEN, 2004, p. 133) que mantinha a vida capturada. Logo, o que perseguimos não é mais direito, e sim mais política que fracture a ordem vigente e insira elementos novos no discurso e na práxis.

Do exposto, a profanação, a destituição e a inoperatividade colocadas em movimento abrem a possibilidade de “redescoberta da forma-de-vida, [como] o acesso a uma nova figura-de-vida política” (AGAMBEN, 2013a). Nesse sentido, se propomos que não deva ser o direito a nos governar, então devemos buscar uma forma-de-vida capaz de nos levar ao eterno sábado.

### 3.4.2 FORMA-DE-VIDA

Após a negação, podemos começar dizendo que um outro tipo de direito corresponderia à vida em sua práxis “sem relação com um objetivo” (AGAMBEN, 2004, p. 133). Assim, não voltaríamos à cisão fundamental do direito-violência que busca capturar vida para enclausurá-la com violência dentro da norma ou deixá-la suspensa no estado de exceção.

Chegaríamos, assim, a um “direito puro” semelhante à “violência pura” (AGAMBEN, 2004, p. 133). Esse outro direito, não sendo mais um meio para certos fins, não seria coercitivo, não comandaria, não prescreveria nada, não governaria vida alguma.

Em vez de ser inscrito “sobre” a vida, esse outro direito seria inscrito “pela” vida no seu ato de viver, no movimento da potência que se faz ato. Enfim, teríamos uma forma-de-vida sobre a qual não há mais um poder, um direito ou um Estado que a governe. Aqui, a vida, ela mesma, se torna a regra de seu viver.

Para melhor entender a “forma-de-vida”, Agamben (2013b) recupera vários documentos monásticos, em especial “as regras de vida”. Com esses textos em mãos, encaminha a leitura de uma forma-de-vida fora do alcance do direito e, ao mesmo, tempo, procura por um uso dos corpos e do mundo que não resulte em apropriação, isto é, que não resulte em um *próprio*.

Os textos monásticos não podem ser caracterizados como normas jurídicas, assim como não podem ser tomados como meras narrativas históricas. Ao descrever hábitos monásticos, esses textos trabalham com o “exemplo”, uma categoria que não é instituída abstratamente como norma, tampouco é mera descrição da vida cotidiana.

Enquanto no direito moderno vemos a cisão e a captura entre norma e vida, nesses textos monásticos há uma indistinção entre vida (*vitae*) e regra (*regula*). Tal indistinção pode ser vista na regra bulada dos franciscanos da Ordem dos Frades Menores: “Em nome do Senhor! Começa a vida dos Frades Menores: 1 A Regra e vida dos Frades Menores é esta, a saber [...]” (OFM, 1223).

Tradicionalmente, o direito estabelece uma relação de imposição sobre a vida: a norma é aplicada sobre a vida ou a vida deve ser vivida conforme a norma (*regula iuris*). O que Agamben (2013b) nos revela por meio da vida monástica é uma outra relação em que a vida é vivida, e nesse ato se constitui a regra de vida (*regula vitae*). Pois bem, a esse modelo relacional dá-se o nome de “forma-de-vida”.

O termo “forma” indica a ideia de exemplo, modelo, paradigma ou mesmo norma. Todavia, em forma-de-vida é a vida em seu ato de viver que dá a forma. A vida torna-se o exemplo, a norma, pela qual a vida deve ser vivida. Desse modo, vida e regra coincidem e não estão mais separadas como no mecanismo do poder soberano transcendente.

A forma-de-vida não tem qualquer objetivo ou fim a ser alcançado que não seja viver a vida. No caso dos franciscanos, essa vida começa com um “voto” e se reproduz indefinidamente em “hábito”.

O voto monástico expressa a radicalidade por meio da qual toda ordem jurídica é superada. Pelo voto, o monge é consagrado, isto é, retirado do mundo profano e admitido em comunidade. Mas esse trânsito somente se torna possível se houver uma completa disposição (*dispositio*) tanto de seus direitos civis quanto de seus bens: a “*abdicatio omnis iuris*” (abdicção de todos os direitos), isto é, a possibilidade de uma existência humana além do direito” (AGAMBEN, 2013b).

O primeiro passo para essa nova vida vem prescrito na Regra Bulada dos Frades Menores: “vão e vendam todas suas coisas e procurem distribuí-las aos pobres” (OFM, Regra Bulada, 2,5). O que poderia ser interpretado como uma obrigação jurídica imposta deve ser melhor apreendido como descrição de uma condição para a entrada na comunidade monástica: feita a disposição (*dispositio*), estou aberto à comunhão (*communio*).

O projeto de uma vida monástica define-se por ser uma vida em comunidade (*koinonia*), tal qual havia na Igreja primitiva, quando “Todos os fiéis viviam unidos e tinham tudo em comum [*omnia communia*]” (Atos, 2,44). Se tudo é em comum, logo não há espaço para apropriação individual. De modo bem direto, a regra franciscana diz aos frades: “de nada se apropriem” (OFM, Regra Bulada, 6,1). Assim, conclama cada qual a se manter em um estado de comunidade (*omnia communia*). Viver “sem propriedade” (*sine proprio*) indica, portanto, outra forma-de-vida, isto é, de vida em comunidade (*omnia communia*) – algo bem distinto do paradigma de acumulação de coisas alienadas em que a vida possível é a vida mediada pelas mercadorias e circunscrita pela propriedade privada.

Uma vez constituído, o hábito performa a forma-de-vida. O hábito não é regra, mas conforma, isto é, completa a vida. Por essa via, de modo algum se cogita que o hábito seja uma consciência ou uma racionalidade individual orientadora da vida. A autonomia subjetiva individual parte da cisão entre a mente e o corpo, entre indivíduo e mundo, propondo à razão o governo do indivíduo.

Longe disso, o hábito não tem objetivo, tampouco propõe uma regra universalizável. O hábito simplesmente reproduz a vida segundo a forma em que a própria vida se conformou.

### 3.4.3 DIREITO VIVO

Nessa altura, já estamos bem distantes daquele direito-violência que se condensa junto ao Estado e passa a ser deduzido a partir de normas jurídicas universais. Talvez agora já possamos pensar sobre um “direito do comum” ou, simplesmente, “o comum”.

Entretanto, não estamos caminhando para o paraíso. Negri (2011) ensina que no direito do comum encontramos uma série de conflitos entre capital e trabalho. Começamos a ver o comum quando temos “uma força de trabalho, mais e mais precária, que reconhece sua autonomia do capital” e toma consciência do “excedente de trabalho cognitivo” produzido. Com esse pressuposto, o direito do comum “não pode ser colocado em continuidade com a tradição jurídica”, o que resultaria em respostas transcendentais, desde cima, sobre a vida. Em complemento a essa linha teórica, o direito do comum é “uma aposta, uma tentativa embasada nas lutas reais [...] [que] não faz concessões ao velho direito do estado” (CAVA, 2014, p. 259-272).

Seguindo esse desvio, Cava (2014) inverte os conceitos para dizer que não é mais o direito que organiza a vida, mas “o comum organiza o direito”. Operacionalmente, não devemos buscar as formas jurídicas prontas e aperfeiçoadas no Estado, mas investigar as bases constitutivas, ou seja, ir até o comum produzido pela biopolítica produtiva para indagar sobre quais formas-de-vida têm orientado os sujeitos. Ali, então, devemos encontrar um direito que “não se separa de seu processo de produção [...] não se distingue das subjetividades em que age” (CAVA, 2014, p. 259-272). Enfim, o direito do comum não é uma transcendência que vem nos imunizar e proteger. Ao contrário, o direito do comum é a “produtividade imanente aos sujeitos” (CAVA, 2014, p. 259-272), potente o bastante para gerar vida sem precisar de um comando externo. Apoiando em Pachukanis e em Negri, Cava alinhava uma definição para o direito do comum como um direito vivo: “realização dos sujeitos em estado de luta e reinvenção, que engendram formas de vida e, nesse mesmo processo, resistem à expropriação de seu produzir e seu viver” (CAVA, 2013, p. 24).

Daí, podemos, então, retornar às categorias do comum e da comuna como formas-de-vida forjadas na luta. Aliás, o direito do comum “é um direito afirmado na luta que depende da luta apenas para continuar existindo” (CAVA, 2013, p. 25). Dito de outro modo, isso significa que a base constitutiva do direito comum está na biopolítica produtiva, e não no poder soberano. Logo, a vida produtiva, mesmo alienada pelo capital, carrega em si uma potência de gerar direito, isto é, uma potência de gerar os

possíveis como formas-de-vida. Isso quer dizer que a vida tem uma potência de gerar vida em novas formas e, portanto, não precisa esperar um comando coativo do direito, do capital ou do Estado para ser governada.

“Essa disputa entre direito do estado e os direitos vivos” (CAVA, 2013, p. 36) corresponde à mesma relação entre o trabalho vivo – fonte de todo valor – e o trabalho morto – acumulado privadamente. O direito estatal representa, pois, a força do direito morto que governa a vida. Por outro lado, essa mesma vida tem a potência de gerar sua própria regra enquanto se vive. O direito vivo, portanto, está para o direito estatal assim como o trabalho vivo está para o trabalho morto (CAVA, 2013).

Se estamos, pois, retomando as bases do comunismo para redefinir o direito que pretendemos, alguns caminhos devem ser reapresentados como trilhas necessárias à produção do direito comum.

A expectativa do direito moderno certamente é a obediência da vida às normas impostas. Quando isso ocorre, classificamos os atos como legais, legítimos. Doutro modo, quando não há conformidade da vida perante a lei, abre-se um campo para a revelação da força do direito, isto é, sua violência coativa.

Essa anotação precisa ser afixada porque a forma-de-vida que delineamos caminhará, certamente, por caminhos ilegais, ilegítimos, contravencionais. Hardt e Negri nos contam que, sob a era imperial, “ser-contra se transforma na chave essencial para cada postura política ativa no mundo” (2000, p. 177). “Ser-contra”, entretanto, não significa qualquer passividade ou inércia. Ser-contra envolve posicionamentos ativos, como “a deserção, êxodo e nomadismo” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 177). Esses atos de inoperatividade produzem os “novos bárbaros”, que “destroem com uma violência positiva, e traçam novos caminhos de vida mediante sua própria existência material” (p. 179). Assim, a vida biopolítica desativa o direito vigente quando transita para a construção de novas formas-de-vida em comunidade – e esse trânsito é ilegal, isto é, não é uma possibilidade legítima dentro do paradigma legal vigente.

A deserção, uma das propostas de ação, não significa um ato de fraqueza ou covardia. Desertar envolve uma proatividade que desativa o direito pela negação, ou seja, a vida se nega a ser governada. Além disso, desertar leva à construção de novas formas-de-vida: a vida se põe em retirada rumo ao vazio, ao impossível e, nesse caminho, precisa se reinventar. De forma mais emblemática, o êxodo configura uma saída ativa dos espaços dominados rumo ao deserto que se fará produtivo pela própria vida.

Tais movimentos de retirada não significam, entretanto, conduzir os sujeitos para os espaços privados, individuais, cercados, longe das intervenções do Estado – como nos mitos das comunidades imaculadas ou fortificadas. Desertar não representa a volta para casa, mas a produção de um espaço novo.

Do mesmo modo, a “luta da contra o Império” não nos leva a buscar a conquista de direitos por dentro do Estado. A multidão pode (tem a potência) de constituir seus próprios direitos, enquanto formas-de-vida, a partir de sua ação biopolítica produtiva. É nesse sentido que devemos tomar as proposições de Hardt e Negri (2000, p. 345-

352) a respeito de uma cidadania global, de um salário social ou uma renda garantida e de uma reapropriação dos meios de produção. Ou seja, a vida da multidão, por ser biopoliticamente produtiva, constitui formas-de-vida contrárias às formas do capital e do Império. Essa práxis divergente, portanto, configura-se como a base constitutiva dos novos direitos. E, no limite, informa o campo de lutas presente no Estado e no direito modernos.

Vejamos, ainda, a construção do direito junto aos momentos da luta biopolítica: “resistência, insurreição e poder constituinte” (HARDT; NEGRI, 2002). Podemos dizer que a resistência é contemporânea do poder, isto é, a relação política, enquanto um processo de subjetivação, produz simultaneamente o sujeito e a resistência ao poder. A insurreição, entretanto, “representa a inovação das massas de um discurso político comum” (NEGRI, 2001, p. 82), o que muito se aproxima do dissenso político de Rancière, que quebra a ordem pela inscrição de um elemento novo na relação política.

Contudo, para evitar confusões, devemos anotar que não é a ilegalidade, isto é, a captura da vida pela violência instituída, que identifica para nós o direito do comum. Nossa atenção se volta para os processos constitutivos que resultem em formas-de-vida não alienadas.

Nesse sentido, não devemos olhar para a resistência e para a insurgência como se fossem apenas negação. Antes, porém, essas são formas de produzir subjetividades, formas-de-vida, em oposição às normas do capital. Nesse ponto, Negri reconceitua o “poder constituinte” como “a potência de dar forma à inovação que a resistência e a insurreição têm produzido” (NEGRI, 2001, p. 84).

Em síntese, enquanto a insurreição “empurra a resistência a transformar-se em inovação” e “é a arma que destrói as formas de vida do inimigo”, o poder constituinte “é a força que organiza positivamente novas formas de vida” (NEGRI, 2001, p. 84).

Desse modo, podemos observar como o contrapoder, composto por resistência, insurgência e poder constituinte, gera novas subjetividades, novas formas-de-vida que, certamente, não estão descoladas das relações de dominação atuais, mas sobrepostas a essas.

#### 3.4.4 NOVO NOMOS

Assim, temos um outro direito que é produzido por meio da ação política, da resistência, do êxodo, da insurgência etc. como atos constitutivos de uma nova forma-de-vida. Além disso, o direito-comum realiza uma objetividade histórica, transforma o mundo porque o ordena. Desse modo, devemos reconsiderar essa natureza performativa do direito que resulta, simultaneamente, numa subjetividade e numa objetividade.

Podemos melhor explicar isso, primeiro [a] com elementos de uma arqueologia etimológica e, depois, [b] com o direito à cidade, isto é, uma forma-de-vida que produz espaço novo na cidade contemporânea.

Uma primeira referência pode ser colhida a partir da etimologia da palavra *nomos*, que “vem de *nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído), e habitar” (ARENDT, 2007, p. 73). Esse termo originalmente indicava uma demarcação física, uma linha divisória ou muro que demarcava os espaços da casa ou da cidade.

Schmitt aprofunda essa arqueologia destacando o *nomos* como “a primeira medição em que se baseiam todas as medições posteriores” (1979, p. 48). Por esse caminho, Schmitt explora o sentido primitivo de *nomos* como um “assentamento” (*ortung*) seguido por imediata “ordenação” (*ordnung*). O *nomos*, portanto, seria um ato de tomada da terra seguido por sua distribuição e subsequente cultivo. Primeiramente, tanto as guerras de conquista quanto os processos de acumulação primitiva, de expansão colonial, quanto as propostas de socialização de bens são processos de tomada de terras destinadas à repartição e à destinação a um modo específico de produzir subsequente. Essa é uma das teses de Schmitt, para quem cada ordem social constrói o seu *nomos*, isto é, sua ordenação a partir desse sucessivo ato fundacional de tomar-repartir-produzir.

Desse outro modo, também podemos reiterar as considerações sobre o direito-violência: que se instaura por uma tomada violenta da terra e reedita a violência fundacional para manter a terra ocupada, repartida e destinada a novos sujeitos.

Não afastamos, de pronto, tal correlação. Porém, as raízes do termo *nomos* servem-nos para indicar uma dupla dimensão do direito ainda não explicitada. O direito, *nomos*, apresenta [a] uma dimensão subjetiva – que constitui e ordena a vida dos sujeitos – e, em complemento, [b] inscreve uma objetividade no espaço. Por isso, não seria mais possível separar o dever-ser do direito, de um lado, e sua expressão material no mundo, de outro. Em suma, já não podemos mais separar o *nomos* de sua *physis*.

Ao final de seu ensaio, Schmitt a indaga “quem é o grande ‘tomador’, o grande repartidor, distribuidor do nosso planeta” (1979, p. 374). Se Schmitt não chega a responder claramente, deixa indícios de que não podemos reduzir a complexidade em simplificações ideológicas.

Para nós, tal questionamento ressalta os problemas do poder da exceção, que captura a vida e a secciona de seu mundo. Em paralelo, podemos atualizar o argumento para o poder do capital, que extrai o valor da vida, deixando-a alienada.

Se esse quadro não nos é favorável, voltemos ao possível. O direito não se resume a uma superestrutura discursiva. Logo, devemos descer até seu ato fundacional para indagar sobre a possibilidade de um circuito constitutivo que não se faça por meio da violência instituidora-mantenedora.

Por essa reorientação, percebemos que a força constitutiva do direito gera [a] uma forma-de-vida e [b] um espaço. Assim, o *nomos* envolve uma apropriação do espaço, com conseqüente repartição em comum e produção sem fim. Por essa outra leitura, os homens tomam em comum a terra que não lhes pertence, que não lhes é própria. Todavia, não sabem e não podem conservá-la em apartado, por isso redistribuem-na para que, novamente despojados, retornem à condição comum, qual seja, de sujeitos despossuídos que precisam se vincular aos outros para produzir a obra de sua existência comum.

Como lembrado por Schmitt, “até os mansos, que segundo o Sermão da Montanha possuirão em herança a terra (Mateus, 5,5), não poderão deixar de apropriar-se da terra e distribuí-la” (1979, p. 365). Nesse momento, o Evangelho de Mateus utiliza o termo *kleronomos* para indicar que o resultado da repartição será a condição comum (*kleros*) na qual os bem-aventurados inscreverão seu direito novo sobre a terra – certamente, um direito dos fracos e dos oprimidos.

Assim, nesse nosso caminhar moderno, a ação de “tomar, repartir, produzir” inscreve com violência um direito novo que tem por fim a sua própria manutenção por violência. Mas aqui resta a dúvida se poderíamos encaminhar a inscrição do direito novo com violência pura sem pretender constituir um Estado para mantê-lo. Se esse possível acontecesse, a vida, ao ser vivida, geraria um *nomos*, isto é, geraria uma nova regra para [a] uma forma-de-vida em comunidade e [b] uma produção de espaço comum.

Nesse momento, então, reatamos as conclusões acerca da política, do Estado e do direito para iniciar o debate sobre a produção do espaço. Antes, porém, já não conseguimos adiar uma das conclusões por nós pretendida, que é associar direito novo e direito à cidade. O direito à cidade sinaliza, para nós, uma outra forma-de-vida, não alienada, não burocratizada, que produz espaço com pura violência, isto é, por meio da apropriação sem fim (sem finalidade), abrindo o real para conter o impossível (não autorizado, não planejado, não sonhado).

O fio condutor nessa empreitada descende de Lefebvre (2001a, p. 135), que enuncia o direito à cidade como [a] um direito à obra e [b] um direito à apropriação. Esses conceitos estão, em primeiro plano, opostos a um tipo de sociedade de consumo burocratizada, em que o valor de troca e a forma mercadoria definem a vida possível. Nesse sentido, contrapondo a ideia de produto, Lefebvre chama de “obra” o ato de reinserção do valor de uso como princípio ordenador da vida social.

Para aprofundar seu argumento, Lefebvre apresenta-nos analogias e paralelos com a “obra de arte”, pois acredita que esta “oferece múltiplas figuras de tempos e de espaços apropriados: não impostos, não aceitos por resignação passiva” (2001a, p. 115). Desse modo, se entendermos a “obra” como esse esforço imediato (puro, sem fim) da atividade criadora que se apropria do mundo e restitui-lhe novas formas de tempo e de espaço, então, estamos muito próximos do novo direito que pretendemos alinhar. O novo *nomos*, portanto, constitui-se como obra, uma atividade criadora, poética, que se apropria do mundo, desativando os comandos do poder soberano e inserindo novos usos antes impossíveis.

Portanto, a síntese perseguida é pensar o direito novo como [a] constituição de forma-de-vida e [b] apropriação do espaço, seguidas de um compartilhamento e uma produção da obra em comum. Ao pensar o direito à cidade como [a] forma-de-vida e [b] como obra, estamos destacando [a] a subjetividade e [b] a objetividade produzidas por um *nomos* diferente da biopolítica de exceção, do Estado capitalista e do direito-violência.

Se nesses três primeiros capítulos cuidamos com mais afinco do poder e da vida, nos capítulos seguintes devemos [4] transitar mais pelo espaço, pela cidade e pelo urbano, explorando [5] suas formas pública e privada e [6] os direitos de propriedade que os definem. Nessa cadência, esperamos trazer os elementos caracterizadores da obra por nós visualizada (a cidade contemporânea) e o direito almejado (apropriação comum da cidade).



## CAPÍTULO 4

# A NATUREZA DO ESPAÇO

Por natureza do espaço, indicamos, a seguir, alguns dos aportes teóricos que têm nos auxiliado na compreensão do direito à cidade como uma condição espacial. Assim, reportamos [4.1] um marco teórico a respeito do espaço socialmente construído, bem como indagamos sobre [4.2] as especificidades da cidade e [4.3] do urbano como expressão e motor do espaço. Ao final, esperamos que esse arranjo – o espaço, a cidade o urbano – possa sedimentar as bases para [5] discutir a diferenciação do espaço segundo a racionalidade público-privada e [6] os direitos de propriedade que conformam as possibilidades de vida e de espaço na cidade contemporânea.

Somente depois desses passos, consideramo-nos aptos a fazer [7] o desenlace final recair sobre duas vias concorrentes, [7.1] a despossessão e [7.2] a apropriação, que forjam o nosso direito à cidade. No último capítulo, portanto, pretendemos discutir a produção do espaço. Não alcançaremos a totalidade, mas esperamos aproximar a reflexão de dois processos que nos apresentam de modo mais direto a intervenção do Estado e do direito. Dentro desse recorte, a polícia, a exceção e a violência estruturam nosso olhar para a despossessão. Concomitantemente, a política, a comuna e o direito à cidade devem nos conduzir à apropriação do espaço em uma forma não alienada. Nesse sentido, a despossessão e a apropriação são interpretadas, simultaneamente, como regimes especiais de exercício do poder, de constituição dos sujeitos, de criação de normatividade e de produção do espaço.

Enquanto o Estado e o capital excepcionam, violentam e despossessam-nos, há sujeitos que resistem, ocupam, produzem um comum. De modo mais específico, ao final da obra queremos elaborar uma exposição de elementos para compreensão do direito à cidade como uma luta, um processo constituinte que ora é obstado pela privatização da cidade, ora avança pela cidade reapropriada pela multidão. Por um viés

estreito, poderíamos pensar o direito à cidade deduzido desde o Estado e desde o direito moderno para garantia de condições mínimas de vida. Mas escolhemos, projetados pelo direito à cidade, “assaltar os céus” e proceder a uma reapropriação da vida, do espaço, do destino.

## 4.1 O ESPAÇO

### 4.1.1 O ESPAÇO SOCIAL

Neste primeiro passo, apoiamo-nos em Lefebvre. Contudo, sua obra, por ser vasta e abrangente, impõe dificuldades maiores ao seu leitor. Na parte que mais nos afeta, a tese de Lefebvre parece ser a de que o espaço é um produto social (1991, p. 26), o que, de imediato, conduz a um pressuposto importante: cada sociedade produz seu próprio espaço.

Assim sendo, afastam-se as abordagens objetivistas ou concrecionistas que tendem a considerar o espaço como um dado inerte, a-histórico, ou uma constante universal. Também não nos filiamos às correntes que veem o espaço somente como uma coleção de objetos prático-sensíveis, passíveis de catalogação e expressão georreferenciada. Por outro lado, precisamos ainda manter o alerta de não levar o espaço à pura abstração, reportando-o liso e plano, seja pelos caminhos da matemática ou da filosofia, seja pelas trilhas da ideologia. As dimensões mentais do espaço devem ser, reversamente, redefinidas como abstrações concretas, vinculadas aos processos históricos, uma vez que “as relações sociais de produção têm uma existência social na medida em que elas têm uma existência espacial” (LEFEBVRE, 1991, p. 129).

Desse modo, o espaço aqui apresentado se referencia a um complexo da vida social que inclui, certamente, um nível de reprodução biológica, bem como os elementos da força de trabalho e das relações sociais de produção (LEFEBVRE, 1991, p. 32).

Entretanto, não devemos desviar a análise espacial para um ou outro elemento isoladamente. Ao contrário, o esforço primeiro deve ser convergente e abrangente. Seguindo o passo de Lefebvre, buscamos uma “teoria unitária”, que abarque e condense os campos físico, mental e social ou, dito de outro modo, as camadas sensorial, epistemológica e da prática social (1991, p. 11).

Por isso, qualquer tentativa de uma teoria do espaço deve partir da prática social, historicamente determinada e espacialmente definida, sem descuidar das unidades prático-sensíveis e dos campos culturais.

A tentativa de esboçar uma teoria unitária do espaço não deve reeditar inventários e classificações de objetos sobre um espaço absoluto, continente. Do mesmo modo, preciso se torna evitar as fragmentações dos conhecimentos sobre o espaço que, uma vez compartimentados em disciplinas, impedem um olhar mais acurado. Lefebvre (1991) sentencia em diversos momentos sua aversão às tentativas de inventário do espaço, bem como aos volteios no entorno de uma utopia tecnológica, ou ainda sobre um certo fetiche do espaço que o apresentaria como natural, liso e sem contradições.

A partir dessas negativas e procurando não fragmentar o conhecimento sobre o espaço nem segmentar suas dimensões componentes, Lefebvre propõe-nos analisar o espaço a partir da [a] “prática espacial” associada às [b] “representações do espaço” e [c] aos “espaços de representação” (1991, p. 33).

A “prática espacial” diz respeito à projeção espacial que determinada sociedade faz no curso de sua história, produzindo lugares e complexos espaciais que lhe dão substrato e sentido. Essa prática espacial pode ser compreendida a partir do movimento dialético que, ao mesmo tempo, define o espaço e é constringido por ele. Importante notar que, pela prática espacial, todo um conjunto de relações sociais de produção é reproduzido. Se desejarmos cotejar a prática espacial contemporânea devemos, então, olhar para o cotidiano ordenado cada vez mais como uma “sociedade burocrática de consumo dirigido” (LEFEBVRE, 1999, p. 150). Será a partir e sobre essa prática espacial que, mais à frente, poderemos entremear os usos possíveis de um direito à cidade. Por ora, a prática espacial é o “espaço percebido”, legível, visível (LEFEBVRE, 1991, p. 389).

Amalgamadas à prática espacial, as “representações do espaço” são construtos deduzidos da ordem imposta pelas relações de produção, bem como pelos saberes, códigos, ciências. Essencialmente, as representações do espaço conformam um “espaço concebido” que define os possíveis à prática espacial. Não devemos, entretanto, reservar tal aspecto do espaço social a mera abstração ou ideologia. Seja como arquitetura, seja como mapas de transporte, os espaços concebidos, as representações do espaço informam à prática espacial, bem como permitem ou não novos usos do direito à cidade.

Ainda sobrepostos, os “espaços de representação” são a expressão do “espaço vivido”, tanto do “lado clandestino ou subterrâneo da vida social como também da arte” (LEFEBVRE, 1991, p. 33). Enganam-se, porém, aqueles que classificam esse espaço vivido como residual ou periférico. Ainda que haja uma evidente tentativa de os espaços concebidos (abstratos) tornarem-se hegemônicos, os espaços de representação possibilitam uma vida, uma prática espacial para além do que foi concebido. Por outro lado, não se deve enaltecer toda e qualquer fuga ao tempo livre ou aos espaços de lazer, pois todos esses também são passíveis de serem determinados pelos espaços concebidos no Estado e no mercado de modo a reproduzir uma sociedade normal.

Fazendo uma releitura destes termos, Soja (2008) vai nomear as práticas espaciais materializadas como “primeiro espaço” e as construções simbólicas e cognitivas como “segundo espaço”. Assim, as perspectivas do primeiro espaço encontram-se mais objetivamente centradas como “coisas no espaço”, enquanto os olhares do segundo espaço tendem a ser mais subjetivos e se ocupar das “reflexões sobre o espaço” (SOJA, 2008, p. 40). Todavia, ainda que válidos os esforços de lançar mão de um complexo de reflexões do espaço concebido para compreender o espaço percebido, não alcançamos, ainda, êxito em reatar a vida. Daí a necessidade de incorporar um “terceiro espaço” que expresse “um espaço inteiramente vivido, um lugar simultaneamente real e imaginário, atual e virtual, lugar de experiência e agência estruturadas, individuais e coletivas” (p. 40).

O terceiro espaço bem poderia, pois, avizinhar-se da “terceira margem do rio”, aquele não lugar, uma u-topia, para onde “cê vai, ocê fica, você nunca volte!” (ROSA,

2001). Mas, apesar disso, “por pavor, arrepiados os cabelos” corremos, fugimos, nos tiramos de lá e, agora, tememos “abreviar a vida, nos rasos do mundo” (ROSA, 2001).

Porém, essas categorias não devem nos indicar que haja um certo tipo de “espaço global (ou concebido) de um lado e espaço fragmentado (ou diretamente experimentado) de outro”. Ao contrário, encontramos uma simultaneidade, o espaço “é de uma só vez concebido, percebido e vivido diretamente” (LEFEBVRE, 1991, p. 355).

Mais que instâncias do espaço, o percebido, o concebido e o vivido vêm expressar as relações complexas e sobrepostas no espaço social. Assim, a tríade será útil para examinarmos os processos de despossessão e de apropriação descritos no último capítulo. Talvez o espaço percebido durante a despossessão envolva a necessidade de uma correlata prática espacial de apropriação ou produção de outro espaço. Nessa sincronia, a representação do espaço imposta pelo Estado e pelo capital para permitir a privatização da cidade (empresariamento urbano) poderia se associar às concepções jurídicas que definem o regime de ilegalidade do espaço produzido pelos pobres. Por fim, o espaço vivido na despossessão indicaria uma vida que, se não morre, transforma-se para ocupar e produzir mais espaço comum, o que, por ora, figura como apenas uma possibilidade muito tênue.

Esse caráter multifacetado e de sobreposições também pode ser assimilado desde Milton Santos (2006), que enuncia o espaço como um híbrido “formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistema de objetos e sistemas de ações” (p. 63).

Tal sobreposição seria constituída em uma sequência teórica orientada pela expansão das técnicas. Partindo de um meio natural (primeira natureza), seria construído um meio técnico e, depois, um meio técnico-científico-informacional (M. SANTOS, 2006). Amarrando esses conceitos, é importante notar a presença de uma intencionalidade humana e histórica em toda ação e em todo objeto técnico. Portanto, toda técnica é imediatamente uma expressão do poder. Logo, podemos deduzir, todo o espaço – sistema de objetos e sistema de ações – é também expressão das relações de poder. O que, para os nossos objetivos, confirma o caráter histórico e político do espaço, continente e produtor das relações sociais.

Nessa nossa intenção de reforçar a natureza complexa do espaço, Roberto Lobato Corrêa oferece-nos uma síntese que amplia nossa vista: o espaço é “fragmentado e articulado, reflexo e condicionante social, um conjunto de símbolos e campo de lutas” (1995, p. 9).

Se é dito “fragmentado”, o espaço comporta um conjunto de elementos múltiplos e espalhados. Mas a soma das partes não nos apresenta a totalidade do espaço. Por isso, os objetos e os processos encontram-se “articulados”, seja pela força das representações do espaço, seja pela força do vivido ou pela repetição do cotidiano. Nesse tom, o espaço, ao mesmo tempo, é “reflexo” das relações sociais e “condicionante” da sociabilidade, pois limita ou possibilita materialmente as relações futuras e os entendimentos sobre o passado. Como bem se observa, não retornamos à precedência do

econômico sobre as superestruturas. De modo diverso, arriscamos dizer que, também, um “conjunto de símbolos” reúne elementos de identificação dos sujeitos históricos e os instrumentaliza em suas práticas espaciais. Lembramos, ainda, que o espaço se apresenta como “campo de lutas”, não somente por ser cenário para a disputa, a produção e a reprodução das formas de poder, mas, principalmente, por expressar materialmente as condições históricas da luta de classes.

Como nos alertou Lefebvre (1991, p. 129), sem espacialidade as relações sociais permaneceriam como pura abstração, pura ideologia. Sob o capitalismo, o espaço há de expressar as contradições próprias desse modo de produção. Logo, o espaço reproduz a lógica de alienação e acumulação, mas também carrega as diferenças divergentes, potentes para a produção contra-hegemônica.

Ainda, procurando por mais um ponto de apoio sobre o caráter multideterminado e complexo do espaço, deparamo-nos com Ana Fani (CARLOS, 2011a) e suas preocupações com a metageografia. Para nós, torna-se virtuoso recepcionar sua compreensão do espaço a partir de uma nova tríade: [a] condição, [b] meio e [c] produto. Em suas palavras, o espaço pode ser definido a partir do “movimento que o situa como condição, meio e produto da reprodução social ao longo do processo civilizatório” (CARLOS, 2011a, p. 23).

Tal argumento está ancorado na leitura marxista, bem como nas discussões lefebvrianas. Todavia, devemos evitar alguns desentendimentos correntes. Em uma interpretação apressada, o espaço poderia ser apregoado apenas como “meio” da ação social, isto é, um plano continente em que se localizam os fatos. Desse modo, ficaria reforçada a separação entre o meio espacial e o processo social. Na mesma linha, um senso comum cartográfico fetichiza o espaço como cenário físico bem ao lado de variações da análise ambiental, que busca inventariar o rebatimento dos impactos antrópicos sobre o meio ambiente natural.

Um segundo risco está em tomar o espaço de forma restrita como “condição” necessária ao capitalismo e, assim, limitar a análise à descrição dos elementos econômicos ou às suas falhas de alocação. Por esse viés, a quantidade e a qualidade de espaço condicionam os processos sociais, porém não devemos indicar precedência temporal ou causal entre um e outro. Caso contrário, voltaríamos ao simples determinismo, de onde, dado o espaço, faz-se ou não o desenvolvimento de forças produtivas.

No extremo oposto, apreender o espaço apenas como produto da história reedita a passividade do objeto: depois do movimento do tempo, encontra-se o espaço como produto resultante estático. Igualmente limitantes serão as discussões confinadas nas instâncias cognitivas ou simbólicas. Um espaço que não desce à materialidade, pode, então, manter-se intacto, puro, ideal. Em modo diverso, pretendemos trabalhar com as sobre-determinações, incluindo aquelas concebidas abstratamente e projetadas no cotidiano, bem ao lado das práticas espaciais que desafiam a certeza dos arranjos teóricos.

Para evitar esses descaminhos que nos reduzem, Ana Fani segue pela metageografia de modo a nos permitir o trânsito “da localização das atividades no espaço para a aná-

lise do conteúdo da prática socioespacial” (CARLOS, 2015a, p. 14). Nesse momento, então, reencontramos Lefebvre. Já não estamos, pois, falando de um meio para produção ou dos objetos resultantes, mas de um processo de produção social no qual “o homem se objetiva construindo um mundo real e concreto ao mesmo tempo que se subjetiva no processo ganhando consciência sobre essa produção” (CARLOS, 2011a, p. 59).

Esse arranjo elucida uma dupla e simultânea natureza do espaço: [a] uma objetividade (sua materialidade) junto a [b] uma subjetividade, que se faz ativa e também objetiva. Para evitar eventualmente um retrocesso na análise, devemos anotar que não nos movemos para um projeto de inventário de coisas e de pessoas ou de objetos e de ações que acontecem sobre o espaço. A produção do espaço que perseguimos é aquela em que as coisas e os sujeitos somente existem enquanto “processo”, e esse processo é social, isto é, historicamente determinado.

Estamos, pois, aqui nos reportando a um tipo de espaço que se confunde com produção social, isto é, produção de sociabilidade. Nos termos de Marx, “quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais” (2011, p. 56). Desse modo, a produção de subjetividades será um dos caracteres marcantes da produção do espaço tanto quanto a produção de objetividades – as quais, todavia, não se apresentam em separado, mas essencialmente entrelaçadas. Olhando para o modo de produção capitalista, Marx visualizou essa duplicidade presente no ato de trabalho que “não cria apenas objetos; ele também se produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria” (2004).

Nesse processo complexo de produção de objetividade e de subjetividade devemos, contudo, assinalar por qual vetor o espaço se realiza. Temos, então, a apropriação como o ato seminal, histórica e espacialmente determinado, que produz o mundo, o homem e os objetos. Segundo Marx, “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade” (2011, p. 60). Assim, a produção do espaço realiza-se como apropriação (processo) que tem por condições (causas) o acúmulo das materialidades e das subjetividades (produto) localizadas em um determinado tempo-espaço (meio).

No que toca a sua especificidade moderna, a produção do espaço orienta-se pela lógica do capital. Logo, a condição, o meio e o produto da reprodução social são determinados, em grande medida, pela lógica da acumulação capitalista por meio da apropriação privada. Assim, a espacialidade do capital expressa sua intencionalidade de acumulação privada destinada à troca mercantil. Consequentemente, o espaço provisiona a produção capitalista, fornecendo-lhe as condições gerais de produção. Ao mesmo tempo, o espaço serve de suporte de localização necessário ao processo de valorização e de realização do capital. E, por fim, o espaço torna-se produto do capital, ofertando-lhe condições ótimas, meios objetivos e subjetividades adequadas à sua reprodução.

#### 4.1.2 O ESPAÇO DIFERENCIAL

Todavia, como já exposto, o capital carrega consigo contradições. Dentre essas, a mais expressiva talvez seja a tensão entre o valor de uso e o valor de troca. Enquanto valor de troca, o espaço produzido pelo capital precisa ser colocado em circulação, seja pela prática espacial cotidiana, seja pelos espaços concebidos pela ordem distante abstrata ou, ainda, nos rastros do vivido. Porém, somente por meio de uma apropriação pode o uso se realizar, conformando o espaço e atribuindo-lhe um valor. Daí a necessidade de conjugar valor de uso concomitantemente ao valor de troca: sem uso possível, a troca perde seu valor.

Lefebvre (1991) havia anotado esse mesmo conflito ao expor a oposição entre “dominação” e “apropriação”. Enquanto a apropriação indica-nos um evento criativo, a dominação limita a apropriação. É certo que o capital precisa se apropriar de valores para produzir suas mercadorias. Nesse processo vai se apropriando de todo o espaço social, conformando o cotidiano naquilo que Lefebvre chamou de “sociedade burocrática de consumo dirigido” (1999, p. 150).

Em vista disso, os homens passam a viver segundo a forma mercadoria, ou seja, suas práticas espaciais encontram efeito no mundo se mediadas como mercadorias. De modo direto, as relações entre os homens são substituídas pelas relações entre mercadorias. Por conseguinte, o espaço segue a lógica mercantil. O cotidiano reproduz os ciclos de produção e consumo em casa, no trabalho, no lazer. As representações do espaço vêm projetar padrões de vida e de desejos que somente são satisfeitos pela troca de mercadoria. Ademais, o capital impõe seu espaço concebido desde o Estado, tanto por meio dos aparatos de educação e cultura quanto por meio do urbanismo e do planejamento urbano. Por essas vias institucionais, a homogeneidade do capital combate o vivido diferente: primeiro, qualificando-o como anormal e ilegal; e, depois, absorvendo-o e convertendo-o em produtos culturais ou de lazer.

Poderíamos resumir dizendo que a sociabilidade, sob o capitalismo, faz-se em um processo constante de alienação, que resulta em um “homem alienado, trabalho alienado, vida alienada, e homem afastado” (MARX, 2004). Ou seja, o homem se aliena porque trabalha para outrem, e não para si mesmo; os produtos de seu trabalho são alienados porque não lhe pertencem; sua vida torna-se alienada porque a realização humana precisa ser feita fora do trabalho; e, por fim, o homem se aliena porque não reconhece os outros homens como iguais nesse processo de produção social.

Essa alienação do trabalho também permeia e orienta a produção do espaço capitalista. O espaço percebido foi formatado, há muito tempo, pela ordem distante do capital e do Estado. Desse modo, o homem não reconhece que sua prática espacial produz espaço, produz a cidade, como também não se reconhece no espaço produzido. De modo mais emblemático, a alienação determina que o homem não se vincule aos espaços que ele próprio produziu (não se aproprie deles). Na sequência desse comando, o Estado e o capital determinam o espaço que devemos ocupar, isto é, determinam nossa prática espacial, nossa concepção espacial, bem como os arremedos de espaço vivido, agora convertidos em consumo produtivo de cultura ou de lazer.

Entretanto, não caminhamos tanto para atestar a inexorabilidade do capital na produção do espaço. Considerando que não nos conformamos por completo com a homogeneidade produzida pelo capital, devemos, então, pesquisar mais sobre as diferenças que possam iluminar uma outra prática espacial de apropriação, e não alienação. Um primeiro passo pode ser visualizar duas tendências concorrentes presentes no processo de produção do espaço: “a dissolução das relações antigas por um lado e a geração de relações novas por outro” (LEFEBVRE, 1991, p. 52).

Nesse sentido, não se deve pensar em uma uniformidade das formas espaciais. Entre a “ordem abstrata” e a “ordem próxima”, há muitas outras relações do que a mera determinação de cima a baixo. Se é certo que a ordem abstrata tende à homogeneização completa da sociedade, também é certo que carrega consigo as contradições inerentes de nosso momento histórico. Para além do espaço cotidiano imposto pela ordem dominante do capital, há outros espaços que são percebidos, outras concepções e narrativas são criadas e produzidas. Há, ainda, uma infinidade de espaços de representação do vivido como resistência que permanecem ativos e informando a produção do espaço.

Se isso estiver certo, então mesmo no espaço produzido pelo capital encontraremos “sementes de um novo tipo de espaço”: o chamado “espaço diferencial”. Como o nome indica, esse espaço somente pode ser criado reforçando as diferenças existentes: longe de sermos iguais, queremos nos fazer diferentes. Por isso, “um novo espaço não pode nascer (ser produzido) a menos que acentue as diferenças” (LEFEBVRE, 1991, p. 52). Esse outro espaço nomeado de diferencial não seria, pois, a mera reprodução cotidiana do espaço concebido abstratamente. De maneira bastante distinta, o espaço diferencial reforçaria as diferenças residuais ou potenciais. E, como germes produtores de novas práticas espaciais, o espaço diferencial poderia inventar novas concepções de mundo e inserir eventos vividos no tempo-espaço presente.

O espaço presente – percebido, concebido, vivido de acordo com a ordem estatal e capitalista – apresenta-nos somente a possibilidade de produzir o repetitivo. Doutra feita, o espaço diferencial autoriza-nos a produção de espaço percebido, concebido, vivido a partir das fraturas, das diferenças, das falhas, enfim, das singularidades.

Todavia, o espaço diferencial não é apenas a descrição de um local – repositório de diferenças – mas de uma práxis qualificada que se apodera dos meios de produção de toda a vida. Lefebvre (1975) deixou bem claro que, enquanto o espaço presente é regulado pela lógica da alienação e homogeneidade, o espaço diferencial abre-se à diferença e à apropriação. Nesse sentido, primeiro, a práxis diferencial reapropria-se das diferenças, que, geralmente, são combatidas como elementos disformes, disfuncionais e desestruturadores do espaço abstrato normal. E, logo em seguida, a práxis diferencial altera as práticas espaciais mais próximas pela inclusão do vivido e pela intensificação das diferenças. Assim, surge a possibilidade de produzir espaço novo não programado, não mercantilizado, não burocratizado pelas ordens distantes.

Além disso, o espaço diferencial, para existir, precisa reapropriar-se dos meios de produção de todo o espaço, incluindo aí também novas representações do espaço. Por isso, o espaço diferencial não significa apenas a inclusão do vivido na prática cotidiana.

na, mas também a invenção de novos mundos possíveis. Ao lado da narrativa forte sobre a produção do espaço vinculada à força do capital, devemos, pois, indagar sobre as concepções de espaço diferencial naquelas expressões divergentes que ressignificam as diferenças como potentes e deixam de recriminá-las por serem anormais ou disformes. Se, por um lado, o espaço concebido hegemonicamente silencia os saberes não institucionalizados, por outro, a racionalidade moderna apresenta-se ineficaz para comensurar o conteúdo e o sentido das diferenças. Nessa fresta, o espaço diferencial intensifica o vivido e reorienta o percebido e o concebido a partir do anormal e do ilegal. Rompem-se, portanto, as padronagens do espaço abstrato. Desse modo, não devemos estranharmo-nos (alienarmo-nos) diante da festa, da arte, do imprevisto, do não planejado. O imprevisto nos torna mais próximos.

Em suma, o espaço diferencial aponta-nos uma prática espacial baseada em uma apropriação que não resulta em propriedade privada (fechamento, identidade), mas abre-nos à reapropriação dos meios de produção da própria vida. Eis, então, que damos um passo seguinte para justapor o espaço diferencial – condição, meio, produto da vida social divergente – à autogestão. À primeira vista, autogestão poderia indicar um simples arranjo de produção econômica alternativo. Porém, nossa visada vai um pouco mais além, pois toda vez que recusamos a vida ordinária do capital estamos mudando o rumo para retomar o controle sobre nossa vida – e isso seria autogestão para Lefebvre (2001b, p. 779).

Um outro nome a essa forma-de-vida que se objetiva e se subjetiva em espaço diferencial pode ser o direito à cidade, pois ambos estão vinculados a um processo de apropriação que toma as diferenças como potência para produção de espaço novo. O “direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade)” (LEFEBVRE, 2001a, p. 135), incorporados no direito à cidade, revelam, pois, aspectos da práxis diferencial, muito próxima do uso que não tem fim (finalidade) e da obra, que se produz enquanto produz o seu sujeito.

Dentro dos nossos limites, compreendemos que a produção do espaço diferencial significa a própria práxis do direito à cidade, ou seja, a reapropriação dos espaços percebido, concebido, vivido produz uma obra não alienada que poderíamos chamar de cidade diferencial. Assim, apoiamo-nos nesse espaço para, no último capítulo, margear a dualidade entre, de um lado, os processos de despossessão e alienação e, de outro, os processos de reapropriação, que potencializam as diferenças como motores da produção do espaço diferencial na cidade contemporânea.

## 4.2 A CIDADE

Depois de expostos os parâmetros que nos orientam na compreensão sobre a natureza do espaço, devemos acrescentar uma abordagem sobre a cidade. Essa seção complementar, contudo, traz novas problemáticas espaciais para a modernidade.

O espaço feito condição, meio e produto amplia nosso campo de visão, revelando dimensões variadas em que se sobrepõem o percebido, o concebido e o vivido para a produção de uma objetividade e de uma subjetividade historicamente determinadas.

Porém, para abordarmos o espaço como cidade, precisaremos resolver algumas lacunas em nossos pressupostos. Primeiro, [4.2.1] resolver a preexistência histórica ou não da cidade, bem como [4.2.2] discernir sua autonomia ou subordinação em relação aos processos econômicos, políticos e culturais. Por fim, [4.2.3] devemos anotar como o fechamento conceitual a partir do planejamento, do Estado e do direito repercute nas possibilidades do urbano.

#### 4.2.1 ORIGEM DAS CIDADES

Acreditamos que a história da cidade pode ser um percurso interessante para o nosso estudo. Entretanto, estamos primordialmente preocupados em levantar os conceitos mais do que fazer uma história das cidades. Logo, o repertório a seguir não tem a função de comprovar uma sucessão temporal ou espacial. Antes, porém, esperamos reunir referências suficientes para o enfrentamento das questões sobre a produção do espaço que se define entre alienação e apropriação – a serem delineadas no último capítulo.

São recorrentes os estudos urbanos que apresentam a sucessão histórica entre o campo e a cidade como motor civilizatório. De modo mais vinculado ao nosso marco teórico, alguns desses estudos vão demonstrar a correlação entre a produção de excedente econômico e o surgimento de cidades. Por essa corrente, previamente haveria um campo produtor de excedente que, em determinado momento, passaria a ser dominado pela cidade. Assim exposto, o campo apareceria como autossuficiente, enquanto a cidade seria uma forma determinada por aquele outro espaço. Logo, seguindo essa tese, “o campo pode, portanto, subsistir sem a cidade e realmente, na história, precedeu à cidade” (SINGER, 1973, p. 12).

Todavia, tão somente a geração de excedente – atividade criadora em excesso – não consegue explicar por que uma forma autossuficiente permitiria ser subtraída por uma forma segunda que lhe é originária.

Para resolver essa interrogação, devemos examinar tanto a condição objetiva do excedente quanto a condição subjetiva da dominação imposta. Alteremos, pois, a questão: se o momento precedente (o campo) se caracteriza pelo excesso e autossuficiência, como seria possível justificar a escassez e a desigualdade produzidas posteriormente na cidade? Por conseguinte, somos instados, mais uma vez, a reafirmar que não estamos tratando de coisas naturais, mas de uma artificialidade criada socialmente.

Para o nosso objeto, Singer esclarece que não é o excedente econômico que explica a geração de cidades, mas, sim, a divisão social do trabalho e a consequente diferenciação social em classes. Logo, não é a forma espacial do campo que gera a cidade, mas um processo social de divisão social do trabalho e de diferenciação em classes que dá ensejo à formação das cidades, que passam a concentrar as funções segundas de dominação política, militar, simbólica. Em suma, “a origem da cidade se confunde, portanto, com a origem da sociedade de classes, a qual, no entanto, precede-a historicamente” (SINGER, 1973, p. 13). De modo mais comezinho, encontramos espacialmente projetadas a divisão de classes nas cidades, seja pela segregação habitacional, seja pela padronização dos fluxos casa-trabalho. Mas não são essas formas derivadas que nos tornam desiguais.

Do exposto, podemos dizer que partirmos de uma tese inicial de precedência do campo sobre a cidade e de dominação desta sobre o excedente produzido naquele. Porém, parece-nos mais adequado nos afastar dessa história para inverter as variáveis e apreender a forma espacial (cidade) como consequência de um processo social (diferenciação social em classes). É justo anotar, quando surgem novas formas espaciais, que os processos sociais são alterados significativamente, tanto no campo quanto na cidade. Somente assim podemos compreender como a cidade (um resultado) passa a dominar o campo (uma precedência histórica), coordenando sua produção, extraindo seu excedente e impondo-lhe novos padrões de consumo. Diante disso, acompanhamos Singer (1973, p. 27), que nos interpõe “a dúvida quanto à validade da distinção entre campo de cidade”, uma vez que não temos duas formas espaciais autônomas, mas um mesmo e complexo processo de produção social e espacial.

Portanto, a suposta oposição entre campo e cidade, bem como a precedência daquele sobre esta não se sustentam diante dos referenciais teóricos aqui aportados. Ambos, a cidade e aquilo que ainda chamamos de campo, apresentam-se como formas espaciais de uma mesma dominação específica. Em termos modernos, a cidade e o campo urbanizado tornam-se formas específicas e necessárias ao capital.

#### 4.2.2 A CIDADE DO CAPITAL

Nesse contexto capitalista, passamos, pois, a anotar uma associação forte entre a industrialização e a urbanização. Essa correlação parece explicar como as primeiras indústrias, porque precisavam concentrar os fatores produtivos próximos à unidade fabril, demandaram o surgimento e o crescimento de cidades. Por esse cenário, a urbanização seria uma decorrência necessária da industrialização.

Mas o que temos é algo mais complexo que uma relação causal simples. Harvey (1978; 1980) empresta-nos uma grade de leitura que permite perceber na cidade capitalista as condições e as contradições desse modo específico de produção, bem como as lutas por sua superação.

Seguindo esse método, em uma primeira aproximação, apreendemos as cidades como “concentração geográfica de um produto social excedente” (HARVEY, 1980, p. 185). Excedente, aqui, poderia indicar aquela soma produzida que suplanta as necessidades básicas do grupo social produtor. Logo, teríamos cidades quando reuníssemos uma quantidade suficiente de produção econômica disponível, isto é, que não foi prontamente consumida e, por isso, pode ser vertida para reprodução social mediata.

Todavia, essa conceituação levar-nos-ia a perguntas puramente quantitativas sobre o excedente. Harvey, apoiado em Marx, alerta-nos, ao contrário, que o excedente “tem conteúdo ideológico e significado político” (HARVEY, 1980, p. 187). Assim como as necessidades não são naturais, mas socialmente definidas, também a disponibilidade e o excesso dependem de uma construção social.

Em se tratando de uma sociedade capitalista, baseada na exploração do trabalho vivo, o excedente configura-se como a mais valia alienada (HARVEY, 1980, p. 192), isto é, o mais valor produzido pelo trabalho, mas alienado de seu produtor-criador.

Em suma, o excedente designa aquela parte da produção social que foi estranhada (alienada) em favor da classe dominante. Portanto, caberá a essa classe dominante determinar os padrões socialmente aceitos de produção e de consumo e, por conseguinte, as definições de necessidades e de excedente.

Tudo isso, porém, não se mantém em abstrato ou como mera ideologia. Há, como já o dissemos, uma consubstanciação espacial dessa sociabilidade: “as relações sociais de produção têm uma existência social na medida em que elas têm uma existência espacial” (LEFEBVRE, 1991, p. 129). Ao aprofundar a análise desse espaço capitalista, encontramos a cidade como uma forma espacial necessária “para mobilização, extração e concentração geográfica de quantidades significativas do trabalho excedente socialmente produzido” (HARVEY, 1980, p. 204).

Assim, podemos dizer que chegamos a uma primeira definição de cidade como aglomeração de excedente. Mas isso não é o bastante. A cidade reúne também os fatores necessários à produção desse excedente. Ou seja, a cidade apresenta-se, simultaneamente, como produto e como condição das relações sociais que produzem excedente. Nessa segunda dimensão, observamos, então, todo um complexo de infraestruturas físicas e sociais necessárias à produção que devem ser localizadas nas proximidades ou em conexão à fábrica. A cidade torna-se, aqui, o meio, o local de disposição das condições gerais de produção ampliada (LOJKINE, 1981; HARVEY, 1980; CASTELLS, 2000).

Desde Marx já tínhamos a indicação clara de que os fatores de produção não se circunscriviam ao interior da unidade fabril. Por isso, ainda se considera válida sua analogia entre a fábrica e a cidade: se na fábrica temos “como pressuposto material um certo número de trabalhadores empregados simultaneamente, a divisão do trabalho na sociedade tem como pressuposto material a grandeza da população e sua densidade” (MARX, 2013).

A partir desse trecho, Lojkine reelabora a comparação para afirmar sua hipótese de que “as formas de urbanização são antes de mais nada formas da divisão social (e territorial) do trabalho” (1981, p. 121). Portanto, nessa seara, a forma espacial da cidade tanto reflete o processo de produção (divisão social do trabalho em sociedade) quanto lhe fornece as condições para sua reprodução.

De modo geral, o que temos esboçado é uma relação essencial entre urbanização e acumulação capitalista, de tal sorte que os efeitos de aglomeração presentes na cidade contribuem para “diminuir o tempo de produção e o tempo de circulação do capital” (LOJKINE, 1981, p. 152).

Naquele tempo, Marx anotava quão fortemente os meios de comunicação e de transporte podiam revolucionar o modo de produção, pois alteravam os fluxos e a intensidade do capital. Se estendermos o conceito de condições gerais de produção para além dos meios de circulação, devemos alterar nossa abordagem, antes orientada à produção econômica, para uma concepção de reprodução ampliada da sociedade. Nesse sentido, a especificidade da urbanização estaria na concentração das condições de circulação que estendem temporal e espacialmente a produção da fábrica para a cidade. Em outras palavras, a cidade concentraria os meios de consumo coletivo necessários à produção direta e à reprodução ampliada da sociedade.

Objetivamente, os meios de consumo coletivo são aquelas infraestruturas físicas, bem como serviços que sustentam ou intensificam a circulação do capital. Por sua natureza, tais elementos somente podem ser construídos ou fornecidos coletivamente. Todavia, o “coletivo” que qualifica tais meios deve-se menos à quantidade de usuários e mais à sua natureza constitutiva, que demanda investimentos massivos e de longo prazo para viabilizá-los.

Logo, tais elementos não podem ser fornecidos por um agente isoladamente, mas, sim, por um sujeito coletivo competente o bastante para mobilizar grandes somas de capital nesse empreendimento. Exemplos de meios de consumo coletivo são os sistemas de transporte e de comunicação, como anotado por Marx, assim como as construções e os serviços que suportam os “sistemas legal, financeiro, educacional e da administração pública, além dos sistemas ambientais não-naturais, urbanos e transportes” (HARVEY, 2005, p. 130).

Portanto, a ideia central de meios de consumo coletivo estaria intimamente relacionada com a produção. Marx (2013) diferenciou consumo produtivo e consumo individual (não produtivo). Enquanto o primeiro “consome produtos como meios de produção de outros produtos”, isto é, diz respeito às atividades de transformação (criação e destruição) que resultam em novos produtos, o consumo individual seria orientado tão somente à “subsistência do indivíduo vivo” (MARX, 2013).

É, pois, no sentido produtivo que os meios de consumo coletivo se inserem no circuito de produção. Se antes podíamos dizer que a cidade se configura como extensão da fábrica, agora, toda a cidade faz parte da fábrica, da imensa linha de produção de sociabilidade capitalista. A tendência de hegemonia do trabalho imaterial (HARDT; NEGRI, 2005, p. 150) evidencia, mais uma vez, que todo o tempo de vida se torna tempo de produção – seja de objetos-mercadorias, seja de códigos, linguagens ou afetos. Desse modo, não somente a fábrica, mas todos os espaços da cidade são locais de produção, o que vem confirmar mais um momento da subsunção real do trabalho ao capital.

A essa altura, podemos admitir como síntese provisória que a cidade “não é de modo algum um fenômeno autônomo sujeito a leis de desenvolvimento totalmente distintas das leis da acumulação capitalista” (LOJKINE, 1981, p. 137). Na mesma linha, “a forma industrial de urbanização pode ser vista como a resposta capitalista específica à necessidade de minimizar o custo e o tempo de movimento” (HARVEY, 2005, p. 146). Para nós, a cidade não deve ser vista apenas como local (meio) sobre o qual se realiza a produção. Melhor, portanto, seria referir-se à cidade como condição para a manutenção da reprodução do capital. Nesse desenrolar, ao final, a cidade resulta em produto do modo de produção. Logo, se a cidade é o resultado espacial do capital, há de, também, expressar suas contradições.

Por um lado, os meios de consumo coletivo “permitem responder mais globalmente a necessidades suscitadas pela sociedade” (LOJKINE, 1981, p. 132), ampliando as possibilidades de valorização. Por outro, em razão de sua natureza, as inversões de capital nos meios de consumo coletivo demandam uma duração de ciclo longo que, certamente, implica “uma diminuição da rotação do capital não produtivo no setor do consumo” (p. 134).

Além disso, os meios de consumo coletivo comportam “valores complexos de uso (dificilmente divisíveis), duráveis, imóveis” (LOJKINE, 1981, p. 134). Por conseguinte, investir nesses valores de uso necessários demanda uma grande inversão de capital por longo prazo. Essa escolha, porém, torna-se antagônica à lógica da mercadoria, que precisa ser produzida e estar prontamente disponível à troca mercantil.

Diante dessas contradições, deparamo-nos com certos limites da urbanização capitalista (LOJKINE, 1981, p. 153), isto é, da produção capitalista do espaço. Em primeiro lugar, há uma patente incapacidade (técnica e financeira) dos capitalistas em prover individualmente os meios de consumo coletivo, ainda que cientes de sua necessidade para acumulação. Ademais, a falta de uma racionalidade coletiva à localização dos agentes e de suas atividades no espaço tende a gerar deseconomias de aglomeração, o que, conseqüentemente, resulta em custos maiores à produção. Por fim, o instituto da propriedade privada da terra aparece como mais um obstáculo à expansão capitalista. Uma vez que os proprietários fundiários tendem a reter frações do espaço da cidade em proveito da renda fundiária passiva, especulativa, o capital produtivo se vê constrangido a imobilizar quantidades maiores de capital para garantir a localização de suas atividades.

Ainda sobre os limites da urbanização capitalista, Harvey reforça que “a contradição entre o indivíduo capitalista e o capital em geral é a fonte de maior instabilidade dentro do processo de acumulação” (1978, p. 108). O capital precisa da aglomeração típica das cidades, todavia a concorrência e a propriedade privada fragmentam e disjuntam o espaço da cidade. De modo sintomático, os “capitalistas individuais tendem a superacumular no circuito primário e subinvestir no circuito secundário” (HARVEY, 1978, p. 107). Desse modo, os investimentos necessários no ambiente construído para produção, incluindo aí os meios de consumo coletivo, não são feitos diretamente pelos agentes capitalistas. Surge, então, a necessidade de promover intervenções coordenadas que garantam as condições gerais da produção ampliada.

Considerando as contradições e os limites levantados, vamos, cedo ou tarde, tangenciar a política urbana – essa forma política orientada à produção capitalista do espaço.

Nesse momento, Lojkine (1981, p. 169) destaca a necessidade do Estado (capitalista) de conduzir políticas de financiamento público dos meios de consumo coletivo; de institucionalização de um planejamento para a localização e o uso do solo urbano; e de coletivização de frações do solo ou de combate à retenção especulativa.

Lojkine (1981, p. 180), então, olhando para dentro do Estado, apresenta uma possível definição de política urbana composta por certos elementos formais. Primeiro, haveria [a] uma dimensão “planificadora”, isto é, decisória, típica dos planos e projetos, que vem imprimir um certo espaço concebido à política urbana. Depois, seria necessária [b] uma dimensão “operacional” para aglutinar as práticas cotidianas do Estado, tanto aquelas de financiamento quanto as medidas de regulação jurídica, em uma ação coordenada que pudesse receber o nome de política urbana. Por fim, [c] uma dimensão “urbanística” seria necessária para a materialização no espaço dos efeitos da política urbana, ou seja, o momento urbanístico realizaria o espaço concebido como prática urbana cotidiana.

A seguir, Lojkine direciona esses elementos para resolver as contradições apontadas. Assim, a política urbana teria por objetivo, basicamente, resolver os limites da urbanização capitalista: [a] financiar os meios de consumo coletivo necessários; [b] planejar a localização dos agentes no espaço; e [c] minimizar os efeitos da retenção fundiária (LOJKINE, 1981, p. 328).

Assim delineadas, as políticas urbanas resumem-se em contratendências aos efeitos negativos produzidos pelo próprio modo de produção capitalista. Consequentemente, a política urbana, isto é, a provisão das condições gerais de produção no espaço, serve para estabilizar ou reequilibrar os fluxos e as atividades do capitalismo.

Contudo, a intervenção do Estado não resolve as contradições, que são inerentes ao modo de produção. Paradoxalmente, a cada ação estatal são reforçadas as contradições, exigindo cada vez mais deslocamentos espaciais e temporais para solução de crises (HARVEY, 2009, p. 170).

Apesar dos esforços de racionalidade, não nos enganemos: pode acontecer que os agentes de Estado “não tenham nenhuma consciência da política urbana real que eles ajudam a pôr em funcionamento” (LOJKINE, 1981, p. 181). Produzir uma política urbana alienada, portanto, acaba sendo tão somente um reflexo inevitável do tipo de sociedade. Nessa incursão, a política urbana não se coloca como um processo autônomo ou transcendente. Bem menos, restringe-se a reiterar os ciclos de reprodução e as contradições do capital, não atacando, pois, as contradições que lhe deram origem e sentido de existência.

#### 4.2.3 A CIDADE POLÍTICA

Nas seções anteriores, destacamos, em grande medida, a cidade a partir do processo econômico, passando a salientar o papel do Estado tão somente como forma política responsável pela indução e condução de políticas (ações, intervenções) contratendências às contradições do próprio capital.

Contudo, consideramos necessário expor subsídios de fonte diversa para destacar os elementos políticos da cidade. Então, valemo-nos da pesquisa sociológica de Weber (2004) para indicar algumas balizas da formação das cidades no Ocidente durante o Medievo e o alvorecer da Modernidade. Com isso, não estamos abandonando nosso referencial teórico anterior, mas acrescentando uma perspectiva política, ainda que limitada, sobre nossa base (a cidade como meio, condição e resultado de um processo de produção de sociabilidade).

Para Weber (2004, p. 408), uma cidade não pode ser caracterizada somente pela aglomeração de pessoas, o que limitaria nossas perguntas à determinação da quantidade de habitantes necessária à formação de cidade. Por outro lado, não se deve reservar o título de cidade tão somente àqueles assentamentos cujas economias estejam baseadas primordialmente na indústria de transformação ou no comércio, em oposição aos assentamentos rurais baseados na agricultura. Do mesmo modo, não se deve considerar tão somente documentos ou classificações jurídicas que concedem o título oficial de cidade.

Uma definição mais apurada deveria considerar cidade quando da existência concomitante de “uma sede senhorial-territorial” junto a “um mercado” (WEBER, 2004, p. 409). Assim, a presença de um senhorio ou de uma organização política vinculada a um determinado espaço vem definir o que seja uma cidade. Mas não só. Torna-se preciso um mercado de troca permanente que vincule a produção econômica e a satisfação de necessidades. Assim, teríamos uma cidade quando “a população local satisfaz no mercado local uma parte economicamente essencial de suas necessidades cotidianas” (WEBER, 2004, p. 409). Se antes reforçamos a aglomeração de excedente, agora a circulação e a repartição dos bens socialmente produzidos devem delinear nosso conceito de cidade. Em ambos os momentos, a divisão social do trabalho precede a forma espacial da cidade, pois a definição das necessidades e do excedente antecede o afluxo da urbanização.

Seguindo o esquema de Weber, uma cidade compõe-se por [a] uma associação econômica junto a [b] uma associação política, isto é, uma dimensão econômica junto a uma instância político-administrativa. No que toca a esse segundo aspecto, nosso trabalho tende a evidenciar a presença do Estado, ou da governamentalidade, junto à unidade de produção econômica que é a cidade. Por conseguinte, dentro dos nossos referenciais, a cidade comporta, como “meio”, o Estado, sendo-lhe, portanto, sede do poder político, local de manifestação do político. Mas a cidade não se resume a um meio passivo. Igualmente, a cidade caracteriza-se como “condição” para a existência do Estado, uma vez que é a partir da diferenciação de classes e da produção de excedente que se torna possível a especialização de certas funções de comando e controle, isto é, da burocracia especializada estatal. Por desfecho, a cidade também se afigura como “resultado” do Estado, isto é, em suas mais diferentes intervenções, o Estado conforma a cidade e as classes, seja por meio das políticas urbanas, seja pelos dispositivos de governamentalização.

Em sua pesquisa sobre as cidades da Idade Média, Weber salienta que a cidade era o “lugar de ascensão da servidão à liberdade” (2004, p. 427), o que proverbialmente já se dizia: “o ar da cidade liberta”. A grande inovação no regime das cidades nesse período foi a ruptura do vínculo senhorio-territorial, ou seja, o antes servo, vinculado à terra e a um senhor, rompia o vínculo jurídico e estamental quando passava a ser partícipe da cidade. Nesse sentido, as cidades configuravam-se em distinção à racionalidade feudal hegemônica. Em vez da natureza estamental, tinha-se o vínculo associativo.

Weber esclarece que as cidades se constituíram como associações declaradamente ilegítimas, uma vez que eram estabelecidas contra o monopólio real ou papal. A cidade medieval ocidental “era uma *commune* desde seu nascimento”, natureza essa que se caracterizava por ser uma “associação de cidadãos” de “caráter institucional” e submetidos a um “direito comum” (WEBER, 2004, p. 428-431).

Além disso, Weber anota vários elementos para indicar se essa cidade medieval era também “uma irmandade fundamentada em juramento” ou “*conjuratio*” (2004, p. 434). Nesses casos, havia um misto de vínculo estamental natural com uma nova “relação associativa”. Logo, era de se esperar que tal associação buscasse meios de subsistir. O resultado foi que [a] a associação econômica também se constituiu em [b] associação política e militar. Assim, as cidades ocidentais medievais apresentavam como

tendências marcantes a “independência política”, o “estabelecimento autônomo do direito”, as “autoridades judiciais e administrativas próprias”, o “poder tributário sobre os cidadãos”, o “direito de mercado, polícia autônoma do comércio e da indústria” (WEBER, 2004, p. 485-494).

Mas toda essa experiência autonômica da cidade foi sendo tolhida com a formação de uma nova forma política: o Estado nacional moderno. Pouco a pouco, o Estado foi retirando as autonomias política, administrativa, judiciária, tributária, militar das cidades. Por consequência, estas passavam a ser submetidas a um novo comando político, econômico e militar centrado no rei (WEBER, 2004, p. 521).

Tais mudanças não devem ser explicadas em razão de um poder irresistível do monarca. Nossa visão encaminha-nos para compreendê-las a partir das mutações no modo de produção. Àquela época, o comércio tendia a um mercantilismo de grande escala, cujos investimentos cada vez mais altos na empresa exigiam uma extensão espacial maior para exploração. Por isso, ampliavam-se as demandas pela supressão das barreiras de trânsito, bem como garantia de rendas de monopólio. Como esses dois requisitos não podiam, como se vê, ser garantidos pela unidade territorial limitada da cidade, o Estado surge como uma forma política necessária ao passo seguinte do capital, tanto em sua expansão interna, nacional, quanto em sua versão externa, colonialista.

Nessa nova formação político-econômica, os agentes econômicos convergem para outro centro político que não é mais a cidade. Em outras palavras, os sujeitos deixam de se organizar autonomamente nas cidades e passam a ter seus interesses capitalistas organizados pelo Estado. Eis, então, que se ergue o Estado nacional para garantir os monopólios de exploração e proteger as empresas nacionais (WEBER, 2004, p. 524). Podemos dizer que o Estado moderno foi uma empresa bem-sucedida porque alcançou o monopólio da coação física legítima nos limites de seu território. Tal feito deu-se quando o Estado conseguiu reunir “os meios materiais de organização, depois de desapropriar todos os funcionários estamentais autônomos” (WEBER, 2004, p. 529). Assim, consegue o Estado impor sua jurisdição única sem a concorrência dos direitos comuns das cidades autônomas. Qualquer interesse somente seria legítimo depois de traduzido pelo Estado.

Seguindo essa narrativa, retornamos à cidade do capital. Se é certo que a formação do Estado nacional aconteceu pela sucessiva desapropriação dos poderes antes pertencentes às cidades comunais, então temos “um paralelo perfeito ao desenvolvimento da empresa capitalista, mediante a desapropriação gradativa dos produtores autônomos” (WEBER, 2004, p. 528). Por um lado, a cidade, antes uma comuna, converte-se em uma unidade sem autonomia política, administrativa, financeira ou militar e, ainda, submetida ao Estado nacional. Na outra face, o mercado da cidade cede sua centralidade à hegemonia da fábrica e, de centro do comércio, a cidade subordina-se como suporte à produção.

Apesar desse desfecho, as cidades comunais povoam o nosso campo cego. Os elementos históricos aqui recuperados desde Weber devem servir para sublinhar o processo de alienação moderno, por meio do qual as cidades perderam suas autonomias

política e econômica e, assim, converteram-se em delegatárias de um poder estranho, o Estado. Por outro lado, a linha política a que nos vinculamos indica a necessidade de reapropriação dos poderes de controle sobre a produção do espaço da cidade. A solução, contudo, não retorna às origens ou ao reavivamento do mito da comunidade medieval. Ao contrário, avança sobre o urbano como a força de produzir espaço novo e, talvez, permitir a reapropriação na cidade.

Desse modo, por enquanto, deixemos a cidade e prossigamos ao urbano. Quem nos coloca nessa direção é Harvey, para quem “a ‘coisa’ que nós chamamos de ‘cidade’ é o resultado de um ‘processo’ que chamamos de ‘urbanização’” (1996, p. 50). Para ele, e também para nós, referir-se ao processo de urbanização captura melhor o movimento dialético que tem lugar na cidade. Assim, a urbanização que miramos significa uma sobreposição de “espaçotemporalidades”, simultaneamente, constituinte de e constituída por relações sociais, que somente têm existência porque se espacializam como prática espacial, como representação espacial ou mesmo como o vivido da terceira margem.

Antes do próximo passo, porém, devemos nos desvencilhar de certos “mitos da urbanização” (HARVEY, 1996, p. 58-60), que limitam nosso campo de visão e alienam nossa práxis. Por essa razão, reproduzimo-los aqui de modo a não os incluir em nossos argumentos seguintes. De acordo com Harvey (1996), primeiro, [a] o processo de urbanização não pode ser analisado em abstrato, como se se tratasse de relações sociais sem os rebatimentos e constrangimentos materiais. Do mesmo modo, [b] a urbanização não se apresenta como um problema técnico, à espera da melhor solução de eficiência na alocação de bens e pessoas. Aliás, [c] a população não é uma entidade a ser controlada para uma melhor urbanização, tampouco a outra entidade, o livre mercado, vem a ser a solução final dos problemas urbanos. Nossa atenção eleva-se quando Harvey adverte sobre os riscos do mito da comunidade, tanto à direita quanto à esquerda. Por um lado, avolumam-se os preceitos acerca da necessidade de ordenar a urbanização, pôr ordem na cidade; por outro, vemos os rodeios à espera de uma epifania revolucionária que tudo mudaria. No presente, entretanto, os mitos em favor da diversidade e de uma sustentabilidade, depois de uma entrada cativante, encaminham soluções restritivas: cercamentos e vigilância para a proteção da cidade.

Assim colocadas tantas negações, enfrentemos o urbano em seu devir.

### 4.3 O URBANO

Depois de assentada uma genealogia essencialmente econômica e de apontados os indícios decisivos para o nascedouro da cidade moderna, alteramos nossa rota. A tentativa de historicizar a cidade na modernidade e comparar diferentes casos empíricos não nos forneceria, neste momento, mais do que um inventário vasto da história no espaço. Doutro modo, nossa proposta não tem por fim reproduzir uma narrativa com continuidade histórico-espacial. Assim, apoiamo-nos nos elementos que têm nos conduzido até aqui, quais sejam, [a] a concepção de espaço socialmente produzido e [b] a cidade como meio, condição e produto das relações capitalistas.

Todavia, a complexidade do espaço revela-nos mais dimensões e sobreposições que nem o poder nem a economia isoladamente podem explicar. Nesse sentido, achamos pertinente afirmar, como Lefebvre o fez, que estaríamos em uma transição, partindo de um momento em que “predominam as questões de crescimento e de industrialização” para um outro tempo-espaço em que “a problemática urbana prevalecerá decisivamente” (1999, p. 19). Conceitualmente, então, atravessamos uma abordagem centrada na cidade para, a partir de agora, debruçarmo-nos sobre uma análise do urbano.

### 4.3.1 A CIDADE E O URBANO

Para construir seu argumento, Lefebvre (1999) apresenta um fluxo de sociabilidade chamado urbano que produz, constrói e destrói formas diversas de cidades. Por esse enredo, [a] a cidade política, [b] a cidade mercantil e [c] a cidade industrial produziriam, cada qual, suas formas, funções e estruturas específicas.

A cidade política, por definição, concentra o poder político e ideológico ao mesmo tempo que mantém certa coesão sobre o espaço adjacente, eminentemente agrícola. Assim, a cidade política perdura enquanto consegue dominar e absorver os excedentes do campo. Sua forma icônica reside na arquitetura singular de palácios e templos, em suma, nos monumentos que expressam o poder segundo, isto é, o poder político, ideológico, militar etc.

Porém, há uma reviravolta espacial quando os interstícios de comércio inseridos na cidade política passam a controlar a vida social. No entorno da praça do mercado, uma classe social revigorada, os comerciantes, produz um espaço novo de sociabilidade. A cidade mercantil, portanto, afirma-se hegemônica quando passa a atrair e controlar cada vez mais pessoas e fluxos de coisas e capitais.

Aproveitando dessa aglomeração, a indústria nascente começa a redefinir a cidade. A junção dos fatores de produção, coordenados na empresa industrial, remodela o tempo e o espaço da cidade e também de áreas circunvizinhas e distantes. Sua forma característica, a fábrica, reflete a sociedade que se faz e se vive industrialmente. Nesse momento, a cidade domina o campo, orientando tanto sua produção quanto sua reprodução cotidiana. Essa extensão do urbano para todo um conjunto de espaços citadinos ou rurais pode também ser denominada “urbanização extensiva”. Esse termo nos ajuda a destacar o prolongamento das “relações de produção (e sua reprodução) por todo o espaço onde as condições gerais de produção (e consumo) determinadas pelo capitalismo industrial de Estado se impõem à sociedade burocrática de consumo dirigido” (MONTE-MÓR, 2006, p. 10).

Alguns poderiam tentar quantificar esse urbano que se estende indefinidamente. Todavia, seu caráter singular advém do modo pelo qual produz e conforma qualitativamente a espacialidade da cidade. Para explicar esse estágio, Lefebvre (1999, p. 26) recorre à imagem da “implosão-explosão”: o urbano, ao concentrar desmedidamente, implode a cidade, arruinando seus atributos e sua força de congregar externalidades positivas. Porém, o resultado não é a interrupção do fenômeno urbano, mas sua ex-

pansão. Aqui, então, a cidade explode para toda a periferia, produzindo mais espaço, reproduzindo extensivamente a lógica antes concentrada nos centros. Em suma, a implosão não significa esgotamento, mas superação ou transposição do urbano para além dos limites conhecidos.

Eis, então, que se prenuncia o “urbano” em sua completude: o máximo de urbanidade não se forma por uma homogeneidade lisa; antes, porém, por um movimento randômico de produção e destruição.

Utilizando os termos lefebvrianos, poderíamos dizer que nessa “fase crítica” sofre uma limitação interpretativa, pois um “campo cego” impede-nos de perceber a presença e a ação do urbano. Muitas vezes, erramos ao analisar o urbano a partir da necessidade de provisão ou aumento de eficiência dos meios de consumo coletivo ou das economias de aglomeração. Se seguíssemos essa via interpretativa, estaríamos inadvertidamente reforçando a lógica da cidade industrial, apenas. Por outro lado, se abandonássemos os fundamentos que nos trouxeram até aqui, tenderíamos novamente para um idealismo ou uma ideologia conservadora que preceitua que o espaço concebido idealmente é melhor que as práticas espaciais vigentes.

A diferença qualitativa, então, entre a cidade industrial moderna e o urbano que se anuncia passa, primeiro, por uma redefinição do nosso olhar. Toda essa sucessão de formas – política, mercantil, industrial –, mais do que contar a história da cidade, serve-nos para compreender as diferentes manifestações do urbano na produção do espaço.

Todavia, acostumados ao cotidiano industrial e aos planos urbanísticos salvíficos, pouco temos praticado, jogado e brincado com o urbano. Aqui também precisamos desativar certos paradigmas que apenas reforçam práticas espaciais do industrial, como a busca do pleno emprego, da casa própria, do consumo de massa etc. O urbano que se anuncia não vem indicar a repetição ou a melhoria das condições atuais. Por meio de novas práticas espaciais, não alienadas, o urbano pode contribuir para um projeto de forma-de-vida autônoma e de reapropriação do espaço. Assim, esperamos reencontrar a guia que procurávamos para a compreensão do espaço, da cidade e do urbano, simultaneamente.

Nesse compasso, precisamos reestabelecer as distinções e aproximações entre a cidade e o urbano. Se temos algumas certezas sobre a cidade, ainda estamos tateando os elementos caracterizadores do urbano. Talvez não cheguemos à enunciação completa do urbano, mas nos aproximaremos de uma perspectiva crítica sobre a transição apontada por Lefebvre.

Para uma primeira tentativa de diferenciação, a cidade poderia ser a “realidade presente, imediata, dado prático-sensível, arquitetônico”, enquanto o urbano referir-se-ia a uma “realidade social composta de relações concebidas, construídas ou reconstruídas pelo pensamento” (LEFEBVRE, 2001a, p. 49). Contudo, o mesmo Lefebvre alerta-nos que tal interpretação poderia, além de criar possíveis oposições, mascarar as relações complexas aí presentes.

Por isso, seria mais adequado pensar a cidade como uma mediação entre a “ordem distante” e a “ordem próxima” (LEFEBVRE, 2001a, p. 46). Assim, as relações concebidas e impostas pelas instituições distantes (Estado, direito, Igreja etc.) projetam-se na realidade prático-sensível da cidade, alterando-a. Concomitantemente, as relações próximas dos indivíduos concorrem para a reprodução imediata da cidade, seguindo, em parte, os ditames da ordem distante, mas deixando rastros do vivido na cidade.

A relação que se instaura entre a cidade e o urbano, portanto, não é a aquela entre um objeto físico e um processo social. Ambos os termos, a cidade e o urbano, expressam, para nós, modos diversos do mesmo espaço, que, por sua vez, também não é apenas meio físico sobre o qual recaem as relações sociais.

Seria, pois, mais apropriado tomarmos o espaço, a cidade e o urbano – todos eles – tanto como realidade prático-sensível quanto como modo de vida social. Nesses termos, o espaço, a cidade e o urbano constituem condição, meio e produto da sociabilidade geral, ou, se pudéssemos avançar, constituem modos da única e mesma totalidade que é a vida.

Para ser mais específico, o urbano indica-nos, essencialmente, uma “centralidade” que, como vimos, tem o poder de congregar, implodir e explodir. A centralidade do urbano, entretanto, não se confunde com o local de disposição final dos objetos e dos processos – que alguns vão denominar cidade. A centralidade define-se mais como “movimento dialético que a constitui e a destrói, que a cria ou a estilhaça” (LEFEBVRE, 1999, p. 110).

Na modernidade, podemos anotar, essa força motriz do urbano foi carregada pelo capital na produção da cidade industrial. Assim, a forma mercadoria tornou-se, crescentemente, preponderante na condução da produção de coisas, sobre o produto do trabalho, sobre o trabalhador e, por fim, sobre o espaço. O espaço da cidade também se reveste nesse mistério da forma mercadoria. Fragmentos da cidade são encerrados em direitos de propriedade privada disponíveis ao mercado, circulando como ativos, mesmo quando imóveis e sem uso.

Todavia, o passado-presente da cidade industrial não pode manter o “campo cego”, cegando-nos frente ao urbano. Enquanto a cidade industrial é conduzida pela forma de mercadoria, “o urbano se baseia no valor de uso” (LEFEBVRE, 2001a, p. 82). Nessa tensão, temos, portanto, de um lado, [a] a força do capital que mercantiliza tudo aquilo que toca e, por outro, [b] o urbano que se presentifica no uso, na experiência, na prática espacial, arrastando-se e produzindo espaço, seja por meio do cotidiano burocratizado pelo consumo, seja por meio das irrupções de vida não planejada na cidade.

Para além disto, o urbano como “virtualidade” tem o poder de incluir novos possíveis no real. Bem sabemos que o cotidiano pode nos fazer reproduzir indefinidamente o capital, produzindo, assim, um urbano-industrial alienado e focado na produtividade de coisas, de pessoas, de cidade. Porém, a virtualidade do urbano pode nos permitir produzir centralidades e simultaneidades de práticas espaciais desde a ordem próxima do vivido.

Portanto, o urbano sinaliza uma “simultaneidade” espaçotemporal (LEFEBVRE, 1999, p. 112), que sobrepõe e sincroniza práticas passadas e presentes. Ademais, a simultaneidade urbana faz o “encontro e reunião de todos os objetos e sujeitos existentes e possíveis” (p. 115). Logo, o urbano vai além do dado prático-sensível, incorpora e simultaneiza o possível-impossível.

Esse urbano virtual não deve ser confundido com uma idealidade, em oposição à concretude da cidade urbano-industrial. Em linha bem diversa, partindo das condições materiais reais, o urbano projeta, inscreve, sobreescreve o possível no espaço. É isso que Lefebvre reiterava quando sintetiza o urbano como “sociedade urbana” inacabada e em constante vir-a-ser, “como horizonte, como virtualidade iluminadora. O urbano é o possível” (1999, p. 28). Desse modo, ficamos contentes quando podemos reaproximar as utopias, isto é, incluir projeções intencionais de futuros possíveis no presente, e não apenas reproduzir os comandos de alienação.

Para esse feito utópico, não devemos resumir o urbano à extensão do espaço concebido pelo Estado e pelo capital sobre a totalidade do real. O urbano vem associar-se ao cotidiano, isto é, ao espaço percebido, à prática espacial. Mas não só: ao urbano também se assomam os espaços de representação, ampliando, assim, os espaços do vivido na cidade.

Por fim, o urbano não se limita a uma concretude. Antes, porém, Lefebvre anota três propriedades essenciais do movimento chamado urbano: primeiro, [a] o urbano projeta relações sociais no espaço da cidade; segundo, [b] serve como “meios e instrumentos de ação” para o confronto de estratégias; terceiro, [c] o urbano engloba práticas espaciais insusceptíveis de caber ou ser disciplinadas no espaço concebido (LEFEBVRE, 1999, p. 85). Tais propriedades reforçam o caráter conflitivo do urbano, aproximando-o, em muito, da luta de classes.

Por isso, renovamos, aqui, o urbano como diferença. Enquanto o espaço industrial capitalista tende à homogeneidade, o urbano caminha para o revigoreamento das diferenças, da heterogeneidade (LEFEBVRE, 1999, p. 117-118).

Do exposto, ainda não nos parece possível uma conclusão segura. Então, acompanhemos algumas das sínteses propositivas de Lefebvre acerca do regime urbano.

Em uma sociedade urbana, teríamos a “substituição do contrato pelo costume” (LEFEBVRE, 1999, p. 162). Talvez essas palavras estejam desgastadas em nosso dia a dia, fato que nos leva a ressignificá-las desde nossas bases anteriormente expostas. Por “contrato” referimo-nos à operação comutativa em que a forma mercadoria circula usando como suportes os sujeitos de direito iguais, criados e regulados pelo Estado e do direito, que são ordens distantes. Por outro lado, por “costume” indicamos uma prática social que não se reporta nem indaga por qual ordem ou preceito transcendente devemos seguir, mas ao contrário, aproxima-se daquilo que chamamos de urbano, a ordem próxima. Aí, sim, no costume poderíamos observar a indistinção entre a regra e a vida, isto é, uma forma-de-vida que tem por norma a sua própria vida autônoma. Por conseguinte, quando Lefebvre afirma, pois, que “o uso, no urbano, compreende costumes e confere

ao costume a precedência em relação ao contrato” (1999, p. 162), parece-nos mais uma tentativa de desativar o direito violência centrado no Estado e, em seu lugar, constituir uma outra forma-de-vida que se apropria do mundo e constitui o comum pelo uso.

Seguindo em suas proposições, Lefebvre liga o urbano à “re-apropriação, pelo ser humano, de suas condições no tempo, no espaço, nos objetos” (1999, p. 163). Assim posto, o urbano acontece por meio de práticas espaciais que tomam, redistribuem e cultivam o espaço – e essa práxis se faz forma-de-vida, a lei que se observa ao se viver. A apropriação que caracteriza o urbano não se fecha em propriedade privada, que exclui e aliena os homens de suas condições de vida. Ao contrário, o urbano revigora uma apropriação comunitária, que mantém os espaços e os sujeitos abertos e indefinidos.

Por fim, Lefebvre reafirma as teses centrais de Marx sobre o fim do Estado e do político, agora por meio do urbano. Sua assertiva final propõe-nos a “autogestão generalizada” (1999, p. 163), fazendo, assim, o urbano sinalizar uma forma-de-vida diversa que, pelo uso, se apropria das condições de produção da vida. Nesses termos, o urbano é incompatível com o Estado e com o mercado. Como dito por Badiou, o Estado é um “sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis” (2012, p. 138). O mercado, bem o sabemos, orienta-se pela mercantilização de toda a vida, convertendo todo o cotidiano em uma reprodução alienada. Assim, não resta outra via senão reivindicar o urbano como a possibilidade de reapropriação dos poderes que nos foram expropriados e, assim, reassumir o governo sobre nossas próprias vidas.

Em outro momento, chegamos à conclusão de que “o urbano seria, pois, o poder de construir cidades” (ALVES, 2012, p. 34); agora, reeditamos nossa visão para afirmar o urbano como uma forma-de-vida que se reapropria das condições de produção da totalidade que é a vida.

#### 4.3.2 TESES SOBRE O URBANO

Mas não pretendemos com essa súpula menosprezar nosso repertório teórico. Por isso, achamos por bem reler as doze teses de Lefebvre (2001a, p. 141-145) para, realmente, chegar à conclusão de que nem a burocracia estatal nem a lógica de eficiência econômica podem realizar o urbano. Logo, nossas possibilidades devem se alinhar ao uso, à apropriação e à obra. Um passo adiante, também ressignificar o urbano como comunismo: uma forma-de-vida não alienada em um espaço que permita o autogoverno de nossas vidas.

Resumimos, então, as teses de Lefebvre como síntese para o desfecho deste capítulo.

[1] Como ponto de partida, devemos constatar que as questões sobre o urbano foram convertidas em elementos de um sistema de produção industrial. Assim, a questão da moradia, por um lado, e as questões de planificação geral, por outro, tentam resolver a problemática urbana, oferecendo soluções técnicas, sem, contudo, tocar na possibilidade de não reprodução da cidade capitalista atual.

[2] Bem vemos, então, que a força normativa e policial da ideologia do desenvolvimento (econômico) limita-nos a pensar somente em quantidades e processos de eficiência. O modernismo, em sua vertente cultural, e o urbanismo, em seu viés morfológico, expressam em demorado o fetiche das transformações superficiais: pensando em melhorias do ambiente atual, esquecem de incluir o risco do novo nas planilhas orientadas pelo espaço concebido hegemonicamente.

[3] A vida urbana, dentro desses limites, fica dominada, limitada, alienada pela indústria. A relação entre industrialização e urbanização apenas reforça a necessidade desta para expansão daquela. Segundo Lefebvre, o sinal deveria ser invertido, colocando a vida urbana como objetivo da modernidade industrial. Mas não é isso que ocorre.

[4] A realização do urbano torna-se impossível, então, segundo a racionalidade mercantil do capital. De modo espelhado, a racionalidade burocratizada do Estado vem confirmar o sentido da urbanização: ordenar o espaço para uma melhor produção capitalista.

[5] Por isso, uma reviravolta torna-se necessária para impor as necessidades sociais como a racionalidade condutora da ação. Desse modo, a produção do espaço, da cidade e do urbano não seriam meio para acumulação proprietária. Ao contrário, a vida seria orientada para a satisfação das necessidades humanas em um processo contínuo de emancipação humana, como reapropriação do mundo pelo homem.

[6] Antes, porém, Lefebvre faz questão de anotar: uma consciência de classe há de sublevar-se contra essa “miséria do habitante submetido a uma quotidianidade organizada (na e pela sociedade burocrática de consumo dirigido)” (2001a, p. 142). Não é porque reproduzimos um espaço percebido de acordo com os comandos do capital que devemos sempre o fazer. Mas qualquer mudança nesse estado de coisas demanda a reassunção dos controles sobre a própria vida, o que inclui uma consciência de classe e um projeto de mundo.

[7] Com esse projeto revolucionário em mente, uma estratégia plausível seria a constituição de um direito novo pela práxis. O direito à cidade, à vida urbana, à apropriação e ao uso não alienado seria produzido primeiramente pela práxis, como costume, como forma-de-vida. Dessa maneira, nosso movimento contra-hegemônico passa, também, pelo controle dos meios de produção, desde a produção de coisas até a produção de subjetividades e de espaço.

[8] A essa altura, o direito à cidade já não se confunde, de modo algum, com um enunciado do espaço concebido pelo Estado, distante e transcendental. O direito à cidade configura-se, melhor, como meio e fim da luta de classes, o que reforça, para nós, a condição de uma forma-de-vida que se faz norma (projeto) no próprio ato de viver (obra).

[9] Nossa vida, então, segue pelo direito à cidade, reassumindo as funções políticas e econômicas que nos foram apropriadas: “eu sou, eu sei, eu faço”. Essa ousadia de não depender do mercado nem do Estado para prover suas necessidades pode ser perigosa e tachada como loucura. Por outro lado, não se faz aqui um elogio àquela comunidade alternativa, imaculada porque fora do mundo. O direito à cidade que nos faz reassumir

as capacidades produtivas leva-nos ao mesmo espaço de nossos antagonistas. Assim, apenas um exemplo, não devemos descuidar das lutas dentro e contra o Estado para a reforma urbana. Apesar do nome, a plataforma de reforma urbana tem um potencial revolucionário porque pretende reorientar a produção do espaço para as necessidades sociais de uso, e não para a acumulação proprietária de valor de troca.

[10] Essa tarefa, orientada desde baixo e para o virtual possível-impossível, procura afastar-se do consumo dirigido e propor novos rumos à emancipação humana na cidade. Aí, então, a vida cotidiana, nela mesma, tornar-se-ia a principal “obra” do feito humano. O defeito de não se moldar à homogeneidade dos espaços abstratos faz da diferença uma potência de mudanças. O devir do urbano torna-se, pois, imprevisível porque as diferenças encontradas no vivido, no concebido e no cotidiano não são filhas de um projeto racional homogêneo. Ao contrário, a multidão de singularidades torna-se, então, um monstro que não cabe no espaço concebido pelo Estado e pelo mercado.

[11] Essas diferenças todas recolhidas aqui e ali serão, em seguida, alçadas como causa do espaço diferencial. Então, não teremos mais os iguais equivalentes disponíveis para troca, ou seja, não seremos mais “produtos” ordinários no mercado. Enquanto sujeitos diferentes (com diferenças, portadores de singularidades), só podemos constatar a falha original que nos abre para o outro diferente e, assim o fazendo, nos permitimos produzir a “obra” do encontro. Se o “produto” remete aos processos de alienação e de acumulação capitalista, o conceito de “obra” aproxima-se da filosofia e da arte. Se o produto se orienta pelo valor de troca, a obra é puro uso, consumo improdutivo sem pretensão de continuidade. Logo, o direito à cidade investe-nos na capacidade de reatar relações entre pessoas pelo uso, e não pelas relações de troca mercantil, alienadas e burocratizadas.

O direito à cidade, ao urbano, portanto, conduz-nos a pensar a totalidade. Ao conceber a possibilidade, já começamos a transformá-la em realidade. A utopia do urbano ao ser formulada, ainda que em esboço, já altera nosso horizonte de possíveis e de impossíveis. Em suma, o urbano presentifica o virtual. Do mesmo modo que a arte inclui o novo no presente, o direito à cidade produz espaço novo. Nesse novo tempo-espaço, a apropriação e o uso prevalecem sobre a propriedade e a troca. Com isso, o direito à cidade produz uma subjetividade nova, emancipada, isto é, não alienada.

[12] Ao final, devemos reconhecer, o urbano estava fugidio porque nos acostumamos a pensar mais facilmente segundo a produção capitalista do espaço. Porém, o urbano aqui encadeado nos habilita a pensá-lo como potência que se faz, simultaneamente, [a] “revolução econômica (planificação orientada para as necessidades sociais)”, [b] “revolução política (controle democrático do aparelho estatal, autogestão generalizada)” e [c] “revolução cultural permanente” (LEFEBVRE, 2001a, p. 144-145). Pode parecer muito, mas o fato é que nossa medida tem sido curta segundo os parâmetros modernos de emancipação política ou de realização pelo consumo. Talvez fosse a hora e a vez de se reapropriar das capacidades de produzir nosso próprio espaço. Ainda não é certo que o urbano nos leve à emancipação humana, mas, ao sabermos de sua possibilidade, já nos movemos nessa direção.



## CAPÍTULO 5

# AS PROPRIEDADES DO ESPAÇO

No capítulo anterior, buscamos pela natureza do espaço indagando os conceitos de espaço, de cidade e de urbano. Como resultado, aproximamos o urbano do direito à cidade, ainda que um processo contrário conduza a cidade à alienação, à privatização e à exceção.

Neste capítulo, temos por objetivo analisar a organização do espaço a partir da demarcação entre o público e o privado. Talvez seja esse um dos critérios mais relevantes para se definir os regimes de dominação e as formas de vida possíveis na modernidade. Como se nota, estaremos atrelados à grade de leitura do espaço simultaneamente constituído e constituinte de objetividades e subjetividades. Seguindo essa análise, pretendemos reiterar a produção de espaço e de sujeitos em suas formas públicas e privadas, por vezes contrapostas, em outras, sobrepostas.

A seguir, abordamos conceitualmente o público-privado em um constante retorno às partes anteriores, acrescentando novas fontes de pesquisa. O que se vislumbra, desde já, é uma contiguidade essencial entre o público e o privado, de modo que a afirmação de um polo reforça seu par imediato. Quando verticalizado o debate sobre as formas de direito de propriedade no capítulo seguinte [6], concluiremos por uma identidade entre propriedade pública e propriedade privada. Apostaremos, por fim, que poderemos romper essa repetição por meio do “comum”, uma racionalidade diversa que não se fecha em propriedade e mantém-se aberta à utopia.

## 5.1 O PÚBLICO

A distinção entre público e privado não é uma invenção moderna, mas um dos elementos que acompanham a nossa civilização de longa data e servem frequentemente para orientar nosso pensamento e nossa ação. Assim sendo, a cisão público-privado deve ser compreendida como construção histórica e, portanto, passível de transformação. Nosso pressuposto considera a distinção público-privado como um critério básico de racionalidade e organização do espaço e da sociedade. Ou seja, o mecanismo público-privado molda tanto o espaço físico da cidade como a vida social de seus habitantes (MADANIPOUR, 2003, p. 1).

Uma matriz explicativa para nossa compreensão vem daquela genealogia apresentada por Hannah Arendt (2007) a partir do mundo grego antigo. Primeiramente, identificamos na *oikos* o espaço privado, o local da autoridade, da hierarquia, da desigualdade, da necessidade, da violência, da força. Enquanto isso, no outro polo, temos a *polis* como espaço público, local da igualdade, da liberdade, da *práxis* e da *léxis*. Como dito, o espaço público e o espaço privado não são dados naturais, ao contrário, são constituídos por sujeitos políticos e expressam um domínio ajustado a certas condições históricas. Dessa forma, a *oikos* e a *polis* são espaços produzidos tanto objetiva quanto subjetivamente, isto é, a cada delimitação física performa-se uma subjetividade específica.

Em nossas preocupações, torna-se vital aproximar a correlação entre espaço público e sua subjetividade específica, a cidadania. Inspirados nos argumentos de Arendt, a cidadania pode ser definida como um estatuto político e jurídico especial do sujeito, que passa a ser contado (mesmo sendo *sem-parcela*), quando sua fala (*léxis*) torna-se relevante e sua prática (*práxis*), capaz de produzir um espaço comum com os seus iguais.

Para Arendt (2007), somente no espaço público a “condição humana” se realiza, isto é, o *zoon* é qualificado pela política quando se encontra no espaço público da *polis*. Portanto, fora do espaço público, o *zoon politikon* volta a ser mera *zoé*, isto é, uma vida nua, desqualificada de humanidade. Se possível, podemos ampliar tal assertiva para considerar a cidadania como uma condição dependente, ou seja, a condição de ser cidadão dependente de um espaço especial, no caso, o espaço público que admite os sujeitos como iguais em fala e em prática. Assim, temos o espaço público produzindo os seus sujeitos.

Mas, além dessa repercussão subjetiva, devemos reiterar uma dimensão material, prático-sensível, produzida entre iguais, que serve de suporte às suas ações, condicionando ou limitando as ações possíveis. Em outras palavras, o espaço público não é somente uma relação política intersubjetiva, mas também uma condição objetiva para a vida comum. No caso da antiga Grécia, o espaço público indicava, efetivamente, um espaço físico característico na *pólis*, denominado *ágora*, em que os sujeitos física e discursivamente se encontravam.

Para o mundo contemporâneo, Mitchell (2012) recolhe diversos exemplos em que o espaço público físico aparece como condição objetiva necessária para diferentes lutas políticas. As lutas pela liberdade de expressão ou pela liberdade de reunião são

exemplos de ações dependentes do espaço público. Podemos afirmar que aprendemos, historicamente, a fazer política nas ruas e nas praças, local de convergência dos manifestantes em seus protestos. Por serem espaços abertos, possibilitam o afluxo daqueles sujeitos variados que compartilham uma falta, uma violação de um direito, uma demanda coletiva, mas que, apesar disso, encontram-se como iguais e projetam suas ações em conjunto nesse espaço público.

Até o momento, podemos já anotar duas dimensões do espaço público, uma objetividade e uma subjetividade, e levantar alguns de seus aspectos essenciais: [a] a acessibilidade e [b] a comunalidade.

Por primeiro traço, podemos registrar que, devido à abertura e à transparência do espaço público, torna-se possível “ser visto e ouvido por todos” (ARENDT, 2007, p. 59). Essa condição subjetiva, portanto, necessita da materialidade de um espaço aberto ao acesso dos diferentes que, uma vez ali posicionados, tornam-se igualmente vulneráveis ao contato (contágio). O espaço público caracteriza-se, portanto, por ser aberto e acessível a entrada e permanência dos sujeitos que, do mesmo modo, abrem-se à comunicação e tornam-se permeáveis às diferenças.

Por consequência desse encontro, os diferentes produzem mais espaço, agora, sob a forma de espaço público comum ou “mundo comum” (ARENDT, 2007, p. 62). Essa obra coletiva se faz por uma ação deliberada e não necessária entre os diferentes que igualam suas condições.

Aliás, a dualidade entre igualdade e diferença, conforme apontada por Arendt, torna-se elemento essencial do espaço público. O espaço público é o espaço em que os diferentes se apresentam e deliberam a intenção de serem igualados não pelo destino ou pela necessidade, mas pela *léxis*, pelo discurso, pela comunicação. Assim, porque somos diferentes, temos o que comunicar, e porque somos iguais, podemos (somos capazes de) nos comunicar (ARENDT, 2007, p. 188). Mais uma vez, não somos seres que nascem iguais, mas que, por uma decisão política, se fazem iguais para um projeto comum.

Muitos vão criticar tal explicação por transparecer um certo elogio saudosista do antigo modelo grego. É certo que Arendt estava ciente e fez as devidas ressalvas quanto as limitações e falhas presentes na Antiguidade. Porém, certos aspectos ali enunciados ajudam-nos a construir nosso entendimento sobre o público na modernidade, não apenas como relação intersubjetiva, mas também como espacialidade aberta, acessível e comum aos diferentes.

Desse modo, guardamos as anotações sobre o espaço público junto à descoberta do espaço diferencial, pois ambos sinalizam a potencialidade que os diferentes detêm para a produção de espaço comum.

## 5.2 O PRIVADO

O dispositivo aqui analisado vem a ser o público-privado. Logo, tanto para aquele tempo descrito por Arendt como para o momento presente, não devemos adotar uma visada do público sem o seu correspondente privado.

Em uma primeira abordagem, o espaço privado configura-se em oposição ao espaço público. O espaço público caracteriza-se por uma abertura à qual todos acorrem e uma transparência em que todos são vistos e ouvidos. Em contraponto, o “espaço privado” é aquele local fechado, que se ergue com um muro e sobre o qual não se pode ser visto nem ouvido pelos outros (ARENDT, 2007). Em outros termos, o privado passa a ser identificado como lugar reservado, recôndito, não acessível aos outros.

Ainda por essa oposição negativa, o espaço privado pode ser caracterizado como privação. A privação importa em uma condição de estar submetido às necessidades biológicas de reprodução da vida; conseqüentemente, estar privado da “possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida” (ARENDT, 2007, p. 68). Esse aspecto do privado só reforça a futilidade e a impermanência da vida típicas do ciclo biológico do *animal laborans*.

De modo mais gravoso, o espaço privado implica em um apartamento do mundo comum, uma vez que não há contato (contágio) com os outros diferentes. Diante dessa impossibilidade, não se completa a experiência da condição verdadeiramente humana, que, segundo Arendt, é a possibilidade de ação (política, práxis) no espaço público.

O homem, portanto, diferenciaria-se das outras espécies quando superasse tanto sua dimensão biológica (*animal laborans*) quanto sua dimensão produtiva (*homo faber*) para, então, construir um mundo novo entre os diferentes que aceitam ser iguados. Assim sendo, a vida nua (*zoé*) somente poderia ser qualificada quando se performasse no espaço público como um sujeito qualificado (*zoon politikon*). Contrário a esse fluxo, o espaço privado cerra o sujeito e impede-lhe a plenitude da vida.

Logo, se antes indicamos a liberdade como fundamento do espaço público, agora será a necessidade a particularizar o espaço privado. Lembramos, pois, que no mundo grego antigo “nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era digna de adentrar a esfera política” (ARENDT, 2007, p. 46).

Ser privado, então, significa estar adstrito às necessidades de reprodução da vida, isto é, ter a vida comandada pela necessidade. Ali, na *oikos*, “os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDT, 2007, p. 39), e não por uma deliberação humana. Chegamos, então, a outra marca distintiva entre público e privado: enquanto no espaço privado os homens são guiados por comandos insuperáveis da natureza, da necessidade, do destino, no espaço público os homens são livres para propor novas relações (não naturais) e, assim, fazer história além de sua condição primeira.

Porém, segundo esse delineamento, somente quando o homem superasse suas necessidades básicas poderia estar apto para adentrar ao espaço público. Diante dessa conclusão, devemos realinhar nossas bases para não pressupor a possibilidade de espaço público e da política somente depois da satisfação material das necessidades. Em nosso marco teórico mais amplo, o desenho advindo de Hannah Arendt permanece válido e útil naquilo que nos afeta diretamente. O espaço privado nega um dos elementos essenciais da condição humana: a capacidade que os diferentes têm de falar e agir em um mundo que se faz comum.

Certamente, as categorias do antigo mundo grego precisam ser relidas e ajustadas às transformações ocorridas desde o medievo até a contemporaneidade. Um dos elementos que alteram profundamente a relação público-privado é a emergência e hegemonia do indivíduo.

Elias (1993), Bauman (2001), Foucault (1995), entre outros, vão contribuir com o debate sobre a complexa relação de determinação social para a construção do indivíduo moderno. Nessa toada, não há uma entidade preexistente chamada indivíduo que chega à Modernidade para contratualizar com outros indivíduos uma nova forma de sociedade. Ao contrário, a individualidade deve ser compreendida como um invento moderno que se fez desde os processos de desestruturação das antigas relações medievais e desde certos experimentos sociais bem-sucedidos pela força do capital.

Assim, concordamos que “a noção de indivíduo que emerge no Ocidente moderno foi um paradigma normativo” (MADANIPOUR, 2003, p. 18), ou seja, a ideia de indivíduo não veio descrever, mas prescrever uma condição necessária à sociabilidade moderna.

Considerando que o grande projeto moderno partia da ruptura com as tradições, era preciso instituir uma figura, um sujeito apto a viver de modo apartado dos laços sociais pretéritos. Assim, nasce o indivíduo autônomo, que se regularia por sua razão e, por meio desta, dominaria o mundo objetivo. Essa prescrição descende diretamente do paradigma cartesiano de cisão entre a *res cogitans* e a *res extensa*.

Consequente à criação dessa subjetividade, novos espaços também foram produzidos. Em nosso roteiro de indagações, o espaço privado é concebido para ser o espaço do indivíduo, ou seja, “uma parte do espaço que pertence ou é controlado por um indivíduo, para uso exclusivo do indivíduo, mantendo o público afastado” (MADANIPOUR, 2003, p. 35).

O espaço privado, entretanto, não se apresenta como um único e plano espaço absoluto, mas comporta diferentes camadas sobrepostas: [a] um espaço subjetivo da consciência, [b] um espaço sociopsicológico do corpo, [c] um espaço institucionalizado da propriedade privada exclusiva e [d] um espaço íntimo da casa (MADANIPOUR, 2003, p. 204). Cada uma dessas expressões do privado está, portanto, fundada na ideia de um indivíduo, de onde são deduzidos os atributos de controle absoluto, privacidade e exclusividade sobre esses espaços. Vejamos, pois, como essa síntese precária serve de oposição aos atributos do espaço público em cada uma das expressões do privado.

Um primeiro espaço privado pode ser conhecido a partir da consciência interior, uma dimensão intangível, circunscrita à mente, reino absoluto da personalidade (*self*) e inacessível a qualquer outro indivíduo. Esse espaço individual representa “um sinal de controle, um sinal de poder do próprio ambiente, que é parte de um sentido geral de bem-estar psicológico” (MADANIPOUR, 2003, p. 22). Por conseguinte, vamos definindo tal espaço na medida em que admitimos a existência de uma certa autonomia do indivíduo, ou seja, uma capacidade (poder) de se guiar livremente segundo sua razão interior associada a um poder de controle sobre o ambiente externo. Com esses traços, o indivíduo pode proteger sua integridade (existência) e garantir condições de sua subsistência (reprodução).

Madanipour (2003, p. 22) anota, ainda, que esse paradigma normativo de indivíduo gerou não apenas uma subjetividade especial, mas todo um conjunto de objetos e concreções. Por isso, nosso espaço cotidiano está moldado e recortado em unidades individuais, desde o mobiliário e utilidades domésticas até os lotes e casas, todos eles concebidos e produzidos para caber no espaço individual.

Em que pese o cartesianismo que seccionou mente e corpo, sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, vários avanços demonstraram quão determinada é a mente individual a partir de condicionantes externas e sociais. Em complemento, estudos da psicologia revelaram um inconsciente tão ou mais forte para o comando e controle da individualidade do que uma suposta racionalidade do eu consciente. Tão logo avistadas essas fragilidades do espaço privado mais íntimo, foi preciso redefinir a própria ideia de indivíduo que é “livre para atuar mas é também incorporado em um contexto físico e social, com um grau muito menor de controle que foi idealizado pelas gerações anteriores” (MADANIPOUR, 2003, p. 16).

Por conclusão, se o indivíduo é determinado tanto por um inconsciente nem sempre acessível como por múltiplas determinações sociais, devemos considerar que o seu espaço pessoal também não é obra individual, mas condicionado pelas forças internas profundas e pela história.

Apesar dessa ressalva, o paradigma individual ampliou os atributos de autocontrole, privacidade e exclusividade para além de sua subjetividade, resultando, pois, em uma materialidade impossível de não ser notada pelos demais. Se em um primeiro momento o espaço privado é concebido como espaço pessoal, invisível e portátil, nesse segundo momento o espaço privado individual resulta em uma propriedade privada, isto é, uma exteriorização e institucionalização (MADANIPOUR, 2003). Nesse momento, portanto, os feitos sociais reconhecem a figura do indivíduo como determinante sobre o espaço, que deve ser fragmentado de modo a se ajustar na medida individual. Em resumo, o mundo é dominado pelo indivíduo.

Uma das consequências dessa exteriorização é o poder socialmente construído que garante a esse indivíduo uma impermeabilidade diante do mundo, ou seja, garante que o indivíduo não será importunado pelos outros. O espaço da propriedade privada conforma coativamente o comportamento (a subjetividade) dos demais, que devem se abster de qualquer ato que perturbe o indivíduo em seu espaço proprietário. Dessa forma, podemos deduzir que a ideia-chave que define a privacidade (manter-se reservado ou apartados das relações mundanas) também define a sociabilidade geral (abster-se do contato ou se manter indiferente).

Além disso, outra exteriorização do espaço privado para além do indivíduo será a forma material de propriedade privada. Um cerco objetivo impõe a vontade do indivíduo sobre o mundo, vontade essa de excluir os demais do contato com a sua pessoa e com o seu espaço. Se, até então, o espaço privado era apenas concebido como relações intra e intersubjetivas, agora, com o instituto da propriedade privada, também o será percebido no plano prático-sensível.

Adicionalmente, há uma especificação desse espaço privado (individual e proprietário) que converte os atributos de controle, privacidade e exclusividade em uma uni-

dade funcional para a proteção e reprodução do indivíduo, qual seja, “o lar é a instituição central na sociedade moderna” (MADANIPOUR, 2003, p. 64).

Nesse espaço doméstico, podemos observar toda a complexidade do espaço privado. A autonomia, a privacidade e a exclusividade garantidas pela propriedade privada constituirão reino absoluto do indivíduo. Com as nossas lentes, a casa simboliza tanto uma forma de proteção física contra os outros quanto uma unidade de relações subjetivas complexas centradas na autoridade do indivíduo.

Bem sabemos que a modernidade capitalista expropriou os produtores de seus meios de produção e, concomitantemente, foi vista a separação entre o espaço doméstico e o local de trabalho (MADANIPOUR, 2003, p. 75). No período medieval, era frequente a indistinção entre casa e oficina. Mas, na Modernidade, as casas são fechadas, e ali se institui um espaço reservado, cujas relações não são transparentes ao mundo exterior.

A casa burguesa, entendida em sua morfologia e em sua sociabilidade, será duramente criticada pela esquerda marxista e pelo feminismo (MADANIPOUR, 2003, p. 83). A típica família burguesa, com o marido proprietário e provedor, opõe-se certamente à forma degenerada da família operária, sem propriedade, sem herança, com uma mulher que trabalha fora de casa e cria os filhos sem marido. Desse modo, a associação entre indivíduo, propriedade privada e família produz o espaço típico e ideal da modernidade.

A partir de certo ponto, a narrativa de Madanipour segue por uma contiguidade entre privado e público. Tal argumento parece acompanhar a genealogia de Habermas (2003), segundo a qual, nos cafés ingleses e nos salões franceses, uma certa esfera pública pôde ser constituída. Nesse sentido, indivíduos racionais, autônomos e proprietários podiam abrir seus espaços privados ao debate “público”. Impulsionada, pois, por um certo tipo de comportamento ou interação face a face, a esfera pública permitia aos indivíduos trocarem opiniões e, assim, constituir aquilo que se convencionou chamar de opinião pública.

Entretanto, não poderíamos reproduzir o elogio dessa abertura do privado ao público. Convince-nos mais a percepção de que a esfera pública burguesa nasce como extensão do espaço privado, logo, carreando seus indivíduos a colonizarem um espaço ampliado. Ademais, em razão das transformações típicas do capitalismo, a esfera pública tende à decadência, convertendo o “espaço de debate” em “espaço de consumo de ideias”.

Hannah Arendt (2007), com outros argumentos, também constata a decadência da esfera pública em razão do avanço das questões privadas. Para ela, na Modernidade sofremos um esmaecimento das fronteiras entre o público e o privado. Os limites e os conteúdos antes adstritos à privacidade da *oikos* ou à publicidade da *polis* serão transformados e confundidos quando da ascensão do “social”. Um dos indicativos do social seria a “transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública” (ARENDR, 2007, p. 78). Para Hannah Arendt, o social que

adentra e conforma o espaço público (da política) nada mais é do que a extensão do privado para o público. Em especial, “a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários” cuja principal preocupação política comum passa a ser a “proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDRT, 2007, p. 78).

No mesmo sentido, Hardt e Negri (2005) descrevem como a propriedade privada tornou-se elemento determinante para toda a vida social. Em especial, a construção do Estado moderno, em oposição ao antigo regime monárquico, consolidou uma “república de proprietários”, cuja finalidade pública será a defesa da propriedade privada. Desse modo, confirma-se a conversão do espaço público autônomo em um apêndice executivo das necessidades privadas.

Nos moldes liberais, a cidadania possível foi aquela calcada na propriedade privada. O cidadão deveria, primeiro, demonstrar sua condição de proprietário para, depois, obter os direitos de cidadania. Assim, admitia-se o indivíduo esporadicamente como partícipe do espaço público quando das eleições de representantes da vontade geral. Durante o restante do tempo, o cidadão proprietário deveria aguardar a boa gestão do público em favor do seu espaço privado.

Olhando a partir de categorias do campo jurídico, o espaço privado foi compreendido a partir de um complexo de direitos fundamentais individuais. Os atributos do espaço privado fechado informaram a ideia de inviolabilidade e, daí, foram deduzidas a inviolabilidade da vida, da intimidade, da honra, da imagem, do domicílio, da correspondência, das comunicações. Uma vez inviolável, o espaço privado torna-se local propício para a expressão absoluta das liberdades individuais de iniciativa, de locomoção, de associação, de trabalho, de expressão, de consciência e de crença. Todavia, será a enunciação do direito máximo de propriedade privada que tornará esse espaço exclusivo ao indivíduo privado. Em suma, podemos agora resumir o espaço privado em seus atributos essenciais: inviolável, absoluto e exclusivo.

Contudo, ainda permanece uma contradição entre o espaço público e o espaço privado entre nós. Em uma dimensão subjetiva, há uma incompatibilidade entre o “ser proprietário” e o “ser cidadão”. Para Bauman (2001, p. 47), “o indivíduo é o pior inimigo do cidadão”. Isso porque, enquanto o cidadão é pensado como partícipe de uma comunidade pública, o indivíduo, desde suas origens, está apartado de vínculos sociais, tradicionais ou transcendentais. Apesar dessa leveza e pretensa autonomia, o indivíduo torna-se determinante de toda a vida social. O interesse público agora somente pode ser traduzido como preocupação com a vida privada, seja pela curiosidade sobre intimidades alheias, seja pela constante necessidade de reproduzir a vida adequada ao sistema do capital e do Estado. Em suma, “o ‘público’ é colonizado pelo ‘privado’” (BAUMAN, 2001, p. 48).

Mais profundamente, vamos percebendo o espaço privado conformando os espaços públicos. Os locais de reunião deixam de ser as praças e ruas. Os encontros de agora devem ser funcionais para as compras e regulados em centros comerciais privados. O livre trânsito é substituído por padrões segregados. Os condomínios fechados recriam o controle, a privacidade e a exclusividade do espaço doméstico em uma escala maior na cidade. Em um nível cibernético, as identidades são conformadas por

estímulos feitos a partir de algoritmos de empresas privadas, e os comportamentos individuais, monitorados em sua integralidade. Parafrazeando a letra da música, se “antes mundo era pequeno / porque Terra era grande”, agora mundo, apesar de grande, está fechado na privacidade do lar.

### 5.3 O ESTATAL

A partir desses recuos, acreditamos poder melhor reinterpretar o espaço público e o espaço privado na cidade. Entretanto, a polaridade público e privado tornou-se mais complexa. Para nós, foi importante Arendt destacar o avanço do social que, ao importar questões privadas para a política, redefiniu o espaço público. Na direção oposta, constatamos a extensão dos comandos do espaço público sobre as esferas antes pretensamente dominadas autonomamente. A regulação, agora, estende-se para além da burocracia estatal e apreende toda a vida, desde a casa até o trabalho, desde a produção até o consumo.

Seguindo a evolução paradigmática, o Estado e a política passam a ter por objeto as demandas sociais. As duas principais frentes de intervenção do Estado sobre o privado são as políticas para a provisão de bens de subsistência e para o financiamento das infraestruturas de produção. Complementando, o Estado e o direito passam a regular publicamente as relações típicas dos espaços privados. As relações domésticas, empresariais e trabalhistas terão seu estatuto jurídico definido a partir dos parâmetros estatais, ainda que em moldes individuais. Em resumo: o espaço privado torna-se o centro de atenção do espaço público.

Pelo lado subjetivo, temos o espaço público dominado pelo Estado. Os agentes do Estado e os políticos profissionais conformam o sujeito público por excelência. Na filosofia política, Rousseau contribui para esse processo justificando a vontade geral superior aos interesses particulares. No campo do direito, o positivismo encerra os debates públicos, afirmando a identidade entre interesse público e o conteúdo previsto em lei – e, obviamente, todos devem obedecer à lei do Estado.

Essa mutação do espaço público em espaço do Estado não foi linear, tampouco deliberada. Em nossos recortes, o Estado foi sendo construído como uma necessidade básica do capital para impor e manter um tipo de dominação impessoal, indireta. Foram diversos os processos sucessivos de cisão entre indivíduo e sociedade, entre produtor e meios de produção, entre cidadão e Estado. Todas essas cisões são expressões da mesma alienação que resulta em um estranhamento diante do mundo e, conseqüentemente, um desejo de refúgio para o espaço privado. Esse espaço estatal reflete, pois, a alienação também presente no espaço privado, mantendo os cidadãos estranhos ao aparato estatal e, do mesmo modo, estranhos entre si.

Em suma, temos uma sucessão coordenada de emergência do social como uma extensão do privado sobre o público e, simultaneamente, a definição de uma figura política alienada que passa a ser o gestor do espaço público. Por conseguinte, o espaço público converte-se em espaço estatal, isto é, espaço dominado pela figura política criada para manter as condições de alienação e de exploração em nossa sociedade.

Nesses termos, a forma determinada (o Estado) vai se apresentar como forma determinante sobre a vida social. Como resultado, todo o privado que pretenda acessar o público deve passar pela mediação do Estado. Assim, os indivíduos e as empresas que pretendam uma vida pública precisam aderir às formas da democracia representativa e ao direito positivo estatal.

Se antes o espaço público era criado como um espaço comum entre os diferentes, nessa modernidade o público estará sob o domínio e gestão do Estado. Enfim, o público convertido em estatal não se confunde mais com o comum. Ao contrário, o espaço público será identificado com a estrutura jurídico-burocrática que se apresenta superior e apartada da sociedade. Assim, espaço público é o espaço regulado pelo Estado e pelo direito.

Em que pese as pretensas autonomia e superioridade, o Estado domina o espaço público utilizando-se da mesma racionalidade privada. Como veremos à frente, o Estado adota a forma jurídica da propriedade privada para controlar o espaço público-estatal. Anteriormente, pensávamos o espaço público como de livre acesso e pertencente a todos. Mas, uma vez dominado pelo Estado, o espaço público será, em verdade, de acesso restrito, e os sujeitos ali admitidos serão submetidos às normas do gestor estatal. De igual monta, o espaço público, antes anotado como construção coletiva, agora, em sua forma estatal, pertence às pessoas jurídicas de direito público que concentram os poderes típicos de proprietário privado. Em suma, torna-se ilusório o senso comum de que a “A praça é do povo / Como o céu é do condor” (Castro Alves). As praças e as ruas são, em regra geral, propriedade do município (Estado).

Esses entremeios do privado que avança sobre o público, que, por sua vez, converte-se em estatal, expressam alguns paradoxos. Para Peter Marcuse (2013), a interdependência entre espaço público, democracia e igualdade gera confusões terminológicas e embates de precedência de um sobre os outros. Por um lado, a democracia somente pode existir em espaço público. Porém, espaços públicos somente serão produzidos se houver ambientes democráticos. Nesse impasse sobre a anterioridade entre democracia e espaços públicos, vemos que hoje o uso dos espaços públicos deve seguir os parâmetros estabelecidos pelo Estado e pelo direito. Portanto, a existência e a manutenção de espaços públicos, bem como a democracia possível no espaço público, é aquela estabelecida, limitada, a partir do Estado.

Marcuse (2013) também aponta dificuldades em conciliar espaços públicos e espaços privados, do mesmo modo que se torna tortuoso o ajuste entre manifestações públicas e a infraestrutura urbana. Quando pensamos em um evento político no espaço público, naquele sentido de Rancière (1996a), estamos falando de uma fratura na ordem vigente; portanto, impossível não importunar as unidades privadas individuais ou não subverter os usos planejados para esses espaços públicos e privados. Um uso essencialmente político do espaço público resulta, conseqüentemente, em uma redefinição dos limites da exclusividade de uso da propriedade privada ou da propriedade estatal.

Lembremos que tais limites são definidos pelo condão da legalidade, que pode afastar os usos não previstos ou pode incluir novas possibilidades, desde que estejam de acordo com a ordem. Diante disso, Marcuse (2013) deixa claro que “o melhor uso

do espaço público é ilegal”. Atualmente, quando todos os espaços são controlados pelo Estado, o uso público do espaço pode ser potencialmente disruptivo, isto é, desestrutura a ordem vigente para incluir elementos novos. Mas, alertamos, tal conduta não deixa de também ser conformada pelo Estado, que atribui aos seus sujeitos as pechas de ilegais, criminosos, vândalos, baderneiros, vagabundos etc., constituindo, assim, uma subjetividade a ser perseguida e controlada.

A reflexão de Peter Marcuse ajuda-nos a compreender que, recorrentemente, pensamos os problemas sobre o espaço público como sendo de ordem estatal, isto é, problemas com o gestor dos espaços públicos, o Estado. Contudo, como já demonstramos, a entidade estatal não pode ser vista como um terceiro estranho à sociedade, mas o reflexo de suas contradições. Assim, a discussão sobre o melhor uso dos espaços públicos parece-nos pouco atraente. Melhor seria avançar para forçar a produção de novos espaços públicos não regulados pelo Estado.

Como se não bastasse a limitação típica do espaço privado mais os impedimentos de uso dos espaços públicos, cada vez mais tomamos consciência da onipresença de uma governamentalidade de exceção. O Estado lança diversos dispositivos de segurança que conformam a ação dos sujeitos no espaço. Quando os espaços públicos são amplamente vigiados e controlados pelas forças de repressão, um novo comportamento normal é exigido, e qualquer ato desviante deve ser combatido.

Em outra variação, o Estado cria diretamente ou favorece espaços públicos simulados, em que o uso é estritamente regulamentado. Os parques ou espaços de lazer, nesse sentido, não representam um espaço-tempo livre, mas, sim, a extensão do cotidiano já governamentalizado e mercantilizado. Até mesmo as manifestações e os protestos passam a ser coreografados pelo Estado, que dita legal ou ilegalmente seus rumos no espaço público. Por fim, o direito e o Estado de exceção tomam o espaço público aberto e, de imediato, esvaziam-no, pois a presença de qualquer vida ameaça potencialmente a ordem. Logo, em vez de manter abertos os espaços, o Estado prefere cercá-los e entregá-los à racionalidade do privado: inviolável, absoluto, exclusivo e sem vida.

## 5.4 O COMUM

Em síntese, transitamos teoricamente por um espaço que, de [5.1] uma construção comum entre diferentes, tornou-se [5.2] reflexo do indivíduo e, por fim, [5.3] objeto do Estado. Desse modo, o público, o privado e o estatal não se apresentam como espaços separados e autônomos, mas, intrinsecamente, expressam dimensões de uma mesma totalidade social. No entanto, sendo uma construção social, não podemos nos esquecer, estão sujeitos à transformação constante e instável.

Nossa postura, neste momento, poderia acompanhar Arendt (2007) ou mesmo Habermas (2003) para constatar a decadência da esfera pública e, depois, sugerir seu revigoramento. Entretanto, nossa cadência tem sido um pouco diferente. Se pedíssemos mais espaço público, bem sabemos, estaríamos a reivindicar mais Estado e suas

formas econômicas associadas. Portanto, se estivermos certos de que o público, o privado e o estatal conformam variações de um espaço contínuo, então devemos saltar dessa trilha rumo ao campo cego indicado por Lefebvre.

Talvez nossa vista ainda não esteja acostumada a visualizar além da dicotomia público-privado. Quando muito, elaboramos distinções em cada um dos polos, sem, contudo, desviar do padrão hegemônico. Frequentemente, tentamos avançar pedindo apenas uma melhoria da eficiência do público e do privado. Por vezes, reivindicando uma aparente separação entre ambos de modo que se garanta liberdade no espaço privado e igualdade no espaço público.

O elemento estranho que entra agora na análise é o “comum”. Esse terceiro gênero não se ajusta a qualquer dos polos analisados, tampouco pode ser interpretado pelas lentes do privado-individual ou do público-estatal. Para nosso estudo, lançar um pouco de luz sobre o comum significa ampliar o potencial das categorias que vimos reunindo desde o início: a política, a comuna, a forma-de-vida, o espaço diferencial e o direito à cidade.

Antes, porém, precisamos superar a interdição que nos foi imposta pelo pensamento hegemônico. Uma dessas referências (HARDIN, 1968) apresenta a preocupação com o controle populacional para elaborar várias suposições e concluir pela inviabilidade do comum. No exemplo paradigmático de Garret Hardin, um pasto deixado em comum tenderia ao esgotamento da terra e à falência dos pastores que, por um sentimento inato de obter vantagens, colocariam mais e mais gado sobre uma terra com capacidade de suporte limitada.

Essa fábula, entretanto, pressupõe indivíduos que não têm qualquer senso de solidariedade comum e não se comunicam para planejar a vida em comum. Por consequência, e para evitar uma “tragédia”, a tradição liberal nos recomenda privatizar os bens que, até então, estavam em comum, pois a razão individual conseguiria melhor eficiência e maior produtividade da terra. Há, ainda, uma licença liberal para, em alguns casos, estatizar o comum de modo a protegê-lo contra os aproveitadores.

Consequente a esse argumento, durante muito tempo e ainda hoje, temos grandes dificuldades em pensar para além do público e do privado. Ademais, guardamos um pavor quase-moral diante de formas coletivas de apropriação. Por isso, quando se toca no comum, reemerge uma má lembrança sobre a natureza humana egoísta, que nos conduz à tragédia se não houver governo heterônimo que nos guie. Como se vê, imperam sérias dificuldades sobre toda e qualquer tentativa de elaboração teórica e prática do comum. Logo, torna-se preciso, além de fazer a crítica das formas do presente, demonstrar a possibilidade de algo diferente.

Em nossa corrente teórica, temos buscado apoio em alguns discursos que nos despertam para o comum localizado fora da tragédia anteriormente anunciada. Hardt (2014) propõe que nosso foco de atenção não deve ser “nem a propriedade privada do capitalismo, nem a propriedade pública do socialismo, mas o comum no comunismo”. Ostrom (1990), além de demonstrar a falácia dos pressupostos de Hardin, reporta-nos diversos casos empíricos e incentiva-nos a pensar sobre a institucionalização e

as formas de gestão do comum. Mendes (2012), por seu turno, esclarece-nos a oposição entre a arte de governar neoliberal e a produção do comum. Nesses termos, a produção e a expansão do comum importariam em uma tragédia para a governamentalidade neoliberal, que não teria mais tanta força biopolítica de onde extrair valor.

Depois de levantada a possibilidade de superar a limitação do público-privado, Hardt e Negri (2009) colaboram para uma definição mais substantiva do comum. Primeiramente, [a] o comum pode ser percebido em sua dimensão ecológica, ou seja, aquela “riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos do solo, e todas as recompensas da natureza” (HARDT; NEGRI, 2009, p. VIII). Adicionalmente, [b] nosso horizonte sobre o comum é ampliado quando crescemos os “resultados da produção social que são necessários para a interação social e produção, como os saberes, as linguagens, os códigos, a informação, os afetos, dentre outros” (HARDT; NEGRI, 2009, p. VIII).

Essa combinação do comum remete-nos à dialética entre trabalho e natureza, percebida por Marx (2004) como uma sucessão de [a] “objetificação”, [b] “produção do trabalhador” e, conseqüentemente, [c] “alienação e perda do objeto por ele produzido” (MARX, 2004). Por esse caminho, o homem se projeta no mundo, transformando-o e produzindo-se como sujeito, a si mesmo. Aí temos uma natureza primeira que se transforma em segunda natureza por meio do trabalho. Mas não devemos incorrer no erro de tomar a primeira natureza ou o comum ecológico como entidade puramente abstrata ou, por outro equívoco, concebê-la passiva e separada do homem. A denominada primeira natureza apresenta-se ao homem também como uma abstração concreta. Por isso, tanto a primeira quanto a segunda natureza, aqui apontadas para o comum ecológico e o comum sociocultural, são produções humanas, histórica e espacialmente determinadas.

Se retornarmos com o debate sobre o “intelecto geral”, poderemos com mais clareza compreender esse segundo comum. Para Marx, “as forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma do saber, mas como órgãos imediatos da práxis social” (2011, p. 944). Hoje, com mais intensidade, podemos dizer que os saberes e os afetos historicamente acumulados constituem um comum essencial à nossa prática cotidiana, tanto em suas relações intersubjetivas quanto em objetos portadores de saberes.

Por outro lado, devemos salientar que, para produzir uma natureza segunda, o homem passa por um processo de alienação, necessariamente. Ou seja, todo trabalho resulta em uma exteriorização do homem no mundo, uma objetivação, um estranhamento. O problema está em que, sob o capital, o homem não se reencontra com a sua produção. Ao contrário, permanece ele apartado dos objetos e do mundo que ajudou a produzir, inclusive não se reconhecendo como criador de coisas e pessoas. Em suma, a alienação típica do capital resulta em “homem alienado”, “trabalho alienado”, “vida alienada”, e “homem afastado” (MARX, 2004).

Por isso, Marx sinaliza que somente por meio da abolição da propriedade privada – que é a forma básica de alienação – poderá o homem reencontrar-se no mundo produzido e, assim, alcançar a emancipação humana.

Há, portanto, uma incompatibilidade entre a propriedade privada e o comum. Enquanto a propriedade privada é a forma de manter a alienação, o estranhamento, o comum remete-nos aos processos de apropriação tanto da natureza primeira quanto das construções humanas segundas. Se estivermos certos, pelo comum o homem inverte o processo de alienação para reencontrar-se consigo mesmo, com o objeto de seu trabalho, com os seus pares e seus diferentes. O que estamos tentando fazer é aproximar cada vez mais o comum do comunismo, como aconselhado por Hardt (2014).

Enquanto uma utopia que nos orienta, o “comum no comunismo” indica uma outra subjetividade que não é diretamente produzida pelo capital, sob a forma de mercadoria, tampouco pelo Estado, na figura do cidadão. Talvez devamos forçar a vista para o campo cego em busca daqueles sujeitos não conformados ao capital e ao Estado, isto é, sujeitos que não se apresentam primeiramente nem como trabalhadores, nem como consumidores, nem como proprietários. Contudo, esses sujeitos do comum não vêm de outro lugar, mas são produzidos ali, no interstício do mesmo espaço mercantilizado e burocratizado.

Estamos, pois, falando das resistências que conformam formas-de-vida. Mas, como vimos, a resistência não é uma atitude passiva ou meramente reflexiva. As resistências são constitutivas de subjetividades que, para existir, precisam se afirmar. Logo, precisam produzir um espaço à sua imagem e semelhança. Se no cotidiano vemos apenas a reprodução do capital, nos interstícios podemos, talvez, encontrar um espaço percebido diferentemente.

Como estamos apostando em um crescente do comum, pensamos que as resistências podem desenvolver insurgências e, politicamente, inserir elementos novos no espaço concebido pelos outros distantes. Certamente, os insurgentes não são peças desejáveis no espaço. Então, é de se esperar novos avanços do capital e do Estado para eliminar os focos divergentes. Todavia, esses sujeitos do comum que resistem e se insurgem acabam por gerar novas formas de poder constituinte. Essa potência constituinte produz espaço novo quando insere novas possibilidades de uso concebidas ali no cotidiano rodeado de experiências do vivido em comum.

O espaço comum esboçado não se resume, entretanto, a uma abstração utópica ou normativa. Ampliando o escopo do trabalho e nosso campo de visão, podemos perceber os saberes e os afetos produzindo espaço novo sobreposto e entremeado aos padrões retilíneos do espaço concebido pelo Estado e pelo mercado. Não raro, a percepção do espaço desde as resistências e desde as insurgências coloca novas formas de conceber o espaço e, portanto, alteram a consciência de mundo presente e de mundo possível. Esse passo se reflete com graus variados sobre o cotidiano, produzindo formas anômalas que não se encaixam nos padrões modernos. Assim, o arcaico e o ilegal não significam, para nós, falhas, mas, antes, apontam-nos possibilidades de produzir espaço novo comum.

Com esses elementos, podemos lançar um olhar para o espaço comum que não reproduza as ideias de público-estatal, tampouco as medidas do privado-individual. O espaço comum estaria mais próximo da totalidade da biopolítica produtiva e do espaço diferencial. Por isso, queremos chegar à conclusão de que os processos de rea-

propriação sinalizam a produção do comum na cidade. Porém, o espaço não se encontra livre às formas de apropriação comum. Ao contrário, os espaços estão ocupados e controlados por mecanismos de exceção e de governamentalização que nos impedem de prosseguir em nosso projeto. Assim, precisamos passar pelo [6] debate sobre o direito de propriedade e [7.1] sobre os processos de desposseção antes de chegarmos onde por tanto ansiamos: [7.2] a produção do comum.



## CAPÍTULO 6

# OS DIREITOS DE PROPRIEDADE

Depois de assentados os elementos sobre a natureza do espaço [4], tentamos refletir como se dá a organização dessa realidade a partir da demarcação do público e do privado [5]. Neste capítulo, pretendemos desvendar os traços constitutivos do direito de propriedade. Consideramos que esse direito ajudou a consolidar e condicionar os espaços e as subjetividades em concordância com o modo de produção e de dominação vigentes.

Os apontamentos que se seguem foram, em parte, originados de um incômodo geral diante do senso comum jurídico que admite e defende o direito de propriedade sem analisar os seus fundamentos. E quando o faz, mantém um discurso sobre a propriedade como um direito natural, absoluto e inviolável, a despeito de qualquer contraste com a realidade material. De outro lado, não podemos nos aliar a uma crítica do direito de propriedade nomeando-o como mera ideologia e, em sequência, afirmá-lo como ilusão.

Temos por pressuposto que o direito e o Estado são abstrações reais, isto é, construtos humanos abduzidos da realidade material histórica. Como tal, o direito precisa, além de ter eficácia sobre o mundo, justificar-se perante os homens. Logo, a filosofia política, a ideologia e o senso comum servem à sua justificação. Em especial, Macpherson (1981) anota que a propriedade privada constitui-se como um direito não somente porque há [a] normas positivas e instituições garantidoras de sua aplicabilidade imediata (eficácia), mas também porque [b] os homens passam a acreditar em sua centralidade como um direito moral essencial para a vida em sociedade. Segundo esse argumento, [a] o direito positivo e [b] a ideologia proprietária são igualmente importantes para a manutenção de uma certa ordem social.

Com esse repertório inicial, desde já posicionamos o direito de propriedade como um regime político, historicamente determinado como uma abstração real. Todavia, não devemos descuidar das formulações teóricas e políticas que sustentam idealmente o direito de propriedade. Assim, tentaremos, neste capítulo, recuperar fundamentos tradicionais e críticos para indicar, ao final, indícios do que poderia vir a ser um outro regime de direito, de propriedade e de subjetividade do comum.

O texto segue, primeiramente, [6.1.1] reunindo os fragmentos tradicionais de Locke, de Rousseau e de Bentham, que sustentam o direito moderno de propriedade privada. Em complemento, [6.1.2] apoiamo-nos em Marx e em Pachukanis como caminhos necessários à crítica e às eventuais tentativas de superação do modelo moderno. A seguir, estreitamos nossa abordagem para evidenciar [6.2] os atributos que fazem a mesma forma jurídica ser aplicável tanto à propriedade privada quanto à propriedade pública. Por isso, nosso debate não se direciona à propriedade pública, mas, sim, ao comum. Nessa senda, [6.3] Marx, Lefebvre, Agamben e Esposito indicam-nos meios para pensar um outro direito de propriedade, não mais como poderes absolutos, exclusivos e individuais, mas como uma reapropriação do domínio sobre a vida, o espaço, a cidade. Enfim, uma forma-de-vida em comum.

## 6.1 FUNDAMENTOS DA PROPRIEDADE PRIVADA

### 6.1.1 A LEITURA LIBERAL

O direito de propriedade moderno pode encontrar um dos seus principais fundamentos no pensamento de John Locke (1632-1704). Tentando resolver questões próprias de seu tempo, Locke procurou formular fundamentos racionais para o Estado em oposição aos fundamentos típicos do direito divino. Nesse sentido, importa-nos considerar especialmente sua formulação acerca do direito de propriedade.

Para tanto, precisamos aceitar seus dois pressupostos. [a] Originalmente, toda a terra estava disponível a todos os homens em igual condição: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum” (LOCKE, 1994, p. 97); e [b] o homem é um sujeito racional, senhor de si mesmo e de seu próprio trabalho: “o homem, sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua própria pessoa e das ações de seu trabalho” (p. 108). Disso extrai-se a conclusão de que o homem tem a capacidade de transformar a natureza por meio de seu trabalho. Consequentemente, os objetos dessa atividade constituem extensões de seu próprio corpo, portanto, sua propriedade privada: “o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedades suas” (LOCKE, 1994, p. 98).

Anote-se que a principal característica desse direito de propriedade privada está em considerá-la uma extensão da identidade individual. Logo, a propriedade privada precisa ser preservada inviolável, tal qual a pessoa do indivíduo. Daí advém o poder geral (*erga omnes*) de excluir todos os demais homens do usufruto comum da natureza agora apropriada pelo indivíduo: “Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens” (LOCKE, 1994, p. 98).

Esse direito poderia ser limitado tão somente em razão da utilidade dos bens extraídos da natureza: “retirar uma vantagem qualquer para sua existência sem desperdício. Tudo o que excede a este limite é mais que a sua parte e pertence aos outros” (LOCKE, 1994, p. 100).

Contudo, esse estado de natureza que permite a constituição de uma propriedade privada a partir do seu próprio trabalho tem alguns “inconvenientes”. Por exemplo, a “corrupção e os vícios de indivíduos degenerados” demandam a administração de punições a crimes contra a lei da natureza. Por isso, parece ser necessária a constituição de um governo civil que limitasse o poder e a liberdade daquele homem em estado de natureza. Os homens, então, acordam em limitar suas liberdades e seus poderes naturais porque têm em mente “o objetivo de melhor proteger sua liberdade e sua propriedade” (LOCKE, 1994, p. 159). Feito isso, o Estado vem como garantidor da ordem natural, qual seja, permitir que a apropriação privada seja protegida e mantenha-se inviolável.

Essa primeira concepção de Locke sobre os fundamentos da propriedade privada e dos limites da ação do Estado inspirou a modernidade e continua vigente no direito e no senso comum. Todavia, apesar da tentativa de um discurso racional iluminista, essa primeira narrativa abstrai-se da história.

Rousseau (1712-1778), não muito divergente, acompanha a forma contratualista entre os homens para justificar a constituição do Estado moderno. Contudo, em um outro ponto de fundamentação, Rousseau tenta nos explicar a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (ROUSSEAU, 2008). Seu questionamento parte da indagação por que os homens são desiguais, apesar de sua natureza igualitária: “O homem nasceu livre e em toda parte é posto a ferros” (ROUSSEAU, 2007).

Para Rousseau, a desigualdade entre os homens nasce com a instituição da propriedade privada, que tem como primeiro fundamento um ato de tomada e de cercamento de terra: “O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer isto é meu” (ROUSSEAU, 2008). Todavia, esse ato de conquista não poderia gerar “direitos” e, nesse estado de natureza, a propriedade seria tão somente resultado da “força” e do assalto.

Assim, a diferença material entre os homens é instaurada por um “fato”, e não a partir de um “direito”. Constatado isso, Rousseau sentencia que aqueles com mais posses (poder) procuram constituir formas de garantir esse estado de coisas. Daí surge a necessidade da construção de um governo de leis, que viria a substituir a força e o assalto e, assim, garantir direitos sobre as propriedades originalmente constituídas.

Em outros termos, o contrato social que resultará no Estado moderno limita o poder (liberdade natural) do indivíduo, mas, em compensação, atribui-lhe a liberdade civil e direito de propriedade (garantia de manutenção da diferença material obtida em estado de natureza). Nesse sentido, Rousseau (2008) é bem preciso ao diferenciar a posse (“efeito da força”) e o direito de propriedade (“baseado num título positivo”). Essa diferenciação será muito útil às teorias jurídicas, ainda quando invertida em um diagrama que posiciona a posse como consequência da propriedade.

Nesse patamar, Rousseau consegue lançar luzes sobre a origem histórica e material do direito de propriedade. Por isso, creditamos a Rousseau uma primeira tentativa de avanço quando da identificação de elementos pré-civis ao direito de propriedade que serão mantidos pelo Estado e pelo direito modernos.

Em uma vertente tipicamente liberal e utilitarista, Bentham (1748-1832) esclarece-nos de forma enfática que o direito de propriedade não tem uma fundamentação natural, isto é, não existe um “direito natural de propriedade”. Ao contrário, toda propriedade é consequência do direito, ou seja, “antes das leis, não há propriedade” (BENTHAM, 1962, p. 557).

Essa proposição deve ser compreendida dentro do escopo maior de Bentham, que é indicar os princípios organizativos da sociedade para ampliar a felicidade social. Diante desse objetivo, o direito teria um importante papel para “prover subsistência”, “prover abundância”, “favorecer a igualdade”, mas, eminentemente, o direito serviria para “manter a segurança”.

Segundo esse raciocínio, quando não há direito, fica pendente a segurança e limitada a subsistência. Antes do direito, portanto, “a única igualdade que pode existir nesse estado de coisas é a igualdade da miséria” (BENTHAM, 1962, p. 554).

Em outras palavras, manter a segurança significa garantir a manutenção das expectativas sociais. Nesse sentido, o direito de propriedade ganha centralidade no pensamento liberal porque estabiliza as expectativas sociais, isto é, mantém a ordem posta.

Bentham está ciente das desigualdades materiais entre os homens e de suas capacidades: “pobreza não é obra das leis, ela é a condição primitiva da raça humana” (BENTHAM, 1962, p. 559). Contudo, a necessidade de se garantir a propriedade impõe-se para permitir que o talento e o trabalho dos mais pobres também possam ser garantidos pelo direito. Ou seja, sem a garantia da propriedade não há segurança para os ricos e, conseqüentemente, não há incentivo ao trabalho, à invenção e à indústria dos mais pobres. Por outro viés, a propriedade privada mantém o *status* dos ricos e, simultaneamente, alimenta o sonho dos pobres de se converterem em proprietários. Assim, a ordem vigente também seria desejada e defendida pelos despossuídos, mantendo-se, então, os vínculos sociais vigentes.

### 6.1.2 A LEITURA CRÍTICA

Todavia, o percurso até então delineado mostra-se insuficiente a uma crítica do direito de propriedade hoje. Por isso, consideramos válido reavivar os apontamentos originais de Marx (1818-1883) sobre os fundamentos da propriedade privada moderna a partir de seus *Manuscritos* de 1844. Por essa leitura crítica, veremos o trabalho como fundamento da propriedade.

Por um lado, Locke acentua que o trabalho do homem gera um objeto que se torna extensão de seu corpo e, portanto, sua propriedade. De modo diverso, Marx compreende que o trabalho igualmente gera um objeto, mas um objeto “alienado” (separado) do trabalhador e que, sob o regime do capital, torna-se “estranho” ao trabalhador (MARX, 2004).

Se em Locke os frutos do trabalho são imediatamente apropriados pelo indivíduo como extensão de seu corpo, em Marx observamos que o trabalho gera uma propriedade desde o início alienada do trabalhador. Eis, pois, a marca da propriedade moderna: sob o regime do capital, o trabalhador está impedido de se apropriar diretamente dos bens produzidos por seu trabalho.

Todavia, esse não é um processo simples. A objetivação do trabalho, que resulta em uma separação estranhada entre trabalhador e o produto do trabalho, ocorre em várias dimensões simultâneas.

Detalhando melhor: o trabalho constitui-se como uma atividade alienante porque [a] o trabalhador trabalha para outrem, e não para si mesmo; [b] o objeto produzido não é apropriado pelo trabalhador, mas por outrem; [c] o homem não se realiza no trabalho, buscando em outras atividades mundanas sua realização como ser humano; e [d] o trabalho separa os homens, que se veem como estranhos na linha de produção. Marx sumariza que a propriedade privada se conforma a partir do conceito de “trabalho exteriorizado”, ou seja, “homem alienado”, “trabalho alienado”, “vida alienada” e “homem afastado” (MARX, 2004).

Um alerta torna-se necessário para compreender tanto esse estado de coisas como também alinhar possíveis vias de sua superação.

O trabalho, enquanto atividade humana, gera necessariamente uma objetivação que chamamos de propriedade, sempre externa ao homem. Contudo, algo estranho acontece sob o capitalismo que impede o homem de se realizar nessa atividade criadora que é o seu trabalho. Tal obstáculo é o regime de trabalho capitalista, que resulta em propriedade privada, ou seja, um regime de poder que permite a apropriação privada dos objetos produzidos pelo trabalho de um por outrem que não o trabalhador. Nesse sentido, a propriedade privada não é a causa da alienação, mas resultado do processo de objetivação do trabalho engendrado pelo tipo de regime social vigente, isto é, capitalista.

A tentativa comunista de superação desse estado de coisas não inviabilizaria, portanto, toda e qualquer tipo de propriedade, mas tão somente preceituaria a impossibilidade de apropriação privada dos meios de produção. Assim, podemos ver no *Manifesto comunista* de 1848: “O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação” (MARX; ENGELS, 2017).

Sobre essas linhas, é importante para nós manter a distinção entre [a] o “processo de constituição da propriedade privada” (trabalho objetivado que é apropriado privadamente com exclusão dos seus criadores) e [b] o “processo de objetivação” (processo ontológico de exteriorização criativa do sujeito sobre o mundo).

Essa demarcação se faz importante porque pretendemos reafirmar que o trabalho gera, além de um processo primeiro de “objetivação”, um outro processo de “subjetivação”. O trabalho produz não somente objetos externos ao homem, mas também produz o próprio homem. Ou, ainda, o trabalho produz não somente a mercadoria para o mercado, mas também produz o trabalhador, o mercador e o consumidor necessários ao capital.

Assim exposta, percebemos que a propriedade tem um fundamento originário subjetivo, que é o trabalho. Porém, enquanto produto do trabalho, a propriedade tem o poder de gerar subjetividades que, no caso da modernidade, conformam “sujeitos proprietários” e também “sujeitos despossuídos”.

Esse processo de subjetivação pode ser observado quando Marx enfatiza os efeitos da propriedade privada: “do lado do capitalista, como direito a apropriar-se de trabalho alheio não pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto” (MARX, 2013).

Essas subjetividades explicam-nos os regimes de poder vigentes em nossa sociedade. Se ontologicamente poderíamos pensar em uma identidade entre o trabalho (atividade criadora) e a propriedade (objetivação) daí tributária, sob o capital, há uma cisão entre o trabalho e a propriedade que resulta em modos de vida diversos. Aos sujeitos proprietários é, então, garantido um poder geral de apropriação privada (acumulação), enquanto que aos sujeitos despossuídos é vedada a fruição direta dos frutos de seu trabalho. Desse modo, ficam demarcadas as possibilidades de vida, de ser e de ter em uma sociedade capitalista.

Assim, queremos destacar, a partir de Marx, que [a] um processo de objetivação do trabalho gera uma propriedade que [b] passa por um momento de apropriação privada associado a [c] um processo de constituição das subjetividades proprietárias necessárias à reprodução do capital. Em termos esquemáticos, teríamos: [propriedade] = [objetivação] + [apropriação] + [subjetivação]. Logo, a força do capital está em coordenar a produção de mercadorias e, principalmente, a produção de sujeitos.

Em específico, a subjetivação resultante da propriedade privada torna-se essencial para que o valor trabalho inserido em mercadorias se realize no mercado. Uma vez que “as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras”, então “os seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas” (MARX, 2013).

Nesse sentido, o processo primeiro de objetivação que resultou em propriedade privada precisa ser seguido de um processo de subjetivação, que gera os sujeitos proprietários necessários à realização do valor no mercado. Nesse mercado, cada mercadoria, enquanto invólucro de valor, é confrontada até localizar o seu equivalente para troca. Mas, como a troca não se faz entre objetos diretamente, precisamos constituir e utilizar a forma jurídica de “sujeito de direito” para que o momento da troca se aperfeiçoe. Se “as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria”, logo as relações sociais aí fundadas “não passam de personificações das relações econômicas” (MARX, 2013). O capital converte as “pessoas” em “sujeitos de direitos” tão somente para atender a necessidade de realizar em valor as mercadorias apropriadas privadamente a partir do trabalho objetivado.

Temos aí, portanto, uma dificuldade ontológica e moral: os sujeitos proprietários são apenas meios para o fim principal, que é a realização do valor trabalho na operação de troca. A finalidade consiste em encontrar os equivalentes da propriedade para a operação de troca (alienação). Então, utilizaremos do artifício de justapor como iguais os sujeitos

constituídos desigualmente no processo de fabricação. Assim, torna-se possível operar o contrato jurídico: uma forma jurídica pela qual os sujeitos visualizam-se como igualmente capazes de expressar e dispor suas vontades sobre os seus objetos (seus próprios).

Contudo, tal negócio jurídico que iguala sujeitos como proprietários revela-se tão mágico quanto o fetiche da mercadoria. Em Marx (2013), vemos a mercadoria sublimar as suas relações de produção e buscar seu equivalente no mercado. Em arremate, Pachukanis (1988, p. 75) elucida que “o fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico”. Para que a mercadoria possa circular, é imprescindível a existência de um sujeito de direito capaz de expressar a vontade de alienação.

Então, no passo seguinte, podemos replicar o fetiche da mercadoria em um fetiche do direito de propriedade. Vejamos: o direito de propriedade, esse regime político que permite a uns se apropriarem do resultado do trabalho de outros, revela-se como uma máscara que o indivíduo carrega consigo. Assim, o direito de propriedade consegue ocultar as relações constitutivas tanto do objeto quanto de seus sujeitos proprietários. A mágica do fetiche do direito de propriedade acontece, pois, em dois momentos sobrepostos: [a] primeiro, quando o sujeito é apresentado como portador de poderes especiais para excluir os demais homens do proveito dos objetos por eles trabalhados; e [b] quando a própria coisa nos é apresentada como detentora dos poderes especiais de exclusão, destituída de seus laços genealógicos e de seus sujeitos proprietários.

Ao dizer que a “propriedade privada” funciona tal qual o fetiche da mercadoria, esperamos destacar que a propriedade privada não é um sujeito (proprietário), tampouco uma coisa (mercadoria). Ao contrário, a propriedade privada ou, mais precisamente, o direito de propriedade privada constitui-se como um regime político, social e econômico que, para funcionar, realiza um fetiche de atribuir, ora ao sujeito, ora à coisa, poderes especiais de exclusão e de equivalente disponibilidade à troca. Em síntese, a propriedade privada encontra seus fundamentos em [a] um processo de alienação do trabalho objetivado e [b] de constituição de sujeitos proprietários e de sujeitos despossuídos.

## 6.2 ELEMENTOS DA TEORIA JURÍDICA

Do exposto até aqui, a propriedade privada tem por fundamento genealógico o trabalho que se objetiva (aliena-se) e, segundo o regime vigente, pode ser apropriado de modo privado por aqueles que não o produziram. Lembremos, ainda, que esse modo de apropriação privada é concomitante a um processo constitutivo de subjetividades proprietárias e subjetividades despossuídas. Logo, o direito de propriedade aqui analisado é uma relação social de “objetivação” e de “subjetivação” concomitantes que se vale da forma mercantil para permitir a representação de sujeitos ou de coisas como equivalentes no momento da troca.

Todavia, o direito moderno tem sérias dificuldades em encontrar esse fundamento subjetivo da propriedade privada, bem como compreender suas consequências subjetivas. Frente a essas limitações, a teoria jurídica busca explicar a posse como um fato deduzido do direito de propriedade que precisa ser protegido. Depois de superado o

limiar fático material da posse, o direito moderno procura concentrar seus esforços na descrição dos poderes inerentes à propriedade. A seguir, tentamos delinear esses contornos da teoria jurídica sobre o direito de propriedade.

### 6.2.1 ELEMENTOS DA PROPRIEDADE PRIVADA

No debate jurídico sobre os fundamentos do direito de propriedade encontramos, geralmente, a discussão prévia sobre a posse: ora como um fato, ora como um direito – todavia, sempre deduzida a partir do conceito de um direito de propriedade.

Assim, a chamada a “teoria subjetiva” de Savigny (1779-1861) compreende que há posse quando presentes simultaneamente um *corpus* e um *animus domini*. Aqui, portanto, a posse é um fato – contato físico entre sujeito e coisa – que terá repercussões jurídicas porque está presente um elemento psíquico qualificado do sujeito de direito (*animus domini*). Em outros termos, o direito reconhece que a vontade do sujeito (*animus*) ao se direcionar a um objeto (*corpus*) deve ser protegida contra toda e qualquer ameaça externa. Em suma, protege-se a posse porque é necessário proteger a vontade do indivíduo (*animus*) sobre certos bens (*corpus*).

Em linha diversa, Jhering (1818-1892) contrapõe sua “teoria objetiva”, que reforça a distinção entre a posse – um poder de fato – e a propriedade – um poder de direito. Jhering está, nesse momento, preocupado em afastar o elemento subjetivo (*animus*) como fundamento do direito e reforçar a finalidade econômica da propriedade. Nesse sentido, o que faz a propriedade privada ter valor é a possibilidade de utilizá-la economicamente. Para tanto, é preciso ter a sua posse (“imitir-se na posse”). Por isso, a posse precisa ser protegida enquanto uma manifestação, exteriorização do direito de propriedade. Logo, protege-se a posse por ser essa uma consequência fática do direito de propriedade necessária à valorização do capital: sem a posse, o direito de propriedade esvazia-se de valor econômico.

No plano jurídico brasileiro, o Código Civil (CC) adota tal corrente explicativa para fundar o seu art. 1196: “Considera-se possuidor todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade”. Uma vez definido o possuidor, o direito apresenta-lhe garantias: “O possuidor tem direito a ser mantido na posse em caso de turbação, restituído no de esbulho, e segurado de violência iminente, se tiver justo receio de ser molestado” (CC, art. 1210). Eis, então, mais uma vez, o esforço do direito em atribuir efeitos para proteção da pessoa: protege-se a posse porque se intenta preservar a inviolabilidade do indivíduo.

Depois de apresentada a posse, devemos detalhar os contornos jurídicos do arranjo proprietário. Tradicionalmente, o direito de propriedade moderno pode ser caracterizado como sendo um direito [a] complexo, [b] absoluto, [c] perpétuo e [d] exclusivo.

É um direito complexo porque envolve diversos outros direitos (poderes) justapostos. Classicamente, definimos o direito de propriedade como o conjunto das faculdades de usar (*jus utendi*), fruir (*jus fruendi*), dispor (*jus abutendi*) e reaver a coisa (*rei*

*vindicatio*). Ou, na literalidade da norma civil brasileira, “O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha” (CC, art. 1228).

Em regra geral, esses direitos têm uma natureza absoluta, o que permite ao sujeito proprietário fazer uso desses poderes na forma mais extensa possível. Daí são deduzidas as correntes em defesa do caráter ilimitado do direito de propriedade, em consequente espelho do princípio maior da livre iniciativa e do individualismo. Esse caráter absoluto do direito de propriedade explica-se em razão do seu sujeito: o direito de propriedade garante a liberdade de o indivíduo fazer ou deixar de fazer algo em relação às suas coisas.

Contudo, não podemos deixar de indicar a contradição na modulação desse caráter absoluto do direito de propriedade. Tanto a Constituição Federal (CF, art. 5º, XXIII) quanto o Código Civil (CC, art. 1228§1º) estabelecem que esse direito precisa atender uma função social. Poderíamos, assim, destacar como função social da propriedade privada capitalista [a] o seu “valor de troca”, isto é, a propriedade deve ser desembaraçada e estar disponível ao livre trânsito no mercado. Por outro lado, insistimos em reivindicar [b] um certo “valor de uso” que, certamente, atende aos interesses não capitalistas de seu proprietário. A contradição da função social surge quando tentamos indicar interesses dos não proprietários ou dos sujeitos despossuídos como determinantes do direito de propriedade. Logo, a contradição encontra-se na manutenção do direito de propriedade de um indivíduo, ainda que agora vinculado a interesses de outros indivíduos não proprietários.

Um terceiro aspecto fundante do direito de propriedade é a sua perpetuidade. Uma vez constituído o direito de propriedade, torna-se estável no tempo *ad infinitum*. Essa natureza perpétua do direito de propriedade atende ao interesse de manter estabilizadas as relações sociais, sem questionar os seus fundamentos históricos ou ontológicos. No texto constitucional brasileiro, podemos, ainda, ver claramente a defesa da propriedade por meio dos institutos da herança (CF, art. 5º, XXX) e intocabilidade do direito adquirido (CF, art. 5º, XXXVI), tão necessários à manutenção da ordem vigente.

Tal perpetuidade somente pode ser afastada em casos excepcionais e sob a pecha de intervencionismo estatal. Como apontado na Constituição (CF, art. 5º, XXIV) e no Código Civil (CC, art. 1228§3º), o proprietário somente perde seu direito de forma não voluntária nos casos de desapropriação, seja por necessidade ou utilidade pública (Decreto-lei 3365/1941), interesse social (Lei 4132/1962) ou por descumprimento da função social (Lei 8629/1993 e Lei 10.257/2001). Nesses casos de desapropriação, perde-se um direito de propriedade de forma compulsória, mas, ainda assim, se realiza uma troca entre ativos, uma vez que o Estado deve atender várias condições necessárias e prévias para recompor o patrimônio do sujeito proprietário. Então, o que se observa é que a vontade absoluta do sujeito proprietário é afastada para que a circulação da propriedade se realize.

Excepcionalmente, o direito de propriedade pode ser extinto nos casos de expropriação previstas no art. 243 da Constituição Federal ou no art. 91, II, alínea *b*, do Código

Penal – em ambos os dispositivos como sanção à prática de crime. Ou, se desejar, poder-se-ia aventar que, mais uma vez, a vontade proprietária é afastada para que a propriedade circule e, assim, compense o Estado ou a sociedade pelo crime cometido.

Por fim, o elemento mais característico do direito de propriedade privado é a exclusividade, ou seja, um poder atribuído pelo direito ao indivíduo proprietário para excluir todos os demais sujeitos (proprietários e não proprietários). Essa concepção moderna tenta reeditar um tipo de propriedade unitária do antigo direito romano (*plena in re potestas*). Diferentemente, no período feudal prevalecia uma sobreposição de direitos e de sujeitos sobre a mesma coisa (*jura in re aliena*).

Portanto, a propriedade privada moderna procura centralizar todos os poderes proprietários em uma única pessoa (o indivíduo proprietário), para que seja possível a sua circulação mais livre no mercado. Esse domínio pleno do direito de propriedade será interpretado como um direito subjetivo *erga omnes*, isto é, oponível a todos. Em suma, o direito de propriedade aperfeiçoa-se quando consegue delinear a exclusividade do sujeito proprietário sobre determinada coisa, excluindo todos os demais de sua fruição concomitante.

Esse poder de excluir os demais opera-se por meio de diversos instrumentos jurídicos e institucionais: ações possessórias, interdito proibitório, manutenção na posse, desforço imediato, reintegração da posse, indenização por perdas e danos etc. Além disso, é claro, há todo um rol de hipóteses de crimes contra o patrimônio: furto, roubo, extorsão, usurpação, dano, apropriação indébita, estelionato, receptação, violação de direito autoral ou patente etc. – sempre disponíveis à proteção dos interesses do sujeito proprietário.

Contudo, essa forma de propriedade unitária (*plena in re potestas*) passa por uma fragmentação ocasionada por meio de processos variados de financeirização. Desse modo, a compreensão do direito de propriedade privada pertencente a um único sujeito com poderes de excluir todos os demais vai se tornando residual e contrária ao ciclo do capital.

Tradicionalmente, já poderíamos visualizar diferentes direitos reais sobre coisa alheia: hipoteca, servidão, direito de superfície, usufruto, direitos de uso, penhor, anticrese etc. Contudo, a inovação contemporânea não está em justapor um outro sujeito individual limitando os poderes do sujeito proprietário. Bem diferente, o direito de propriedade tende, cada vez mais, a ser inscrito no circuito financeiro e, a partir daí, a coisa (mercadoria) circula como ativo econômico, sem a necessidade de sua transposição física (tradição) entre sujeitos diferentes.

Queremos com isso destacar que o direito moderno de propriedade privada passa a ser redefinido por meio de transações financeiras e de títulos mobiliários. Essa tendência contemporânea de fragmentação do direito de propriedade por meio da financeirização encontra exemplos nos institutos da propriedade fiduciária (CC, art. 1361; Lei 9514/1997), nos certificados de recebíveis imobiliários (CRI), nas cédulas de crédito imobiliário (CCI), nas letras de crédito imobiliário (LCI), nas letras de crédito imobiliário vinculadas (LCIV), nas letras hipotecárias (LH), além dos fundos de investimento imobiliário (FII), regulados pela Lei 8668/1993. Adicionalmente, devemos

incluir os certificados de potencial construtivo (Cepac), constituídos a partir de legislação municipal sobre concessão onerosa de potencial construtivo vinculada a operações urbanas (Lei 10257/2001).

Esses mecanismos do direito contemporâneo contribuem para reforçar a separação entre “coisa útil” e “coisa de valor”, uma vez que, como já exposto por Marx (2013), o processo de produção capitalista concentra-se em gerar coisas de valor em vez de produzir mais coisas úteis.

Isso nos indica que as novas configurações do direito permitem que a propriedade, antes mesmo de sua produção física, já seja uma coisa de valor e disponível à circulação no mercado. Nesse sentido, os institutos jurídicos citados permitem, pois, que os incorporadores, desde a concepção do seu produto imobiliário, lancem as bases para títulos mobiliários de valor capazes de circular no mercado financeiro. Logo, não é o valor de uso ou a demanda da sociedade que orienta a produção imobiliária, mas o valor de troca e, conseqüentemente, seus títulos mobiliários, que orientam o circuito da produção.

## 6.2.2 ELEMENTOS DA PROPRIEDADE PÚBLICA

Até o momento, compreendemos que o direito de propriedade oculta seu fundamento subjetivo (o trabalho objetivado) e, em seu lugar, instaura uma forma jurídica (máscara) que apresenta o sujeito proprietário como detentor de poderes especiais de excluir os demais sujeitos não proprietários. Assim, o direito reedita o fetiche da mercadoria: o sujeito proprietário apresenta-se como fundamento dos poderes inerentes à propriedade privada. Todavia, esse sujeito não é a causa, mas a consequência da propriedade privada (apropriada privadamente) que necessita circular no mercado. Para tanto, a mercadoria precisa de um mediador, no caso, o sujeito proprietário.

Essa construção do direito de propriedade que articula a forma mercadoria junto à forma do sujeito de direito depende, entretanto, de um aparato protetivo, isto é, um terceiro instituto sobreposto que garanta a estabilidade das relações. Assim, somente podemos compreender o direito de propriedade moderno a partir do Estado. Apesar de a propriedade encontrar seu fundamento subjetivo no trabalho, o direito de propriedade atribui ao sujeito proprietário os poderes de exclusão e assegura que tais poderes serão garantidos e viabilizados a partir da força monopolizada pelo Estado moderno.

Esse tipo de Estado moderno nasce quando consegue monopolizar não somente o uso da violência legítima, mas também o domínio sobre um dado território. É assim que passamos a compreender o Estado moderno a partir do conceito de soberania: esse poder de jurisdição sobre uma certa população em um determinado território.

Esse poder geral de dizer o que é o direito e quem são os sujeitos desse direito performa o chamado “poder de império” (*ius imperii*), que autoriza o Estado a impor seu poder de polícia e de administração geral sobre a sociedade – desde o controle de fronteira até a definição de início e fim da vida.

Seguindo as teorias contratualistas, percebemos que o Estado deve realizar certos objetivos e que, para tanto, lhe foram transferidos poderes especiais. Consequentemente, a teoria contratualista assenta suas bases na teoria do mandato. Por essa doutrina jurídica, o Estado (organização estatal) não tem vontade própria, mas é mero mandatário do “povo” para a realização do “interesse público” (interesse geral da sociedade civil).

Nesse sentido, o Estado surge como gestor do interesse público. Logo, toda ação estatal deve atender o interesse público e o princípio da legalidade. Contudo, tanto o interesse público quanto os limites da legalidade são inscritos em lei pelo próprio Estado. Assim, observamos o fechamento lógico-formal do direito, que se autorreferencia para encontrar seu próprio fundamento de validade.

Nesses termos, podemos apreender, a partir do art. 3º da Constituição Federal, a enunciação do interesse público que deve ser alcançado pela ação estatal. Para realizar tais objetivos, o Estado vai fazer uso de poderes especiais (competências legislativas e competências executivas) e promover direitos fundamentais (CF, art. 5º, 6º, 7º etc.).

Nesse arranjo jurídico-político, o Estado detém autonomia para organizar diversos aparatos administrativos e um determinado patrimônio (base de bens proprietários). Diante disso, o Estado moderno precisa, além de seu poder de império, fazer uso de seu “poder de gestão” (*ius gestionis*), de modo a administrar o seu próprio patrimônio.

É, portanto, nessa segunda vertente do poder que devemos indagar se o Estado adotaria uma forma jurídica distinta da propriedade privada para a gestão dos seus próprios bens. Na seara jurídica, os manuais são uníssonos em descrever uma suposta singularidade dos bens públicos bem distinta dos bens particulares, o que conformaria um regime jurídico-administrativo especial. Não somente haveria uma supremacia do interesse do sujeito Estado sobre os interesses particulares, mas também a própria qualidade dos bens públicos seria diversa do direito de propriedade privada. Em suma, se fosse possível o diálogo crítico, o campo jurídico diria que haveria uma forma jurídica diferente para os bens públicos em contraste com a forma jurídica típica da propriedade privada que acompanha a forma mercantil.

Seguindo essa suposta linha argumentativa, os bens públicos não seriam mercadorias, isto é, não seriam produto objetivado do trabalho apropriado privadamente pelo Estado. Em geral, o Estado não se constituiria como um sujeito de direito qualquer que levaria seus bens ao mercado para a livre circulação e conseqüente realização de seu valor de troca. Então, a tradição jurídica estaria correta ao dizer que os bens públicos não se constituem como mercadoria e, portanto, não estariam livremente disponíveis à circulação no mercado.

Se o fundamento do direito da propriedade pública não se encontra no circuito de produção tal qual a propriedade privada, então devemos investigar retrospectivamente seus nexos constitutivos. Certamente, não podemos nos contentar em apenas reiterar um certo positivismo que identifica o fundamento da propriedade no direito positivo estatal. Por esse argumento, são propriedades públicas aqueles bens indicados pelas normas jurídicas, como o exemplo que pode ser visto no art. 20 da Constituição Federal brasileira.

Outra via investigativa seria perquirir historicamente a cadeia dominial pública. Por aqui, revolveríamos ao marco temporal da invasão portuguesa das terras hoje identificadas como o território brasileiro. Àquela época, por força de um arranjo político internacional, os países ibéricos puderam assinar o Tratado de Tordesilhas (1494) acerca da titularidade das terras descobertas e a descobrir. Tais terras do Reino Português se apresentavam como patrimônio da Coroa Portuguesa. Assim, o patrimonialismo típico do medievo indicava que os bens pertenciam aos reis portugueses, que poderiam, por direito, fazer uso direto ou dar em concessão. Assim, entre diversas cartas régias e sistemas de gestão variados, a Coroa Portuguesa concedia direitos de uso e de exploração da terra. Com a independência política, o novo Estado brasileiro substitui a Coroa Portuguesa na qualidade de sujeito titular das terras brasileiras.

A partir desse excursão, o fundamento primeiro da propriedade pública brasileira, de fato, não seria um processo produtivo capitalista. Ao contrário, assistimos a um processo de “acumulação primitiva” (MARX, 2013) fundado em cercamentos, roubos, fraudes, pilhagens, remoções forçadas etc. – conduzido e legitimado pelo Estado e pelo direito. O intento maior dessa forma de espoliação é iniciar um processo de acumulação de capitais e separar o trabalhador de sua base de subsistência.

Como se vê, o fundamento da propriedade pública estatal é um ato de violência inserido em um processo de acumulação. Os bens públicos assim constituídos vão servir de infraestrutura necessária ao capital.

Então, se não é justo atribuir ao direito de propriedade pública o mesmo fundamento da propriedade privada fundada no processo produtivo, vemos que a propriedade pública revigora com mais intensidade o fundamento do direito, qual seja, o direito fundado num ato de violência. Em suma, o fundamento do direito de propriedade pública estatal encontra-se no processo de desposseção, que não é episódico, mas cotidiano. De extração forçada de valores para colocá-los à disposição do circuito de acumulação capitalista.

O segundo elemento com que a tradição jurídica descreve a propriedade pública é a inalienabilidade, ou seja, os bens públicos não seriam mercadorias disponíveis à livre circulação no mercado. Nos manuais jurídicos, a propriedade pública não se constitui como a mercadoria, tampouco adota a forma mercantil porque o Estado é mero mandatário da vontade geral. Logo, não pode o gestor dispor livremente dos bens de seu mandante. Então, o direito de propriedade pública seria um regime jurídico protetivo contra as tentativas de dilapidação de eventuais gestores públicos.

A partir desse preceito, a doutrina jurídica destaca como atributos especiais dos bens públicos: a impenhorabilidade, a imprescritibilidade e a inalienabilidade. A impenhorabilidade impede que os bens públicos possam servir para a satisfação de qualquer dívida líquida. Em regra geral, os pagamentos devidos pelo Estado far-se-ão por meio de precatórios (CF, art. 100). A imprescritibilidade impede que bens públicos sejam adquiridos por meio de usucapião (CF, art. 183§3º, art. 191, par. único). E a inalienabilidade seria o atributo que impede a livre negociação dos bens públicos no mercado (CC, art. 100).

Assim, teríamos uma forma jurídica especial para os bens públicos. Contudo, se verticalizarmos a análise, essas marcas distintivas revelam, em verdade, uma ampliação do poder de exclusão típico da propriedade privada. Os bens públicos, portanto, não estariam sob um regime diferente; ao contrário, sobre eles seria ampliado o regime de direito propriedade tipicamente privado.

Dito doutro modo, esses atributos de impenhorabilidade, imprescritibilidade e inalienabilidade ampliam o poder geral de exclusão – que vem sendo a marca distintiva do regime jurídico do direito de propriedade privada. Retornamos, pois, à tese deste texto, de que a forma jurídica do direito de propriedade pública segue os mesmos contornos da forma jurídica de direito de propriedade privada.

Ademais, a intocabilidade dos bens públicos é relativa, como demonstrado tanto na norma civil quanto no comando constitucional. Diretamente, os bens públicos podem ser alienados quando não afetos a uma finalidade pública específica (CC, art. 101). Para tanto, deve-se observar a legislação e os requisitos para a alienação (CF, art. 37, XXI, Lei 14.133, art. 76).

Logo, o argumento de inalienabilidade que sustentava a singularidade de uma suposta forma jurídica diferente para os bens públicos parece decair no seio da legislação vigente – que, de modo algum, caminha para superação do regime capitalista.

Levando nosso argumento à terminologia administrativista, reforçamos a paridade entre propriedade privada e propriedade pública. Ao examinar o direito de propriedade privada, anotamos que o sujeito proprietário detém poderes especiais de usar, fruir, dispor e reaver sua coisa com a máxima liberdade, de modo perpétuo e de forma exclusiva. Ora, atributos de um direito complexo, absoluto, perpétuo e exclusivo são totalmente integrados à defesa da propriedade pública, seja essa classificada como [a] “bens de uso comum”, [b] “bens especiais” ou [c] “bens dominicais” (CC, art. 99).

Os chamados “bens de uso comum do povo, tais como rios, mares, estradas, ruas e praças” (CC, art. 99, I) parecem indicar uma categoria de bens abertos ao público. Dessa leitura, é recorrente a ideia de que bens públicos estão sempre abertos ao livre acesso da população. Se fôssemos dar consequência, deveríamos dizer que os bens estariam disponíveis a todos, indistintamente, para livre uso e livre fruição.

Todavia, para todos os exemplos aventados no art. 99 do Código Civil, o Estado cria normas especiais de acesso e uso, podendo, inclusive, cercá-los e proibir o acesso. Como exemplo, poderíamos citar desde as disposições sobre o acesso e o uso da água até as mais comezinhas posturas públicas municipais para uso e fruição de ruas, praças e calçadas. Isso nos indica que os bens de uso comum estão sob um regime proprietário estatal que mantém os mesmos atributos de exclusividade, por meio do qual o Estado decide sobre o uso e a fruição possíveis sobre esses bens. Enfim, temos certo que o regime jurídico da propriedade pública não nos autoriza a dizer que os “bens públicos de uso comum do povo” estão disponíveis ao livre uso e à fruição do povo.

Ainda que os bens de uso comum do povo não venham acompanhados de uma liberdade de disposição (alienação), tal qual os bens tipicamente privados, observamos uma possibilidade de alienação. Para tanto, precisamos tão somente de prévia autorização legislativa e avaliação do valor econômico do bem (CC, art. 100 c/c Lei 14.133, art. 76).

Na sequência, os “bens especiais” (CC, art. 99, II) são aqueles destinados a um serviço público específico, geralmente típico da administração pública. Como exemplos são apontados escolas, hospitais, sedes de órgãos públicos etc. Em todos esses casos, vemos uma propriedade afetada a um serviço público específico. Contudo, aqui se mantêm os atributos principais da forma jurídica de propriedade privada: exclusividade e perpetuidade para usar e fruir por parte de seu sujeito proprietário, no caso, o Estado.

Por fim, os “bens dominicais” (CC, art. 99, III) são bens ainda não afetados a uma finalidade específica. Claramente, há uma divergência entre a tradição dos bens dominicais sem uso e o princípio constitucional da função social da propriedade (CF, art. 5º, XIII). De todo modo, mantém-se o entendimento de que certos bens públicos são reservados para uso futuro. Para isso, seria necessário, mais uma vez, manter seus atributos de exclusividade e perpetuidade. E, de forma mais gravosa, o poder geral de exclusão impede seu apossamento e usucapião (CF, art. 183§3º, art. 191, par. único).

Contraditoriamente, essa categoria de bens dominicais estaria mais próxima do mercado e pronta à circulação mercantil, uma vez que não se vincularia a um interesse público específico. Assim, os bens dominicais representam ativos econômicos do Estado e podem ser alienados desde que observados requisitos legais de prévia avaliação e procedimento licitatório.

Após esses apontamentos, assentamos que os bens públicos reeditam o regime de propriedade privada em todos os seus atributos principais convergentes para o poder geral de exclusão. Porém, não somente os elementos da tradição jurídica aproximam o regime proprietário público do modelo privado. Devemos, então, trazer a leitura crítica até esses limites da propriedade pública.

A propriedade privada constitui-se como um regime de poder constituído histórica e socialmente que permite a apropriação de trabalho objetivado alheio por aquele que não o produziu. Do mesmo modo, a propriedade pública encontra seu fundamento em um apossamento violento e reitera esse processo cotidianamente, extraindo valor de modo coativo.

A propriedade privada, uma vez constituída, oculta seu fundamento genealógico e apresenta-se como poder deduzido diretamente do sujeito proprietário. Do mesmo modo, o direito de propriedade pública oculta seu fundamento constitutivo baseado na violência e, em seu lugar, posiciona um suposto interesse geral ou interesse público, positivado nas normas estatais e gerido pelo Estado, sempre apartado da sociedade.

A propriedade privada precisa criar, para se performar, o seu sujeito de direito como fetiche, isto é, descolado dos processos constitutivos. Em paralelo, a propriedade pública também demanda a criação de um sujeito de direito, Estado, apartado dos processos materiais constitutivos. Assim, o sujeito Estado apresenta-se como a construção idealista racional acima da sociedade, evitando transparecer que se trata de mais uma arena de lutas de forças antagônicas.

A consequência desse arranjo normativo é apresentar o sujeito Estado com poderes para exercer, de modo mais amplo possível, sua liberdade de negócio (absoluto) e proteger sua mercadoria contra os não proprietários (exclusividade). O regime da propriedade pública, ademais, adota uma forma perene (perpetuidade) em concordância com a natureza do Estado que não pressupõe nenhuma mudança estrutural nos modos de produção e de aquisição da propriedade.

Diante desse quadro restritivo, acompanhamos Carol Rose (1986) em suas conclusões de que a “propriedade pública é um oxímoro”, isto é, uma contradição interna de termos, uma vez que “coisas abertas ao público não são propriedade, mas sua antítese” (p. 712).

Assim, abandonamos a crença de que a propriedade pública pudesse constituir-se algo diverso da propriedade privada ou alternativa ao modelo de alienação e de acumulação privada. Ao contrário, os traços analisados nos indicam a repetição do modelo proprietário privado sobre o patrimônio público, seja quando analisamos o processo de objetivação fundado na violência, seja quando observado o processo de subjetivação alienante, por meio do qual os sujeitos do Estado, os cidadãos, estão impedidos de acessar os bens públicos.

Mesmo diante da distinção entre uma propriedade pública pertencente e gerida pelo governo (Estado) e uma propriedade pública pertencente e gerida diretamente pela sociedade (ROSE, 1986), encontramos a mesma base liberal: o direito de cercamento do bem (apropriação privada e acumulação) e o direito de excluir todos os demais.

Assim, retornamos ao nosso mote inicial de reflexão: “Devemos examinar outra possibilidade: nem a propriedade privada do capitalismo, nem a propriedade pública do socialismo, mas o comum no comunismo” (HARDT, 2010). Como visto, nosso roteiro não passou pelo socialismo, e a propriedade pública no capitalismo restou-se como uma variante da propriedade privada. Temos, agora, de enfrentar outras dificuldades para investigar a possibilidade do comum que não venha a repetir a forma proprietária privada fundada na alienação e na exclusividade.

### 6.3 ELEMENTOS PARA O COMUM

Para fecharmos este capítulo, pretendemos, pois, recuperar nossos aportes teóricos sobre a propriedade privada e apontar linhas argumentativas que indiquem um outro modelo em que todas as coisas possam ser em comum (*omnia communia*).

Nas seções anteriores, consideramos os fundamentos jurídicos tradicionais e uma leitura crítica como passos necessários à compreensão da propriedade privada. Consideramos que o direito de propriedade privada tem seu fundamento num regime que autoriza a apropriação privada do trabalho objetivado por aqueles que não o produziram (objetivação alienada). Em seguida, esse mesmo regime constrói uma máscara de sujeito de direito que leva a mercadoria sob a forma de propriedade privada à circulação no mercado (subjetivação proprietária). Como um sobreposto fetiche, esse sujeito proprietário apresenta-se como detentor de poderes especiais – social e historicamen-

te conformados – para cercar a coisa e excluir os demais de seu uso e fruição. Por fim, deixamos registrado que essa forma de propriedade se manifesta igualmente quando temos como sujeito proprietário o Estado e as mercadorias em questão são bens públicos estatais.

Em síntese, podemos dizer que a propriedade privada moderna nasce a partir de [a] um processo de objetivação do trabalho que é apropriado privadamente e [b] de um processo de subjetivação por meio do qual são criadas subjetividades proprietárias e não proprietárias (despossuídas).

Se no nosso intento é vislumbrar a possibilidade de um outro regime, devemos nos apoiar em alguns pontos em torno do comunismo. Marx e Engels afirmaram a teoria comunista como a “supressão da propriedade privada” (2017). Tal certeza estava ancorada na percepção de que a base do regime capitalista se encontrava no processo de alienação do trabalho objetivado e sua consequente conversão em propriedade privada.

Contudo, devemos ressaltar que esse comunismo “não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação” (MARX; ENGELS, 2017). Essa demarcação é importante para compreender que o trabalho gera sempre uma propriedade, uma objetivação, mas que, sob o capitalismo, é convertida em propriedade privada, alienada, ao trabalhador.

Por isso, se estamos nos vinculando para a superação desse estágio de coisas, devemos, então, buscar uma via contrária à alienação e em favor da apropriação. Nessa toada, devemos compreender a “substituição positiva da propriedade privada como apropriação da vida humana” (MARX, 2004). Esse comunismo proposto por Marx evidencia uma mudança ontológica no processo de subjetivação em que teríamos: “o homem produz o homem, a si mesmo e a outros homens” (MARX, 2004). Conseqüente, teríamos algo bem diverso das quatro dimensões da alienação apontadas na seção anterior. Ou seja, no comunismo o trabalho cria um sujeito novo, que não se estranha diante do objeto criado, tampouco se vê estranhado diante dos outros homens ou mesmo alienado de sua condição de ser social. A isso devemos dar o nome de apropriação dos meios de produção social, que, mais uma vez, se faz concomitantemente em uma apropriação do trabalho objetivado e uma apropriação de sua condição de ser social.

Em paralelo a esse argumento, o comunismo que pretende superar a propriedade privada passaria por processos autogestionários. De modo claro, haveria autogestão quando um grupo social “já não mais aceita passivamente as condições de existência, quando já não permanece passivo diante das condições que lhe são impostas, tentando ao invés dominar e governar tais circunstâncias” (LEFEBVRE, 1980, p. 95). Para alcançar tal domínio sobre as condições de existência, os homens precisam superar a forma jurídica da propriedade privada, que, além de alienar o trabalhador e impedi-lo de se apropriar da produção social, limita sua ação enquanto sujeito despossuído.

Ainda para Lefebvre (2001a), esse passo importante de superação poderia ser associado ao direito à cidade. Esse direito não tem, entretanto, sinonímia com o Estado, tampouco com a propriedade privada. Ao contrário, esse direito à cidade abrir-se-ia para uma nova condição de vida que envolveria “o direito à ‘obra’ (à atividade partici-

pante) e o direito à ‘apropriação’ (bem distinto do direito à propriedade)” (LEFEBVRE, 2001a, p. 143). Desse modo, qualquer tentativa de superação não poderia ser vista como retorno ao regime de alienação ou ao regime proprietário.

Agamben (2004) sugere-nos, para esse final, “desativar o direito”. Em vez de reivindicar mais Estado e mais direito como instrumentos de libertação, deveríamos caminhar por vias outras sem depender da violência jurídica e estatal para comandar coercitivamente vida. Se, como exposto por Agamben (2004), o direito e o Estado de exceção modernos tentam capturar a vida, então deveríamos, sim, insistir na desativação desses dispositivos de controle biopolítico. Em lugar dessa transcendência apartada da vida, deveríamos buscar um “direito puro”, que pudesse ser identificado com a própria práxis humana (AGAMBEN, 2004, p. 133), em que a vida se constitui como a norma a ser vivida.

Assim, teríamos que contrapor o direito positivo moderno, coercitivo e fundado na violência, a um outro direito vivo. Nesse sentido, Cava (2013) vem afirmar que os “direitos vivos incluem a reapropriação da produtividade social” (p. 17). Daí, o comum que estamos procurando configura-se quando os sujeitos em luta “engendram formas de vida e, nesse mesmo processo, resistem à expropriação de seu produzir e seu viver” (CAVA, 2013, p. 24). O direito no comum, portanto, “é potência afirmativa, e não norma” (p. 24).

Por isso, nossa aposta não é em [a] um direito morto que se apresenta como norma a ser imposta sobre a vida; mas, sim, em [b] um direito aberto que se faz norma enquanto se vive a vida. Essa utopia que nos guia acompanha também Esposito, que “aposta na biopolítica afirmativa, da vida e já não sobre a vida” (2013). Em vez de reivindicar uma norma transcendente para governar a vida, o comum nos indica que a vida pode ser a sua própria norma imanente. Para tanto, precisamos desenlaçar a vida que foi capturada pelo direito moderno. Essa ruptura acontece se promovida, concomitantemente, [a] a “desativação dos aparatos de imunização negativa” e [b] a “ativação de novos espaços do comum” (ESPOSITO, 2013).

Pelo primeiro polo de ação, devemos evitar os contrários do comum (o próprio, o privado, o imune) que dissolvem os laços comunitários. Nessa guia, Hardt e Negri (2009, p. 160) alertam que “família”, “nação” e “corporação” são formas de corrupção do comum, pois reforçam identidades (*idion, proprio*) por meio de hierarquias e exclusões. Em complemento à desativação das formas objetivas e subjetivas de propriedade privada, devemos ativar os espaços do comum. Fazemos isso desde a ocupação física dos espaços da cidade até a conquista biopolítica dos “recursos da inteligência e da linguagem, do simbólico e do imaginário, das necessidades e dos desejos” (ESPOSITO, 2013) – enfim, de todas as condições de existência e de produção social.

Para fortalecer a luta contra a ordem moderna hegemônica constituída e regulada pelo capital, devemos nos voltar para um movimento biopolítico produtivo contínuo. Durante essa caminhada, passaremos, obrigatoriamente, por resistências e insurgências até alcançarmos poderes constituintes de uma nova “forma de vida” em comum.

Essa outra forma-de-vida, não alienada e não subjetivada pelo direito moderno, pode ser iluminada a partir dos textos monásticos estudados por Agamben (2013b).

Se o direito moderno captura e excepciona a vida (AGAMBEN, 2004), o comunismo que estamos a traçar poderia indicar um outro modo de vida que produz e usa o mundo, sem, contudo, convertê-lo em propriedade privada, isto é, sem cercá-lo e impedir a todos os outros de sua fruição.

Uma inspiração desse outro regime de vida poderia comunicar-se com o enunciado de Atos, 4, 32: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém dizia que eram suas as coisas que possuía, mas tudo entre eles era comum (*omnia communia*)”. Essa comunidade está oposta a pretensões proprietárias, isto é, pretensões de cercamento e de exclusão. Contudo, o comum que se constitui não diz respeito apenas a uma dimensão material, mas, essencialmente, a uma nova subjetividade que vincula os homens em comunidade (*cor et anima una*).

Aparenta-nos, pois, ser essa forma-de-vida o oposto à alienação constitutiva da propriedade privada moderna. Nesse sentido, a comunidade de que nos fala Esposito (2003; 2013) não vem nos indicar ser proprietária de uma coisa ou de uma identidade. Em vez de um fechamento identitário, a comunidade indica-nos uma abertura obrigacional ao outro, mas que não se resolve comutativamente pela troca de valores equivalentes.

Essa falta que nos vincula em comunidade quer nos dizer de um “dever”. Um dever que une os sujeitos para que cada parte despoje-se de sua propriedade inicial, isto é, de sua identidade, para constituir uma nova subjetividade, agora, sim, em comum (ESPOSITO, 2003, p. 30).

Em um diálogo possível, a pobreza monástica constitui uma comunidade a partir de um ato violento de “abdicação” (AGAMBEN, 2013b). Essa abdicação (*abdicatione omnis iuris*) significa mais do que desfazer-se dos seus *próprios*; significa desvincular-se da condição de sujeito de direito e de ser sujeito proprietário. O voto de pobreza não é somente o abandono de bens proprietários pretéritos, mas, antes, a constituição de um novo sujeito que prescinde do fechamento proprietário ou identitário para viver.

Nesse cenário, deixamos de observar aquele sujeito de direito individual com *animus domini*, que se apossa para criar direito de propriedade. Em seu lugar, teríamos o *usus*, que não se converte em propriedade privada. Esse uso sem pretensão de apropriação privada converte-se, por fim, em uma “forma-de-vida”, pois, não se apropriando de bens privadamente, o sujeito mantém-se aberto à comunidade dos igualmente despossuídos.

Aqui, então, já não teríamos mais a separação entre uma norma abstrata e a sua subsunção coercitiva sobre a vida. Ao contrário da tradição jurídica moderna em que o direito é o modelo que a vida deve seguir, a forma-de-vida em comunidade (*omnia communia*), esse hábito, esse *ethos*, revela para nós a possibilidade de um direito vivo, em que a vida em comum se torna a sua própria norma por meio do *usus*.

Certamente, esse comunismo da forma-de-vida em comum pode parecer desconectado da realidade. E, em verdade, talvez seja este o nosso propósito: não nos vincular à reprodução de um modo de vida proprietário que nos aliena e nos assujeita. Essa também é nossa hipótese comunista, por meio da qual “uma subjetivação individual projeta um fragmento de real político na narração simbólica de uma História”

(BADIOU, 2012, p. 137). O fragmento do real de uma forma-de-vida em comum pode parecer intangível, mas, de todo modo, continuamos a encontrá-lo cotidianamente nas fissuras das resistências e das insurgências que ocupam a cidade e a vida sem as mediações do mercado e do Estado. Por isso, nossa hipótese comunista não se retém no plano discursivo apenas, mas se direciona ao plano de ação: desativar o direito moderno e, em seu lugar, projetar uma nova forma-de-vida em comum, usando a cidade e nos abrindo ao encontro com os outros diferentes.

## CAPÍTULO 7

# A PRODUÇÃO DO ESPAÇO

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

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

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

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

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

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

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

## 7.1 A DESPOSSessão

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

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

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

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

### 7.1.1 A ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 7.1.2 A CONSTANTE DESPOSSESSÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 7.1.3 A DESPOSSESSÃO DA CIDADE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 7.2 A APROPRIAÇÃO

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

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

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

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

### 7.2.1 DA DESPOSSESSÃO À APROPRIAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 7.2.2 ENTRE A ALIENAÇÃO E A APROPRIAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 7.2.3 A APROPRIAÇÃO PELO COMUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 7.2.4 COMUM, PRESENTE!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossas reflexões iniciais, pensávamos investigar dois instrumentos urbanísticos relativamente frequentes em nossas cidades. As “zonas especiais de interesse social” e as “operações urbanas consorciadas” pareciam ser possibilidades de admitir a realidade urbana dentro do ordenamento jurídico: não mais exigindo que a realidade se conformasse à idealidade jurídica, mas adequando as normas segundo as medidas dadas pelo contexto urbano atual. Esse raciocínio, entretanto, mantinha uma suposta autonomia do direito e pregava um ajuste dentro da ordem.

Porém, nos últimos anos, os questionamentos se aprofundaram e exigiram uma reorientação em nossos pressupostos. Em vez de buscar compreender o funcionamento dos instrumentos urbanísticos, inclinamo-nos à observação das condições urbanas sobre as quais estes seriam aplicados. Por essa nova proposição, ampliaríamos nossa visão e correríamos o risco de inventariar o presente sem compreender suas genealogias e amarrações.

Desse modo, as críticas do Estado e do direito começaram a nos revelar chaves explicativas gerais. A natureza capitalista do Estado afastava-nos das mitologias contratualistas. Com mais precisão, as leituras marxistas explicavam as funções estatais necessárias à manutenção da ordem social organizada a partir do modo de produção. Em paralelo, nossa percepção era alterada ao explicitar a violência como fundamento do direito. Além disso, vimos que o direito não só protege os interesses proprietários como espelha o fetiche da mercadoria. De fato, aos poucos fomos deixando de nos orientar pela universalidade dos direitos humanos ou da cidadania que, antes, eram nossos parâmetros para realizar melhorias nas condições materiais.

Refizemos, ainda, nossos pressupostos com os debates sobre as mudanças rumo ao modo de produção pós-fordismo flexível. A partir dali, a centralidade do aparato estatal foi substituída por uma governamentalidade difusa. A soberania una, absoluta e inalienável convertia-se em um arranjo pós-nacional complexo. Internamente, o me-

canismo da exceção tornava-se mais evidente, mesmo em ambientes com democracias declaradas estáveis. Nas escalas subnacionais, os ajustes moldavam uma gestão urbana empreendedora para competir globalmente pela atração de capitais.

Esse rebatimento das transformações gerais no espaço urbano não deveria, entretanto, ser interpretado apenas como reflexo. Em verdade, a produção do espaço urbano tornou-se uma importante fonte para extração de mais valor. Nosso caminho foi, em muito, pautado pelo argumento de Harvey (2004), que expunha a atualidade da acumulação por despossessão nas cidades.

No fundo, não desejávamos uma discussão que concluísse pelo determinismo econômico ou apenas fizesse a denúncia pela negação. Nesse momento, sustentamo-nos, ainda mais, na ideia do direito à cidade de Lefebvre (2001a). Se houvesse uma saída, deveria ser para o mesmo espaço sobre o qual lançamos a crítica. Felizmente, não buscamos as soluções no mercado das boas práticas de governança nem no comunitarismo pós-moderno. Voltamos a conceitos basilares, revolvendo-os até emergir as centelhas que pudessem vir a compor o direito à cidade.

No primeiro capítulo, definimos uma biopolítica que toma a vida por objeto, recaindo o poder soberano sobre o *homo sacer* (AGAMBEN, 2007). Bem ao lado, uma outra biopolítica subsiste quando a mesma vida subjugada se torna potência criativa (HARDT; NEGRI, 2005). Em outros termos, passamos a considerar que a relação política fundamental expressa uma tensão constante entre [a] os aparatos policiais de controle da ordem e [b] os eventos políticos desconcertantes, que inserem sujeitos excluídos no espaço que não lhes pertence (RANCIÈRE, 1996a).

Nossa tradição moderna recomenda-nos permanecer favoráveis à ordem vigente e contra os tumultos, as revoltas e os levantes. Por isso, no segundo capítulo procuramos desconstruir a mitologia contratualista e expor a exceção e a violência como características do Estado moderno. É certo que o Estado mantém uma autonomia relativa dentro de nossa reflexão, mas longe da imagem de sujeito transcendente e puro que apenas deseja nosso bem comum. Na vertente marxista, coletamos elementos para reposicionar o Estado e suas funções necessárias ao modo de produção capitalista. Evitamos, assim, uma leitura normativa com a qual estávamos acostumados. Em seu lugar, assumimos o Estado como um campo de luta. Se estamos traçando uma via de superação consequente, a comuna não virá a ser um lugar futuro harmonioso. Antes, a relação comunitária pela qual reassumimos o governo de nossas vidas será forjada também no campo de lutas do Estado.

Ciente de que não haverá um direito à cidade que, declarado pelo Estado, transformará nossas vidas, providenciamos a crítica do direito no Capítulo 3. Apontar os limites do positivismo jurídico talvez seja uma etapa menos complicada quando comparada à dificuldade de imaginar outra forma de organização social que não seja garantida pelo direito estatal. Nosso momento propositivo recusa a violência como meio necessário aos fins propostos pelo direito (BENJAMIN, 2011). Não basta somente desativar o direito-violência (AGAMBEN, 2004) para superar a heteronomia. Precisamos, ainda, inventar uma outra forma-de-vida (AGAMBEN, 2013b) em que a regra a ser observada seja a própria vida que se vive. Em suma, em vez de códigos de

ameaça, uma práxis de refazer o direito e a nós mesmos cotidianamente. Esta parece ser uma componente principal na nova síntese de Harvey para o direito à cidade: “o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade” (2012, p. 74).

Esses contornos podem parecer impraticáveis no nosso presente dominado pela polícia, pelo Estado e pelo direito vinculados ao capital. Porém, Lefebvre alerta-nos que o real não pode obstar o possível. Ao contrário, o possível é que deve servir de instrumento para a exploração do real (LEFEBVRE, 2001b, p. 769). Nesse sentido, o direito à cidade deve ser visto como a possibilidade de fazer uma outra política que consiga inserir novos usos e se reapropriar dos espaços que compõem a nossa vida.

O Capítulo 4, portanto, contribuiu para reafirmar a natureza social e complexa do espaço: esse misto de materialidade e subjetividade ora governado pelas ordens distantes, ora reapropriado em pedaços pelas ordens próximas. A história oficial quer nos fazer crer que os espaços concebidos pelo Estado e pelo mercado são racionais e atendem os interesses dos sujeitos. Por isso, o cotidiano deveria se ajustar e reproduzir esses comandos distantes sem abrir fissuras a experiências não reguladas. Na outra margem, temos um entendimento diverso. A partir do espaço vivido, não regulado, desordenado, clandestino, podemos encontrar elementos de outras concepções possíveis. Ou, usando os termos de Boaventura de Sousa Santos (2006), escavando as inexistências produzidas pela modernidade, podemos fazer emergir diferenças potentes para a criação de outros mundos, outras temporalidades.

Assim, depois de constatar os processos de produção capitalista do espaço, sobramos muito pouco. Mas, a partir desses fragmentos residuais não mercantilizados e não burocratizados, certas práticas espaciais de apropriação invadem o cotidiano, tornando presente o que, antes, era uma possibilidade interdita pela ordem. Seguindo por essa trama do espaço diferencial, não chegaremos a um enredo épico de tomada do poder do Estado. O direito à cidade, repetimos, não será a vida urbana a ser alcançada no futuro. O direito à cidade se realiza enquanto uma prática espacial de apropriação que reconstitui os seus sujeitos e o espaço ao redor, aqui e agora.

Mas a certeza da emancipação é mais frágil do que sugere o texto escrito. No Capítulo 5 pudemos observar o público e o privado ordenados pelo Estado e pelo indivíduo, respectivamente. Do mesmo modo, perdemos um pouco da esperança no revigoreamento da propriedade pública que segue os mesmos atributos de cercamento e de exclusividade da propriedade privada individual. Tanto no espaço privado individual quanto no espaço público estatal, encontramos limitações à potência criativa.

Diante disso, nossa resposta não sugere estatização nem privatização. Segundo a teoria contratualista, foi o medo que nos levou a ceder nosso poder ao Estado em troca da garantia de vida e da propriedade. O comum que destacamos não tem a pretensão de nos conservar intactos (ímenes) nem manter nossos bens em regime de exclusividade para proteger um valor de troca. Ao contrário, o comum abre-se aos outros que, pelo uso, poderão se reapropriar do que for produzido em comum. Também estamos em oposição às formas individuais ou identitárias. A identidade é um próprio no qual o indivíduo se torna impermeável ao diferente. Pelo comum, nos abrimos ao outro diferente em uma obrigação recíproca da qual não podemos ser dispensados

nem compensados: “eu lhe devo algo, mas você não me deve nada” (ESPOSITO, 2003, p. 30). Logo, não há a possibilidade de compensar e fechar a fratura original que nos abre ao intercâmbio social. Doamo-nos porque temos a necessidade de o fazer, para dar sentido à vida que se vive. Logo, não somos caracterizados como sujeitos comuns pelo que guardamos em igual proporção, mas pela relação que estabelecemos de abertura à experiência comum.

Esse elogio ao comum pode, entretanto, perder-se diante do espaço que temos. Por esse motivo, no Capítulo 7 delineamos as várias formas de despossessão que nos alienam cotidianamente. Em todos esses processos, vemos a intervenção direta do Estado e do direito para garantir um modo de acumulação baseada na extração forçada de valor e na propriedade privada. Quando testamos a atualidade desse argumento nas cidades brasileiras, encontramos um Estado e um direito de exceção para atender os interesses e as exigências de um organismo privado internacional.

Nossa reflexão termina, portanto, enfatizando que o espaço é, sim, produzido segundo o modo capitalista, por despossessão. Entretanto, há uma contraface que se torna inexistente, ilegal e sem valor para as leituras hegemônicas, mas que, para nós, pode confirmar a possibilidade do comum na cidade. Bem sabemos que a necessidade humana por moradia precisava ser resolvida, mesmo quando o mercado imobiliário ou as políticas estatais não estão presentes. Assim, o espaço dos assentamentos informais não foi concebido segundo os padrões modernos oficiais. Ao contrário, representavam um espaço vivido de forma ilegal, clandestina, criminosa. Em outras palavras, foram os posseiros, os invasores, os marginais que, por força própria, produziram nossas cidades, de dia, erguendo e sustentando a reprodução nos edifícios centrais, de noite e nos fins de semana, produzindo de fato um espaço que não lhes pertencia por direito.

Ao mesmo tempo, podemos dizer que os assentamentos informais urbanos foram produzidos de forma precária e ilegal, não por um desejo insurgente ou revolucionário dos pobres, mas por ser uma forma adequada ao modelo de produção capitalista baseado na exploração da mão de obra. Essa exploração excede a fábrica e envolve todo o espaço de vida. Indiretamente, queremos dizer que os espaços da informalidade já estavam, desde o início, concebidos e computados no cálculo capitalista.

Assim, entre a alienação e a apropriação, a produção do espaço urbano apresenta-se de forma contraditória segundo nossas referências. As práticas espaciais que consolidaram as formas precárias de moradia são, por um lado, expressões da apropriação para uso imediato, mas, por outro lado, são também resultados da espoliação urbana comandada pelo capital e governada pelo Estado.

Apesar desse quadro sombrio, as lutas por apropriação aceitaram o desafio de conquistar espaço dentro do Estado e do direito. Ao examinar o histórico da reforma urbana no Brasil, conseguimos enumerar vários avanços que alteraram os espaços concebidos e o cotidiano daqueles que são mais explorados, mais alienados de seu trabalho. No campo do direito, uma nova ordem jurídico-urbanística conseguiu alterar os contornos e o conteúdo do direito de propriedade privada. Agora, ainda que uma ideologia civilista e absolutista persistente diga que não, devemos discutir a propriedade a partir do princípio da função social. O direito à moradia digna, expresso

como direito fundamental, têm por consequência a mobilização de institutos jurídicos para a segurança da posse e permanência dos moradores em assentamentos informais. A usucapião, as formas de concessão de uso e o direito à regularização fundiária refundam a hermenêutica jurídica. Além disso, diversas deliberações estatais precisam abrir-se à participação social como condição de validade jurídica. Esses feitos, devemos anotar, não foram deduzidos de uma boa razão, mas foram resultados de uma luta por reforma urbana que não se encerra na Constituição Federal nem no Estatuto da Cidade.

Neste nosso trabalho, consideramos a via institucional necessária porque, como vimos, o Estado e o direito são campos de luta que devem ser, cotidianamente, apropriados e reconfigurados. Em paralelo, os movimentos de reforma urbana não acalmam a espera de um Estado providência e conduzem suas ações diretas para a produção da moradia e da cidade. Por essa vertente, consideramos algumas experiências aqui na ordem próxima que sinalizam para a reapropriação. Terra, teto e trabalho podem sintetizar necessidades que orientam a inscrição de novos usos nos espaços cotidianos já concebidos e formatados desde as ordens distantes. Nossa intenção no último capítulo não foi defender um grande projeto emancipatório. Antes, buscamos evidenciar que as práticas de produção do comum permitem aos sujeitos se apropriarem dos espaços urbanos.

Assim, as manifestações multitudinárias, as ocupações para moradia, as festas religiosas e culturais, os modos residuais de locomoção, a produção divergente de alimentos, cada qual em uma medida diferente, tomam o espaço urbano e redefinem seus usos, sem indagar à autoridade externa se isso é direito. Nessa ação, os sujeitos também são redefinidos porque se descobrem potentes para determinar autonomamente o que fazer da vida. E, ao optar por fazer algo em comum, os sujeitos reencontram-se com os objetos produzidos e com as pessoas com as quais produziram. Essa é, pois, a síntese do direito à cidade investigado, uma prática não alienada de produção e de reapropriação da cidade pelo uso.

O direito à cidade indicado por Lefebvre (1999; 2001a) significa o urbano ou a sociedade urbana, uma virtualidade em que o valor de uso prevaleceria sobre o valor de troca. Tal proposição, contudo, não deve indicar um futuro próspero de coisas ou de facilidades. O direito à cidade também não diz respeito ao passado, a um direito positivado pelo Estado.

Ao contrário, tentamos demonstrar que se trata de uma prática presente, contra-hegemônica, que reafirma o valor de uso tanto no ato de produção quanto no ato de fruição. Assim, o fazer-comum congrega os sujeitos, alienados ou não, em uma sinergia produtiva inevitável devido a nossa condição de seres sociais. Anotamos, ainda, que o indivíduo é mais um ideal prescritivo ao qual aderimos na modernidade do que uma realidade necessária à vida. Em conjunto com a ideia de indivíduo, a propriedade privada realiza um fechamento e uma exclusão que nega o vínculo comunitário, isto é, nega a abertura do ser social ao intercâmbio com os outros diferentes. Todavia, as trocas feitas pelo vínculo comum, comunitário, não são comutativas, não seguem a forma da contraprestação entre mercadoria e equivalente universal. O comum vincu-

la-nos de modo que nos obrigamos e doamos o que temos e somos como uma necessidade de vida, e não porque precisamos realizar um valor de troca ou compensar um dano que nos é original.

Essa ligação entre o direito à cidade e o comum não fica, entretanto, apenas na constatação de uma possibilidade de ação não alienada. Depois de ligar o direito à cidade e o comum, caminhamos para o comunismo. Certamente, o termo não soa bem ao nosso senso comum produzido na modernidade. Primeiro, esse nosso comunismo não procura refazer o Estado sob o comando dos trabalhadores tal qual as experiências passadas. Em segundo lugar, esse comunismo não diz respeito ao futuro, mas ao presente. Toda vez que nos movemos em direção à emancipação, todo movimento real para superar o estado atual de alienação por meio da reapropriação dos meios de produção de nossa vida já nos faz experimentar uma condição comunista.

Assim, podemos concluir, o direito à cidade é uma hipótese comunista (BADIOU, 2012) que nos projeta para inserir um sentido novo na história e redefinir nossa própria subjetividade. Mas, além de hipótese guia, o direito à cidade é um pouco mais: é a prática de apropriação e reapropriação que cria desentendimentos com a ordem dos usos planejados e autorizados. Nesse sentido, o direito à cidade realiza uma hipótese pelo caminho da ilegalidade (MARCUSE, 2013) porque excede as possibilidades encerradas dentro do direito formal. Isso pode parecer violento. Porém, a violência dessa desordem não é meio para outra ordem policial que venha repetir o desapossamento e a mercantilização da vida. O direito à cidade desordena os usos impostos pelo valor de troca para restabelecer o vínculo comunitário dos encontros e dos usos como finalidade última. Então, podemos enfim dizer, o direito à cidade realiza um movimento real que nos liberta das formas alienadas e nos leva, pelo uso, ao reencontro com nossas obras, com nossos iguais-diferentes e com nossa condição humana.

## REFERÊNCIAS

- ADAM, D. *Karl Marx and the state*. 2010. Disponível em: <https://libcom.org/library/karl-marx-state>. Acesso em: 3 ago. 2023.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? *Outra travessia*, n. 5, p. 9-16, 2005.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AGAMBEN, G. *For a theory of destituent power*. 2013a. Disponível em: <https://critical-legalthinking.com/2014/02/05/theory-destituent-power/>. Acesso em: 3 ago. 2023.
- AGAMBEN, G. *The highest poverty: monastic rules and form-of-life*. Stanford: Stanford University Press, 2013b.
- AGAMBEN, G. What is a destituent power? *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 32, n. 1, p. 65-74, 2014.
- ALVES, R. O. *Fundamentos do direito urbanístico*. Belo Horizonte, 2012.
- ANTAS JÚNIOR, R. M. *Território e regulação: espaço geográfico, fonte material e não-formal do direito*. São Paulo: Fapesp, 2005.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- BADIOU, A. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- BASSUL, J. R. *Estatuto da cidade: quem ganhou? quem perdeu?* Brasília: Senado, 2005.

- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-156.
- BENTHAM, J. The Works of Jeremy Bentham, vol. 1 (Principles of Morals and Legislation, Fragment on Government, Civil Code, Penal Law) [1843]. New York: Russel & Russel Inc., 1962.
- BEY, H. *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Veneta, 2021.
- BOBBIO, N. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- BOBBIO, N. Marxismo [verbete]. In: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO (org.). *Dicionário de política*. Brasília/São Paulo: UnB/Imprensa Oficial, 1998. pp. 738-744.
- BOLLIER, D. *Think Like a Commoner: a short introduction to the life of the commons*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers, 2014.
- BOYLE, J. *The public domain: enclosing the commons of the mind*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- BUTLER, J.; ATHANASIOU, A. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge UK: Polity Press, 2013.
- CAMARGO, C. P. F. DE *et al.* *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo: Loyola, 1976.
- CARLOS, A. F. A. *A condição espacial*. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARLOS, A. F. A. Metageografia: ato de conhecer a partir da Geografia. In: CARLOS, A. F. A. (org.). *A crise urbana*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 9-24.
- CARTA MUNDIAL PELO DIREITO À CIDADE. Porto Alegre: Fórum Social Mundial, 2001.
- CASTELLS, M. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CAVA, B. O comum organiza o direito. In: Mauricio Siqueira; Giuseppe Cocco. (Org.). *Por uma política menor*. 1ed. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014, p. 259-272.
- CAVA, B. Pachukanis e Negri: do antidireito ao direito do comum. *Revista Direito e Práxis*, v. 4, n. 6, 2013.
- CORRÊA, R. L. *O espaço urbano*. São Paulo: Ática, 1995.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ESPOSITO, R. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amor-ortu, 2003.

- ESPOSITO, R. Comunidade, imunidade, biopolítica. *E-misférica*, v. 10, n. 1, 2013.
- FERNANDES, E. Do Código Civil ao Estatuto da Cidade: algumas notas sobre a trajetória do Direito Urbanístico no Brasil. *Urbana*, v. 7, n. 30, 2002a.
- FERNANDES, E. Legislação, planejamento e gestão urbanística-ambiental nos municípios: um marco teórico. In: FERNANDES, E. *Questões anteriores ao direito urbanístico*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2002b. p. 05-33.
- FERNANDES, E. A nova ordem jurídico-urbanística no Brasil. In: FERNANDES, E. (org.). *Direito urbanístico: estudos brasileiros e internacionais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 03-23.
- FERNANDES, E. Estatuto da Cidade, mais de 10 anos depois: razão de descrença ou razão de otimismo? *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 20, n. 1, p. 213-233, 2013.
- FERNANDES, E.; PEREIRA, H. Legalização das favelas: qual é o problema de Belo Horizonte? *Planejamento e Políticas Públicas*, p. 171-200, 2010.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. Sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. L. D. (org.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade [1976]*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica [1979]*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população [1978]*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- GRUPPI, L. *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HARDIN, G. The Tragedy of the Commons. *Science*, n. 162, 1968.
- HARDT, M. The common in the communism. In: DOUZINAS; ZIZEK (orgs.). *The idea of communism*. London: Verso Books, 2010. pp. 131-144.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Imperio*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000.
- HARDT, M.; NEGRI, A. La multitud contra el Imperio. *OSAL – Observatorio Social de América Latina*, n. 7, p. 159-166, 2002.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

- HARDT, M.; NEGRI, A. *Commonwealth*. Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Declaration*. New York: Argo-Navis, 2012.
- HARVEY, D. The urban process under capitalism: a framework for analysis. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 2, n. 1-4, p. 101-131, 1978.
- HARVEY, D. *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- HARVEY, D. Cities or urbanization? *City*, v. 1, n. 1-2, p. 38-61, 1996.
- HARVEY, D. O “novo” imperialismo: acumulação por espoliação. *Socialist register*, p. 95-126, 2004.
- HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2009.
- HARVEY, D. O direito à cidade. *Lutas sociais*, n. 29, p. 73-89, 2012.
- HOBBS, T. *Leviatã [1651]*. São Paulo: Abril, 1988.
- HOLSTON, J. Espaços de cidadania insurgente. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Modernismo*, v. 24, p. 243-253, 1996.
- IBGE. *Perfil dos municípios brasileiros – 2012*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.
- JESSOP, B. *The Capitalist State*. Oxford: Martin Robertson, 1982.
- JESSOP, B. *State theory: putting the capitalist state in its place*. Cambridge, UK: Pennsylvania State University Press, 1990.
- JESSOP, B. *The Future of the Capitalist State*. Cambridge, UK: Polity, 2002.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KELSEN, H. *Teoria geral do direito e do estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KLEIN, N. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KLINK, J.; DENALDI, R. On urban reform, rights and planning challenges in the Brazilian metropolis. *Planning Theory*, 28 jun. 2015.
- KOWARICK, L. *Espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LEFEBVRE, H. La proclamación de la Comuna. In: LEFEBVRE, H. *Obras de Henri Lefebvre*. Buenos Aires: A Pena Lillo Editor, 1967. p. 661-700.
- LEFEBVRE, H. *El manifiesto diferencialista*. Cidade do México: Siglo XXI, 1975.
- LEFEBVRE, H. Henri Lefebvre: uma vida dedicada a pensar e a teorizar sobre a luta de classes. *Encontros com a civilização brasileira*, n. 21, p. 87-108, 1980.
- LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.

- LEFEBVRE, H. *Revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001a.
- LEFEBVRE, H. Comments on a New State Form. *Antipode*, v. 33, n. 5, nov. 2001b.
- LESSIG, L. *Cultura livre: como a grande mídia usa a tecnologia e a lei para bloquear a cultura e controlar a criatividade*. São Paulo: Trama, 2005.
- LINEBAUGH, P. *El Manifiesto de la Carta Magna Comunales y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LOJKINE, J. *O Estado capitalista e a questão urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- LOREY, I. *State of Insecurity: government of the precarious*. London; New York: Verso, 2014.
- MACPHERSON, C. B. *Property: mainstream and critical positions*. Toronto: University of Toronto Press, 1981.
- MADANIPOUR, A. *Public and Private Spaces of the City*. [S. l.]: Routledge, 2003.
- MARCUSE, P. *Blog #15 – The Right to the City and Occupy: History and Evolution*. 2012. Disponível em: <https://pmarcuse.wordpress.com/2012/08/02/blog-15-the-right-to-the-city-and-occupy-history-and-evolution/>. Acesso em: 3 ago. 2023.
- MARCUSE, P. *Blog #33 – The Five Paradoxes of Public Space, with Proposals*. 2013. Disponível em: <https://pmarcuse.wordpress.com/2013/05/12/blog-33-the-five-paradoxes-of-public-space-with-proposals/>. Acesso em: 3 ago. 2023.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MARX, K. Os despossuídos debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

- MASCARO, A. L. *Crítica da legalidade e do direito brasileiro*. São Paulo: Quartier Latin, 2003.
- MASCARO, A. L. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATTEI, U. *The State, the Market, and some Preliminary Question about the Commons*. 2011. Disponível em: [http://ideas.iuctorino.it/RePEc/iuc-rpaper/1-11\\_Mattei.pdf](http://ideas.iuctorino.it/RePEc/iuc-rpaper/1-11_Mattei.pdf). Acesso em: 5 ago. 2023.
- MATTEI, U.; NADER, L. *Plunder: when the rule of law is illegal*. [S. l.]: Blackwell Publishing Ltd., 2008.
- MENDES, A. F. *Para além da “Tragédia do Comum”*: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Direito, UERJ, 2012.
- MITCHELL, D. *Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. New York: Guilford Press, 2012.
- MONTE-MÓR, R. L. O que é o urbano no mundo contemporâneo. *Texto para discussão*, n. 281, 2006. Disponível em: <https://www.cedeplar.ufmg.br/pesquisas/td/TD%20281.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2023.
- NASCIMENTO, J. É o fetichismo jurídico uma perversão social? *Revista Crítica do Direito*, v. 1, n. 34, 2012.
- NEGRI, A. *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: De Mano en Mano, 2001.
- NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NEGRI, A. *La forma-Estado*. Madrid: Akal, 2003.
- NEGRI, A. *Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona: Paidós, 2004a.
- NEGRI, A. Para uma definição ontológica da Multidão. *Lugar Comum*, n. 19, p. 15-26, 2004b.
- NEGRI, A. *O direito do comum: o que existe na fronteira entre o público e o privado?* 2011. Disponível em: <https://uninomade.net/o-direito-do-comum-o-que-existe-na-fronteira-entre-o-publico-e-o-privado/>. Acesso em: 5 ago. 2023.
- OAKERSON, R. J. A model for the analysis of common property problems. *Proceedings of the Conference on Common Property Resource Management*. 1986.
- ORDEM DOS FRADES MENORES (OFM). *Regra Bulada*. 1223. Disponível em: <https://www.ofmcap.org/pt/regola-di-san-francesco>. Acesso em: 5 ago. 2023.
- OSTROM, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- OSTROM, E. *et al. The drama of the commons*. Washington DC: National Academy Press, 2002.

- PACHUKANIS, E. B. *Marxist Theory of State and Law. Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law*. New York: Academic Press, 1980.
- PACHUKANIS, E. B. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.
- PELBART, P. P. Poder sobre a vida, potência da vida. *Lugar Comum*, v. 17, p. 33-43, 2002.
- PERLMAN, J. E. *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- POULANTZAS, N. As transformações atuais do Estado, a crise política e a crise do Estado. In: POULANTZAS, N. (org.). *O Estado em crise*. Rio de Janeiro: Graal, 1977. p. 03-41.
- POULANTZAS, N. *O Estado, o poder, o socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- RANCIÈRE, J. *Desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: 34, 1996a.
- RANCIÈRE, J. O dissenso. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996b.
- RANCIÈRE, J. Ten Thesis on Politics. *Theory & Event*, v. 5, n. 3, 2001.
- ROGGERO, G. Cinco teses sobre o comum. *Lugar Comum*, v. 42, 2014.
- ROLNIK, R. Democracia no fio da navalha: limites e possibilidades para a implementação de uma Agenda de Reforma Urbana no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 11, n. 2, 2009.
- ROSA, J. G. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROSE, C. M. 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.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Porto Alegre: LP&M, 2007.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Porto Alegre: LP&M, 2008.
- SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, v. 1. para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2000.
- SANTOS, B. S. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 65, p. 3-76, 2003.
- SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, M. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec, 1994.

- SANTOS, M. *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países sub-desenvolvidos*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SANTOS JÚNIOR, O. A.; MONTANDON, D. T. *Os planos diretores municipais pós-Estatuto da cidade: balanço crítico e perspectivas*. Rio de Janeiro: Observatório das Metrôpoles, 2011.
- SCHIERA, P. Estado de polícia [verbetes]. In: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO (org.). *Dicionário de política*. Brasília/São Paulo: UnB/Imprensa Oficial, 1998. p. 409-413.
- SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra: en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart, 1979.
- SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.
- SINGER, P. *Economia política da urbanização*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1973.
- SOJA, E. W. *Postmetrópolis: Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- SOJA, E. W. The city and spatial justice. *Espace et justice - Space and Justice*, v. 2, 2009.
- TIBLE, J. F. G. Marx contra o estado. *Lugar Comum*, v. 42, 2014.
- TROTSKY, L. *Lições da Comuna de Paris [1921]*. 2011. Disponível em: <http://www.marxist.com/licoes-comuna-paris-trotsky.htm>. Acesso em: 5 ago. 2023.
- VAINER, C. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. *Mundo Urbano*, n. 14, 2001.
- VAINER, C. *Cidade de exceção: reflexões a partir do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Anpur, 2011.
- VIRNO, P. *Virtuosismo y revolución: la acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília/São Paulo: UnB/Imprensa Oficial, 2004.
- WEBER, M. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Covilhã: Lusosofia, 2010.
- WOOD, E. M. *Empire of capital*. London; New York: Verso, 2003.
- ŽIŽEK, S. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012.



***O comum e a cidade* apresenta um debate contemporâneo sobre o direito à cidade. Por um lado, identifica [1] a política, [2] o Estado e [3] o direito como dispositivos de exceção e de alienação. Por outro, investiga como o [4] espaço da cidade pode fugir da [5] dicotomia público-privado e [6] de suas formas proprietárias. Ao final, [7] busca compreender o comum como uma práxis de reapropriação do espaço e da vida frente aos processos de despossessão.**



[openaccess.blucher.com.br](http://openaccess.blucher.com.br)

**Blucher** Open Access