

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Lúcia Karam Tietboehl

**POLÍTICA NA RUA: modos de subjetivação e resistência nos movimentos de ocupação
dos espaços públicos**

Porto Alegre

2015

Lúcia Karam Tietboehl

POLÍTICA NA RUA: modos de subjetivação e resistência nos movimentos de ocupação dos espaços públicos

Dissertação de Mestrado
apresentada para o Programa de
Pós-Graduação em Psicologia
Social e Institucional do Instituto
de Psicologia da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof.a. Dra. Jaqueline Tittoni

Porto Alegre

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Lúcia Karam Tietboehl

POLÍTICA NA RUA: modos de subjetivação e resistência nos movimentos de ocupação dos espaços públicos.

Banca Examinadora

Dissertação _____ em ____/____/____ para obtenção do título de mestre em
Psicologia Social e Institucional

Professor Dr. Edson Passetti

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Professora Dra. Gislei Domingas Romanzini Lazzarotto

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professora Dra. Rosane Neves da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professora Dra. Jaqueline Tittoni (Orientadora)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Defesa Pública da Alegria por ser espaço de compartilhar e resistir, de desconstruir e construir.

Agradeço especialmente aos amigos e amigas: Karol, Bob, Pepe, Gabriel, Sofia, Nessa, Eduardo, Helo, Fernando, Girotto, Danilo, Jonas, Simone, Suzana, Júlia, Marina, Ricardito e Ingrid, pelo riso, pela cumplicidade e por tornarem mais bonita essa coisa louca que é viver na cidade.

Aos queridões Bel, Luiza, Gaston, Tuane, Ternura, Renato, Nina, Ana Cláudia, por todas as trocas de ideias e afetos, durante esse percurso e sempre. Também aos amigos que seguem próximos ainda que os encontros tenham se tornado escassos. Sou um pouco de cada um deles e delas.

Ao grupo de pesquisa, pelas inquietações compartilhadas e por me auxiliarem na construção de um caminho onde posso “dar duração” às infinitas perguntas. Especialmente à Rossana, pelo cuidado e parceria, que me fizeram descobrir na colega uma amiga, e ao meu amigo Pedrão, que desde os tempos da seleção vem recheando a caminhada do mestrado com reflexões potentes, intervenções musicais e zueiras em geral.

À Jaque, pela orientação que acompanha sem impor, dando potência aos afetos e à curiosidade na pesquisa. Por buscar espaços de resistência na universidade, pela abertura à multiplicidade e pelo acolhimento nos momentos em que as conversas extrapolaram os temas da dissertação.

Às professoras Gislei e Rosane, por serem excelentes parceiras em mais um momento da minha formação. Ao professor Edson Passeti, pela disponibilidade em contribuir para que o pensamento siga se desdobrando em perguntas.

A todos os professores e funcionários do PPG em Psicologia Social e Institucional.

À turma da disciplina de Psicologia em Movimentos Sociais de 2014/1.

Aos adolescentes que passaram pelas oficinas do PPSC da UFRGS em 2011 e 2012, pelas perguntas e pela generosidade com a vida.

Ao Alexandre, pela beleza dos encontros e por nos inventarmos juntos, descobrindo o que existe entre o peso e a leveza.

À Júlia e ao Léo, os irmãos que não escolhi e os amigos que escolho, sempre. Agradeço por todas as experiências compartilhadas e por podermos seguir crescendo juntos, afirmando nossas semelhanças e diferenças em entregas e confianças gigantes. Aos meus pais, Carlos e Rosana, por mostrarem, na vida, a importância da inquietação e dos afetos como

potência. Também por todo acolhimento, carinho, possibilidade de autonomia e pela forma como me assistem na construção de meus percursos. À Vó Rosa, pela alegria. À Vó Ziroca pelo afeto e pela memória.

Aos coletivos, movimentos, grupos e grupelhos que dão forma a diferentes modos de resistência: Ocupações Saraí, Violeta, Caracol e 20 de novembro; Bloco de Luta pelo Transporte Público, Coletivo Catarse, Comitê Latino Americano, MST, Cambada de Teatro em Ação Direta Levanta Favela, Apanhador Só, Marcha das Vadias, MNLM, GAP-SAJU/UFRGS, Levante Popular da Juventude, Ocupa Cais Mauá, Comitês Populares da Copa, Coletivo Negração, Massa Crítica, Mobicidade, Jornal Tabaré, DAP-Dasein, entre tantos outros.

Por fim, agradeço a todos os amigos que fiz na rua nos últimos anos, pela disposição para este tipo de encontro.

*Dedico esta escrita a todos aqueles que
conhecem as dores e as delícias
de serem inquietos.*

RESUMO

Este estudo tem como tema os movimentos sociais contemporâneos, em especial aqueles que utilizam a ocupação dos espaços públicos como estratégia de resistência. A partir de 2011, novas formas de insurgência tomaram as ruas em diferentes países e continentes. Guardadas as diferenças locais que marcaram estes encontros populares, tem-se a estratégia de ocupação do espaço público como linha que transversaliza essas expressões. A ocupação, nestes moldes, toma visibilidade e importância diferenciadas, configurando-se como uma expressão própria deste tempo. No acompanhamento de coletivos que se organizam pela ocupação do espaço público na cidade de Porto Alegre, foram mapeados as formas de subjetivação que estão envolvidas nesta nova modalidade de articulação política. Ao perguntar-me se este é um modo de resistência às formas subjetivantes hegemônicas, atento para as práticas que dão um caráter singular a estes fenômenos urbanos, analisando quais potências de invenção estão em jogo nestes processos. A noção de “ética do cuidado de si”, proposta por Michel Foucault, é um interessante articulador do pensamento para pensar sobre estas possibilidades éticas e políticas. No campo dos movimentos sociais e da atitude crítica coletiva torna-se pertinente a problematização do poder e da liberdade, temas sobre os quais Foucault também olha de maneira muito especial. Tomo como ponto de partida uma contextualização dos movimentos de ocupação dos espaços públicos e suas condições de possibilidade, em âmbito internacional e na cidade de Porto Alegre, para apresentar as duas linhas que, ao enredarem-se, compõem os modos de politizar-se que pretendo colocar em análise: a linha da ocupação do público e os modos de ocupação de si. A experiência de pesquisar se deu a partir do lugar de militante e, a partir dela, foram mapeados alguns efeitos destes novos encontros, na cidade e para os sujeitos que ocupam, atentando para as possibilidades de constituir uma militância ligada a modos de fazer éticos.

Palavras chave: ocupação do espaço público, ética do cuidado de si, **modos de subjetivação**, movimentos sociais

ABSTRACT

The present study is about the contemporary social movements; mainly, the ones that take the occupation of public spaces as a strategy of resistance. Since 2011, new ways of insurgency have taken the streets in different countries and continents. Taking apart the local differences, a typical characteristic of these popular meetings, the occupation of public spaces arises as a tendency that cuts across these expressions. The occupation, by these means, takes different visibility and importance, becoming a singular expression of our period. Following the works of collectives that support the idea of the occupation of public spaces in the city of Porto Alegre, were established the ways of subjectification related to this new way of political articulation. Wondering if this is a way of resistance against the subjecting hegemonic ways, I attend to the practices that give a singular aspect to these urban phenomena, analysing its possibilities of invention. The idea of an ethics of the care of the self, proposed by Michel Foucault, is an interesting tool to promote the investigation about these ethical and political possibilities. In the present field – the social movements and the collective and critical attitude – it is important to analyse the institutions of power and freedom, subjects specially examined by Foucault. As a starting point, the investigation of the occupation movements for public spaces; later on, its conditions of possibility, internationally and in Porto Alegre, to present two lines that, by merging, compose the ways of politicization that are here put in analysis. These are: the occupation of something public and the ways of occupying the self. This experience of research is produced from a militant position. Also by this position, were established some outcomes of these new ways of meeting, in the aspects of the city and the subjects that occupy, thinking about the possibilities of creating a militancy linked to ethical ways of acting.

Keywords: occupation of public spaces, ethics of the care of the self, social movements

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO.....	10
2. SOBRE O TEMA: MOVIMENTOS INSURGENTES.....	14
2.1. Como surge um tema de pesquisa?.....	14
2.2. 2011: A ocupação dos espaços públicos urbanos como expressão política popular.....	18
2.3. Em Porto Alegre.....	24
3. UMA CAIXA DE FERRAMENTAS.....	37
3.1. Escolhas metodológicas.....	38
3.2. Ferramentas teóricas.....	46
4. SOBRE OCUPAR.....	55
4.1. Ocupar o espaço público.....	55
4.1.1 . Tensionando público, estatal e comum.....	57
4.2. O espaço público é de ninguém?.....	64
4.3. O afeto de desencanto como condição de possibilidade para a invenção de novos espaços de encontro e da atitude de olhar para si.....	73
4.4. Cansaço de ser ninguém, crise da representatividade, ressentimento e anonimato.....	79
4.5. Os movimentos de ocupação da rua e a vida não-fascista.....	91
4.6. Ocupar-se de si.....	96
5. SOBRE OS ENCONTROS, AS MILITÂNCIAS E OS AMIGOS.....	103
5.1. Quem ocupa?.....	103
5.2. A Ocupação da rua como profanação e como festa barroca.....	108
5.3. O que a atitude de ocupar pode produzir na cidade?.....	115
5.4. O que a atitude de ocupar pode produzir para quem ocupa?.....	122
5.5. O que pode significar ser militante sob uma perspectiva ética?.....	131
REFERÊNCIAS.....	144

APRESENTAÇÃO

Este estudo tem como tema os movimentos sociais contemporâneos, em especial aqueles que utilizam a ocupação dos espaços públicos como estratégia de resistência. A partir de 2011, novas formas de insurgência tomaram as ruas em diferentes países e continentes e, guardadas as diferenças locais que marcaram estes encontros populares, a estratégia de ocupação do espaço público foi a linha que transversalizou essas expressões. Mesmo não sendo uma estratégia historicamente inédita, a ocupação, nestes moldes, toma visibilidade e importância diferenciadas, configurando-se como uma expressão própria deste tempo. A partir disso, justifica-se a relevância do tema, expressa no significativo papel social que estas novas formas de articulação política representam.

No acompanhamento de coletivos que se organizam pela ocupação do espaço público na cidade de Porto Alegre, pretendo mapear as formas de subjetivação que estão envolvidas nessa nova modalidade de articulação política. Ao perguntar-me se esta é um modo de resistência às formas subjetivantes hegemônicas, atento para as práticas que dão um caráter singular a tais fenômenos urbanos, analisando quais potências de invenção estão em jogo nesses processos.

Em junho de 2013, inúmeras manifestações de rua despontaram em diferentes cidades brasileiras, nas regiões metropolitanas e no interior. Esses protestos reuniram pessoas de diferentes grupos sociais, com pautas e reivindicações variadas e por vezes contraditórias entre si. O que estas manifestações mantiveram em comum foi o movimento de saída à rua como forma de tornar públicas insatisfações e desejos de mudança, ainda que tais desejos fossem das mais variadas ordens. Ou seja: o que esteve em jogo nessas situações foi a ocupação da rua para a criação de um espaço de expressão e, dessa forma, o tema do presente estudo está diretamente relacionado a tal fenômeno. No entanto, busquei acompanhar um processo de caráter mais permanente, que se iniciou em Porto Alegre aproximadamente dois anos antes de junho de 2013 e que segue acontecendo após este período. Para isso, tomo como campo de análise os coletivos que se articulam através de encontros em espaço público, em especial o Defesa Pública da Alegria, do qual participo como militante. Entendo que esses processos anteriores, relacionados à formação desses coletivos, podem ser considerados como algumas das condições de possibilidade para o fenômeno observado em 2013.

Os diferentes movimentos de ocupação do espaço público apontam para um novo

pensamento político, que se expressa nestas manifestações, mas não se restringe a elas. Tal pensamento parece relacionar de maneira mais imbricada as desejadas mudanças sociais, políticas e econômicas às mudanças culturais, ou seja, às mudanças que implicam na criação de novos modos de viver. Nessas construções, a micropolítica¹ parece adquirir uma maior importância, sendo também objeto de atenção dos novos coletivos sociais. Considerando-se a micropolítica, novas responsabilidades e potências podem se constituir, para diferentes sujeitos que habitam a cidade. Ao se constituírem através de processos que se diferenciam de outros movimentos sociais, como os movimentos de pauta única ou pautados por identidades, os coletivos que busco colocar em análise produzem novas formas de engajamento e compromisso e a sensação de estar diante de uma “novidade” foi o que mais impulsionou meu desejo de pesquisar.

A noção de “ética do cuidado de si”, proposta por Michel Foucault, é um interessante articulador do pensamento sobre estas possibilidades éticas e políticas. No campo em questão – dos movimentos sociais e da atitude crítica coletiva – torna-se especialmente importante a problematização do poder e da liberdade, temas sobre os quais Foucault também olha de maneira muito especial.

Ao propor uma filosofia ligada às formas de vida, Foucault afirma que a função do pensamento filosófico caminha junto à atitude de crítica e à possibilidade de refletir sobre o que se vive. Dessa forma, o autor define a filosofia como um estilo de vida e não como habilidade argumentativa com vistas à descoberta da “verdade”. As práticas reflexivas são o que nos permite um fazer ético e, sob esta perspectiva, o que pode nos aproximar das práticas de liberdade. As atitudes éticas, nessa construção filosófica, não são determinadas por ordenamentos morais preestabelecidos, pois se relacionam mais com um caráter de criação, invenção e abandono ou relativização dos modelos e prescrições. Assim, mais do que fornecer um corpo conceitual, o pensamento foucaultiano me oferece uma orientação ética para o trabalho de pesquisa, dá forma a um fazer de pesquisadora, auxiliando também na construção das perguntas que faço sobre os processos que desejo conhecer.

Ao falar sobre movimentos urbanos de ocupação da rua, construo uma pesquisa que, por fim, desenvolve um olhar sobre a cidade. Os coletivos e expressões urbanas que coloco em análise problematizam as formas de habitar a cidade, este arranjo que agrega um

1 A micropolítica diz respeito às formas como se agenciam os níveis macro e micro, sinalizando como reproduzimos ou resistimos aos modos de subjetivação (GUATTARI e ROLNIK, 1996).

emaranhado de forças e experiências que nos atravessam de diferentes formas e em diferentes níveis. Ainda que essas experiências possam ser plurais, existem maneiras prescritas de habitar e percorrer este arranjo, que também é um território. Assim como tantas outras, as expressões políticas que busco visibilizar parecem se perguntar pela invenção de novas alternativas, que tenham potência para transgredir estes modelos, regras e prescrições. Alternativas que promovam a possibilidade de maior autonomia e liberdade, que sejam mais autorais, mais autênticas.

Parto do entendimento de que o mestrado é um processo cujos efeitos começam a surgir a partir do momento em que iniciam os dois anos de pesquisa - quando há uma disposição do pesquisador para isto. A dissertação, por sua vez, é o produto exigido ao final do processo, mas não é o único e talvez não seja o mais importante. Para finalizar uma apresentação, sinalizo que o objetivo desta escrita é dar seguimento a um fazer ao qual venho me propondo nas vivências como militante na cidade. Assim, espero que a leitura do estudo possa ser uma experiência para aqueles que se encontrarem com ela e, a partir do que propõe Foucault, entendo que experiência é aquilo que pode transformar o sujeito em algo que ele não era até então. Neste caso, mesmo que se trate de uma transformação simples, ou seja, mesmo que os leitores se transformem “pouco”, gostaria que encontrassem nestas palavras alguma inspiração para olharem ou seguirem olhando para si e para suas relações. E que, a partir deste olhar, tenham a disposição de transformar tais relações ou, se for o caso, reafirmá-las. Quando for para reafirmá-las, que seja a partir de um cuidado, de uma atenção, a partir de uma atitude inconformada.

Esta escrita, portanto, visa produzir inquietação, efeitos de cuidado de si e de inconformismo. Sei que esta é uma pretensão significativa, ao mesmo tempo que se trata de uma questão pouco relevante frente a ideais de produtividade que operam as lógicas hegemônicas presentes na academia e nos órgãos de fomento ao trabalho acadêmico. No entanto, assim como muitos colegas que seguem acreditando que a universidade só tem algum valor quando é boca, olhos, ouvidos e mãos para o que se vive fora dela, espero que esta dissertação possa de alguma forma dar potência aos processos de mudança na vida e a invenção de novos mundos. É importante que se considere a posição militante, pois é deste lugar que construo a experiência do pesquisar. Ao compor com a posição de pesquisadora, viso produzir um pensamento analítico, ao mesmo tempo que sigo em busca de formas de resistir junto à militância.

Como ponto de partida, proponho uma contextualização dos movimentos de ocupação dos espaços públicos e suas condições de possibilidade, em âmbito internacional e na cidade de Porto Alegre. No capítulo a seguir, conto como compus uma “caixa de ferramentas”, nomeando as escolhas metodológicas e as ferramentas teóricas que utilizei no percurso da pesquisa, justificando tais escolhas a partir da importância de que a construção de novos conhecimentos esteja ligada aos modos de vida e à potência da transformação. No terceiro capítulo estão as duas linhas que, ao enredarem-se, compõem os modos de politizar-se que pretendo colocar em análise: a linha da ocupação do público e os modos de ocupação de si. Por último, mapeio alguns efeitos destes novos encontros, na cidade e para os sujeitos que ocupam, atentando para as possibilidades de constituir uma militância ligada a modos de fazer éticos.

2. SOBRE O TEMA: MOVIMENTOS INSURGENTES

2.1. Como surge um tema de pesquisa?

Ao contar sobre um percurso, às vezes é difícil saber quando ele começa. Olho para meus caminhares na pesquisa e vejo que o interesse sobre o tema da dissertação surgiu como desdobramento de outras situações, vividas em outros espaços e em tempos anteriores ao início do curso de mestrado ou do envolvimento com as militâncias de rua. Assim, as perguntas que movem esta pesquisa surgem como continuação de outras, suscitadas em outras experiências e em tempos já passados, mas que ainda compõem a história de um presente que é atual - e que logo vai deixar de ser, já que uma análise do presente só é possível se considerarmos sua fugacidade. Nada começa do nada, nada termina como começa.

Penso que talvez caiba aqui uma tentativa de contar sobre os caminhos por onde o pensamento e as experiências me conduziram já que, assim como tudo, as inquietações que movem esta escrita também surgem de algum outro lugar, de alguma inquietação anterior. Para aqueles que dão lugar a elas, as inquietações estão sempre grávidas de outras.

Ao olhar para os movimentos de ocupação do espaço público, o que está em foco é a cidade. Na tentativa de traçar uma genealogia do interesse que tenho em temas relacionados à experiência urbana e às diferentes formas de vivê-la, deparo-me com as oficinas de rua que realizava com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas durante os anos de 2011 e 2012, como atividade do grupo de extensão Estação PSI, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Por entender que vida e pensamento se criam mútua e simultaneamente, trago esta experiência para contar ao leitor como se constituem, para mim, as questões que produzem esta pesquisa.

As oficinas às quais me refiro são parte das atividades oferecidas no Programa de Prestação de Serviço à Comunidade da UFRGS, uma unidade de execução de medidas socioeducativas. Mesmo que fossem parte do cumprimento das medidas, as atividades e os assuntos abordados nestes encontros desenrolavam-se de acordo com o interesse dos adolescentes, pois existia a intenção de que, neste espaço, se pudesse falar sobre aquilo que produzisse questões em suas vidas, para além dos atos infracionais cometidos e a despeito da condição de pagamento de uma dívida perante o Poder Judiciário, ainda que esse fosse, a princípio, o motivo que os levava até a oficina.

Esta unidade de execução de medidas funciona na universidade, no campus localizado no centro da cidade, e recebe jovens da região do Partenon e da Lomba do Pinheiro. A medida de prestação de serviço à comunidade é cumprida em meio aberto, ou seja, o adolescente não é submetido à internação e segue vivendo em sua comunidade durante o cumprimento. Isso possibilitava que propuséssemos atividades de circulação na rua, realizando visitas a diferentes instituições culturais, de lazer, a órgãos públicos, parques e praças. A experiência de circulação coletiva passou a ser um dispositivo interessante para se pensar sobre liberdade e sobre liberdade na cidade, tanto para os adolescentes quanto para mim.

Nessas andanças, comecei a produzir algumas perguntas: Como estes jovens se relacionam com a cidade e com as outras pessoas que circulam nela? Como a rua os recebe? Como olham e são olhados? Qual a diferença de andar na comunidade e no asfalto? Como se delimitam os territórios da cidade e por que se tem a sensação de que alguns lugares são feitos para algumas pessoas e outros, para outras? Ao construir essas perguntas a partir de uma experiência coletiva, começo a realizar uma desnaturalização mais significativa das políticas que operam o uso das ruas. Ao circular pelo centro com jovens vindos das periferias, testemunho o quanto são altos os muros simbólicos que separam os sujeitos nos espaços urbanos, muros operados com os mais diversos fins e que vêm garantir uma determinada ordem.

Em diversas situações com as quais pude me deparar na experiência como *oficineira*, tornou-se vivo e gritante o que já era sabido, mas de maneira teórica. Pude perceber o quanto se estipula os modos como estes jovens podem habitar a cidade, estabelecendo-se horários, lugares, circunstâncias e maneiras de comportamento aceitáveis. Percebi também que, assim como para aqueles adolescentes era incomum a vinda ao centro da cidade, eu, moradora do centro, nunca havia estado em muitos dos lugares que eles costumavam frequentar, ainda que estes locais se situem no município onde nasci e vivo até então.

Ocupamos – eu e os adolescentes – posições sociais diferentes, já que nasci em um bairro de classe média. É indiscutível que isso implica em estarmos submetidos a diferentes níveis de opressão e restrição de acesso aos bens e espaços da cidade. No entanto, a existência de prescrições sobre como circular pela cidade não é algo que se aplica só a eles. Ainda que variem os critérios, muitos regramentos desta ordem também me atravessam, pois atravessam os diferentes grupos que habitam o espaço urbano.

Assim, quando já me habitavam as discussões sobre a cidade, o espaço público e principalmente sobre as formas de habitá-lo e percorrê-lo, um acontecimento pontual - que conto a seguir - inicia um novo envolvimento, junto a coletivos que problematizam o uso do que é público e as formas de gestão a que os bens comuns estão submetidos. Com o intuito de criar rachaduras no discurso hegemônico sobre tais questões, esses grupos utilizam principalmente a ocupação dos espaços como estratégia política e provocação ao debate. O encontro com estes novos coletivos, portanto, mesmo que de outras formas, segue dando duração às discussões sobre a cidade, suscitadas nas práticas como *oficineira*.

No dia 04 de outubro de 2012, foi convocado um ato político-cultural chamado de Defesa Pública da Alegria, a ser realizado na Praça Montevideu, em frente à prefeitura municipal de Porto Alegre. O ato vinha questionar as políticas municipais de restrição do uso dos espaços públicos, de repressão à vida noturna e de parcerias público-privadas, muitas delas sendo reflexo da política nacional de preparação para a Copa do Mundo da FIFA de 2014. Este ato, organizado de forma autônoma através do *Facebook*, contou com diversas atividades, propostas principalmente por artistas de rua. Os que foram até a praça naquele dia acreditavam que essa seria uma forma de marcar que o que é público deve ser usado igualitariamente pelos que vivem na cidade, para o lazer e para o debate. Desejavam, dessa forma, transformar a praça em um espaço livre, de expressão e confraternização.

O encontro, que ocorreu de forma pacífica, foi duramente reprimido pela polícia militar¹. Os abusos cometidos pelas forças policiais foram amplamente divulgados na internet e nas mídias alternativas, o que obrigou a própria Brigada Militar e o então governador do estado, Tarso Genro, a reconhecerem publicamente os exageros cometidos. O episódio ficou conhecido como “a batalha do tatu”, pois a repressão policial iniciou quando os manifestantes se aproximaram de um boneco inflável em forma de tatu-bola, utilizado para fins publicitários pela Coca-Cola, empresa patrocinadora da Copa do mundo da Fifa de 2014. O boneco, com alguns metros de altura e outros de largura, ocupava um espaço significativo do Largo Glênio Peres. Este é um dos locais por onde mais circulam pessoas por dia na cidade, pela localização central ocupada pelo Largo e pela proximidade que ele tem com os diversos terminais de ônibus, que realizam o transporte de pessoas provenientes de todas as regiões da cidade.

A utilização do espaço público na execução de uma estratégia de *marketing* produziu

1 <http://www.sul21.com.br/jornal/manifestacao-termina-em-batalha-campal-no-centro-de-porto-alegre/>

um estranhamento especial nesta situação, ainda que não tenha sido este o primeiro episódio de concessão de uso de parques ou praças públicas para fins publicitários por parte da prefeitura. A polícia esmerou-se em manter os manifestantes longe de um boneco instalado em praça pública para fins de interesse privado, utilizando-se de significativa força de repressão contra pessoas desarmadas que não ofereciam nenhum risco à integridade física de outras pessoas. O que, então, provocou a repressão policial, já que o comportamento observado no largo não poderia, sob nenhum aspecto, ser considerado ilegal?

Como reflexo desta situação cria-se um coletivo – que assim como o ato, também passa a ser chamado de Defesa Pública da Alegria -, articulado a outros coletivos nos movimentos sociais. A força de repressão, neste caso específico, acabou por visibilizar a restrição de acesso e uso do espaço público, ao também tornar visível um cenário de certo amortecimento político no qual nos encontrávamos, já que uma manifestação relativamente pequena acionou as forças do Estado de maneira díspar. A repressão realizou também uma função de mobilização, já que um ato pontual deu origem a um coletivo de caráter permanente, que segue buscando dar visibilidade e promover análises sobre pautas que dizem respeito à cidade, através da estratégia de ocupação das ruas e praças públicas.

No desenrolar destes dois anos, vivemos, em Porto Alegre, outros episódios de repressão e violência estatal contra movimentos sociais urbanos, ao passo que também ampliou-se na cidade a discussão sobre os espaços públicos, a importância da participação popular nas decisões sobre eles e sobre os regramentos que estipulam e hierarquizam modos de viver no meio urbano. A impressão que tenho é que, antes de iniciar um processo que tornou a repressão visível para quem apenas dela ouvia falar, não tínhamos clara a amplitude daquilo que nos oprimia. Quando falo em “opressão”, me refiro a diferentes forças: aquelas que realizam a entrega do que é público aos interesses privados, à força militar que garante a permanência de determinada ordem urbana e às lógicas prescritivas que insistem em afirmar que existem alguns modos de habitar a cidade que são aceitáveis e outros que não o são.

Quando lembro deste acontecimento, que parece ser um marco importante na constituição de novas formas de militância, me remeto a Rosa Luxemburgo: "Quem não se movimenta, não sente as correntes que o prendem". O encontro com a polícia também deu outro sentido aos relatos que ouvi dos jovens com quem trabalhei anteriormente, que se deparam com a violência de Estado constantemente, independente de assumirem algum posicionamento político específico, mas em suas circulações cotidianas pela rua, seja nos

bairros onde vivem, seja nas regiões centrais da cidade.

Passo, portanto, a me envolver com o coletivo Defesa Pública da Alegria, um entre outros grupos surgidos nos últimos recentes anos, que pautam a cidade através da estratégia de ocupação da rua. O envolvimento como militante e o desejo de colocar em análise tais processos dá lugar a um novo desafio: a criação de uma posição de militante-pesquisadora, já que o percurso no coletivo passa a ser uma parte importante do campo de análise que construo durante a pesquisa. Neste meio, as análises produzidas coletivamente têm se constituído como fator importante, tanto para o desenrolar das práticas propostas pelo movimento quanto para as articulações que venho desenvolvendo na pesquisa.

Assim, ao me deparar com as restrições de uso e acesso ao espaço público - e, por vezes, com as violências através das quais estas restrições se mantêm - me deparo também com as inúmeras possibilidades de se inventar formas de resistência a todos estes regramentos que insistem em afastar as pessoas, de si mesmas e dos espaços aos quais deveriam ter o acesso garantido. São estes movimentos criativos - mais do que as manifestações de dominação - que movem meu desejo de pesquisar e minhas apostas na militância.

2.2. 2011: A ocupação dos espaços públicos urbanos como expressão política popular

No ano de 2011, diferentes cidades ao redor do mundo foram palco de expressões insurgentes que guardavam muitos pontos em comum, apesar de suas diferenças locais. A linha que transversaliza os acontecimentos em questão - tanto no Brasil como nos movimentos internacionais - é a linha da ocupação do espaço público, em especial das ruas e praças, como estratégia popular de luta e resistência. Neste capítulo pretendo fazer uma análise breve deste fenômeno em âmbito internacional, para depois explorar as especificidades que constituem os processos vividos na cidade de Porto Alegre.

Entendo o surgimento destes novos movimentos como um processo que iniciou em 2011 nos países árabes do norte da África, com a primavera árabe e que se estendeu também para a Europa e América, com o movimento dos *indignados* ou *15M* (Espanha), a *geração à rasca* (Portugal), os *occupies* dos Estados Unidos, entre outros.

A maior parte das produções realizadas sobre os movimentos internacionais relaciona o surgimento destas formas insurgentes de ocupação com a crise econômica de 2008. A crise financeira, tendo em vista o contexto de globalização em que vivemos desde os anos 90,

atingiu diversos países, em muitos continentes, de diferentes formas. Talvez o fator mais surpreendente desta situação é que a crise tenha atingido e enfraquecido não só a periferia, mas o centro, o núcleo orgânico do capitalismo (ALVES, 2012), como as nações européias e os Estados Unidos. Esta parece ter sido uma importante condição para o surgimento de um novo comportamento político nestes locais, a ser desempenhado pelas classes médias e camadas populares.

As ameaças às economias “desenvolvidas” que, durante anos, preservavam-se aparentemente intactas, acaba por desnaturalizar o valor até então pouco questionado do modelo capitalista como via de organização econômica e social, que até então era relativamente pouco questionado. A posição econômica ocupada pelos países do centro parecia produzir uma sensação de blindagem com relação às mazelas que o capitalismo opera há tempos em países da periferia. Com a crise e o empobrecimento das classes médias, reforça-se a visibilidade sobre as formas como opera a desigualdade econômica. Mais visível, a desigualdade parece ser o fator para o qual se dirige a principal crítica produzida pelos movimentos que despontam em 2011, três anos após o surgimento da crise, ou seja: ainda que a questão econômica opere de diferentes formas nos diferentes continentes em que as manifestações se constituíram, parece ser ela o centro das reivindicações ouvidas nas ruas.

Mesmo nos países em que se coloca de maneira muito significativa a necessidade de maior participação política (como nos países árabes, por exemplo) é impossível desvincular isto da questão econômica. Davis (2012) afirma que o ponto a ser defendido pelos manifestantes deve ser a construção de um direito que a maioria numérica da população ainda não tem: o direito de tomar macrodecisões sobre investimento social, taxas de juros e outros fatores econômicos sobre os quais as pessoas comuns ainda pouco conhecem. Com esta colocação, o autor se refere à situação específica dos Estados Unidos. Ainda assim, a afirmação é interessante por apontar que a necessidade de participação política, portanto, parece relacionar-se diretamente à possibilidade de decidir sobre os rumos da economia.

É interessante atentar para os focos a quem se dirigem os gritos ouvidos nas ruas nas diferentes regiões. Por quem os manifestantes desejam ser ouvidos? Nos países do norte da África, da Europa e da América Latina, as vozes insurgentes das ruas voltam-se principalmente ao poder público. Nesta relação estreita entre política e economia, na Europa e América Latina constitui-se a exigência de que o Estado passe a proteger seus cidadãos e por vezes sua própria soberania frente às investidas do mercado.

A partir da intensificação das urgências relacionadas à crise financeira de 2008, os países europeus diminuíram drasticamente as políticas do estado de bem-estar social que regiam a organização social desde o fim da segunda guerra (SADER, 2012). Nestes países, a acentuação das medidas neoliberais associadas à crise, deu forma e número a um novo grupo social, denominado “precariado” (ALVES, 2012). Esta parcela da população - composta por trabalhadores desempregados, jovens mal remunerados e pessoas graduadas que se deparam com a necessidade de vincularem-se a cargos de menor remuneração por falta de opções de empregabilidade - vê à frente poucas perspectivas de construir o próprio futuro com a segurança que lhes foi prometida pelo capitalismo.

Nos países que foram palco para a primavera árabe, opera uma organização política que diverge das estabelecidas nos países do ocidente, que também tiveram experiências de ocupação. Em países como Egito, Tunísia e Líbia, até 2011 a participação popular estava congelada devido às ditaduras totalitárias que haviam se instalado no poder há vários anos (SADER, 2012). Mesmo que a crise econômica tenha produzido resultados ainda mais drásticos que a experiência da Europa e América do Norte - expressos em uma dura elevação nos preços dos alimentos e da energia, bem como o crescimento do desemprego – as maiores exigências ouvidas nas ruas foram por espaços populares de participação política. Este é mais um sinal de que os desejos de maior participação política estão ligados às formas de organização econômica e à necessidade de um maior poder de decisão sobre elas.

Em alguns países do norte da África, os poderes totalitários realizaram uma tentativa de manter sua organização e a população sob controle, produzindo um afrouxamento mínimo das linhas hierárquicas que os sustentavam, o que, de fato, não produziu nenhuma ruptura significativa na lógica de dominação. Nestes estados, regimes completamente fechados deram lugar ao que chamou-se de “autocracias liberalizadas” (JOFFÉ, 2011). Os países que estabeleceram este tipo de autocracia foram aqueles em que – justamente a partir de uma abertura política que em um primeiro momento foi mínima - a insurgência do poder popular expresso na ocupação dos espaços públicos foi mais potente, promovendo a queda dos regimes.

Nos Estados Unidos, mesmo que seja possível uma analogia com relação ao surgimento e constituição do precariado na Europa e na África, chama a atenção o fato de que as reivindicações ouvidas nas ruas não se dirigem só ao poder público: a ocupação de Wall Street consistiu principalmente em exigir que as empresas e bancos passassem a desenvolver

políticas diferentes. Os manifestantes passaram a demandar novas posturas por parte destas organizações, posturas que pudessem produzir maior bem-estar à população e diminuir desigualdades. É interessante notar que, nesta situação, não há uma busca significativa pelo Estado como instância que media a relação entre o público e o privado e que deve garantir uma regulação das relações sociais e da economia.

O direcionamento da voz popular às grandes corporações relaciona-se com a soberania que os interesses do mercado assumiram neste país, associados a um enfraquecimento significativo de qualquer forma de poder estatal que não esteja alinhado a tais interesses. Naturaliza-se, especialmente nos Estados Unidos, a ideia de que a solução para a desigualdade social está em uma mudança de postura dos grandes empreendimentos financeiros capitalistas, seja por iniciativa própria das organizações, seja pela pressão popular a ser exercida sobre elas - mas não por um tensionamento frente ao Estado.

Quando o ato de exigir do Estado o que quer que seja perde completamente o sentido, parece que se torna maior a sensação de desamparo daqueles que não têm acesso aos recursos políticos e econômicos. Uma visão otimista, no entanto, permite observar também que, em um contexto onde os bens e as liberdades individuais adquirem importância quase absoluta sobre o que é público, torna-se especialmente significativa a retomada das praças como local de manifestação e de tensionamento político.

Tanto com relação aos países em que ainda se vê o poder estatal como uma importante força regulatória (mesmo que haja um enfraquecimento gritante desta regulação nos últimos anos), quanto com relação aos locais onde as medidas do Estado e os interesses do mercado parecem estar em completa fusão, cabe uma mesma constatação: a intervenção da gestão pública foi decisiva no processo de enfraquecimento das forças estatais e do simultâneo fortalecimento do poder de grandes empreendimentos privados (ALI, 2012). Observa-se, por parte dos sujeitos com cargos políticos nas diferentes nações, uma dependência com relação ao capital de mercado e à mídia por ele controlada (HARVEY, 2012), que garante a manutenção do *status quo* e os bons resultados nas eleições. No Brasil, os movimentos de junho de 2013 intensificaram as discussões sobre o financiamento de campanhas político-partidárias por parte de grandes empresas, já que esse é um dos principais meios que garantem que o público seja pautado por interesses privados.

Uma desnaturalização do capitalismo como via de organização social ultrapassa a

crítica a um modelo econômico específico. A partir de críticas às mais diversas instituições, o que parece estar em questão é a urgência com que se coloca a necessidade de mudanças radicais nas formas como nos organizamos. A crítica às instituições se estende também àquelas vistas até então como fator de proteção frente ao capitalismo: partidos, sindicatos e associações.

Dessa forma, surge a necessidade de transformação das lógicas que regem os próprios setores que tradicionalmente se colocam a favor das transformações sociais. Mais que isso, parece que aos poucos se coloca a necessidade de olhar para a forma como vivem os próprios sujeitos que compõem estes grupos, ou seja, passa a ser admitida a necessidade destes sujeitos olharem para si próprios, para a forma como se organizam e para suas relações. Esta necessidade aponta para uma potência, à medida que expressa o entendimento de que o que sustenta a estrutura social e seus estados de dominação é a postura de todos os sujeitos envolvidos com ela.

Apesar da centralidade da crise econômica observada na maioria das produções bibliográficas sobre os movimentos, Castells (2013) afirma que não foi só a pobreza ou a falta de democracia que levou as pessoas às ruas, mas a arrogância e o cinismo das elites, sejam elas políticas, financeiras ou culturais. Esta é uma pista interessante para pensar sobre as condições de possibilidade que se compõem para que tais fenômenos tenham acontecido da forma como ocorreram. É possível pensar que a arrogância das elites está ligada a um fortalecimento destes mesmos grupos, cada vez mais globais.

Quando eles atingem uma articulação cada vez mais poderosa, inclusive a nível internacional, escancara-se a distância que separa esta camada social das outras, ou seja, a desigualdade torna-se ainda mais visível. Parece que nesta situação algo paradoxal acontece: quanto maior um estado de dominação, menos ele precisa ser mascarado, ou seja, quanto mais segura a elite aparentemente está, mais arrogante ela pode se mostrar. Por outro lado, quando a desigualdade se torna mais óbvia e mais visível, seja por um aumento das condições desiguais, seja pela postura assoberbada das elites, se cria a condição para que outras resistências se produzam. A arrogância, portanto, parece ser diretamente proporcional à indignação.

Castells (2013) afirma que a busca por dignidade é o que transforma o medo em indignação e a indignação em esperança. Nestas transformações, a criação de um senso de

compartilhamento e proximidade toma uma importância diferenciada, sendo este senso o que dá potência aos sujeitos e cria uma coragem que é coletiva. Ao encontrarem-se, os sujeitos podem superar sua suposta pequenez enquanto indivíduos, assumindo uma posição de confronto frente às elites dominantes nos seus mais diversos aparelhos de repressão, sejam eles os aparatos policiais, o poder sobre as grandes mídias ou o controle das instituições políticas e econômicas.

É inegável a importância das redes sociais no agenciamento destes novos encontros. Através delas é possível relativizar o poder das grandes mídias e horizontalizar a comunicação e a troca de informações. Castells afirma:

De início, eram uns poucos, aos quais se juntaram centenas, depois formaram-se redes de milhares, depois ganharam o apoio de milhões, com suas vozes e sua busca interna de esperança, confusas como eram, ultrapassando as ideologias e a publicidade para se conectar com as preocupações reais de pessoas reais na experiência humana real que fora reivindicada. Começou nas redes sociais da internet, já que estas são espaços de autonomia, muito além do controle de governos e empresas, que, ao longo da história, haviam monopolizado os canais de comunicação como alicerces de seu poder. Compartilhando dores e esperanças no livre espaço público da internet, conectando-se entre si e concebendo projetos a partir de múltiplas fontes do ser, indivíduos formaram redes, a despeito de suas opiniões pessoais ou filiações organizacionais. Uniram-se. (CASTELLS, 2013, p. 9-10)

Por outro lado, é preciso também problematizar com um olhar crítico o uso destas ferramentas e questionar a seguinte colocação do autor: “As redes sociais digitais oferecem a possibilidade de deliberar sobre e coordenar as ações de forma amplamente desimpedida.” (CASTELLS, 2013, p.18-19). Ainda que as redes virtuais sejam potentes na criação de vínculos autônomos e horizontais, a cada dia, nos noticiários de todo mundo, tornam-se evidentes os indícios de que a espionagem que visa os movimentos sociais é uma prática recorrente, por parte das iniciativas estatais e privadas¹. Dessa forma, é impossível afirmar que os movimentos podem contar com uma instância de privacidade total, preservada por uma suposta blindagem frente aos olhares dominantes - o que impede uma coordenação e realização de ações “amplamente desimpedidas” através destes meios.

É preciso atentar também para o fato de que as plataformas mais usadas para as

1 Notícias relacionadas à vigilância na internet:
<http://pt.globalvoicesonline.org/2013/04/11/brasil-espionagem-belowmonte-suape-abin/>
<http://apublica.org/2013/09/abrindo-caixa-preta-da-seguranca-da-vale/>
<http://noticias.terra.com.br/brasil/vale-espiona-movimentos-sociais-sindicatos-e-funcionarios-diz-dossie,5a17bdbb5c811410VgnVCM400009bcceb0aRCRD.html>
<http://www.jb.com.br/pais/noticias/2013/06/22/abin-passou-a-monitorar-informacoes-das-redes-sociais/>
<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/12/1386291-leia-integra-da-carta-de-snowden-ao-brasil.shtml>

articulações em questão (o *Twitter* e o *Facebook*) são propriedades de registro privado, o que também é um encaixe para uma horizontalidade “plena”. O uso da criptografia, de softwares livres e de código aberto, potentes alternativas na construção de uma rede horizontal e no combate à espionagem, ainda são pouco usadas pela maioria das pessoas, inclusive nos movimentos sociais. De qualquer forma, apesar da relevante importância trazida pela questão das redes sociais nos modos de articulação política que pretendo colocar em análise, este não foi um foco do estudo.

Por fim, é importante ressaltar que existem peculiaridades nos contextos sociais e econômicos dos inúmeros países em que a ocupação das ruas tomou força como nova postura política das camadas populares - assim como são diferentes os desdobramentos produzidos por estes novos modos de manifestar insatisfações e construir mudanças. No caso dos movimentos em questão, um processo disparado na Tunísia conecta outras cidades onde os habitantes passam a utilizar-se da mesma estratégia de resistência. Como se estabelece uma estratégia comum em cidades peculiares e tão diferentes entre si? Que potência de contágio existe entre estes acontecimentos?

É interessante pensar que às vezes um episódio regional e localizado pode mobilizar outros processos, em espaços geograficamente afastados. Segundo Safatle (2012), esse é um exemplo de momento histórico em que as ideias, ao circularem, transpõem as limitações do espaço e encontram seu próprio tempo. A força que desencadeia esta circulação pode sinalizar que os pensamentos estavam, de alguma forma, presentes em diferentes lugares e esperando para tornarem-se visíveis e enunciáveis, produzindo assim novas práticas.

2.3. Em Porto Alegre

A partir de uma breve análise dos movimentos de insurgência que tomaram as ruas de diferentes países em 2011, volto novamente o olhar para os processos vividos na cidade de Porto Alegre. Mizoguchi (2009) afirma que a guerrilha micropolítica entre poder e potência se dá de forma singular em cada lugar. Dessa forma, ao colocar em análise a experiência urbana, é preciso que se tome como campo a especificidade de algum território, considerando-o não como campo identitário, mas como espaço constituído por redes e disputas políticas específicas.

Nesse sentido, surgem os seguintes questionamentos: como contextualizar as especificidades das condições que fazem com que aqui – assim como em cidades da África,

Europa e América do Norte – a saída para as ruas seja um movimento que produz sentidos? A que tipo de restrições os moradores e espaços da cidade estão submetidos? Quais experiências compartilhadas são potentes para impulsionar a invenção de novas formas de fazer política, de politizar-se? A seguir, busco colocar em análise uma narrativa compartilhada pela militância, a fim de mapear as condições de possibilidade relacionadas aos movimentos de ocupação do espaço público em Porto Alegre. Esta narrativa é a expressão de uma construção coletiva, feita através das experiências compartilhadas e dos momentos compartilhados de pausa, em que se produz análises sobre elas.

Existe um potencial de contágio entre os acontecimentos de ocupação nas diferentes cidades. Este potencial atinge Porto Alegre, cidade que se associa a outras e que está simbolicamente ligada à ideia de um mundo globalizado e conectado. Os movimentos de ocupação da rua mantêm como ponto em comum uma forte crítica ao capitalismo e à forma como ele atua na produção de determinados modos de vida. Portanto, é possível pensar que estes fenômenos, nos diferentes países em que ocorreram, sinalizam experiências que guardam alguma semelhança, pois as estratégias hegemônicas utilizadas para o fortalecimento do capital se repetem nesses diferentes locais. Ainda assim, algumas condições específicas fazem com que a saída às ruas tome uma importância especial no plano político de cada cidade, para além do contágio e das críticas gerais a este modelo econômico. Uma parte do esforço deste estudo está em analisar quais são as marcas que tornam estes processos singulares em Porto Alegre, produzindo efeitos na vida da cidade e das pessoas.

Os motivos que fizeram as pessoas saírem às ruas variam e a própria atitude de usar uma praça para expor insatisfações coletivamente não é inédita. Mesmo assim, as manifestações que busco descrever tem em si algo de novo. E o que há de novo nestes processos e que faz com que eles se configurem como uma expressão própria deste espaço e deste tempo? Para isso é interessante um olhar atento para aquilo que é ainda anterior as estas manifestações. O que acontecia na cidade quando elas começam a aparecer?

Ao atentar para o plano político da cidade, é possível observar uma intensificação das parcerias público-privadas, medidas amplamente adotadas pela gestão municipal nos últimos anos. Em um artigo sobre os processos vividos em Porto Alegre, Betânia Alfonsin (2010) ressalta as diferentes escalas da privatização: local, regional, municipal e, por fim, global, com a preparação da cidade para a Copa do Mundo da FIFA de 2014. Ao analisar o declínio dos espaços políticos de participação popular, como Orçamento Participativo, a autora percebe também a emergência de formas de resistência contra-hegemônicas, atuantes no

combate às privatizações.

Em uma aproximação cada vez mais estreita entre poder estatal e capital privado, as privatizações tornam-se recorrentes, não só em Porto Alegre, mas em qualquer cidade do mundo que se organize através do modelo capitalista, onde estas instâncias encontram-se em sintonia profunda. Como quase tudo que torna-se repetido, esses trâmites passam a não despertar tanto estranhamento, ao tornarem-se algo que é gradativamente incorporado ao cotidiano das cidades.

Assim, mesmo que se trate de um processo de mudança intenso, se constrói a sensação de que "as coisas sempre foram assim", ainda que o que esteja em jogo sejam modificações significativas na forma como nos relacionamos e cuidamos da cidade e de seus bens. Neste sentido, o que merece atenção é que o repúdio ao estreitamentos das relações entre capital e gestão pública marcou diversos gritos ouvidos nas manifestações de rua, o que assinala uma atitude de ruptura frente ao que, até então, parecia estar sendo mais ou menos aceitável.

Sob as lógicas que regem estas parcerias público-privadas, os espaços cuja gestão é de responsabilidade do Estado começam a receber investimentos provenientes de empresas. Tais grupos, em parte representantes de capital estrangeiro, passam a ter também poder de decisão sobre os espaços, ao estabelecerem um contato direto com os agentes estatais, muitas vezes prescindindo das burocracias que corriqueiramente são impostas à maioria dos cidadãos quando estes desejam acessar o Estado de alguma forma. Este tipo de contato, direto, a grande maioria da população nunca vislumbrou, pela falta ou esvaziamento das ferramentas de participação política direta, o que é uma forte marca do modelo de democracia sob o qual vivemos. O que "legítima" (e aqui uso as aspas porque tal legitimidade é justamente o que os movimentos vêm contestar) esta forma de gestão dos espaços - compartilhada entre o Estado e a iniciativa privada - é o estabelecimento de contrapartidas a serem oferecidas por essas empresas, como uma maneira de pagar pelo uso preferencial que fazem dos bens que deveriam ser utilizados igualmente por todos que habitam a cidade.

Tais contrapartidas não são sequer discutidas em espaços de debate popular, ainda que, supostamente, sejam uma compensação à população pela entrega de seus bens a grupos restritos. Dessa forma, a avaliação e negociação das medidas de compensação ficam apenas a cargo dos governos, que não são necessariamente comprometidos com as necessidades reais da maioria das pessoas que vivem na cidade. Este cenário se fortalece ainda mais pela possibilidade de financiamento de campanhas político-partidárias por parte de empreendimentos privados. Para garantir bons resultados eleitorais, se cria, sob a lógica da

"troca de favores", novos comprometimentos entre público e privado, sobrepostos a medidas que busquem o bem comum ou o bem da maioria. A sobreposição do interesse privado nestes processos traz como resultado o estabelecimento de parcerias desvantajosas para grande parte da população, a quem deveria, mesmo sob a lógica explícita do capital, estar garantido algum tipo de compensação.

Em Porto Alegre, as vantagens recebidas pela iniciativa privada em troca de investimentos financeiros variam desde a destinação dos espaços públicos transformados em suporte para a publicidade de marcas de produtos de consumo até a possibilidade de uso preferencial destes espaços para comércio e eventos privados. Alguns exemplos, que se repetem em diferentes pontos da cidade, referem-se à utilização de praças e quadras públicas de esporte que, ao serem "adotadas" por empresas de telefonia ou de bebidas refrigerantes, são preenchidas com logomarcas e frases que incentivam o consumo dos produtos comercializados por essas empresas. A utilização do termo "adoção" denuncia a ideia de que até então tais locais encontravam-se "órfãos", pela falta de cuidado ou interesse público a que estavam submetidos. Dessa forma, chamar tais medidas de "adoções" é uma estratégia para dotá-las de uma legitimidade baseada na situação de abandono à qual os espaços se viam submetidos, para enfim entregar o patrimônio público para a propaganda de produtos e a promoção do consumo.

Além da transformação de espaços comuns de convivência em *outdoors*, existe um outro tipo de resultado trazido pelas parcerias público-privadas, que tampouco são discutidos com a população. Estes, talvez ainda mais graves, consistem na entrega de espaços da cidade com grande valor social, histórico, cultural e simbólico para o uso preferencial de determinadas empresas ou consórcios. A partir de uma mesma lógica de sobreposição dos interesses privados ao que é público, são entregues justamente os espaços que mais teriam vocação para ser "comum", de acordo com a noção proposta por Michael Hardt e Antonio Negri, que será explorada no curso do texto.

Nestas negociações, geralmente ocorre que tais grupos se encarreguem dos gastos relacionados às obras de reforma que o poder público não cobre, obras supostamente necessárias para que a população retome o uso dos bens, muitas vezes subutilizados. Em troca deste tipo de investimentos e por vezes também do pagamento de alugueis irrisórios, as empresas podem fazer uso dos espaços para o comércio e para a realização de eventos privados, onde o retorno financeiro é extremamente maior que o capital investido nas reformas. Nestes trâmites, torna-se evidente que as "vantagens" recebidas pela população são,

portanto, extremamente menores do que o lucro trazido aos empresários.

Na cidade de Porto Alegre, o Auditório Araújo Vianna mostra claramente esta situação. Ele funcionava como palco para espetáculos nacionais e internacionais gratuitos ou a preços populares até o início dos anos 2000, quando foi fechado para reformas. Manteve-se fora de funcionamento até o ano de 2012, quando encerrou-se a obra que foi em parte financiada por uma empresa de telefonia (que hoje dá nome ao espaço reaberto: Oi Araújo Vianna), por uma grande rede de supermercados e por uma multinacional de refrigerantes. A realização ficou por conta de uma produtora de shows privada, que hoje gerencia a casa de espetáculos. Esta produtora, chamada Opus, tem prioridade no uso do espaço com relação à Secretaria Municipal de Cultura, que pode realizar eventos apenas em 25% dos dias do ano¹.

Raramente a prefeitura utiliza estas datas, já escassas, para promover eventos populares e gratuitos, o que faz com que o espaço seja - quase em sua totalidade de datas - utilizado para a realização de shows de artistas do circuito da grande mídia, que cobram os valores de ingresso mais altos do país. Quando o critério de uso de um espaço passa a ser o poder aquisitivo elevado, fica evidente a inevitável seleção de um público específico, que passa a usar majoritariamente um bem que deveria ser de uso igualitário, a despeito de posição social. A reabertura do espaço após as obras de revitalização ocorreu em outubro de 2012, um dia antes do episódio do tatu, contado no capítulo anterior.

Nesta ocasião foi realizado um show do artista Tom Zé, a preços populares. Esta foi, desde a reabertura até então, uma das poucas vezes em que um artista nacional apresentou-se no auditório a preços acessíveis. O resultado da reforma deu ao local um caráter próprio dos espaços privados, com um bar da empresa Coca-Cola na área interna e com seguranças também privados, que buscaram impedir o público de ficar em pé, de dançar durante o show e de pisar na grama do entorno (vale ressaltar que o auditório fica no parque da Redenção, uma área onde tradicionalmente se usa a grama para estar e confraternizar).

Esses resultados foram estranhados por muitos que se dirigiram ao auditório naquele dia e que manifestaram tal desconforto de diferentes maneiras. Uma delas resultou em uma ciranda onde diversas pessoas se reuniram para queimar um artefato inflável com alguns metros de altura, colocado ao lado da porta principal do auditório para fins de publicidade e que simbolizava uma gigante lata de Coca-Cola².

1 <http://zh.clicrbs.com.br/rs/entretenimento/noticia/2012/09/cronologia-conta-a-historia-de-aberturas-e-fechamentos-do-araujo-vianna-3889634.html>

2 <http://jornalismob.com/2012/10/04/em-show-de-tom-ze-manifestacoes-contra-privatizacao-dos-espacos-publicos-de-porto-alegre/>

Outra situação que deflagra um processo semelhante de parceria público-privada envolve o Cais Mauá, região portuária central, corriqueiramente chamado de Cais do Porto. Já não mais utilizado de fato como porto, este local se situa em uma região considerada privilegiada pela especulação imobiliária - obviamente à beira do Rio Guaíba, cartão postal que banha a cidade. O espaço é uma área federal, mas a gestão do mesmo fica a cargo da instância estadual. Em 2010, o governo estadual, na gestão de Yeda Crusius, aprovou a construção de um *shopping center*, um *business center*, um hotel de luxo e um estacionamento privado para 4000 veículos - ainda que diversos coletivos da cidade defendam que ali seja construído um centro cultural, ao qual possa ter acesso toda a população, independente do poder aquisitivo. Nos últimos anos, tanto o consórcio vencedor da licitação - em parte de capital espanhol -, quanto o poder público, não apresentaram respostas com relação às inúmeras irregularidades encontradas no decorrer do processo, denunciadas por movimentos da sociedade civil envolvidos com questões ambientais, de patrimônio histórico e de direito à cidade.

A intensa sobreposição do interesse do capital sobre o interesse comum se dá através de medidas que desconsideram a cultura e as histórias que compõem os lugares, que são as histórias do povo da cidade. Nestas tentativas de apagamento de uma memória coletiva, se produzem violências simbólicas. Essas muitas vezes não são percebidas como tal, em função da forma como se naturaliza a transformação dos espaços em mercadoria. Este processo se deflagra através de uma proposta que se situa entre o cômico e o trágico: transformar em um *shopping center* o porto que dá nome à cidade.

Narciso (2009), ao trazer as influências do capitalismo sobre o urbanismo, ressalta que o espaço público tornou-se uma nova forma de reprodução do capital. Segundo a autora, a partir da década de 90, quando a matriz do planejamento era diferente da atual, o espaço era pensado para estar em consonância com as demandas sociais. Hoje ele é entendido como instância autônoma e independente, o que significa que passa a ser moldado a partir de princípios estéticos. Sob esta perspectiva, o espaço contém a capacidade de gerar resultados em/por si, sendo que estes resultados se encontram diretamente ligados ao capital. A tentativa de rentabilização máxima dos espaços age no sentido de suplantar as histórias que ali existem, através de mudanças que ignoram a importância da memória. Ainda segundo a autora:

a cidade perde o seu significado historicista face a estes novos processos de urbanização, os lugares ganham novas identidades, incluindo o próprio conceito de lugar, que passa a ter alguma resistência face à sua identidade, pois como refere Castells (1996), na sociedade-rede surge uma nova espacialidade, onde os espaços de fluxos predominam sobre os espaços de lugares, alterando a sua forma, função e significado. Contudo, a própria demanda da administração pública, tem sido a

principal causadora, conjuntamente com os técnicos com destaque para os arquitectos, das transformações incoerentes do espaço público. (NARCISO, 2009)

A argumentação que defende que os espaços – praças, quadras, auditório, porto e outros - estavam descuidados e inutilizados, é um discurso recorrente como uma estratégia de enaltecimento destas parcerias. Estes argumentos são muitas vezes defendidos pelas mídias hegemônicas e reafirmados também por outros setores da população, nas conversas despretensiosas e em espaços como as redes sociais, por exemplo. A partir desta perspectiva, que não considera as desvantagens presentes nas ações de privatização, denuncia-se uma lógica que afirma que o Estado não tem como gerenciar os bens públicos, necessitando da recorrência a terceiros.

Parece que tal lógica se cria a partir de repetidas demonstrações de incompetência e má fé, de repetidos gestores públicos que, de fato, agem no sentido do sucateamento dos espaços, prejudicando o acesso da população ao que lhe é de direito. As militâncias que coloco em análise parecem defender, no entanto, que quando as pessoas admitem, aceitam e apaziguam-se frente à impotência ou má fé observadas nas estruturas de governo, afirmam o reconhecimento de suas próprias impotências como sujeitos políticos.

A preferência por abrir mão dos direitos sobre o que é comum, para poder de alguma forma utilizar tais bens - mesmo que seja sob as regras de grupos restritos e perante a obrigatoriedade do consumo - significa abrir mão da própria responsabilidade que se têm sobre a vida coletiva e sobre a cidade. Segundo Monteiro, Coimbra e Mendonça Filho (2006), o cidadão que pode ser considerado “humano”, pelo pensamento dominante, é aquele que prontamente se vincula à lógica capitalística. Seja através das práticas produtivas ou de consumo, os sujeitos vinculados a tais lógicas também são os que podem ser considerados os mais saudáveis, adaptados, “adequados”. Esta pode ser uma pista para se pensar sobre a pouca resistência frente à transformação dos espaços em locais de consumo, pois nos jogos de verdade está valorizado o movimento de busca por “ser consumidor”, como modo de legitimação da própria existência dos sujeitos.

Ainda assim, a resignação frente às ações de um poder público ineficiente no que diz respeito a criar e manter compromissos com os cidadãos “comuns”, que não representam grandes investimentos de capital, parece sinalizar um comportamento político complacente, talvez preguiçoso e pouco corajoso. Parece que os movimentos de ocupação vêm romper e denunciar a má gestão do que é público, visando denunciar também estas expressões, um tanto comodistas e pouco comprometidas com um cuidado compartilhado da cidade.

Esta posição da militância, é importante ressaltar, não implica em uma culpabilização da população devido ao fato dela estar desapropriada ou sentir-se impotente frente à falta de participação e acesso aos espaços, já que tal situação surge a partir de estratégias bastante insistentes por parte do capital na disputa pela cidade - e não por uma negligência essencial da população. Dessa forma, em oposição à constituição de uma posição culpada que, por sinal, também é uma marca dos modos de subjetivação ligados ao capital (MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006), a atenção voltada para o questionamento destes comodismos busca retomar uma potência política que precisa ser exercida.

Somadas às medidas que colocam à baila a privatização de espaços públicos, tomam importância os processos de fechamento de bares populares e pontos de cultura da região central, como condição de possibilidade para os movimentos de ocupação. A Secretaria Municipal de Indústria e Comércio, sob a gestão do secretário Valter Nagelstein, decretou o fechamento de bares principalmente no bairro Cidade Baixa² - local de interesse para a prática da especulação imobiliária - que eram conhecidos por vender produtos a preços baixos em comparação a outros na mesma localidade, que permaneceram com seu funcionamento inalterado. Este decreto, de 2012, foi também um dos motivos que reuniu as pessoas no encontro pontual que deu origem ao coletivo permanente “Defesa Pública da Alegria”.

O processo de repressão à vida boêmia, com o fechamento dos bares que, mesmo sendo na região central ainda mantêm-se com alguma vocação para serem “populares”, já existia anteriormente e segue até então. Alguns destes bares retornam e mantêm-se em funcionamento, ainda que existam repetidas ações do poder municipal com o intuito de encerrar suas atividades. Estes estabelecimentos são marcados pela possibilidade de se permanecer num híbrido, entre estar "dentro" e estar "fora", pois ocorre que seus frequentadores compreendem os produtos e saiam para consumi-los na rua, ao ar livre, utilizando a via pública para a confraternização.

Na tentativa de reprimir este tipo de prática que transforma a rua em espaço de encontro, tornam-se evidentes as medidas de cunho higienista, muitas vezes sob o pretexto de manter, em nome dos moradores do bairro, a tranquilidade e o silêncio da noite. Existem, de fato, por parte de alguns moradores, reclamações referentes ao barulho e a uma suposta falta de sensação de segurança pelo grande número de pessoas que circulam no bairro durante a noite - o que é questionável, já que se entende que quanto mais habitado um espaço é, mais seguro ele se torna (JACOBS, 2001).

2 <http://juntos.org.br/2012/08/legalize-a-boemia/>

Estas reclamações devem ser ouvidas e precisam ter seu lugar reconhecido para uma gestão da cidade que seja, de fato, ética. Da mesma forma, é interessante atentar para o momento em que se intensificam tais medidas higienistas, em um bairro que, desde sua fundação, é um bairro boêmio. A Cidade Baixa, composta pelas regiões conhecidas antigamente como o Areal da Baronesa e a Ilhota, era um local habitado por imigrantes italianos e ex-escravos, que desenvolviam, desde o seu estabelecimento no local, intensas atividades festivas e noturnas, de cunho religioso e cultural (FRANCO, 1992). Torna-se interessante, portanto, a pergunta: por que, neste momento, intensificam-se tais medidas que visam a supressão deste tipo de atividades, realizadas há tantos anos no local em questão? Parece inevitável afirmar que o que está em jogo é um acirramento da disputa pela cidade, em que despontam os interesses da especulação imobiliária, com certa contribuição do poder público.

Ainda assim, a medida de fechamento de bares que funcionavam como ponto de cultura parece ser menos drástica em comparação às outras já citadas, com relação aos processos de privatização dos espaços públicos. No entanto, para parte das pessoas que tinham o costume de usar estes lugares como local de lazer, se criou a necessidade de invenção de novos espaços em que fosse possível compartilharem e encontrarem-se.

Como alternativa a tal situação, no decorrer dos últimos anos, se fortalece a prática de usar a praça pública como um espaço onde é possível confraternizar e divertir-se, a partir de um processo que acaba sendo paradoxal: as medidas de restrição à vida noturna acabam se configurando como um motor para a criação de novas alternativas, que envolvem uma apropriação mais intensa da rua como espaço comum e de encontro. Esta necessidade de invenção também dispara uma reflexão coletiva sobre o quanto tornou-se naturalizada a ideia de que é preciso pagar para se ter diversão: mesmo nos bares “híbridos”, ainda parecia ser necessária a vinculação a um espaço privado e de consumo, como se o que é privado representasse algum tipo de segurança, organizando, institucionalizando e determinando quais são os locais de diversão.

Também como condição para a ida às ruas, pode-se levantar o surgimento e o fortalecimento de coletivos que exigem novas políticas de mobilidade urbana, discutindo o lugar de supremacia do carro com relação a meios de locomoção alternativos, em especial a bicicleta. Estes movimentos tomam importância ao ampliarem seus questionamentos, problematizando a estrutura da urbe como um todo, já que colocar em análise os modos de locomoção acaba por oferecer substratos para discutir as formas como habitamos a cidade, em

diferentes instâncias de organização.

Ao questionarem a necessidade de utilizarmos veículos de alta velocidade, dão visibilidade a alguns modos de subjetivação capitalísticos, nos quais a pressa é tida como imprescindível para garantir ideais de trabalho e de produtividade, mesmo que às custas da qualidade de vida daqueles que trabalham e produzem; os coletivos discutem também questões econômicas, inclusive a nível internacional, por defenderem o uso de meios de transporte que sejam sustentáveis; colocam em pauta o urbanismo e questões ambientais ao problematizarem o desenho do espaço público, a supremacia do concreto e as obras que retiram a possibilidade de circularmos por ruas mais arborizadas, em nome da construção de vias que possam contribuir para um tráfego mais veloz e menos engarrafado - o que nem as obras garantem; por fim, discutem política, porque perguntam, de maneira aberta e explícita, de quem é a cidade e para que ela serve, denunciando que os interesses de alguns se sobrepõem aos de outros e que a cidade está longe de oferecer um uso dela mesma que seja igualitário.

Como militância, estes grupos tomam uma importância especial, pois colocam em evidência a perspectiva de que mudanças de hábitos pessoais podem ter potência na mudança dos planos político e social. É um tipo de militância que propõe novas formas de vida, pelas quais estamos mais ou menos aptos a escolher, já que existem algumas alternativas relacionadas à vida cotidiana que são possibilidades que a cidade já permite. Ao proporem, por exemplo, que as pessoas comecem a utilizar a bicicleta como meio de transporte (e não apenas para esporte ou lazer), aproximam das pessoas “comuns” a possibilidade de contribuírem com mudanças necessárias à estrutura da cidade.

Esta aproximação, no entanto, não se dá através de uma lógica falaciosa e tipicamente liberal que afirma que as mudanças sociais acontecem quando “cada um faz a sua parte”, individualmente. A afirmação da bicicleta como meio de transporte sustentável, nestes meios, não costuma acontecer desvinculada de experiências compartilhadas, nem é tida como a solução principal dos problemas urbanos, ainda bem mais complexos que os problemas de trânsito e de mobilidade. Mantem-se, desta forma, a importância e a necessidade de articulação coletiva, como forma de resistir às opressões no trânsito e em tantas outras instâncias sociais. Em um blog sobre a Massa Crítica de Porto Alegre, um encontro mensal autônomo que reúne um grande número de ciclistas para pedaladas coletivas, encontramos o seguinte fragmento¹:

1 Disponível em: <https://massacriticapoa.wordpress.com/>

A Massa Crítica é uma celebração da bicicleta como meio de transporte que ocorre em mais de 300 cidades ao redor do mundo. Ela acontece quando dezenas, centenas ou milhares de ciclistas se reúnem para ocupar seu espaço nas ruas e criar um contraponto aos meios mais estabelecidos de transporte urbano.

Muitos dizem que a bicicleta no trânsito é quase que uma metáfora à fragilidade e impotência de um indivíduo frente à oposição violenta de governos, corporações e outros sistemas de repressão. A Massa Crítica então serve para nos mostrar que quando nos juntamos e apoiamos uns aos outros, podemos fazer frente à qualquer oposição.” (Autor anônimo)

Desta forma, este tipo de expressão política coloca em pauta a concepção de que diferentes formas de associações entre pessoas sem cargos políticos têm potência para produzirem mudanças sociais. Esta também parece ser uma marca importante de outras novas manifestações que este estudo pretende descrever, que pontuam a necessidade de os sujeitos olharem para si mesmos quando há o intuito de produzirem mudanças pessoais que, por fim, podem romper com estados de dominação experienciados socialmente.

Essas posturas parecem produzir um tipo de ruptura também com relação ao sentimento de ressentimento político. Quando o ressentimento toma importância como afeto político, as reclamações com relação às experiências sociais encontram dificuldades para transformarem-se em ações de resistência e responsabilização (KEHL, 2014). Por outro lado, sob o lema de “um carro a menos”, os militantes deste tipo de causa urbana parecem romper de certa forma com uma posição ressentida, ao colocarem o próprio corpo como instrumento que produz mudanças coletivas, vivendo a partir da corporeidade os discursos que proferem sobre a urbe, seus problemas e os desejos e tentativas de modificar tais situações.

Na cidade de Porto Alegre, em fevereiro de 2011, o motorista que dirigia um veículo na via por onde trafegavam os ciclistas no encontro Massa Crítica, realizou um atropelamento em massa, ferindo dezenas de participantes¹. A situação gerou grande comoção na cidade e, na semana seguinte, cerca de duas mil pessoas se reuniram em uma manifestação pedindo por justiça, consciência no trânsito e respeito ao plano cicloviário da cidade².

Este encontro foi um marco importante a ser considerado por este estudo. Pela primeira vez na história recente da cidade um número tão significativo de pessoas se reuniu na rua, em torno de uma pauta comum e compartilhada, sem agregarem-se através de nenhum tipo de partido, sindicato, associação ou qualquer outra organização que pudesse cumprir função parecida. É possível dizer que este acontecimento trouxe o anúncio, o prelúdio das expressões que viriam a seguir, em que a rua passaria a ser utilizada como espaço autônomo de manifestação de insatisfações e posicionamentos políticos.

1 <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/02/grupo-de-ciclistas-e-atropelado-em-porto-alegre.html>

2 <http://www.ecoagencia.com.br/?open=noticias&id=VZISXRFWWNIYHp0MXxmVhN2aKVVVB1TP>

Os processos de ascensão do interesse privado sobre os bens comuns sofrem também uma abrupta intensificação devido às medidas adotadas para receber a Copa da FIFA de 2014, da qual Porto Alegre foi uma cidade sede. As medidas relacionadas à Copa, talvez as mais significativas por englobarem de diferentes formas as pautas trazidas anteriormente, dizem respeito ao redesenho do espaço público, à implementação e ao gasto de verba pública com grandes obras que não respeitam o plano diretor da cidade, à remoção de famílias de áreas populares por onde estas obras devem seguir e às ameaças contra a soberania do país frente às exigências da organização internacional que trouxe o evento esportivo ao Brasil.

O crescimento dos processos de violência física e simbólica promovidos pelo Estado em relação com o interesse privado impulsionam, portanto, as novas práticas insurgentes. Ao tratar dos processos de ocupação do espaço público, Manuel Castells (2013) ressalta que a restrição de acesso aos espaços institucionais de deliberação – ocupados pelas elites políticas em relação com outras, de cunho financeiro, cultural, tecnológico - relacionam-se com a saída dos novos movimentos sociais às ruas. Como ressalta o autor, ocupar a rua seria criar um novo espaço público, que se torne visível na vida social.

Ainda que tal afirmação seja repleta de sentido, é possível pensar que os espaços institucionais de poder há muito são esvaziados de voz popular. Por que então o movimento de saída às ruas e praças faz sentido neste momento? Ao olhar para a cidade de Porto Alegre, parece que, aliada a este esvaziamento dos espaços de deliberação popular, é a intensificação dos processos de entrega do que é público ao interesse privado que produz um marco que torna urgente esta tomada de posição. O comprometimento entre a gestão pública e a iniciativa privada toma maior visibilidade, inclusive a partir de uma distribuição de símbolos privados sobre o que até então era público e através da sobreposição destes interesses a direitos que já estavam minimamente garantidos, como no caso das remoções em nome da Copa.

Como decorrência de um processo relativamente antigo, em que a presença de símbolos atrelados às grandes marcas de produtos toma uma importância cada vez mais relevante na economia e nos modos de subjetivação, tais imagens passam a figurar também como parte que compõe o espaço público. Com isso torna-se evidente o movimento de infiltrar logomarcas em lugares de destacada visibilidade e importância simbólica, para que possamos assimilá-las e com elas nos identificar. Ao tornar-se cada vez mais escancarada a sobreposição da voz de alguns grupos financeiros em relação a outras vozes, também se torna mais visível o estado de dominação que retira da maioria a possibilidade de tomar decisões

importantes sobre a organização da polis. É preciso, portanto, inventar novas formas de encontro e articulação.

3. UMA CAIXA DE FERRAMENTAS

Ao constituir um interesse e desejo de pesquisar, passo a percorrer o que defino como um campo de problematizações, formado pelos processos de disputa pela cidade. Neste percurso, levo comigo uma caixa de ferramentas metodológicas, inspirada no que propõe Deleuze (1979) sobre a função das teorias e dos conceitos. Esta caixa é montada à medida em que se torna mais clara a maneira como me tomam as questões que construo sobre os processos que pretendo conhecer. Pergunto-me: quais ferramentas podem ser úteis na problematização do que começo a constituir como um campo de pesquisa e das relações que estabeleço com este campo? Mais do que artefatos para a construção de um estudo, busco tais ferramentas para que elas possam efetivar a composição de um novo corpo de pesquisadora-militante e militante-pesquisadora, corpo que possa compor e compor-se através da multiplicidade das experiências e não sob o viés das dicotomias.

Para mapear os modos de subjetivação produzidos na ocupação dos espaços públicos na cidade de Porto Alegre, parto da experiência militante no Defesa Pública da Alegria, um coletivo que discute o direito à cidade e desenvolve a estratégia de ocupação de ruas e praças. Para isso, coloco-me a necessidade de estranhar os lugares de verdade em que posso situar-me, tanto aqueles relacionados às psicologias - que me fornecem tais ferramentas metodológicas - quanto os lugares sustentados pelos saberes da militância. A partir da perspectiva de estranhamento e desnaturalização dos jogos de verdade que envolvem estes lugares, busco uma produção de saberes que possam somar-se aos agenciamentos de novos modos de viver.

Um dos desafios vividos no início da pesquisa foi a superação do que se apresentou para mim, neste primeiro momento, como uma dicotomia. As posições de militante e de pesquisadora pareciam ser muito difíceis de conjugar e havia em mim a sensação de que enquanto estivesse pesquisando, estaria sendo “menos” militante, “menos” combativa. A escolha pelo mestrado foi uma escolha consciente, por acreditar que existem formas de pesquisar que respeitam e fortalecem os processos aos quais se propõem a acompanhar. Mesmo assim, percebo um impasse neste momento, em que me deparo com a necessidade – surgida a partir de uma escolha - de pesquisar sobre um lugar que eu já ocupava como militante (o que significa, portanto, pesquisar também sobre mim mesma). Em um primeiro momento resisto a me ver e me colocar como pesquisadora, a partir de uma concepção - que também me habitava - que vê o contato da militância com a academia como algo que pode

“limitar” o que é da ordem da vida e da resistência.

A composição de um corpo de militante-pesquisadora se deu através de um processo no qual foi possível reafirmar a possibilidade de um fazer acadêmico que não é academicista, mas que está ligado à vida e que tem em si, como maior objetivo, impulsionar e dar potência às tentativas de invenção de novas formas de viver. A partir do amadurecimento da pergunta sobre “o que pode?” uma pesquisa quando ela é de fato implicada e comprometida com os processos com os quais se envolve, percebi que era possível construir uma prática que poderia ter importância dentro do próprio processo militante, como criadora de momentos de parada, autoanálise e autocrítica.

Além disso, a prática da escrita poderia trazer em si a possibilidade de contagiar outros meios e sujeitos com os discursos e questionamentos que são tão caros para o grupo no qual me insiro e que dizem respeito à cidade e às formas como nos relacionamos nela e com ela. De alguma forma, percebi que era possível que a atitude de pesquisar pudesse estar ligada a outras atitudes, como a de ocupar uma praça, por exemplo. Mesmo que estes sejam comportamentos diferentes, ambos querem provocar novas perguntas, posicionamentos e ações no que diz respeito à cidade e suas relações. Desfaz-se, assim, o que era uma visão dicotômica e uma angústia frente à sensação de que era impossível “ocupar dois lugares ao mesmo tempo” (o que acabava por me afastar de uma postura “pesquisante”, para poder seguir militante). O processo de composição deste novo corpo foi, portanto, experiência, à medida em que me transformou em algo que eu não era até então, quando pude habitar o espaço de uma outra modalidade de existência, que eu desconhecia.

3.1 Escolhas Metodológicas

A Cartografia, conforme proposta por Deleuze e Guattari (1995), é o referente metodológico mais importante deste estudo. Este é o referencial que se propõe a acompanhar processos e não a descrever objetos (BARROS e KASTRUP, 2012). Isso significa que os questionamentos que me impulsionam como pesquisadora não servem para a busca por uma suposta essência do que desejo conhecer, mas colocam as perguntas “o que está acontecendo?”, “quais processos estão em questão?”. Para isso, o meio de conhecer é o encontro, tido como dispositivo potente de transformação do que se pensa e do que se vive.

Partindo da ideia de que a cartografia tem como objeto os processos, se coloca a necessidade de que a pesquisa cartográfica seja igualmente processual, para que possa haver uma sintonia entre objetos e método (BARROS e KASTRUP, 2012). De que forma pode se compor uma pesquisa processual? A própria ideia de “método” parece criar um impasse neste sentido, pois etimologicamente, *metá-hódos* significa que o conhecimento se produz quando se traça um caminho (hódos) determinado pelas metas (metá), já estipuladas antes da partida. Da forma como se apresenta, tal concepção parece deixar de lado o tal caráter processual no qual o cartógrafo está interessado, pois as metas estabelecidas suplantariam aquilo que é intempestivo e que também compõe os processos. Como alternativa a esse impasse, o que a cartografia propõe é uma reversão metodológica (PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, 2012), transformando o *metá-hódos* em *hódos-metá*, ou seja: o cartógrafo é aquele que se propõe a traçar suas metas durante o percurso (PASSOS e BARROS, 2012), a partir daquilo que o próprio percurso (até então desconhecido) irá lhe apresentar.

Assim, tal reversão metodológica parte da ideia de que o método não é um fator transcendental a ser aplicado à realidade, mas algo a ser experimentado e assumido como atitude. Em um processo de pesquisa em que o método é atitude, se coloca a necessidade de uma postura aberta por parte do pesquisador para que o próprio percurso seja concebido como o material de pesquisa que produz conhecimento. Além da abertura necessária ao pesquisador, nesta modalidade de pesquisa está sempre colocada a necessidade de que o sujeito pesquisante esteja implicado eticamente em sua prática, perguntando sobre quais lugares ocupa e atento para o que suas atitudes irão produzir. Sob esta concepção, a ética não se limita, por exemplo, à etapa de aprovação da pesquisa em um comitê ou à obtenção de termos de consentimento preenchidos pelos participantes, mas estende-se a toda e qualquer atitude que diga respeito à relação do pesquisador com outros sujeitos e grupos que compõem o campo.

Neste e em alguns outros aspectos, a cartografia rompe com a concepção de ciência moderna. A reversão metodológica proposta por ela não diz respeito apenas a abrir mão da suposta segurança trazida por metas preestabelecidas, mas ressignifica os objetivos de uma pesquisa e reorganiza a maneira como se relacionam sujeito e objeto. Nas formas de fazer ciência que são hegemônicas em nosso tempo, se trabalha a partir de uma separação entre o objeto científico - aquele que se deseja conhecer - e o cientista, que irá ocupar o lugar de observador (PASSOS e EIRADO, 2012; KASTRUP e BARROS, 2012).

Sob a lógica desta concepção de ciência, o observador terá a função de representar o

objeto que quer dar a conhecer e isso significa que seu esmero deverá estar situado na tentativa de separar os seus afetos daquilo que observa no campo, para que a representação que irá fazer do campo seja o mais “fidedigna” e “realista” possível, como um decalque da realidade, uma cópia que a represente “exatamente como ela é”, sem interferências que são indesejadas. Sob esta perspectiva, estão colocados os ideais de neutralidade como aquilo que garante a objetividade científica e que seria a única maneira de se chegar a respostas que sejam de fato representativas da realidade. Para isso, há uma busca obstinada pelo silenciamento dos afetos daquele que pesquisa, sendo que a forma como o campo agencia tais afetos não é considerada como produtora de conhecimento, mas algo a ser evitado em nome da “verdadeira” ciência.

A ciência moderna, assim como a cartografia ou outros paradigmas conceituais e direcionamentos metodológicos, podem ser entendidos como modos inventados que dizem respeito às possibilidades de lidar com afetos e produzir conhecimentos. Assim como os próprios paradigmas, sob a perspectiva da cartografia, os frutos dos encontros entre pesquisador e campo - ou seja, os conhecimentos que são resultados de um processo de pesquisa - também são invenções (KASTRUP, 2007).

O cientista clássico desconsidera que o paradigma sob o qual ele trabalha seja fruto de uma invenção, com todos os seus critérios de objetividade e neutralidade, tomando-o como uma atitude naturalmente correta e necessária (quicá, a única) para aqueles que desejam conhecer a realidade. Assim, desconsideram que os resultados produzidos por suas pesquisas não são determinados apenas pelo que existe no “campo”, mas também dependem inevitavelmente de suas experiências, da bagagem teórica que direciona o olhar e da forma como entendem os modos como o “campo” e o “objeto” de pesquisa os afetam. Dessa forma, buscam provar que invenções são descobertas (BARROS e KASTRUP, 2012).

Ao tomar a própria ciência como invenção e dotar o método (ou *hodós-metá*) de um caráter inventivo, a cartografia propõe um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática e o que podemos chamar de plano da experiência (PASSOS E BARROS, 2012). A cartografia é o traçado deste plano da experiência, onde se descreve os efeitos do percurso sobre os envolvidos com ele: sobre o objeto, o pesquisador e a própria produção de conhecimento. Ao romper com o paradigma da representação, que pressupõe a existência de uma realidade externa e transcendental, realiza-se o abandono da busca por silenciar a interferência de afetos e outros agenciamentos sobre o processo de pesquisa.

Busca-se, ao contrário, uma construção que permita compor com as multiplicidades que nos constituem, através de experiências que dão palco à diferença (LAZZAROTTO, 2012). Para isso, é preciso não apenas entregar-se à experiência, mas acolher o que ela produz, problematizá-la a partir da autocrítica e de maneira corajosa.

Esta perspectiva parece ser adequada tendo em vista a relação que tenho com os processos que desejo pesquisar. Como meu interesse parte da atividade militante, o plano da experiência está desde o início colocado como o que pode dar potência ao processo de construção de conhecimento. Além disso, parece não haver uma manobra mental que torne possível a “suspensão” daquilo que se produz nas experiências para que esteja garantido um distanciamento ou uma neutralidade.

Partindo da concepção de que a experiência traz em si a riqueza daquilo que é singular - e muitas vezes intenso -, o fato dela encontrar espaço em uma escrita supostamente tão formal quanto uma dissertação, é uma das grandes vantagens de se produzir uma pesquisa implicada. Como já foi trazido, nesta modalidade de construção do conhecimento pressupõe-se que o pesquisar produz e se produz através de afetos, sendo que a forma como o corpo do pesquisador se afeta é o que dá forma ao estudo. Dessa maneira, em uma relação estreita entre o que se vive e o que se deseja conhecer, parece quase impossível encarar o processo como uma coleta de dados e não como invenção (KASTRUP, 2007), pois parece também impossível negar o caráter ativo do pesquisador.

Neste sentido, a inventividade não é a incapacidade de manter-se “neutro” ou a falta de solução de um problema, mas ela é vista como algo potente e produtivo, que transforma a própria ciência, refazendo seus enunciados, produzindo a necessidade de criação de novos problemas e de modos originais de investigação (BARROS e KASTRUP, 2009), que acompanhem o que é vivido. Tendo em vista a processualidade presente no que tange os movimentos sociais e a maneira dinâmica com que eles podem se comportar, também me parece que uma direção metodológica que pergunta sobre si mesma pode estar mais apta a lidar com tais processos, por não realizar uma busca por engessá-los em representações.

É interessante salientar também que a falta de objetivos preestabelecidos para um estudo cartográfico não significa uma falta de orientação (PASSOS e BARROS, 2012). O abandono da política de neutralidade também não significa uma postura de relaxamento (BARROS e KASTRUP, 2012), pois o cartógrafo deve manter-se atento ao que lhe acomete,

sob uma forma de atenção específica e rigorosa (KASTRUP, 2010). O desafio está em fazer com que uma busca por informações, supostamente desafetada e insensível, dê espaço ao que se produz a partir dos encontros que se apresentam ao pesquisador, que se transforma em conhecimento a partir de um reconhecimento atento e sensível.

A cartografia, como direção metodológica, é de dupla natureza, pois é pesquisa e intervenção (ESCÓSSIA e TEDESCO, 2012). É intervenção porque ao acessar os planos de força que compõem o processo que deseja conhecer, o cartógrafo também passa a habitá-lo. Dessa forma, sua presença e atitude passam a produzir mudanças nos processos pesquisados. Além de intervenção, é pesquisa que não se restringe a descrever e classificar contornos dos objetos (ou seja, representá-los), mas busca traçar o movimento próprio que os anima (ESCÓSSIA E TEDESCO, 2012). Interessa menos as perguntas sobre “o que são” os objetos e mais os questionamentos sobre os processos que os compõem. Na cartografia, conhecer e fazer são inseparáveis e ambos emergem do plano da experiência (PASSOS e BARROS, 2012). Segundo os autores, “conhecer é, portanto, fazer, criar uma realidade de si e do mundo, o que tem consequências políticas” (p.30).

Em muito a cartografia, como direção de um modo de fazer pesquisa, se aproxima do movimento institucionalista. Ambos afirmam que é preciso transformar a realidade para conhecê-la (PASSOS E EIRADO, 2012), colocando o primado do plano da experiência como intervenção e acentuando a dimensão política da pesquisa (PASSOS E BARROS, 2012). Nesse sentido, aliados à cartografia, surgem algumas ferramentas conceituais e operadores analíticos utilizados na Análise Institucional, que também passam a agenciar esta pesquisa. A análise de implicação, importante ferramenta metodológica deste referencial, coloca em evidência aquele que produz a análise institucional (ou o pesquisador, no caso do contexto acadêmico, por exemplo).

Segundo Baremlitt (1996), a análise de implicação pressupõe uma autoanálise, momento em que o analista institucional deve considerar quais suas motivações em desenvolver a intervenção que lhe é demandada. Surgem as perguntas: de que forma me relaciono com os processos que pretendo pesquisar? Quais afetos agenciam o percurso e as maneiras de vivê-lo e questioná-lo? A quais atravessamentos estou submetida e que devo considerar ao assumir esta tarefa?

O conceito de “implicação” (BAREMBLITT, 1996; LOURAU, 1993) reflete o

pressuposto de que não existe objetividade na intervenção e a forma como ela ocorre não depende só de como irão recebê-la aqueles a quem ela se destina, mas relaciona-se, também, com os recursos de quem a executa. O conceito não se restringe ao contexto das intervenções institucionais, sendo caro também ao trabalho com a pesquisa ou qualquer outro tipo de intervenção. Entendo que o estudo e prática da Análise Institucional - e em especial o conhecimento da ferramenta da análise de implicação - seja importante na constituição de profissionais que não perguntam apenas sobre os quais desejam conhecer/intervir, mas que também perguntam sobre si mesmos.

Independente da forma como se dá, o ato de “perguntar-se sobre si mesmo”, no contexto das práticas *psi*, parece ser imprescindível para a construção de uma postura ética reflexiva. No contexto em questão, em que muitos afetos envolvem-se no fazer cotidiano que produzimos, a prática da análise de implicação toma importância ao evidenciar e evitar processos de sobreimplicação (COIMBRA e NASCIMENTO, 1987). Isso porque todos estamos sempre implicados em qualquer atividade de produção de conhecimento (PASSOS e EIRADO, 2012; LOURAU, 1993), mesmo os que trabalham sob a lógica de neutralidade e objetividade científica.

A prática da análise de implicação foi realizada, principalmente, através da construção de diários de campo e, dessa forma, o presente trabalho foi desenvolvido a partir da disposição de produzir uma escrita implicada (HESS e WEIGAND, 2006). Segundo os autores, este tipo de escrita consiste no registro das impressões, percepções e pensamentos do profissional/pesquisador, a partir do que lhe acomete na experiência do cotidiano. Assim como o momento da escrita, a leitura posterior constitui-se como parte importante na construção das análises dos processos em questão.

Segundo Barros e Kastrup (2009), estes registros podem conter tanto informações objetivas quanto percepções que emergem do encontro com o campo e que estavam implícitas. Ele pode ser composto por relatos de reuniões e encontros, sendo que sua função mais importante é a de ser um espaço para descrever sensações e reflexões produzidas nestas experiências, como uma ferramenta imprescindível para a produção das análises que serão o resultado da pesquisa. Para o cartógrafo, e talvez em especial para o cartógrafo militante, durante a produção do diário pode se apresentar a tentação de omitir alguma contradição presente no processo.

Segundo as autoras, é possível também que o pesquisador deseje “aparar arestas”, produzindo uma coerência, mesmo que ilusória, a fim de manter uma homogeneidade em suas conclusões. Esta é uma postura a ser evitada, já que existe a proposta de trabalhar a partir de um direcionamento metodológico que, mesmo aberto, é rigoroso. Ainda que seja, em um primeiro momento, um processo doloroso, parece mais interessante a exposição e a análise destas contradições – que poderão funcionar como um motor de renovação - do que a tentativa de constatar uma prática ou processualidade que guarde em si qualquer tipo de coerência totalizadora. Para o evitamento de tal postura, a escrita do diário deve ser - além de implicada - ética e, portanto, corajosa: deve haver, no pesquisador, a disposição de se deparar com as contradições que estão presentes no campo de análise, no pesquisar e nele próprio, para dar potência aos movimentos de transformação dos processos em questão.

A partir desta concepção, construí diários de campo entre os meses de maio e outubro de 2014. Com eles acompanhei reuniões internas do coletivo Defesa Pública da Alegria e deste com outros coletivos, com o qual ele se relaciona. Além disso, descrevi acontecimentos e atividades de ocupação da rua, buscando produzir reflexões sobre o que se desdobrou delas, desde os processos de elaboração até as análises coletivas posteriores. Acompanhei também a forma como tais processos repercutiram na cidade, através de uma atenção voltada às redes sociais e outras mídias, descrevendo também estes processos no diário.

Aliado ao diário de pesquisa, desenvolvido sob o direcionamento da cartografia e da análise institucional, outro dispositivo de natureza semelhante realizou uma função importante na produção de análises sobre o campo. Chamei tal dispositivo de diário coletivo, a partir da construção proposta por Lazzarotto (2009). O coletivo Defesa Pública da Alegria utiliza um grupo de emails, em que os participantes podem trocar mensagens que serão compartilhadas por todos seus membros. Através desta ferramenta realizamos combinações de agenda, marcamos reuniões e trocamos informações objetivas. Além destas funções, tal espaço virtual é potente ao ser terreno de troca de reflexões suscitadas na prática militante e coletiva. É comum que, neste espaço, sejam retomadas questões trabalhadas em atividades presenciais, que mesmo depois dos encontros seguem produzindo novos sentidos e análises.

A possibilidade de entrarmos em contato mesmo que não estejamos nos mesmos espaços presenciais, produz “um “lugar” de permanente acesso, que vai sendo constituído neste “espaço mútuo”, feito das grafias no fluxo da experiência e do pensamento (LAZZAROTTO, 2009). A possibilidade de um espaço virtual permanente para o

compartilhamento de relatos de atividades, informações, questionamentos, desconfortos e novas análises que dizem respeito à cidade e à prática militante, dá potência a tais práticas, configurando-se como mais um espaço de escrita e produção coletivas. Muitas das análises que resultaram desta pesquisa se produziram a partir de questões trazidas neste grupo de e-mails, que pôde funcionar como um espaço de suporte e invenção. Ressalto que jogos políticos e de controle, muitas vezes, tornaram impossível publicar fragmentos do diário. Estes fragmentos foram tomados como suporte importante das reflexões produzidas no percurso da pesquisa, ainda que não identificados no corpo do trabalho.

Guattari (1981), ao problematizar os limites do *setting* terapêutico no atendimento clínico, propõe o conceito de “transversalidade”. Para o autor, o trabalho clínico consiste na desestabilização do que está insituído (PASSOS e BARROS, 2012) e ele acredita que a mudança de padrões e o aumento da comunicação produzem potência para estas desestabilizações. Dessa forma, estas mudanças de padrões implicam em um aumento comunicacional interno do grupo e deste com outros grupos. Sob a perspectiva da transversalidade, os fluxos de comunicação, além de aumentarem, não devem ser lineares, efetuando-se entre os diferentes sujeitos que compõem uma coletividade e em diferentes sentidos. O autor afirma: “A transversalidade é uma dimensão que pretende superar os dois impasses, o de uma pura verticalidade e o de uma simples horizontalidade; ela tende a se realizar quando uma comunicação máxima se efetua entre os diferentes níveis e sobretudo nos diferentes sentidos.” (GUATTARI, 1981, p. 96). Sob esta perspectiva, é possível também uma maior variabilidade dos pontos de vista que compõem o coletivo.

Percebo que, no percurso do coletivo Defesa Pública da Alegria, por vezes assumo a função de aumentar a quantidade e os múltiplos sentidos que podem assumir nossas comunicações. Percebo também que esta forma de estar em coletivo se relaciona com algumas ferramentas que me fornecem os modos de fazer psicologia com os quais mais me identifico. Assim, ainda que no coletivo em questão não esteja colocada a necessidade de “ser psicóloga”, em determinado momento do percurso da pesquisa torna-se evidente o quanto alguns aprendizados desta formação me compõem, atuando sobre as tentativas de produção de um fazer ético-político-estético. Me compõem de maneira que é impossível “deixá-los de lado” ao estar em coletivo, passando assim a constituir um modo de contribuir com a militância e de criar espaços de análise coletivos e implicados, que tornam possíveis as construções que trago nesta escrita.

A partir das escolhas metodológicas trazidas, busco então mapear os modos de subjetivação relacionados aos movimentos de ocupação do espaço público. O percurso cartográfico que trago a seguir possibilitou identificar alguns afetos relacionados ao desencanto, o cansaço de ser ninguém, o ressentimento, a amizade e a alegria, bem como os efeitos do coletivo como agenciamento para lidar com tais afetos.

3.2 Ferramentas teóricas

As construções foucaultianas também se configuram como uma orientação ética desta pesquisa, compondo uma parte importante da caixa de ferramentas da qual disponho para a confecção do estudo. Isso significa que a forma como construo as perguntas sobre o campo de análise e sobre minhas implicações estão em estreita sintonia com uma modalidade de pensamento expressa em algumas concepções deste autor. Foucault me auxilia na criação de um modo de perguntar e perguntar-me.

Para que esta análise seja possível, se torna interessante a retomada de algumas noções trazidas pelo pensamento foucaultiano e que pretendo utilizar na construção do estudo. Mais do que constituir um corpo conceitual sobre o qual posso descrever os processos que pretendo visibilizar, o uso de tais conceitos expressa em si uma orientação ética para o trabalho de pesquisa, para o meu “fazer” de pesquisadora, em sintonia também com a postura que assumo como militante, agindo na construção deste novo corpo de pesquisadora que milita e militante que pesquisa. Ou seja: conhecê-los é ter em mãos uma ferramenta para problematizar o próprio pensamento, pensar sobre a forma como me interrogo sobre o que desejo conhecer.

Tomo como referência mais importante os escritos tardios do autor, em que a temática do poder e da liberdade parecem ser ressignificadas ou ampliadas, quando acontece o abandono da hipótese repressiva que marcou presença de maneira mais significativa seus escritos anteriores (ORTEGA, 1999). A possibilidade de lidar com tais temáticas a partir da relativização da hipótese repressiva significa admitir a complexidade das relações e processos em que o poder – agora como fator produtivo e não apenas restritivo – está envolvido. Esta é uma alternativa extremamente interessante quando se pretende pesquisar sobre os processos vividos na cidade, que não vêm possibilidade de serem simplificados sem que haja grande perda da riqueza que compõe seus enredamentos.

Foucault (1995) afirma que a produção de toda sua obra se dá no sentido de construir uma história sobre como nos tornamos sujeitos, ainda que, durante sua trajetória, não tenha desenvolvido o tema por um único viés. O autor admite que sua construção teórica pode ser dividida em três momentos distintos, em que investigou três diferentes modos de objetivação que produzem subjetivação. No primeiro momento, buscou situar as formas como a produção de conhecimento busca atingir o estatuto de ciência. No período seguinte, lidou com a objetivação que está calcada nas práticas divisoras, ou seja: buscou visibilizar os processos de diferenciação que produzem as divisões entre os sujeitos, como por exemplo os loucos e os sãos; os sadios e os doentes; os criminosos e os homens de bem.

No terceiro período do pensamento foucaultiano o autor procura investigar as formas pelas quais os sujeitos passam a se reconhecer como tal: Quais os modos de subjetivação próprios deste tempo? Com quais processos eles se relacionam? Quais as resistências que eles provocam? Mesmo que os três períodos em que se divide a obra do filósofo sejam contínuos e partes de uma obra internamente coerente, este último momento é o que mais traz contribuições para a construção de meu estudo. Em suas produções tardias o autor atenta de forma direta para o tema da ética, propondo um olhar para as práticas que se relacionam com a noção de “cuidado de si”, resgatada da filosofia da Antiguidade, mais especificamente da filosofia grega.

O objetivo principal da obra de Foucault, em todo seu processo de pesquisa e produção filosófica foi, portanto, o de construir uma história dos diferentes modos de subjetivação, ou seja, dos diferentes modos pelos quais os seres humanos se tornam sujeitos em nossa cultura. Neste sentido, é importante não tomar a noção de sujeito como aquela que coincide com o senso comum. Para o autor, sujeito é o que resulta da ação de uma forma de poder, aplicada à vida cotidiana dos indivíduos, categorizando-os, marcando-os com sua própria individualidade ou identidade, impondo-lhes leis de verdade a serem reconhecidas pelo próprio sujeito e que os outros também devem reconhecer nele (FOUCAULT, 1995). Isso significa dizer que aquilo que faz de alguém “sujeito” é o resultado das relações de poder com as quais ele se envolve. Ao estar sujeito a diferentes formas de poder, tais forças não desempenham apenas a função de controlá-lo, mas de fixá-lo em sua própria identidade.

O poder, conforme formulado por Foucault, não é o “mal” e não é necessariamente a qualidade que fundamenta as condutas que buscam um controle rígido ou excessivo dos outros através da dominação. É algo próprio da vida humana em coletivo, já que é inerente

aos processos de subjetivação. Para nos tornarmos sujeitos nos enredamos inevitavelmente em relações de poder, sendo ativos em seu exercício e também sendo um objeto sobre o qual o poder dos outros se exerce. Isso significa dizer que, por ser uma qualidade intrínseca aos diferentes modos de relação nas quais os seres humanos se envolvem, o poder pode ser exercido por todos e sobre todos os sujeitos.

A resistência também é inerente a toda relação de poder e se dá a partir de uma relação agonística e de provocação com ele. O poder, portanto, implica necessariamente na insubmissão da realidade. As resistências podem se dar de diferentes formas e, segundo Foucault (1994), elas podem ser “de espécies diversas: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, concertadas, rastejantes, violentas, irreconciliáveis, prontas à transação, interessadas ou sacrificiais; por definição, elas não podem existir senão no campo estratégico das relações de poder” (FOUCAULT, 1994, p. 99).

Com esta perspectiva, no entanto, o autor não busca negar que existem situações em que uma relação de poder está cristalizada e fixada, tornando-se dessimétrica. Neste tipo de situação a margem de liberdade é muito baixa (FOUCAULT, 2004a), já que as condições de exercício do poder não são igualitárias. Foucault chamou estas cristalizações – que são aquilo que os movimentos sociais vêm denunciar e combater - de “estados de dominação”. Tais estados são aqueles a serem evitados e combatidos, enquanto as relações de poder são inerentes à forma como nos reconhecemos como seres humanos. Uma maneira de impedir a cristalização das relações de poder em estados de dominação é sempre colocá-las sob análise, através de um processo político que é constante.

Ao propor uma análise das relações de poder, Foucault afirma que a pergunta mais interessante para esta formulação é a seguinte: “como se exerce o poder?”. Perguntar desta forma é radicalmente diferente de perguntar “o que é o poder?” ou “por quê ele se exerce?”. Perguntar a partir da palavra “como” consiste em conceber que não existe o poder como essência ou substância, mas que ele vai sempre se manifestar em um ato, dotado de especificidades. Em resposta ao “como”, da pergunta sobre o exercício do poder, aparecem os jogos de verdade que operam estas relações, que não serão universais, mas sempre próprios de cada situação.

Por “jogos de verdade” se entende as formas específicas através das quais se

organizam as verdades que operam uma relação de poder. Verdade, aqui, se trata dos enunciados tomados como verdadeiros por determinado grupo ou sociedade, em determinado tempo. São da ordem da invenção e não expressam conceitos universais ou naturais, apesar de ser corrente, nas diferentes civilizações das quais se tem notícia, a concepção de que os jogos que lhes são próprios expressam os únicos enunciados que podem ser considerados como verdade, os únicos enunciados “corretos”. O termo “jogo” não é utilizado para expressar uma competição, mas a maneira como tais verdades se conjugam e se arranjam, organizando os sujeitos e suas práticas, estabelecendo posições, espacialidades e legitimidades.

Também fazem parte destes arranjos as estratégias que os sujeitos encontram para lidar com tais verdades e prescrições. As verdades e estratégias - sempre precárias e em transformação, ainda que a passos lentos - são aquilo que produz as marcas de cada cultura e de cada tempo, expressando o que é próprio de cada uma das diferentes organizações sociais humanas. São, portanto, históricas, a partir da perspectiva que toma a história não como processo evolutivo e cumulativo, mas admite que a caminhada humana ao longo do tempo se constitui mais a partir de rupturas e violências do que sobre estáveis continuidades (CRUZ, 2012). A partir destas rupturas, as verdades modificam-se, denunciando seu caráter provisório. A construção foucaultiana não oferece, portanto, ferramentas para estipular o que é verdadeiro e o que é falso mas atenta para as formas como se produzem os enunciados tomados como verdade no presente, pois será em torno destes arranjos (ou jogos) que os grupos ou sociedades em análise irão se organizar e desenvolver suas práticas discursivas.

Na diferenciação entre a relação de violência (ou estado de dominação) e a relação de poder, Foucault (1995) afirma, portanto, que o exercício do poder é menos da ordem do confronto entre dois adversários e mais da ordem do governo. Governar é agir sobre a ação dos outros, é uma busca por delimitar as possibilidades de ação do outro, ou seja: o exercício do poder, quando ele não se cristaliza, é o governo dos homens sobre eles mesmos (FOUCAULT, 2011a). Para haver poder, portanto, é preciso que haja liberdade, pois o poder se exerce sobre indivíduos que possuem um leque variado de possibilidades de condutas. No caso da escravidão, as possibilidades são extremamente restritas, já que esta situação não se expressa através de uma relação de poder, mas por um estado de dominação.

Existe uma diferenciação entre as práticas de liberdade e os processos de liberação (FOUCAULT, 2004a). Como foi trazido, a prática da liberdade está sempre ligada à prática

reflexiva, pois a reflexão é o que permite escolhas que atentam para uma divisão mais ou menos igualitária do poder. Os processos de liberação, no entanto, não são necessariamente reflexivos, mas se referem a outros tipos de fluxos. Eles surgem para dissolver estados de dominação, de maneira espontânea e por vezes violenta. Em situações de dominação intensa e cristalizada, por vezes tornam-se necessários os processos de liberação para que se crie um terreno onde seja possível a produção de práticas de liberdade. É importante manter em perspectiva, no entanto, que as as práticas de liberação, mesmo que atuem na dissolução de estados de dominação, não garantem por si só a produção de sujeitos livres.

A noção de ética do cuidado de si – conceito importante na construção deste estudo - seria um caminho, uma via, um modo de movimentar o pensamento neste sentido, uma possibilidade de combater a dominação de uns sobre os outros através de práticas reflexivas. Esta noção foi retomada por Foucault a partir da construção filosófica grega clássica. A partir da problematização dos processos de governar e da preocupação com o que seria o “bom governo”, os gregos da antiguidade chegam à noção de cuidado de si que, em dado período, tornou-se uma prescrição filosófica dada a todos os sujeitos, tornando-se uma importante marca dos modos de governar daquele tempo.

Este é um conjunto de práticas que traduz uma atitude geral do sujeito para consigo e com os outros (FOUCAULT, 2012). Cuidar de si, sob esta perspectiva, significa olhar para si mesmo de maneira crítica. O autor afirma que a inquietação presente neste modo de cuidado é um dos fatores que sustenta as construções éticas, criando possibilidades para o exercício da liberdade (Foucault, 2004). A noção de ética, nesta construção, se refere a uma maneira de ser e de fazer. O ato de pensar sobre como se produz um sujeito ético também pode ser disparado por uma pergunta que leva a palavra “como”: como se exerce a liberdade? Quais as regras e prescrições próprias deste tempo e quais as possibilidades de resistir a estas verdades e transformá-las?

Dando um lugar privilegiado à reflexão, as construções éticas feitas a partir da noção de cuidado de si apontam para os processos que conduzem o sujeito a não tornar-se escravo: nem dos outros, nem de si mesmo. Foucault afirma que, ao sujeito que cuida de si, se apresenta a possibilidade da não-escravidão também frente a seus próprios apetites, suas próprias paixões (FOUCAULT, 2012). Na afirmação de que é possível a escravidão de si, torna-se evidente que a noção de liberdade, para o autor, não se trata da possibilidade de o

sujeito fazer “tudo aquilo que deseja”. Ela é, pelo contrário, o resultado de uma postura reflexiva em que é possível escolher qual atitude tomar ao invés de agir sob os ímpetus mais imediatos. Tal postura acontece quando se estabelece uma forma de atenção que atua como se fosse uma conversão do olhar dos outros para si mesmo. Isso significa que o próprio sujeito olha para si mesmo como se fosse outra pessoa a fazê-lo, tomando esse “si mesmo” como um objeto de análise, mantendo-se atento ao observar de maneira inquieta e inconformada o que ele próprio pensa.

Para se constituir uma atenção voltada ao cuidado de si, portanto, é necessário inquietar-se com o que se passa no pensamento e colocar-se constantemente em questão. A prática do sujeito que examina e problematiza a forma como pensa e age difere radicalmente da postura daquele que toma a si mesmo - ou a uma moral preestabelecida - como referência. Neste tipo de situação, torna-se mais difícil falar em construções éticas, pois estas não são da ordem da aplicação de um “modelo” que garante posturas e atitudes “corretas”. O que é ético é da ordem da invenção que resulta do encontro entre diferentes e desconhecidos, não da aplicação de uma fórmula de comportamento prescrita ou pré-pronta.

O sujeito só pode estranhar a si mesmo – e assim realizar um trabalho de si sobre si e modificar-se - a partir do momento em que ocupa-se de si mesmo, dispende sua atenção e seu tempo olhando para a forma como se relaciona com os outros e com sua própria vida, a fim de constantemente tomá-la como um ponto de reflexão, de questionamento. Neste sentido, é importante notar que uma construção ética, que se configura através de um cuidado sobre si mesmo, tem como resultado a produção deste sujeito como um protagonista de atitudes que visam seu próprio bem estar, mas também o bem estar dos outros. É possível afirmar que cuidar de si é cuidar dos outros à medida em que existe, nesta postura, uma busca pela regulação do espaço de poder e o evitamento de processos de dominação.

Este momento da reflexão foucaultiana se faz especialmente interessante na problematização dos movimentos sociais por trazer de maneira tão obstinada a temática da liberdade. O próprio autor afirma que a questão do pensamento político tradicional se refere ao sujeito de direitos e não ao sujeito ético. Recolocar a questão política a partir da ética parece coincidir com uma análise do poder que admite aos sujeitos mais possibilidades de ação, ao dotá-lo – de maneira mais radical do que naquela proposta pelo pensamento tradicional – de uma intensa capacidade de agência sobre aquilo que experiencia socialmente.

O sujeito que reconhece a possibilidade de agir sobre os jogos de poder e a forma como se arranjam os enunciados que têm caráter de verdade, passa a ter também responsabilidade sobre estes jogos, sendo ativo tanto na atitude de perpetuá-los quanto nos movimentos de questionamento, recusa, transgressão ou ressignificação de tais arranjos.

A constatação de que o que nos organiza socialmente são verdades produzidas não leva necessariamente à ideia de “abolição” de qualquer verdade possível. Ao contrário, o pensamento foucaultiano aponta que operar pela consciência com relação às estratégias que dão a cada enunciado um caráter de verdade nos torna mais responsáveis pelos rumos de nossa própria história. Reconhecer tais verdades como produções - e não como conceitos naturais - nos torna mais aptos a transformá-los. O exercício da política está justamente em assumir tal responsabilidade, assumindo também o poder que temos sobre nossa própria vida em coletivo e admitindo a oportunidade de produzir e modificar o que experienciamos socialmente.

O pensamento foucaultiano não é, portanto, um corpo conceitual que comunica o que é ou não verdadeiro, mas expressa em si um modo de questionar as verdades próprias do nosso tempo, desconstruí-las a partir de uma preocupação e de um cuidado do sujeito consigo e com os outros, oferecendo ferramentas para a produção de práticas em que estejam implicados o exercício da liberdade e a diversidade. Pode servir para diferentes tempos. Mais do que um saber, se trata de construir uma habilidade de suportar o não-saber, pois traz a ideia de que a “sabedoria” talvez se relacione mais com a habilidade de perguntar do que com a capacidade de responder por qualquer coisa a priori, através de conhecimentos cumulativos e independentes do que se vive. Sob esta perspectiva, tornam-se suportáveis a ausência de definições herméticas e a falta de contornos racionais prévios para os objetos que se busca conhecer. O desconhecimento – e não o contrário – é, portanto, condição para a abertura ao encontro, a reflexão e a transformação. Suportar essas ausências parece ser condição para uma produção de conhecimento que pode ser corajosa e, por isso, singular.

A busca de Foucault como intelectual, portanto, é atentar para a responsabilidade e poder que tem cada sujeito, com o objetivo de aumentar as condições de emergência de práticas de liberdade. O próprio autor fala sobre isso na seguinte frase:

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da

história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. O papel de um intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas (FOUCAULT, 2004b, p.295).

Esta visão não significa ignorar ou dar menor importância aos estados de dominação que mantém sujeitos em condições de vida injustas e não igualitárias. Afirmar que tanto o poder quanto a responsabilidade sobre o que é social podem ser exercidos por todos, não se trata de pregar uma falsa igualdade através de uma visão cega às violências que, cotidiana e insistentemente, mantém as posições hierárquicas que sustentam nosso *status quo*. Ao contrário disso, a tentativa é denunciar a falsa crença de que as situações que se experimentam socialmente “sempre foram assim”, ressaltando que, por serem construídas, podem ser modificadas e que a cidade e o social estão sempre sob disputa: tomar parte nestas lutas de maneira corajosa - a partir de posturas que contenham a autocrítica - é o que pode nos tornar menos escravos. O pensamento do autor não surge no sentido de calar as vozes que denunciam os estados de dominação, mas de dar potência a tais movimentos, aumentando o nível de questionamento, transgressão e liberdade com que podem operar e resistir, desenvolvendo também o grau de complexidade das estratégias que podem redimensionar a relativa “pequenez” daqueles que por tantas vezes ocupam uma posição de oprimidos.

Para encerrar, é importante afirmar que os direcionamentos metodológicos e as ferramentas teóricas que compõem uma pesquisa são selecionados através de uma escolha que é importante, e não um simples detalhe. Ela expressa a relação que o pesquisador tem ou pretende ter com o seu campo e com seu trabalho, bem como com aquilo que será produzido por ele. Neste sentido, as escolhas que fiz se deram através da busca por um direcionamento que estivesse em sintonia com o que penso ser a função do trabalho acadêmico e que pudesse também contemplar minha postura e meus anseios militantes.

Escolhi apostar em uma pesquisa implicada, que pretende se compor como movimento ético, onde a experiência é produtora, tem espaço e importância. Sob esta perspectiva, pesquisar não se trata de descobrir “A Verdade”, mas de produzir e falar corajosamente sobre uma verdade, entre outras possíveis. Assim, não é possível considerar que a verdade se trata da relação direta entre um enunciado e “A Realidade”, como se essa realidade pudesse ser captada e representada em sua totalidade ou “tal como ela é”. A verdade que surge numa pesquisa implicada diz da relação entre o pesquisador e sua escrita, seu pensamento e sua vida, o que Larrosa (2004) nos aponta também como resultado do ensaio como modalidade de

escrita. Sendo assim, convido o leitor a conhecer o que se produziu coletivamente como verdade nesta pesquisa, enquanto busco descrever os movimentos que compuseram este percurso, dispondo-me a tomar como questão a posição que ocupo nestes processos e também a relação afetiva e discursiva que tenho com eles.

No capítulo a seguir, busco identificar as estratégias de ocupação a partir de duas linhas que se entrelaçam: a ocupação dos espaços públicos e a ocupação de si. Trago a expressão da crise da representatividade, mapeando os afetos que com ela se relacionam: um cansaço de “ser ninguém”, o ressentimento, o desencanto e a busca por anonimato observada nos movimentos de ocupação da rua. A partir disto, busco analisar o coletivo como agenciamento na constituição de militâncias voltadas ao fazer ético e à vida não-fascista, conforme propôs Foucault (1996).

5. SOBRE OCUPAR

4.1. Ocupar o espaço público

Nos capítulos anteriores, foram trazidas situações que sinalizaram algumas experiências compartilhadas na cidade de Porto Alegre. Ainda que se tratem de situações que guardam em si determinadas especificidades, elas também se constituem como reflexo de processos relacionados à lógica do capital, que se repetem em outras cidades ao redor do mundo. Estas repetições são o que permite traçar a relação de contágio existente entre os acontecimentos que eclodiram nos diferentes continentes a partir de 2011. Tais experiências parecem ter dado potência à invenção de novas formas de militância, expressas através de um pensamento político que também carrega em si algo de inédito e próprio deste tempo.

No presente estudo, o mapeamento destes novos modos de politizar-se será traçado através de duas linhas, que se entrelaçam e compõem-se simultaneamente. Uma destas linhas é a ocupação dos espaços públicos como estratégia política. A outra linha trata da ocupação de si, ou do trabalho dos sujeitos sobre si, como aquilo que marca as construções éticas envolvidas neste pensamento político. A partir da experiência militante e do mapeamento dos coletivos no processo de pesquisa, construo a ideia de que, entre aqueles que desenvolvem a ocupação da rua como resistência, parece haver uma disposição a olharem para si mesmos com o intuito de buscarem em si aquilo que - assim como o que experienciamos nas relações sociais - também precisa ser reconsiderado, modificado.

Para a construção de uma análise que pretenda visibilizar os modos de subjetivação envolvidos nos processos de ocupação da rua - tanto em Porto Alegre quanto em outras cidades - é preciso não tomar a expressão "ocupação do espaço público" como algo dado, mas como uma atitude que deve ser entendida em suas especificidades. Quais as marcas desta forma de resistência e em que ela se diferencia de outras maneiras de ocupação? Existem diferenças entre ocupar a rua e ocupar bens imóveis privados? Estas perguntas podem oferecer as primeiras pistas para pensarmos sobre como esta estratégia se constitui.

O ato de ocupar, como estratégia política, não é uma atitude que se inaugurou nos últimos anos. Seja no campo ou no ambiente urbano, a ocupação com caráter de resistência é desenvolvida em diferentes situações, tanto por movimentos sociais que se baseiam em algum posicionamento político definido, quanto por grupos ou sujeitos que ocupam espaços privados e tensionam a falta de garantia de direitos como moradia ou trabalho, mas sem

necessariamente ver na ocupação um ato ideológico. Ocupar bens imóveis privados significa tomar espaços que estão em abandono, sendo a própria situação de abandono o que vem legitimar uma expropriação.

Ocupa-se, portanto, o bem que não está sendo efetivamente usado para a moradia ou subsistência de seu proprietário e que não cumpre a função social da propriedade. De acordo com o parágrafo XXIII do artigo 5 da Constituição Federal (Brasil, 1988), qualquer propriedade, para se legitimar como tal, deve cumprir esta função social. Não existe, no entanto, um controle estatal efetivo neste sentido e, mesmo frente à falta de garantia do direito à moradia enfrentado por diversos grupos sociais, é comum que o Estado realize ações de despejo em áreas ocupadas, legitimando o não cumprimento do artigo constitucional. A prática de ocupação destes bens, portanto, desnaturaliza a lógica da propriedade privada - ainda mais reforçada no pensamento liberal e avalizada pelas gestões estatais - que afirma que um indivíduo pode possuir tudo aquilo que tiver a possibilidade de adquirir, mesmo que não faça uso efetivo destes bens.

No Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra é um importante movimento social, talvez o maior e mais organizado do país, que utiliza a ocupação como principal estratégia política. O movimento se forma a partir de uma identidade coletiva, desenvolvida sobre a figura do “sem-terra”, que pressupõe uma consciência comum da situação de exclusão social, derivada da falta de acesso à terra, aos meios de produção e a condições dignas de existência (Varella, 1998).

Quando famílias de camponeses instalam-se em latifúndios improdutivos, realizam uma forte crítica à desigualdade de acesso à terra e à especulação fundiária que leva ao êxodo rural e restringe as condições da população do campo. Além deste movimento, próprio do meio rural, crescem também as ocupações em grandes cidades, desempenhadas por grupos populares, ligados a movimentos sociais da luta por moradia, que exigem o direito ao espaço para morar, tensionando as políticas de urbanização que elitizam os grandes centros e impelem as pessoas de baixa renda a se deslocarem para as periferias cada vez mais distantes. Além destes, cresce o número de ocupações realizadas por coletivos ligados à ideologia anarquista e a referências culturais relacionadas ao movimento hippie e punk, que além da crítica à propriedade privada questionam ideais capitalistas de consumo desenfreado (GALLO, 2008a).

A partir de 2011, no entanto, adquirem visibilidade ocupações que se diferenciam

destas, pela natureza dos bens a que se dirigem. As ocupações do que é público e supostamente de uso comum como estratégia de luta destes novos grupos urbanos, são pontuais (ou seja, não pretendem ser permanentes como nos bens privados) e se dão através do uso de ruas e praças como espaços de encontro e articulação. Quando a atitude de estar na rua passa a ter marcas de ocupação e as pessoas que habitam a cidade exigem acesso ao que supostamente já lhe estaria garantido por direito, ascendem novos estranhamentos: o que significa a necessidade de se ocupar o que é público? Que tipo de restrição – assim como na ocupação de bens privados – legitima o uso desta estratégia? O que significa a necessidade de pontuar o direito de acesso à rua e ao que é público, já que este acesso está supostamente garantido?

4.1.1. Tensionando público, estatal e comum

Uma reflexão pautada por tais perguntas nos leva a outra: o que caracteriza um espaço como público? Existem diferentes disciplinas que se esmeram em produzir definições sobre este tipo de espaço: o Direito, a Arquitetura, o Urbanismo, a Geografia, as Ciências Políticas e a Antropologia são algumas delas (KONZEN, 2010). Segundo o autor, tais definições falham por não considerarem a produção social do espaço: ao apresentarem conceitos estáticos, tais disciplinas não consideram os conteúdos dinâmicos da publicidade, tomando-os como algo garantido. Isso significa dizer que, sob os critérios estipulados por estas disciplinas, seria possível definir um espaço físico como público a priori, sem se considerar que a publicidade é algo que depende das relações estabelecidas entre os sujeitos e os espaços.

A solução para esse impasse, afirma o autor, não estaria na soma destas definições para a formação de um conceito de espaço público que seja novo, ou “mais completo”. Baseado no paradigma socioespacial da sociologia urbana, ele afirma que a transformação dos espaços tem como centro as lutas sociais. Assim, o espaço urbano público precisa ser considerado como o conjunto de relações sociais baseadas em um lugar material, enquanto o inverso também é válido: o espaço material se caracteriza como público a partir destas relações. Por sua lógica dialética, que atenta para as mudanças e movimentos, os estudos da sociologia urbana condizem com o referencial do presente estudo, que considera a subjetividade e as relações como produções sempre em transformação e nunca como objetos estanques.

Ao colocar as lutas e os conflitos sociais como motores para a produção dos espaços urbanos, o paradigma socioespacial da sociologia urbana realiza uma retomada dos estudos de

Karl Marx, a partir de um significativo esforço para ampliá-los de maneira que os argumentos trazidos por esta perspectiva sejam potentes para pensar sobre a realidade presente. Estes autores analisam as dinâmicas do capitalismo no espaço urbano e entendem que a cidade é a expressão de suas contradições (LEMOS, 2012). A luta social é formada a partir das “presenças, ações, discursos, individuais e coletivos, hegemônicos e não-hegemônicos, que lhe atribuem significado” (KONZEN, 2010, p.82). Ao dar luz a tais conflitos como produtores dos espaços urbanos, considera-se que tais espaços não são neutros, mas modelam a vida social. Não são, portanto, espelhos que refletem dinâmicas sociais, ou apenas o solo onde elas se desenrolam, mas são uma fonte produtora destas dinâmicas, que não acontecem de forma independente do que é material.

Sob esta perspectiva, a publicidade de um espaço não está garantida – sendo publicidade a qualidade do que é público e não a propaganda de produtos -, mas se define a partir do grau em que o encontro entre diferentes é possível. Público, portanto, é o espaço que tem potencial para ser palco para a diversidade, onde as diferenças convergem e podem ser tornadas públicas (KONZEN, 2010). Esta definição problematiza aquela trazida pelo direito clássico, que define o espaço público urbano como “um pedaço de terra dentro do perímetro da cidade cujo proprietário é o Estado (domínio público), consistindo em um lugar cujo uso é a todos permitido (bem de uso comum do povo) e que não pode se tornar propriedade privada de alguém (não-propriedade)” (KONZEN, 2010, p. 78). Esta definição deixa claro seu caráter estático, pois toma como públicos todos os espaços que são de propriedade do Estado, enquanto é sabido que, mesmo que o uso comum esteja garantido pela legislação, ele não necessariamente acontece apenas porque o espaço é considerado “oficialmente” público.

Ainda que existam direitos constitucionais que poderiam garantir o acesso igualitário e o poder de deliberação popular sobre as coisas públicas - como os serviços de saúde, educação, assistência e previdência, bem como os espaços das praças, parques e vias - o que é público está sempre sob constante disputa e seu grau de publicidade irá depender do uso que dele está sendo feito e do quanto este uso pode ser compartilhado por sujeitos diferentes. Por se tratar de um espaço em constante disputa, um referencial que considera os conflitos sociais como produtores do espaço urbano parece ser bem mais interessante que qualquer tipo de definição que pretenda estabelecer o que é público a priori, independente da experiência dos que vivem na cidade e que dele usufruem ou não.

Este assunto é tratado em um artigo sobre as políticas públicas no Estado Democrático

de Direito no Brasil (MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006), cujo título contém a seguinte provocação: “Estatal é necessariamente público?”. Os autores afirmam que nas lógicas capitalísticas o trabalho é o que confere aos sujeitos o estatuto de “humanos”, pois, sob estas mesmas lógicas, difunde-se a ideia de que o trabalho formal é a verdadeira natureza do homem. Assim, mais saudável e humano será aquele que for mais produtivo e adaptado ao mercado de trabalho - e é esta uma das principais noções que sustenta a sociedade de controle e o capital.

Para desmitificar o Estado Democrático de Direito e o entendimento de que as políticas públicas produzidas nesta forma de organização são, necessariamente, voltadas ao público e ao comum, os autores colocam em análise os modos de subjetivação dos trabalhadores da rede pública e dos funcionários do Estado, envolvidos em modos de trabalhar voltados a uma busca por um sentido individual e isolado atribuído ao trabalho, próprios da subjetivação capitalística e da culpabilização individual que lhe é própria.

Os autores citados referidos anteriormente defendem que o Estado Democrático de Direito assenta-se sobre uma ilusão e que Estado e políticas públicas não podem ser tomados como termos coincidentes, pois se desconsidera a importância da ditadura do mercado nos ordenamentos da nossa constituição de Estado. Para os autores, estatal e público não são o mesmo porque “o plano do público só pode ser construído a partir das experiências de cada homem inserido na coletividade, na imanência de uma humanidade que se define não a partir de um conceito abstrato de Homem”, em “um plano diferente daquele do Estado enquanto figura paralisada e transcendente da modernidade” (MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006).

Retornando à perspectiva da produção socioespacial, em que espaço e sociedade se constituem ao mesmo tempo que produzem um ao outro, o esvaziamento da publicidade de um espaço acontece quando existe um excesso de hegemonia (KONZEN, 2010). Este tipo de excesso silencia as diferenças, produzindo um cenário mais ou menos homogêneo. Produz-se, para aqueles que não se vêem contemplados pela posição hegemônica, o sentimento de não pertencimento, segregação, exclusão, não identificação e privatização.

Esta é uma colocação especialmente interessante, pois traz a ideia de que um espaço não precisa passar por um trâmite burocrático em que ocorra, pelas vias “oficiais”, uma entrega do que é público à iniciativa privada (como, por exemplo, nas já citadas parcerias público-privadas). Mesmo um espaço que, supostamente, segue sendo de uso comum e de

livre acesso, sob propriedade e responsabilidade restrita do Estado, ainda assim, pode ser considerado um espaço privatizado, quando não há possibilidade dele produzir e ser palco para diferenças. Colocando em análise as relações entre os centros e as periferias, percebe-se que quase todos os espaços são privatizados, pois existem prescrições implícitas - mas bastante eficientes - que determinam quais sujeitos podem habitar, usar e circular por cada espaço da cidade. Estas prescrições dificilmente promovem o encontro entre sujeitos diferentes.

Se analisarmos as restrições de acesso dos espaços - operadas através das variadas formas que a violência pode assumir -, percebemos que, nas grandes cidades, tanto o morro quanto o asfalto podem ser privatizados, pois na maior parte das situações ambos são homogêneos. A constatação de que a maioria dos espaços da cidade – tanto no centro quanto na periferia - não comportam diferenças (e portanto não são públicos) não significa, no entanto, negar os estados de dominação que deixam as populações pobres em extrema desvantagem com relação às elites e às classes médias, pois prescreve-se que as pessoas com menor poder aquisitivo circulem em espaços menos numerosos e muito mais restritos, estipulando que os locais que lhes “pertencem” (o que também denuncia uma lógica privatizadora) são os geograficamente afastados dos principais serviços da cidade e dos espaços oficiais de deliberação política.

Além das sensações de exclusão e não pertencimento, os sujeitos pobres, ao “desrespeitarem” tais prescrições de circulação e uso, enfrentam repressão do próprio Estado que, através da polícia e de outras forças, exerce de maneira incansável a função de manter a segregação. Longe de ser algo espontâneo, a segregação é operada como forma de perpetuar a homogeneidade dos espaços, ou seja, evitar que eles sejam utilizados igualmente por diferentes sujeitos, em nome dos distanciamentos necessários para garantir o *status quo* e os privilégios das elites.

Segundo Henri Lefebvre (1974), citado por Manuel Delgado (2011), o espaço público é a justaposição entre os espaços de livre circulação e acesso, que existem entre os volumes construídos (mais precisamente as ruas e as praças) e o espaço filosófico republicano. Esta concepção leva em conta a ação subjetiva como produtora dos espaços, que não se tratam apenas de materialidades físicas, mas se produzem à medida em que também são tomados como discurso. Sob esta lógica, Lefebvre afirma que o espaço público se organiza como espaço privado, pois é ordenado pela classe hegemônica.

Ao analisar a obra de Lefebvre e principalmente esta constatação, Manuel Delgado (2011) afirma que é possível dizer que o espaço público não existe como tal, pela lógica privatizada e privatizadora que lhe ordena no plano material e subjetivo. Apesar de tal constatação, seguirei chamando de “públicos” os espaços sob a gestão do estado, sobre os quais os movimentos em análise atentam, seguindo também uma linguagem em consonância com as expressões desta forma militância.

Após essa breve tentativa de definição da noção de espaço público, retomemos, mais uma vez, as atividades realizadas por movimentos de ocupação de bens privados, como casas, prédios e latifúndios: a partir de certa radicalidade, alguns grupos enfrentam interesses públicos (estatais) e privados, realizando a importante função de exigir que seja respeitado o direito de acesso ao trabalho, à subsistência e à moradia. Os sujeitos que se envolvem com esta forma de resistência utilizam seus corpos como instrumento de luta, colocando-os nos espaços a serem redistribuídos e ali permanecendo, preenchendo estes lugares com suas práticas e modos de vida, denunciando a situação de ociosidade em que estes locais se encontravam. Através destes movimentos, aqueles que ocupam passam a ser os novos proprietários dos lugares ocupados, tensionando as relações de poder - até então cristalizadas em estados de dominação - ao promoverem, de forma autônoma com relação ao Estado, uma distribuição mais igualitária dos bens em questão.

Os sujeitos que ocupam a rua, por sua vez, também se utilizam de seus corpos como instrumento de tensionamento da ordem, produzindo o espaço público como um lugar de discussão, articulação e reivindicação política, dando a ver, com esta atitude, alguns modos de viver contra-hegemônicos, pela forma não-prescrita que passam a usar a rua. Eles, no entanto, não querem dizer com isso que são os novos proprietários dos espaços em que permanecem. Com isso não buscam por um lugar para viverem com suas famílias, pois na maioria das vezes esta não é a questão que lhes toma. O que querem, então? Parece, nestes casos, que a atitude de ocupar busca pela transformação da rua em um espaço comum, que possa ser apropriado de forma igualitária por todos os que habitam a cidade, inclusive pelos que não participam dos processos de ocupação. Mas que seria este espaço "comum"?

Segundo a perspectiva dos autores Michael Hardt e Antonio Negri (2004), comum é o que é desvinculado tanto do privado quanto do público, instância à qual atrela-se tudo que é referente ao Estado. A partir desta definição, os autores entendem que o que é público não é necessariamente "de todos", pois se trata daquilo que é próprio da gestão estatal, sendo que,

em nossa organização social, esta forma de gestão não é compartilhada, mas exercida por determinados grupos. É possível aproximar a esta definição de “comum” o que a sociologia urbana define como público, que seria o espaço urbano que pode ser ponto de encontro e convergência de diferenças. Os autores Hardt e Negri, no entanto, lançam mão deste novo conceito – de comum – para denominar os possíveis arranjos compartilhados entre diferentes e seguem denominando como “público” o que se refere à esfera do Estado (em uma aproximação com a definição do direito clássico).

Considerando-se que os espaços de propriedade estatal estão sob constante disputa, vale dizer que os movimentos de ocupação da rua parecem tomar parte no tensionamento que busca a transformação destes em espaços comuns, para que possam ser, de fato, compartilhados. Isso significa dizer também que, ao ocuparem, esses sujeitos não valorizam o Estado – da forma como ele se estrutura - como uma confiável instância reguladora das relações.

Esta noção é interessante pois parece pontuar uma diferença importante com relação a outros movimentos também situados à esquerda, como os partidos, que vêm no acesso a cargos políticos um importante objetivo: os novos coletivos parecem não defender o fortalecimento da instância estatal como solução política que poderia produzir proteção frente às desigualdades; se busca, ao contrário, que os movimentos sociais possam exercer posturas cada vez mais autônomas: com relação à iniciativa privada, mas também com relação ao Estado, que passa a ser visto cada vez menos como um lugar de poder a ser “conquistado” através dos processos eleitorais.

O que parece diferenciar esta autonomia, buscada pelos movimentos sociais, daquela produzida pelo pensamento liberal, é justamente a busca e a valorização do comum, que estaria mais próximo de uma construção ética e que poderia regular as relações sociais. Os que ocupam, portanto, afirmam com esta atitude que o uso dos espaços e o poder de deliberação sobre eles não deve ser exclusivo dos que representam a gestão estatal, nem dos que constituem a iniciativa privada, nem deles próprios: ele precisa ser exercido igualitariamente entre os que habitam a cidade. Assim, acabam por pontuar também que a rua não é um espaço “neutro” ou “de ninguém”, mas um espaço em forte e constante disputa, que diz respeito a todos e que precisa, portanto, ser compartilhado.

Para os autores, a noção de comum não se refere à ideia de “comunidade”, mas de

“comunicação”. Esta diferenciação também é importante, já que eles se propõem a pensar os novos movimentos sociais como produção de uma multidão, onde (ao contrário do povo, que é uno) cabem a singularidade e a diversidade. A comunidade, ao contrário da multidão, seria uma unidade, na qual a singularidade dos sujeitos se vê dissolvida. Na comunidade todos são, de alguma forma, "iguais". No comum, ao contrário, as formações singulares existem em comunicação aberta com outras. Assim, esta seria uma construção possível a partir do reconhecimento do outro, o que produz e se produz do encontro entre singulares diferentes.

Bauman (2003), afirma que a comunidade é um ideal que não está a nosso alcance. Considerada como um espaço de plena segurança, onde é possível viver de maneira confortável e aconchegante, contando com a boa vontade dos outros membros, o autor afirma que a comunidade é um “paraíso perdido”. Conclui esta reflexão afirmando que para viver em segurança é preciso abrir mão da liberdade (ou de boa parte dela), pois liberdade e segurança, apesar de serem ambas bastante desejadas, são coisas que dificilmente se conjugam sem que haja atrito. O que se pode realizar é um bom equilíbrio entre elas, mas nunca um ajuste perfeito.

O termo “diferir”, segundo Edson Passetti (2012) e sob a perspectiva da filosofia da diferença, é interessante para pensar sobre estes encontros dos sujeitos na multidão. Segundo o autor, este verbo não nos remete apenas ao que é diferente, mas traduz uma maneira de viver a diferença. “Diferir é convergência de divergentes” (PASSETTI, 2012, p.82), é, apesar das diferenças, concordar no que pode ser potente, o que por fim se aproxima da noção de comum. Segundo autor, diferir é algo próprio dos amigos, que ao romperem com modelos e modulações, constroem regras que lhes sejam próprias, na irregularidade e com coragem.

Por fim, a ideia de multidão (HARDT e NEGRI, 2004) diz respeito a conjuntos de singularidades que se recusam a se agregar por uma identidade compartilhada, mas por empatia e por objetivos comuns. Ela, a multidão, só existe como tal enquanto for luta: não se trata apenas do encontro ou da soma entre diferentes; a multidão acontece quando algo "a mais" acontece entre estes sujeitos, quando o encontro destas diferenças pode produzir algo novo, que nenhuma das partes era até então e que nem poderiam ser se não experienciassem o encontro. Assim, é possível afirmar que sujeitos singulares, unidos na diversidade e em torno de um comum, têm grande potência para "serem luta" e para transformarem-se.

4.2. O espaço público é “de ninguém”?

Em Porto Alegre a situação de restrição de uso e acesso ao espaço público ou estatal - que os movimentos de ocupação vêm combater – se constitui a partir de jogos de verdade que se constroem e modificam com o passar do tempo. Nestes processos ascendem novas premissas, que adquirem um caráter de legitimidade e passam a organizar as diferentes instituições que compõem a cidade. Nestas novas legitimidades, a lógica das privatizações torna-se algo “natural”, recorrente, pouco combatido.

Relacionada à constituição de uma ética do privado, a pouca resistência encontrada por este tipo de processo parece denunciar que a maior parte dos habitantes da cidade não se sentem apropriados dos espaços nem suficientemente envolvidos com eles para esboçarem reações que possam combater a restrição de acesso ao que é supostamente de todos e que teria vocação para ser comum. As contradições do capitalismo, expressas nas diversas formas de segregação vividas na cidade, demarcam um intenso processo de privatização do espaço urbano¹.

Com relação às especificidades vividas aqui, a desapropriação destes espaços por parte da população parece operar a partir da ideia de que "o espaço público é de ninguém". Tal ideia, que não existe desde sempre, se articula através do fortalecimento de algumas sensações, surgidas com a repetição de determinadas situações. Como estas ideias, sensações e situações se criam e se articulam? Quais as condições de possibilidade para o fortalecimento da ideia de que o espaço público é de ninguém e quais desdobramentos e posturas que ela produz?

Talvez uma pista frente a estes novos estranhamentos possa estar em considerar a transformação de espaços da rua em locais de passagem, meras vias para se chegar de um ponto a outro. Isso acontece quando lugares que teriam a vocação para se constituírem como espaço de permanecer - debatendo sobre o que se experiencia no social ou simplesmente confraternizando e deixando passar o tempo - passam a ser vistos como locais sobre os quais circulamos sem ter o hábito de parar (MIZOGUCHI, 2009).

A experiência nos movimentos sociais mostra que isso acontece em praticamente todas as calçadas, alguns parques e a maioria das praças da cidade. De forma persistente, mas muitas vezes sutil, insiste-se em uma desvalorização do público como espaço de encontro de

1 http://www.pucminas.br/documentos/processos_subjetivacao.pdf

todos e para todos os que habitam a cidade. Este também é um reflexo da relação dos sujeitos com o tempo e o trabalho, permeada por discursos e jogos de verdade que afirmam que os momentos em que não se produz nenhum bem material são momentos de ócio, portanto inúteis armadilhas a serem evitadas. Assim, configura-se um cenário em que as calçadas e as praças são apenas usadas como via, como meio para se chegar de um lugar a outro, ao mesmo tempo caminho e obstáculo, já que o que realmente “tem importância” - gera frutos e compõe as práticas consideradas “produtivas” - não deve acontecer ali.

As anotações em diários de campo fazem pensar que estes processos retiram potência dos espaços de debate desinstitucionalizados, ou seja, espaços desvinculados de partidos políticos, associações, grupos específicos ou qualquer tipo de organização formal. Ao estarem associados a estes tipos de instituição – ainda que sejam espaços extremamente significativos de articulação política, onde se criam diferentes militâncias envolvidas na produção de importantes lutas sociais – nestes espaços os sujeitos escolhem estar em contato com outros sujeitos, muito semelhantes a si próprios e com os quais já compartilham determinadas ideias ou características.

Da mesma forma, faz pensar que os encontros em movimentos sociais de pauta única produzem uma luta específica, que vê sua força na forma como pode amadurecer a resistência através do acúmulo de conhecimento e experiências relacionados à situação social específica que agrega tais sujeitos. Parece, no entanto, que aos poucos torna-se mais viva a ideia de que o que nos oprime é muito mais amplo do que aquilo que se combate em lutas identitárias, que agregam sujeitos que compartilham das mesmas características e reivindicações.

Seguem sendo extremamente importantes e necessários os movimentos de resistência aos racismos, às opressões de gênero, às desigualdades no mundo do trabalho e a qualquer outra forma de opressão específica relacionada ao capital e aos modos como ele se articula, que exclui lógicas e sujeitos. No entanto, parece que o pensamento político desta década aponta para a formação de lutas em que estas diferentes militâncias possam estar em profunda comunicação, na tentativa de inventar articulações ainda mais potentes e plurais.

Este processo pode se dar através de algo que se assemelha à ideia da formação de grandes coletivos, com pautas amplas e diversas, compostos por outros coletivos, mais específicos. A própria luta pelo direito à cidade parece ser uma expressão destas novas agregações, pois a busca por um acesso igualitário aos bens e espaços pressupõe que a cidade

se enriquece com o que difere e não na homogeneidade. Em Porto Alegre, o Bloco de Luta pelo Transporte Público, ponto de convergência das articulações de junho de 2013, parece ser a manifestação que melhor expressa esta noção de “coletivo de coletivos”.

Cabe dizer da importância da rua como palco para este tipo de debate. É por ela onde circulam os mais diversos atores sociais e, apesar dos processos de restrição que operam seu uso, todos estes sujeitos possuem os mesmos direitos constitucionais com relação a estes espaços. Sendo espaço “de todos”, quando pode se tornar palco para a produção de comum, a rua parece ser um importante fator agregador, ao acolher diferentes sujeitos e ideias, que ao se encontrarem nela vêm mais chances de construir condições igualitárias na composição e produção de debates e resistências. O uso da rua como espaço de permanecer e como palco para articulações políticas entre diferentes sujeitos - quando estes tomam parte nas disputas que envolvem tais espaços - também produz função no combate à ideia de que o que é público é “de ninguém”.

Além disso, quando a rua não é vista como um lugar para permanecer, naturaliza-se a ideia de que os encontros informais e de confraternização devem ocorrer em ambientes privados: em nossas casas ou em espaços onde seja possível, de alguma forma, consumir. Ao passo em que aumenta o valor do que é privado - sendo esta instância o suporte para um número cada vez maior de práticas - fortalece-se a sensação de que o que é público já não nos pertence, transformando-o em um assunto com o qual não nos envolvemos.

Em Porto Alegre, desde 2011 existe uma manifestação que questiona a ideia de que é preciso pagar para se ter momentos de encontro e lazer. O Largo Vivo - nome dado a encontros que acontecem no Largo Glenio Peres, situado em frente ao Mercado Público - surgiu para contestar um decreto da prefeitura, de 2011, que transformou o largo - às noites e durante os finais de semana - em um estacionamento para carros. A ideia que motiva o nome dos encontros é a de que um largo, bem como qualquer espaço da cidade, apenas pode ser “vivo” quando as pessoas podem usá-lo como um lugar para desenvolver a vida em coletivo. Quando se transforma em estacionamento um local que têm a vocação do Glenio Peres para ser palco para diferentes encontros, se nega a função que os espaços abertos da cidade têm em fortalecer os vínculos entre as pessoas que vivem nela.

Convocados pela internet, em 2011 os encontros aconteciam semanalmente, aos finais de tarde das terças feiras, horário em que o largo se transforma em estacionamento. Os

encontros se davam em torno de apresentações artísticas, oficinas e rodas de discussão e conversa, com temas relacionados principalmente ao direito à cidade. O largo - que durante o dia é ponto de passagem para milhares de pessoas devido à proximidade deste com os principais terminais de ônibus, que trazem ao centro passageiros de todos os pontos da cidade - é também palco para diferentes manifestações artísticas e religiosas. O Largo Vivo surge como mais uma, a encher a praça de vida e ocupar com corpos vivos um espaço que a gestão estatal concedeu aos carros – máquinas inanimadas e de propriedade privada. Ainda em 2011 a prefeitura lança um novo decreto, proibindo a realização de atividades no largo sem uma autorização prévia. O argumento dado pelo prefeito José Fortunati, bastante insuficiente para uma proibição deste tipo, relacionava-se à necessidade de se proteger o pavimento do largo¹, o que não foi um impeditivo para que o espaço seguisse como estacionamento de veículos.

Independente deste último decreto, os encontros deixaram de acontecer por certo tempo, retornando em 2013. Hoje o Largo Vivo segue, não mais semanalmente, mas ainda de forma autônoma, quando alguém que conhece a ideia resolve convocar o encontro. Qualquer sujeito que se encontre nas redes sociais pode convocar um encontro com o nome de “Largo Vivo”, pois para isto não é preciso estar registrado em algum domínio específico. Os encontros, que em um primeiro momento aconteciam aos finais de tarde, hoje adentram a madrugada, criando mais um espaço de convivência além dos que já figuram pelo centro da cidade nestes horários. Seguem acontecendo as atividades que se realizavam em sua origem, principalmente as apresentações musicais. Alguns encontros têm temáticas específicas, de acordo com a iniciativa de quem os convoca, outros seguem sem necessariamente ter outra reivindicação além da afirmação insistente do direito igualitário de uso dos espaços e da função que a rua tem no fortalecimento dos vínculos das pessoas que vivem na cidade.

Quando uma parte da população passa a utilizar a rua como espaço de diversão, o que costumava até então acontecer em âmbitos privados, se rompe a ideia da mesma como um lugar de medo, de “todos contra todos”, transformando-a em um ambiente de compartilhar amizades, amores e outros afetos. A visão da rua como um espaço de medo é reforçada de inúmeras formas, tendo uma importante função neste fortalecimento os meios de comunicação em massa, com reportagens e programas de cunho sensacionalista que valorizam situações de violência (BARROS, 2003) vividas na rua, transformando-as no argumento de que, justamente por ser o lugar onde é possível encontrar diferentes, a rua é

1 <http://www.sul21.com.br/jornal/prefeitura-restringe-atividades-no-largo-glenio-peres/>

perigosa. Caldeira (1997) afirma que as crescentes medidas de segurança e vigilância – e, portanto, o aumento da segregação - são legitimadas pelo medo do crime, expresso através de falas que produzem e fazem circular estereótipos. Nestas formações estereotipadas, compreende-se os outros grupos sociais (ou apenas “os outros”) como um perigo em potencial que precisa ser evitado.

Estas concepções também impulsionam a visão da rua como um espaço de ninguém, pois quando a ideia de estar em um lugar produz medo, abrimos mão de usá-lo. E espaço que não é usado não tem dono, sendo, portanto, de ninguém. Quando se percebe a potência da rua na produção da vida e de laços que nos aproximam, pode se ter com ela novas experiências, que permitem relativizar a falta de sensação de segurança, para cuidar e nos responsabilizar por ela, defendendo o direito de usá-la de maneira plural e não homogênea.

Lefebvre (2000), citado por Konzen (2010), afirma que os espaços urbanos estão sempre sendo construídos como um conjunto de relações sociais e que tais relações podem assumir um sentido de produto ou de obra. Estes sentidos se relacionam com as características produzidas pelos valores de uso e os valores de troca que os espaços podem ter. Quando um espaço estimula valores de uso como o encontro e a convergência entre diferentes, produz as condições para o fortalecimento de uma comunidade criativa e “revela-se a si mesmo como obra, na acepção forte de obra de arte” (KONZEN, 2010, p. 68). Por outro lado, um espaço pode ser considerado um produto quando as dinâmicas que o envolvem fundam-se mais em valores de troca, transformando-o em mercadoria e fonte de acúmulo de capital. Nestes casos os valores de uso podem ser trocados por dinheiro, como na ideia em que é preciso pagar para se divertir, ou para encontrar-se. Além dos espaços, as relações sociais também podem adquirir um caráter de mercadoria quando se naturaliza a ideia de que é preciso pagar para se ter prazerosos encontros entre amigos.

Para Lefebvre, a diferenciação entre um espaço que é obra e outro que é produto se dá pelo balanço das qualidades que eles podem apresentar. É possível que diferentes valores de uso e de troca determinem um mesmo lugar, por isso é um balanço destas qualidades que irá dizer a situação em que o mesmo se encontra. Nos modos capitalistas da produção dos espaços, é comum a sobreposição dos valores de troca sobre os de uso. A luta pelo direito à cidade, portanto, se trata de tornar possível a acepção de espaços que sejam obras de arte, à medida em que podem ser compostos por cores, sons e sabores vibrantes e diferentes. Homogeneidade e pasteurização são ideias que não combinam com a acepção do espaço ou da

vida como obra de arte. Manifestações como o Largo Vivo e outras, que ao ocupar insistem no fortalecimento dos valores de uso da cidade, vem tomar parte na disputa pela transformação da mesma em obra, plural e rica na diversidade.

Existem outros processos que também vêm construir a ideia de que o espaço público é “de ninguém” e que se dão através de práticas de responsabilidade exclusiva da gestão estatal. Muitos locais são deixados em situação de abandono ou com o acesso restrito por diferentes motivos: seja pela construção de muros e grades que bloqueiam fisicamente o acesso a esses bens, seja pela falta de sensação de segurança ou mesmo pela impossibilidade de desenvolvimento de atividades nestes locais.

Com a falta de incentivos ao uso, acontece uma desapropriação dos espaços. Isso significa que a população não vê mais aquele espaço como seu, do qual tem o direito de usufruir e a responsabilidade de cuidar, inclusive por um cuidado que poderia se dar através da defesa dos direitos de uso que lhe cabe. Passam-se os anos, surgem então as propostas de privatização, avalizadas pelo poder público, extremamente ativo na transformação dos espaços (NARCISO, 2009). Por vezes tais propostas nem se tornam visíveis para grande parte da população, que já não utiliza os bens em questão, cujo acesso está restrito há tempos. Dessa forma, os processos de transformação dos bens públicos em fonte de capital privado encontram menor resistência popular, também pelo fato de a população não se perceber como habitante destes locais.

Estas situações, inclusive, constroem alguns argumentos falhos que valorizam as privatizações como o que vai tornar os espaços frequentáveis novamente, mas que formam um discurso incompleto ao ignorarem as contrapartidas a serem recebidas pelas empresas responsáveis pelas obras de reforma ou “revitalização”, e por vezes até mesmo pela gestão dos bens. Tais argumentos negam, também, a responsabilidade do poder estatal em garantir o acesso ao que é público e de manter sua autonomia com relação ao capital privado. Quando esta responsabilidade se perde, se cria uma estrutura de estado que, inevitavelmente, serve mais a uns que a outros.

Na cidade de Porto Alegre, estes processos se desenharam em alguns locais de bastante importância social, cultural e simbólica. Alguns dos exemplos emblemáticos, já citados em capítulo anterior, são o Auditório Araújo Vianna (entregue pela prefeitura à iniciativa privada em 2007) e a privatização do Cais Mauá, a região central do porto da

cidade, cuja longa extensão atinge também outros bairros, esses menos interessantes para a especulação imobiliária. Ambos os espaços não possuíam nenhum tipo de estímulo ao uso, mantendo-se sucateados pela gestão estatal. Foram entregues à iniciativa privada em processos nebulosos e sobre o assunto não se produziu nenhum debate com a população que, apartada de seus espaços, também não apresentou grande interesse em discutir e defendê-los.

Outra prática, aliada às propostas de privatização, também vêm tornando-se mais comum na disputa pelas cidades, reforçando a exclusão de determinados grupos sociais. As chamadas “revitalizações”, afirmam-se sobre o discurso de que é preciso “devolver” a vida a determinados locais, situados principalmente nas regiões centrais da cidade com importância histórica e simbólica. O poder público, associado à iniciativa privada, traça planos de requalificação destas áreas, sendo que requalificar, nestes casos, está relacionado ao chamado processo de deterioração (ALVES, 2011). As áreas ditas decadentes e deterioradas só recebem estes adjetivos por terem representado, em outro momento, o exato oposto disto: “representavam o auge, a modernização, a pulsão da cidade” (ALVES, 2011, p. 115).

Com exceção dos espaços onde existem restrições físicas de acesso (como grades e muros), operadas pela gestão pública, os espaços para os quais se dirigem tais propostas são locais de grande circulação das camadas populares, utilizados para práticas de lazer ou trabalho, quase sempre informal. A partir disso, surge mais um estranhamento: por que se fala em devolver vida a lugares que estão cheios dela? Uma análise crítica, que relacione estes discursos à realidade de uso que de fato envolve os locais, permite concluir que o que está em questão são processos de gentrificação, não de revitalização.

A gentrificação é o nome que se dá à busca por “qualificar” o público frequentador dos espaços (Alves, 2011) – sendo, nestes casos, o poder aquisitivo considerado como sinônimo de qualidade. Smith (2006), citado por Alves (2011), ao tratar sobre a gentrificação generalizada, afirma que estes processos surgiram com o “aburguesamento” de regiões empobrecidas. No aburguesamento são realizadas novas construções nos espaços onde viviam operários e outros trabalhadores de baixa renda e assim pessoas com maior poder aquisitivo se mudam para os locais. O autor afirma, no entanto, que a gentrificação como processo social ampliou-se, não restringindo-se apenas à questão da moradia. Hoje ela pode indicar a ocupação cultural dos espaços, com a expulsão ou a tentativa de expulsão das populações de menor poder aquisitivo das áreas que concentram os equipamentos culturais.

Mesmo a gentrificação ligada aos bens culturais se encontra em relação estreita com a especulação imobiliária, o que torna evidente os interesses ligados ao capital despertados neste tipo de processo. Nestes casos, torna-se especialmente importante o estreitamento de lações entre a iniciativa privada e a gestão pública. Como resposta à polêmica gerada pela transformação do Largo Glênio Peres em estacionamento, o então secretário da indústria e comércio de Porto Alegre, Valter Nagelstein, afirmou em sua conta pessoal do *Twitter* no dia 17 de setembro de 2012: “estacionamento é q garante público + qualificado, o que aumenta o faturamento os permissionaros do Mercado (*Público, situado em frente ao Largo*). Isso q a SMIC (*Secretaria Municipal de Indústria e Comércio*) quer!” (*sic*)¹.

A gentrificação cultural transforma visualmente os espaços, investindo no fortalecimento da sensação de segurança, necessária para que as elites os frequentem (FERRAZ e ACIOLY, 2014), muitas vezes inserindo, no que até então era estritamente público, a possibilidade de consumo formal e privado, do qual as camadas populares não podem desfrutar de maneira plena, seja pela falta de recursos financeiros, seja pela hostilidade com a qual suas presenças passam a ser recebidas nestes locais. Assim, os processos tratam não de dar novamente vida aos lugares, mas de mudar o tipo, a natureza das vidas que ali frequentam.

Um exemplo desse tipo é o projeto de “revitalização” da orla do Rio Guaíba, principalmente no trecho próximo à Usina do Gasômetro. Este ponto - situado também na região central da cidade - talvez seja, no centro, o espaço aberto em que mais circulam pessoas vindas da periferia durante os finais de semana na capital. Estes sujeitos utilizam a orla como ponto de lazer e para o contato com o rio, já que muitas vezes vivem em regiões distantes. Além disso, desempenham ali atividades de trabalho informais e comércio popular, como a venda de bebidas, alimentos e artesanato. Mesmo que a vida ali seja pulsante e salte aos olhos, expressa através de modos de viver que diferem daqueles da elite, o poder público não deixa de nomear como “revitalização” a série de reformas às quais pretende submeter o espaço.

Os processos de gentrificação operam nas disputas pela cidade, em especial pela região central, que é dotada de importante valor histórico, simbólico e cultural. A principal funcionalidade destes processos - aliada à função de acúmulo de capital privado através do

¹ <https://vadebici.wordpress.com/2011/09/19/secretario-da-smic-desmerece-ciclistas-pedestres-e-usuarios-do-transporte-publico/>

gastos públicos com obras e da transformação dos espaços em centros de consumo - é a homogeneização destes espaços. Para homogeneizá-los é preciso retirar determinados tipos de vida das vitrines da cidade e, de preferência, escondê-los nas periferias, perpetuando-se a lógica das barreiras que sinalizam que nem todos os lugares podem ser habitados por todos os sujeitos. Ainda que a restrição dos espaços operem sobre os sujeitos que ocupam as ruas como postura política, a maioria provenientes das classes médias, é gritante que, para o pensamento hegemônico representado pelas elites, existem outras vidas não hegemônicas muito menos desejadas e que o combate para restringir os locais por onde tais vidas circulam é extremamente insistente. O que dizem estes sujeitos indesejados sobre a organização social quando estão visíveis seus modos de viver?

A privatização e a gentrificação, ao transformarem o que é público em espaço de consumir, atuam também para transformar-nos em meros consumidores. Devido à violência com que a hegemonia dominante busca reordenar os espaços e sobrepôr a eles as formas estéticas que mais lhe aprazem, perde-se a noção de uma história compartilhada da cidade, da qual toda a comunidade sinta-se pertencente. Por ser vazio, tal critério produz sujeitos “ninguéns”, esmerando-se ao silenciar aquilo que marca tais sujeitos de maneira singular em nome da homogeneização. Mesmo os que estão em uma posição de privilégio econômico, que se adaptam com maiores possibilidades à posição de consumidores devido ao elevado poder aquisitivo, também aceitam e assumem a posição de “ser ninguém”. Isso porque a valorização do critério do consumo como um dos principais determinantes das subjetividades vem no sentido de aplainar as diferenças que poderiam lhes produzir marcas – e é isto o que as elites não percebem ou preferem ignorar.

Como dito anteriormente, parece que estas práticas – de abandono, privatização e gentrificação - ao mesmo tempo baseiam-se e produzem a ideia de que o que é público “é de ninguém”. Quando estas práticas se fortalecem e tornam-se cotidianas, o estranhamento por parte da população é débil ou quase nulo no momento em que grupos sociais específicos – no caso empresas que intencionam participar das parcerias público-privadas – buscam apropriar-se destes espaços. Este afastamento entre a população e as coisas da cidade – espaços e decisões - é ativo na produção de sujeitos que “preferem” o privado ao público. Com isso se cria uma ética do privado, em que esta é a instância mais valorizada, principalmente por ser o lugar que pode nos poupar do contato com os diferentes, produzindo a desejada sensação de segurança frente à suposta barbárie de um mundo em que as diferenças são tantas que fogem

ao controle. O ponto central deste estudo é tomar os movimentos de ocupação do espaço público como um fator que aponta para a construção ou invenção de uma ética do comum, onde a diversidade pode se expressar e se encontrar em espaços não “de ninguém”, mas de todos.

É importante perceber, no entanto – e esta também é uma noção importante para o desenrolar do presente estudo - que a intensificação dos processos de transformação do que é de todos em fonte de capital privado parece ter desempenhado uma função paradoxal nos últimos anos. Pode-se falar em paradoxo porque, ao agravar a restrição de acesso ao espaço público, tal intensificação também torna-a mais visível, inaugurando um momento em que os movimentos de ocupação puderam surgir, por dar urgência à necessidade de criar novos espaços de articulação.

4.3. O afeto de desencanto como condição de possibilidade para a invenção de novos espaços de encontro e da atitude de olhar para si

A partir do que foi trazido, é possível reconhecer que a potência de luta dos novos movimentos de ocupação se relaciona ao uso da rua como palco para novos encontros. Ao exigirem uma lógica igualitária de acesso a direitos, os manifestantes transformam os espaços sociais, através da busca pela criação de novos comuns. Mais do que a exigência de acesso ao que é público – e, portanto, de direito de todos – as ocupações parecem buscar outras formas de viver em coletivo.

Em uma aula pública dirigida ao movimento Ocupa Sampa, em outubro de 2011, o filósofo brasileiro Vladimir Safatle (2012) coloca que a desnaturalização e questionamento sobre as práticas capitalísticas produz uma nova força, operada pelo desencanto político. Este processo de desnaturalização passa a ser vivido não só por sujeitos posicionados ideologicamente à esquerda, mas também por aqueles para quem a experiência com o discurso de desconforto frente às formas de organização social é algo novo. Quando o autor traz o afeto do desencanto, afirma também que em cada momento histórico se expressa um afeto político principal e, atento a isto, propõe uma genealogia, levantando as particularidades das duas décadas que antecedem a década presente, tomadas pela euforia (na década de 90) e pelo medo (a partir dos anos 2000).

Pode-se dizer que tais afetos são sentidos que tomam importância diferenciada nos processos de subjetivação e produzem marcas nas épocas em que se constituem. Esta discussão relaciona de maneira interessante modos de governar e modos de subjetivar, ao expressar como ambos se determinam, ambos dando, no final das contas, corpo a um mesmo processo.

Safatle (2012) levanta que o afeto que envolveu as disposições políticas na década de 90 foi a euforia, pela promessa de um mundo globalizado sem fronteiras e frente ao desenvolvimento veloz das tecnologias. A década seguinte, primeira do terceiro milênio, inicia com o atentado às torres gêmeas e a chamada "guerra ao terror", conjunto de práticas políticas adotadas pelos Estados Unidos que também agem sobre outros países do centro e da periferia. O afeto político que marca a década anterior à presente, portanto, é o medo. A partir deste sentimento observa-se uma retração com relação à suposta euforia que marcara os anos anteriores, o que parece produzir um recuo ao espaço privado, como alternativa de "proteção" decorrente do afeto do medo. A busca por resguardo, calcada na valorização dos espaços que são privados, se embasa, ao mesmo tempo em que fortalece, o discurso que afirma: “tudo o que é diferente, é potencialmente perigoso”.

Por fim, o autor conclui que o afeto que produz marca na década presente - pelo menos até agora - e que se tornou visível com os diferentes processos de ocupação ocorridos a partir de 2011, é o afeto do desencanto. Os novos laços sociais que movem expressões políticas como a ocupação do espaço público parecem levar em conta o desencanto como força produtiva. Na década anterior, mesmo amedrontados, reconhecíamos diferentes instituições como fonte de proteção contra os temores provocados pelos “diferentes” - sejam elas estruturas governamentais, partidos políticos, associações, sindicatos, ou o próprio ideal capitalista. Mais do que nos proteger, era possível acreditar que estas instituições produziram mudanças, seriam capazes de tornar a vida melhor em algum momento, mesmo que não fosse no presente. Hoje, no entanto, parece que existe uma tendência a deixar de buscar por este tipo de proteção. As pessoas passam a desacreditar que estas organizações possam, de fato, produzir rupturas com as experiências sociais que precisam ser modificadas.

Entendo que esta passagem do medo ao desencanto seja uma pista interessante para pensar o estabelecimento das ocupações como práticas políticas de resistência calcadas, principalmente, no encontro como estratégia potente. Isto porque na experiência do medo, a postura assumida é a de afastamento dos outros, distanciando-se assim da possibilidade de

encontro com o que se desconhece. Nesta situação, é possível pensar que o foco e a importância situam-se no espaço privado, pois nele é possível ter a sensação de um maior controle sobre a imprevisibilidade dos acontecimentos - ao contrário da rua, lugar onde estamos sujeitos a qualquer tipo de encontros e intempéries.

No desenrolar dos fatos – no contexto internacional ancorados principalmente na grande crise financeira de 2008 como condição de possibilidade - quando se passa a questionar as instituições que até então eram vistas como um fator importante de proteção, desnaturaliza-se o próprio afeto do medo e os objetos que o motivam. Quando se tem coragem para questionar o suposto poder de proteção destas instituições, questiona-se o próprio medo que tornava-a necessária. Assim, parece que os ímpetus de ocupação se sustentam a partir de algumas perguntas: onde estão e o que fazem os sujeitos dos quais nos distanciamos na tentativa de proteger-nos daquilo que, de fato, não conseguimos mais exatamente nomear? Quais os laços possíveis entre sujeitos que à primeira vista aparentam ser radicalmente diferentes de nós?

A imagem de uma praça ou via ocupada, em qualquer local onde esta prática aconteceu nos últimos recentes anos, parece expressar pistas para estas perguntas. Ao sairmos à rua com a intenção de ocupar, deixamos de nos afetar pela luz artificial das televisões e computadores e passamos a nos deixar tocar por tudo que toca a rua e principalmente pelos outros: os que conhecemos ou reconhecemos, mas também por aqueles que não temos o hábito de encontrar, que ainda não compreendemos, não apreciamos ou por aqueles que sequer tínhamos notícia da existência mas que, assim como nós, habitam a cidade.

Além do rompimento com o afeto do medo, entendo que o desencanto relacionado às organizações situadas à esquerda (principalmente associações, sindicatos e partidos), merece que se considere sua importância privilegiada na produção das novas formas de articulação política. Defendo que a postura militante e o pensamento político relacionados aos movimentos de ocupação se sustentam a partir da inquietação dos sujeitos consigo mesmos, expressas nas tentativas de invenção de outras formas de resistir. O desencanto com modelos e projetos de esquerda já conhecidos parecem dar lugar à necessidade de tais invenções, já que segue também a necessidade de fazer frente ao que oprime.

Especificamente no Brasil, este desencanto com a Esquerda parece estar intimamente relacionado à ascensão do Partido dos Trabalhadores à presidência da república, instância

máxima de poder do Estado. Para analisar este processo é preciso considerar que, a partir do final da década de 70, surgiram diversos movimentos sociais envolvidos na luta contra a ditadura civil-militar. Eles se organizavam em três grandes frentes: da Igreja, com a teologia da libertação e os movimentos eclesiais de base; a política partidária, que ao incluir na política questões cotidianas acaba por organizar associações de bairros, moradores, movimentos feministas, negros, gays, etc; e por fim a frente sindical, que culminou na criação do Partido dos Trabalhadores (SADER, 2005).

Os movimentos sociais deste período inauguram um outro modo de fazer política, pois ao enfatizarem “o cotidiano, o pequeno, o invisível, o capilar, a política vai se expressando positivamente nesta dimensão microfísica que antes era desconsiderada pelos movimentos de resistência.” (MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006). No entanto, os autores pontuam também que tais movimentos eram marcados pela lógica da representação partidária e buscavam pela conquista de um lugar de poder que acreditavam estar no Estado.

Dessa forma, a partir da década de 80, com a abertura política e o estabelecimento do pluripartidarismo, diferentes setores depositaram suas esperanças na eleição do PT, com um projeto de esquerda que poderia sanar problemas estruturais da nossa sociedade e fazer frente à onda neoliberal que atingia o Brasil e outros países. Sob esta perspectiva, a solução para a questão social em muitos aspectos se resumia à ascensão deste grupo ao poder, que inevitavelmente defenderia o fim das desigualdades econômicas e sociais.

Com o fortalecimento da lógica representativa como modo de combate ao autoritarismo da experiência ditatorial, a sensação de que a eleição de um partido de esquerda como o Partido dos Trabalhadores seria a panacéia para todos os males sociais produziu, neste tempo, a criação de uma posição quase messiânica. Assim, “fazer política”, para alguns setores da esquerda, poderia se resumir a votar e a esperar por resultados positivos nas urnas, o que conferia uma importância muito maior ao convencimento que ao debate, já que o foco e o esforço político pareciam estar na produção de um maior número de eleitores favoráveis a este mesmo projeto.

A vitória e a ascensão desse grupo ao poder ocorrem, por fim, através de uma estrutura de governo engessada, que torna impossível colocar em prática de maneira plena um projeto realmente de esquerda. Observa-se também a impossibilidade de depositar todas as esperanças em um grupo ou modelo de ação política estabelecido a priori sem que se tenha significativas decepções, pois não existe um modelo que traga em si a solução de todos os

problemas e que possa nos poupar do debate e da necessidade de, por vezes, rever posições. A própria noção de “esperança” parece ser bastante questionada no pensamento político que coloco em análise – e neste ponto percebo que difiro da formulação proposta por Castells (2013), que afirma que o medo transformou-se em indignação e esta em esperança. No pensamento político que está em análise, toma sentido também a ideia de que, na luta por horizontalidade política, não há lugar para a “espera” por sujeitos que façam “por nós”. Sob esta perspectiva, a política é para se exercer todos os dias e “político” não é uma profissão, não é um sujeito ao qual se pode delegar a responsabilidade que é de cada um na vida em coletivo, mas é o que diz respeito aos modos pelos quais tomamos parte (ou não) nos assuntos que dizem respeito à cidade.

Afirmar, no entanto, que “todos os governos são iguais” produz um discurso totalizante e incompleto, pois é inegável que existem diferentes projetos de governo. É inegável também que os governos petistas, até então reeleitos desde que ascenderam às instâncias estatais, produziram significativas mudanças no combate à desigualdade – o que faz com que tais gestões tenham recebido críticas raivosas provenientes de alguns setores conservadores do país. Ainda assim, existe um comprometimento extremamente significativo destes governos com outras elites políticas e com os setores tradicionalmente ligados ao capital, pois este tipo de compromisso é a única forma de qualquer grupo manter-se no poder nesta estrutura de governo.

Dessa forma, o desencanto produzido por esta experiência, para aqueles que decidem encará-lo, dá sentido à ideia de que, na disputa política por uma sociedade ética, é menos importante definir “quem” ocupará as instâncias de poder e mais importante olhar criticamente para estas estruturas, assumindo corajosamente a radicalidade que existe na busca por transformá-las. Se observadas através de uma visão crítica, percebe-se que tais estruturas, da forma como funcionam, não garantem a horizontalidade na gestão da vida pública. Ao nos alienarmos desta constatação, corremos o risco de apoiar a criação de ações reformistas e defender um potencial de transformação que, de fato, elas não têm.

Deleuze¹ afirma que “ser de esquerda” é uma questão de percepção e para isso inicia seu pensamento versando sobre o que é “não ser de esquerda”. Segundo ele, não ser de esquerda implica em uma percepção que parte de si mesmo para seguir para a rua onde o sujeito vive, depois para o bairro, para a cidade, o país, o continente, e assim para cada vez

1 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_Wer1VGBZi8

mais longe. No sentido contrário, ser de esquerda implica em perceber primeiro o contorno: partir da percepção do mundo, seguir para o país, a cidade, até chegar ao próprio sujeito. Desta forma, o que não é de esquerda têm como principal preocupação a permanência dos privilégios do sujeito, a primeira instância da percepção. O sujeito de esquerda, por sua vez, percebe a proximidade que ele tem com problemas com os quais aparentemente não está diretamente ligado, que dizem respeito aos “outros”. Tal posicionamento é possível quando se percebe algo bastante lógico: o que garante o bem estar individual de todas as pessoas, ou da maioria das pessoas, não pode estar desvinculado da busca por um bem estar coletivo. Ser de esquerda, portanto, não é uma questão de se ter uma “boa alma”. Também não se relaciona à moral, pois aqueles que aceitam o fato de que existam pessoas morrendo de fome - foi este o exemplo dado por Deleuze - o fazem em nome da própria percepção e não por uma doutrina ou costume.

Dessa forma, ser de esquerda, não significa participar de partidos ou associações específicas. Se trata de resistir a essa forma de percepção dominante, onde se entende que o bem estar individual é o que garante a boa vida na cidade, o que torna justificados quase todos os meios para alcançá-lo, mesmo que em detrimento do bem-estar individual de outras pessoas. A esquerda, portanto, pode se manifestar de diferentes formas, pois as possibilidades de resistir aos poderes estabelecido são diversas. Ainda assim, existe a ideia, resultante de determinadas polarizações políticas, de que apenas determinados grupos e ideologias são “A Esquerda”. Desse modo, formam-se novos padrões, como acontece quando se unifica o discurso sobre qualquer coisa, invisibilizando as pluralidades que as compõe.

No sentido de romper com os discursos que afirmam existir formas estabelecidas de resistir e pelo desencanto com estes modelos preestabelecidos e conhecidos projetos de esquerda, apontam as ocupações do espaço público e os coletivos que se articulam em torno desta estratégia. Sujeitos que também percebem em primeiro lugar o horizonte, como apontou Deleuze, podem realizar importantes críticas a essa esquerda “maior”, que ao resistir ao poder vigente e a modelos dominantes acaba também por institucionalizar-se. Tais críticas são de diferentes ordens, ainda que não exista consenso das mesmas entre os sujeitos que ocupam. Elas se referem aos modos de organização destes grupos maiores, aos seus objetivos e estratégias, por vezes estereotipados e expressos através de fortes ordenamentos morais, que caracterizam como “reacionário” ou “despolitizado” tudo o que difere deles. No final da década de 70, Felix Guattari afirmou:

Está mais do que na hora dos revolucionários reexaminarem seus programas, porque alguns começam a caducar. (...) Abandonar todo qualquer triunfalismo (*falismo*) para se dar conta que não estamos só com a merda até o pescoço, mas que a merda penetra em cada um de nós mesmos, em cada uma de nossas organizações. (GUATTARI, 1981 p. 14)

O autor defende a necessidade de autocrítica e afirma que a luta de classes contaminou todas as relações, instalando-se inclusive no interior dos grupos de esquerda e em cada uma das pessoas, que passam a acreditar na necessidade de se adotar um ideal de status para si mesmas. Nestes grupos, a luta de classes se manifesta quando o foco do investimento da militância se restringe a impasses particularistas: “É meu grupo, minha tendência, meu jornal, a gente é que tem razão”. (GUATTARI, 1981, p. 17). O autor aponta para a necessidade de olhar de maneira crítica para essas formas de sectarismo.

Além das críticas relacionadas à representatividade, o desencanto com a esquerda parece se relacionar também às estratégias adotadas por estes grupos, que muitas vezes se engessam em modelos. Boaventura de Souza Santos (2000), ao falar sobre o riso como potencial emancipatório, faz uma análise do processo pelo qual passaram diversos grupos anti-capitalistas modernos, ao banirem esta forma de expressão lúdica com receio de subverterem a seriedade da resistência. Segundo o autor, um caso particularmente interessante é o dos sindicatos “cujas atividades começaram por ter um cunho fortemente lúdico e festivo (a festa operária), o qual foi sendo gradualmente sufocado até o sindicalismo se tornar, por fim, mortalmente sério e profundamente anti-erótico” (SANTOS, 2000, p. 364). A resistência das ocupações realizadas através de encontros festivos parece apontar para uma tendência diferente desta. A possibilidade de resistir à seriedade (ao mesmo tempo que se sabe o quão sérias são as condições que pretendemos modificar) é uma forma de resistir também à rotina que institucionaliza as formas de contestação. Faremos outras referências a esta discussão ao longo do estudo.

4.4. Cansaço de ser ninguém, crise da representatividade, ressentimento e anonimato

Identifico mais um afeto que, aliado ao desencanto, parece operar novas formas de resistência no pensamento político desta década: um “cansaço ser ninguém”. É possível pensar que a sensação de “ser ninguém” se relaciona aos jogos de verdade que produzem uma redução dos sujeitos da cidade à condição de meros consumidores. Através de diferentes

processos que têm em si finalidades semelhantes, a ascensão do consumo como fator subjetivante está colocada para os sujeitos urbanos das diferentes classes sociais.

A gentrificação e a entrega dos espaços públicos como suporte para a propaganda de produtos são processos que deflagram de maneira muito significativa a transformação dos sujeitos em meros consumidores. Nestes processos, a violência com que se transformam visualmente os espaços atua no sentido de suplantar a memória da história da cidade, que se perde em nome da condição de consumidores que, totalizadora e excludente, prescinde da noção de raízes e de pertencimento. Com a importância exacerbada do consumo - e, em nome dele, da propaganda de produtos - como pilar onde se sustenta o capital, percebe-se que o próprio espaço urbano torna-se produtivo (financeiramente produtivo) e passa a ser consumido como mercadoria (CARLOS, 2005).

Mesmo os que têm maior poder aquisitivo e que se adaptam com mais possibilidades à posição de “consumidores”, aos olhos do mercado, se encontram em uma posição “ninguém”, quando o que lhes é singular e diverso torna-se menos marcante e aplainado por esta esmagadora condição. Ainda que se tenha a ilusão de que se escolhe aquilo que se compra – o que poderia agenciar alguma singularidade -, existe uma delimitação das possibilidades de escolha, realizada pelo próprio capital. Sobre isso, Mancebo (2002) afirma que:

a propaganda, parte orgânica desse processo (*da produção da indústria cultural*), visa orientar o consumidor na sua pseudoliberalidade de escolha e, mais que determinadas mercadorias, vende estilos de vida, narcotiza as consciências, iludindo os homens pelos excessos de imagens. (MANCEBO, 2002)

Os jogos de verdade que sustentam as relações entre o consumo e a cidade insistem que o sujeito mais valoroso será aquele que puder consumir mais e melhor, independente daquilo que lhe produz uma marca própria, independente do que ele “é”. As “marcas” que têm importância, neste caso, são as que representam determinados produtos, fetichizados como fator de ascensão e *status*. Ascende inclusive o discurso que afirma ser mais saudável o sujeito que melhor puder adaptar a sua vida aos ideais do capital (MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006), ou seja, que melhor puder consumir e produzir.

Como uma maneira de investir na sensação criada pela ideia de que ao comprarmos estamos fazendo escolhas, passa a repetir-se uma estratégia de mercado que se dá através da captura daquilo que é “inovador” - e que por vezes pode colocar em cheque as verdades que mantêm estáveis os jogos que sustentam “*as coisas como elas são*”. Transformar em produto o que é novo - e por vezes questionador do *status quo* - é uma maneira de desarticular o

caráter de resistência das expressões que, a princípio, não iriam no sentido da mercantilização dos modos de viver.

Nardi e Silva (2009) apontam para uma liberdade negativa presente nas formas de dominação ligadas à transição da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, processo que vivemos no contemporâneo. Segundo os autores, o poder na sociedade disciplinar se organiza pela vigilância e individualização, enquanto na sociedade de controle existe uma “incorporação da norma na malha fina da vida” (NARDI e SILVA, 2009, p.147), ou seja, a norma invade todas as esferas da vida. O resultado destes processos é uma homogeneidade dos modos de existência.

Os dispositivos de dominação ligados ao capitalismo e à transição para a sociedade de controle criam novas normas para abarcar o que poderia ser considerado como “desvio”, resistência. Dessa forma, se expressa a noção de liberdade negativa, que é aquela que se limita a escolher entre as opções já existentes, excluindo a possibilidade de invenção de outros modos de existência (NARDI e SILVA, 2009, p.151). Os autores afirmam que

pela via da crença na ilusão de liberdade e autonomia, a normalização torna-se tão invisível, e a adaptação, flexibilizada. (...) Trata-se de uma ilusão de liberdade porque ela não pressupõe uma reflexividade a partir da implicação do indivíduo no espaço público, mas somente uma reflexividade prisioneira de um jogo narcísico (NARDI e SILVA, 2009, p.151)

A mercantilização dos modos de viver é uma noção que merece atenção quando se pretende pensar sobre as formações identitárias e a função de contestação social que elas têm. O relato de Naomi Klein (2002) sobre sua experiência nos movimentos estudantis universitários, no Canadá do final da década de 80, oferece algumas pistas para pensarmos sobre isso. Este momento político foi marcado pela entrada de grandes corporações financeiras nas universidades. Determinadas empresas começaram a tomar parte nas produções acadêmicas e, de diferentes maneiras, passaram a fazer parte do cotidiano dos que habitavam estas instituições. Simultaneamente a estes processos, acirravam-se as lutas estudantis, enquanto os movimentos discutiam questões identitárias como as raciais, o feminismo, as visibilidades gays e lésbicas, entre outras.

A autora conta que, em ambientes externos às universidades, os movimentos costumavam discutir questões concretas, como, por exemplo, a violência política, o casamento gay, as questões salariais. Internamente, as discussões tinham como foco principal a questão da representação. Ao criticarem a mídia e os currículos educacionais, as categorias

que compunham os movimentos estudantis exigiam o direito de serem “melhores representados” nestes meios. Partiam do entendimento de que os problemas enfrentados pelas minorias teriam como foco as representações negativas que delas faziam, ou as omissões que as invisibilizavam. Assim, a luta por visibilidade, baseada na construção e difusão de imagens com as quais se identificassem, tinha como pressuposto a ideia de que se a linguagem mudasse, a realidade de opressão também mudaria. Como explica a autora, os militantes entendiam que “com melhores espelhos coletivos a autoestima aumentaria e os preconceitos desapareceriam” (KLEIN, 2002, p. 132).

Em um processo de captura daquilo que surgiu para questionar os estados de dominação, as reivindicações por melhores representações foram rapidamente adaptadas pelos profissionais do marketing, da mídia e da cultura pop. Ao perceberem que a juventude era a crescente demografia que tinha mais força para impulsionar o mercado e que esta camada social exigia - cada vez com mais ímpetos - o direito de serem representados em sua diversidade, muitas corporações orientadas para as marcas passaram a adotar variações sobre este tema. Assim, os grupos étnicos e sociais que exigiam serem melhor representados agora o seriam, em milionárias e bem feitas campanhas publicitárias. A autora evidencia ironicamente a estratégia de captura desenvolvida pela lógica dominante: “Se queríamos diversidade, era diversidade que tínhamos” (KLEIN, 2002, p. 135).

Na busca pela produção de subjetividades, a diversidade admitida e impulsionada pelas empresas, no entanto, é aquela que pode ser bem explicada, delimitada e classificada. Assim, o que é “diverso” pode o ser à medida em que se mantiver assimilado ao registro do capital, à medida em que servir a ele. A ascensão de novas visibilidades e de “melhores representações”, portanto, não significou uma conversão política em massa, mas foi resultado de significativos cálculos econômicos. Segundo Klein (2002), nesta situação, as políticas de identidade não estavam combatendo ou subvertendo o sistema, à medida em que a diversidade (capturada) torna-se o mantra do capital global. A autora traz que um dos símbolos mais poderosos da globalização são “os adolescentes decorados com logotipos de marcas, na intenção de se despejarem em um molde pré-fabricado” (KLEIN, 2002, p. 140), imagem que deflagra a captura e mercantilização de supostos ímpetos de transgressão e inovação, principalmente nas camadas jovens.

Trago o exemplo narrado pela autora não para retirar importância dos movimentos identitários, que produzem inegáveis conquistas sociais ao denunciarem, incansavelmente, os

estados de dominação que retiram de alguns grupos direitos fundamentais. Esta situação é um disparador interessante para se pensar sobre os caminhos por onde o capital consegue captar e aproximar-se de manifestações que contêm em si ferrenhas críticas às lógicas do próprio capital. Quando abarcadas pela lógica dominante, as identidades tornam-se explicáveis e confortáveis e, por não se expressarem por criações singulares, nem inventadas por aqueles que com elas se identificam, acabam fortalecendo a constituição de sujeitos “ninguéns”, envolvidos/comprometidos com modelos subjetivos pré-prontos, reproduzindo modos de viver pasteurizados e determinados a priori.

É possível relacionar o que pontuo como um “cansaço de ser ninguém” com a fratura das identidades (HARDT e NEGRI, 2004) e a busca por "anonimato", que produz uma marca significativa no pensamento político desta década. O que o anonimato significa neste cenário? Ser anônimo não é sinônimo de ser ninguém, mas, neste caso, parece ser o contrário disto. Em primeiro lugar, produzir uma vida que se pretende anônima parece sinalizar a falta da necessidade de ter uma identidade ou até uma busca ativa pelo não enquadramento a estes critérios.

Alguns ideais de “sucesso” do pensamento dominante, que ordenam de diferentes formas os modos de viver, são expressas por figuras publicamente conhecidas, às vezes mundialmente. Assim como a superexposição e imposição de símbolos que representam marcas e empresas privadas, algumas pessoas também são “hiper visíveis”, representando modelos a serem seguidos, pelas desejadas posições que ocupam. Seja por critérios relacionados à beleza física, ao poder aquisitivo, a habilidades físicas, artísticas ou intelectuais, algumas figuras desempenham a função de produzir identificação . Em torno de tais modelos, constituem-se sujeitos marcados por uma subjetividade “ninguém”, à medida em que, ao tentarem se assemelhar às figuras que trazem em si as insígnias do sucesso, abrem mão do que lhes é próprio e pode lhes conferir o status de sujeitos “únicos”.

Ao falar sobre os modos de diferir, ou seja, as maneiras de se viver a diferença, Edson Passetti (2012) remete, de alguma forma, à noção de anonimato que busco expressar:

O diferente não está circunscrito a uma uniformidade. Escapa das classificações e da tranquilidade oferecida pelo significado. (...) que se encontra na mutável e surpreendente natureza disposto a abolir o poder de domesticá-la e incorporá-la como uma substância numa suposta natureza humana; (PASSETTI, 2012, pág. 81)

O desejo de criar uma vida que possa ser incompreensível para o olhar capturante do

mercado parece ser uma postura de resistência às lógicas operadoras de desigualdades e aplainadoras das diferenças. Isso porque tal olhar tem a função de disciplinar e esquadrihar sujeitos, lógicas e espaços, ao enaltecer e equiparar ideais de consumo e sucesso. Se trata de um aparente paradoxo: frente a olhares que estão à caça de novas subjetividades, que podem ser convertidas em fonte de capital, só o que pode ser aparentemente “vazio” pode estar cheio de pluralidades. A busca pela vida anônima parece ser, portanto, um oposto do movimento relatado pela autora Naomi Klein: não queremos ser “melhor representados”, exigimos, ao contrário, o direito de sermos inclassificáveis.

O anonimato também se relaciona com a falta de hierarquia pretendida pelos movimentos de ocupação do espaço público. Quando uma multidão pode se reunir em torno de reivindicações e desejos sem que precisem de uma figura personificada para isso, parece que se estabelece uma formação que aponta para o que Hardt e Negri (2004) chamam de comum. Uma frase ouvida em diferentes movimentos de ocupação da rua é a seguinte: “Não me representa”. A resistência às representações refere-se a diferentes instâncias. Entre elas, estão os representantes políticos, os estereótipos, a mídia, os ideais de sucesso e consumo entre outros. Sob a lógica da defesa do direito à singularidade, é compreensível que as formações se dêem sem que seja necessária a ascensão de um sujeito ou grupo destinado a ocupar o lugar de uma nova “elite política” a ordenar movimentos de resistência.

Uma frase que também parece expressar formas de resistência ao que tenta nos impor que somos “ninguém” é a seguinte: “Somos os 99%”. Esta construção marcou presença principalmente nos movimentos *occupies* dos Estados Unidos, em manifestações contra a dominação do capital financeiro dos bancos sobre as relações econômicas e sociais. É sabido que, como modelo transcendente, os modos de viver da elite ordenam de diferentes formas o espaço urbano, tornando-se um fator de identificação e um ideal também para os sujeitos que dele não compartilham. Torna-se, portanto, natural e repetida a ideia de que todos que compõem o tecido social desejam ter aquilo que os mais abastados têm e, sob esta mesma lógica, viver como eles vivem, ser como eles são – ainda que aceitem muitas vezes de maneira dócil as desigualdades que impedem tal acesso.

Estas almeçadas modalidades de existência, no entanto, ao se expressarem pela exacerbação dos modos de subjetivação capitalísticos, se constroem sobre critérios vazios, como a possibilidade (entendida como “capacidade”) de consumo de produtos e acúmulo de capital. Do modo como tomou visibilidade, o rompimento numérico (99% *versus* 1%) parece apontar para o questionamento destes padrões como ideais de existência. Quando os 99% - e

aqui não pretendo entrar nos méritos matemáticos ou estatísticos da questão – emancipam-se do 1% que resta, parecem afirmar uma posição de embate político que também traz em si um rompimento com esta imagem da elite como modelo subjetivo.

Ao afirmarem que fazem parte de uma grande maioria numérica, composta de diversas minorias de outras ordens, não desejam produzir uma identidade totalitária, mas o contrário. Quando sujeitos vêem potência em afirmar - sem prescindir de certo orgulho – que não são a elite, mas “todo o resto”, afirmam também a potência que há em ser o que é indefinido e não cabe em uma identidade única. E ao mesmo tempo que valorizam a potência de diferir, reconhecem o que de comum possuem, a saber a posição ainda em desvantagem com relação às elites nas deliberações sobre as coisas da cidade.

A elite é uma, já que é muito mais fácil de nomear o que a define como tal. Em qualquer cidade, as elites políticas e econômicas se definem pela tensão expressa na posição de dominação, necessária para perpetuar suas posições hierárquicas. E os outros 99%, “todo o resto”, quem são? Por serem muitos e plurais, são inclassificáveis. Apenas estes poderão ser anônimos. O pensamento político, sobre o qual se trata aqui, parece se definir menos pela defesa do direito de usufruir daqueles bens que usufruem as elites e mais pela possibilidade de criar modos de viver que não tomem estes como modelo. Resiste-se, com isto, aos discursos que buscam colar invenções singulares a rótulos e estereótipos preestabelecidos, estipulados pelo próprio pensamento hegemônico, que busca abarcar sob sua lógica aquilo que está “fora” dele, classificando tais expressões apenas como algo de menor valor e não como um rompimento com relação ao modelo e à norma, não como diferença rica na pluralidade.

Divergir dos modelos dominantes, sob uma perspectiva contra-hegemônica, é uma ação e um estado tidos como resultado de processos, desejos e constituições diferentes das dominantes, e não por falta de capacidade de atingir ideais que, por fim, não parecem dizer respeito a estes sujeitos. Em outras palavras: queremos tomar as rédeas de nossa própria história e queremos o direito de vivermos bem, sem que “viver bem” signifique viver como a elite.

Outro afeto que oferece pistas para pensar sobre novas formas de se fazer política é o ressentimento social. Em seu capítulo sobre as “Políticas do Ressentimento”, Maria Rita Kehl (2004) afirma que o ressentimento é um afeto próprio das democracias modernas, modelo de organização social em que o código exprime uma promessa de igualdade de condições e

direitos que, de fato, nunca se concretiza. Nessa situação, o ressentido é aquele que reconhece os danos aos quais está submetido mas se comporta como se, em algum momento, os que o oprimem fossem reconhecer e reparar as injustiças cometidas. O ressentido também acredita que, em algum momento, os que estão em posições hierarquicamente superiores irão reconhecer a posição de vítima em que ele se encontra e, dessa forma, irão desculpar-se. Por isto, sob a lógica ressentida, não seria necessário outro esforço para romper com a situação de agravo que não fosse esperar do opressor (mas idealizado, com os quais o ressentido divide os mesmos valores) uma declaração de reconhecimento destes agravos.

Transcrevo abaixo um trecho de meu diário de campo que acredito ser bastante interessante para pensar sobre a discussão do ressentimento como afeto com o qual o pensamento político que coloco em análise parece apontar um rompimento. Ele se refere a um encontro realizado por alguns coletivos e entidades, a fim de discutir a situação do Cais Mauá, patrimônio público entregue à iniciativa privada em 2010. “Defesa Pública da Alegria” é o coletivo que acompanho, que se reúne regularmente, pautando o direito à cidade e propondo ações de ocupação da rua:

O Defesa Pública da Alegria participou em peso do encontro no Instituto, que reuniu algumas entidades relacionadas à proteção do patrimônio público e do meio ambiente, associação de moradores do centro histórico, além de pessoas que não faziam parte de nenhum coletivo mas que estavam interessadas no assunto. O encontro se deu a partir de uma mesa redonda e o Defesa foi convidado a compor a mesa. (...)

Depois das falas, abriu-se o debate. O encontro devia contar com mais ou menos 50 pessoas, sendo que muitas falaram calorosamente em repúdio ao projeto que está sendo proposto para o local, por inúmeras razões. A discussão se estendeu bastante. Propusemos (o Defesa Pública da Alegria) que a partir daquela reunião, que possibilitou o encontro de pessoas diversas, fosse composto um grupo de trabalho para a articulação destas entidades históricas, já que tínhamos um objetivo comum, em que vislumbrávamos uma luta dura, pois estávamos falando sobre ir contra interesses econômicos bastante volumosos. Nas discussões do Defesa já havíamos falado inúmeras vezes da importância de nos articularmos a outros grupos e entidades e aquela era uma situação interessante para iniciar estes contatos. Formouse, a partir deste encontro, uma lista de emails, com os endereços de quase 40 pessoas. Marcamos um encontro para dali a duas semanas, com a proposta de começarmos a pensar em encaminhamentos para a situação. Como poderíamos nos articular? Com o que cada sujeito/entidade pode contribuir? Que estratégias podemos criar? A ideia era que a reunião servisse para começarmos a pensar sobre estas perguntas.

Para nossa surpresa, além de nós, neste encontro estavam presentes 4 pessoas das 40 que haviam entrado para a lista de emails na reunião anterior. A sensação foi de estranhamento ao ver que as pessoas não haviam comparecido ao encontro, mesmo após a confirmação das presenças. As ausências podem ter se dado por infinitos motivos. Mas a impressão que ficou pra mim (talvez sobreimplificada?) e que compartilhei com meus colegas, é a de que parece que muitas pessoas se dispõem a ir em um espaço, falar sobre uma situação que as deixa indignadas, em um tom que faz transparecer tal indignação... e isso basta. É como se falar, por si só, aliviasse a inquietação, ou a consciência. Falar, nesse caso, entre iguais, já que todos ali eram sensíveis ao que estava sendo dito. Por esse motivo (e talvez por muitos outros

também), as pessoas não se disponham a comparecer em reuniões deliberativas/encaminhativas/"trabalhosas" como a que tentamos propor (e que a princípio foi uma ideia bem recebida pelos convidados, mesmo que, no dia, o quórum tenha sido baixíssimo).

Percebi o quanto, para mim, não faz sentido o movimento de RECLAMAR, como se este fosse um "fim", ou o "objetivo" de uma postura que se pretende crítica. Vejo, na prática do coletivo que estou inserida, que a atitude de expor coletivamente um descontentamento é um momento predecessor à tentativa de articular algum tipo de ação relacionada às situações que estamos questionando. Percebo que, mais que nunca, o fato de compartilhar com os outros uma indignação não é algo que nos alivia a ponto de diminuí-la, mas é, muito mais, algo que nos impulsiona a combater os seus motivos, inventar estratégias para isso, apesar dos sentimentos de impotência que nos rondam e frente a nossa perceptível pequenez frente ao que oprime, na maioria dos casos. Este é um ponto interessante porque acredito que não é um modo de pensar a política exclusivo do Defesa Pública da Alegria, mas uma ideia que vem se fortalecendo nestes novos coletivos de contestação social. (*Diário de campo, 1/10/14*)

Tomamos a atitude de reclamar como uma forma de provocar a angústia, para que esta seja um motor para se pensar em estratégias de enfrentamento - a partir da convicção de que existe, de fato, a possibilidade de tensionarmos politicamente os processos em questão. E essa vontade de potência é possível principalmente quando compartilhamos a partir da experiência em coletivo. O coletivo, nesse caso, é o que dá suporte para a criatividade e a invenção, pois relativiza o sentimento de impossibilidade frente à complexidade e burocracia que sustentam as situações que nos indignam.

Percebo que existe uma cultura, a esta altura já antiga, que entende que falar sobre experiências sociais "ruins" ou "injustas", é suficiente como um comportamento de resistência. Para muitas pessoas, expressar insatisfações, por si só, é considerado como um comportamento político crítico "potente". No entanto, parece que o que acontece, nestes casos, é uma repetição do mesmo, uma fixação das categorias de explorador e explorados e uma pouca disponibilidade para outro tipo de postura ativa. O discurso ressentido dá lugar a uma acomodação da queixa que, dessa forma, dificilmente se transforma em articulação política. Na acomodação, os sujeitos mantêm-se os mesmos, o que decorre, por fim, na falta de transformação social.

Ao relativizarmos os sentimentos de impotência e ao nos depararmos com a possibilidade de novas associações, somos tomados por uma alegria e pela sensação de estar em transformação. O ressentimento, ao contrário, é um afeto triste. No livro em que retoma o pensamento do filósofo Espinosa, Deleuze (2002) afirma: "O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida" (DELEUZE, 2002, p. 31).

Manter-se na posição de vítima, gozando com o que ela pode oferecer, não é uma postura corajosa em nenhum aspecto, pois com ela não se arrisca nada. O ressentimento talvez esteja entre os afetos mais amedrontados que existem, já que o ressentido parece preferir manter a vida que possui a arriscar-se em outras formas de viver, mesmo que o que possui seja, ao seu ver, apenas resultado de agravos.

Ao retomar a filosofia grega clássica, a fim de mapear a construção da noção de ética do cuidado de si, Foucault (2012b) nos traz o conceito de parresía, que seria uma forma de relação do sujeito com a verdade, com o dizer verdadeiro. O paresiasta, o sujeito que atua no registro desta técnica de si, é aquele que se propõe a “falar livremente”, dizendo a verdade sobre si e sobre o mundo, mesmo que para isso corra risco de vida. Não se trata aqui de falar uma verdade como “essência” ou “origem” que o sujeito deve descobrir em si, mas sim da verdade como produção, como ethos. Em outras palavras: não existe a verdade em si como regra, representação ou prescrição; mas existem formas de dizer que são verdadeiras, quando performatizadas por sujeitos que se dispõem a falar corajosamente sobre os modos como se relacionam consigo mesmos e com o mundo.

Assim, assumem o risco que esta atitude traz, dando a tais falas a função de um motor para a transformação de tais relações. Os riscos se relacionam justamente à potência do dizer verdadeiro: esta modalidade de comunicação (que decorre de um modo de relação consigo mesmo), pode abalar a ordem vigente. Quando a verdade é produzida nestas condições, a partir de relações éticas, é possível falar em singularidade e em estética da existência. A atitude de falar livremente, seja sobre si, seja sobre a cidade, portanto, requer coragem. Ortega (1999) afirma que o significado originário de “parresía” é “dizer tudo”, traduzido como “falar livremente”, “liberdade da palavra”, etc. Segundo o autor, esta é uma noção complexa, pois representa, ao mesmo tempo, virtude, habilidade, obrigação e técnica. Nesse sentido, talvez seja possível colocar a parresía como um oposto ao afeto medroso que é o ressentimento.

É interessante relacionar também o rompimento com o afeto de ressentimento e a crise da representatividade, fator que impulsionou os movimentos internacionais, nos diferentes continentes (ZIZEK, 2012). A postura de “reclamar” (e ressentir-se), em uma democracia representativa, é, aparentemente, o que cabe às pessoas sem cargos políticos institucionalizados. Ao reclamar, na maioria das vezes encontra-se uma “ausência de respostas”, que também passa a ser uma repetição naturalizada, incorporada ao cotidiano da vida política como algo aceitável, ainda que expresse uma falha crucial do que seria o procedimento da representação, por um motivo óbvio: quando as vozes que colocam qualquer

reivindicação não são ouvidas, é impossível falar em sujeitos que sejam, de fato, representados.

Na maioria das vezes, entre as pessoas sem cargos políticos e desvinculadas de entidades de constestação social (como os movimentos sociais), as falas que expressam indignações nem se dirigem a qualquer instância pública que poderá ouvi-las, além de não articularem nenhum tipo de postura ativa que vá para além da reclamação. Reclama-se mais entre os iguais, que compartilham da mesma realidade e portanto conhecem a situação sobre a qual se fala. Ainda assim, parece que a responsabilidade coletiva do “cidadão comum”, nesse sistema, se resume principalmente a isso: à atitude de votar de dois em dois anos e a falar sobre o que está “errado”, sem necessariamente sentir-se responsável por transformar estes tipos de fala em algum movimento de transformação.

É possível afirmar que os movimentos sociais, nos diferentes modos como se organizam, se articulam no sentido de romper com o ressentimento, ao inventarem estratégias que pretendem ser efetivas no combate à dominação. Em uma análise histórica das democracias, é possível nomear inúmeras situações em que se rompem as soluções de compromisso que sustentam o afeto de ressentimento, quando determinados grupos tomam para si a responsabilidade sobre suas vidas e sobre o que é social, rompendo (ou tentando romper) com as situações de agravo. Já que as diferentes formas de contestação sinalizam este tipo de rompimento, quais as especificidades dos movimentos de ocupação do espaço público neste sentido?

A crise da representatividade refere-se também ao declínio das entidades vistas como possibilidade de proteção frente às situações desfavorecidas, como as associações, os partidos, os sindicatos, etc., como pontuam alguns autores (HARDT e NEGRI, 2004; SAFATLE, 2012; ZIZEK, 2012). Nos movimentos de ocupação do que é público se relativiza a necessidade de estar em algum tipo de associação permanente para ter o respaldo de expor reivindicações ou descontentamentos. No momento em que se ocupa uma praça como atitude política, se está associado às outras pessoas que também estão ali por motivos comuns. Mesmo que se trate de um tipo de associação efêmera, através de encontros pontuais, é possível pensar que elas são potentes na criação de novos comuns. No pensamento nietzschiano (NIETZSCHE, 1974) a crença é inversamente proporcional à potência, à criação: quando Deus morre, é preciso criar. Neste sentido, talvez seja interessante pensar que um desencanto com relação a estas supostas instâncias de proteção – nas quais muitos sujeitos sempre apostaram - impulsionam a

invenção de outras formas de pensar e fazer política.

Da primavera árabe aos movimentos da América Latina, os processos de ocupação do espaço público tiveram como principal marca a atitude de manifestar coletivamente reivindicações e reclamações de direitos. Esta, no entanto, não é uma postura ressentida, pois defender algo publicamente é diferente de reclamar no âmbito privado. A diferença de comportamentos que quero pontuar pode ser aparentemente sutil, mas acredito que seja significativa: ao criar novas formas de utilizar a rua para a articulação política, os novos coletivos sociais esperam que as contestações sejam ouvidas, ou, no mínimo, levem a algum tipo de desconforto, desestabilizem algo que estava mais ou menos naturalizado. Se espera que a contestação produza alguma coisa, ainda que, em algumas situações, não se saiba exatamente o quê. Por outro lado, reclamar solitariamente, “pra ninguém” ou “pra nada”, ainda parece ser um comportamento que expressa extrema confiança no sistema de representação, ou, ainda, certa esperança de que as mudanças, tão necessárias (e disso quase ninguém discorda), irão acontecer através da boa vontade de outrem, talvez quando algum dos eleitos resolver, por espontânea vontade, representar interesses que sejam de fato coletivos ou “populares” – o que coincide com a perspectiva do ressentimento trazida por Kehl (2004).

Ao olhar para meu percurso cartográfico, entendo que os novos coletivos problematizam a concepção de democracia quando se colocam frente à necessidade de inventar estratégias para modificar as situações que experienciam (de caráter mais permanente que a ocupação das ruas), a despeito da postura tomada pelos que, supostamente, nos representam. Muitas vezes, talvez na maioria delas, essas estratégias tratam de chamar a atenção para o desrespeito às leis do próprio sistema, situações que passaram a ser “naturais” (como por exemplo a entrega dos bens públicos para a iniciativa privada sem consulta popular, coisa da qual estaríamos supostamente protegidos pela legislação). Sob esta lógica, ocupar é tensionar de fato a noção de igualdade constitutiva das democracias modernas que, mesmo afirmada, nunca se concretiza. Tensionar não no sentido de tornar mais evidente uma posição de vitimização e assim gozar com ela, mas no sentido de questionar o próprio código: se a igualdade prevista nele, sob a forma como nos organizamos, se faz impossível, tenhamos coragem e inventemos um novo código, inventemos novas formas de viver.

4.5. Os movimentos de ocupação da rua e a vida não-fascista

Neste estudo, busquei construir uma narrativa que pudesse evidenciar as relações existentes entre os modos de governar e subjetivar - partindo da noção de que eles são intrínsecos – que se constituíram como condições de possibilidade para os movimentos de ocupação do espaço público na cidade de Porto Alegre. Ao tornar visíveis acontecimentos políticos que expressam modos de governar e os modos de viver que com eles se relacionam, busquei evidenciar tais efeitos na constituição de uma “ética do privado”, que forma sujeitos apartados das coisas públicas e que, por isso, se afastam do exercício de uma responsabilidade compartilhada com relação a elas. Como um modo de resistência a estes efeitos de subjetivação, se constituem os movimentos de ocupação da rua, atentando para a possibilidade de criação de comuns, que possam ultrapassar as noções de público e privado, à medida em que fortalecem laços até então inéditos e inventam novas formas de viver e produzir luta.

Para melhor desenhar a problematização central deste estudo é importante ressaltar alguns questionamentos mais específicos: como a insurgente ocupação das vias, praças e prédios públicos, estratégia comum às manifestações populares da década que se inicia, pode a ter uma conotação ética, política e estética? Como se articulam - internamente e entre si - os diferentes discursos que produzem “agentes de mudança” e a quais mudanças se referem? Neste sentido, como os movimentos podem provocar efeitos de cuidado de si? Como podem ocupar-se de si aqueles que passam a ocupar espaços da cidade, a ocupar-se dela? E, ainda, o que pode se produzir, a partir desta nova disposição, em termos de uma estética da existência?

Ao aproximar-me destes coletivos, percebo que as críticas realizadas por eles, apesar de fundarem-se na contestação do modelo econômico vigente, vão para além dela. Ainda que as desigualdades econômicas sejam o ponto de partida comum, os coletivos parecem tensionar diferentes jogos de verdade, não só no âmbito do que é econômico, mas também político, social e - de forma muito significativa – cultural. Aquilo que se refere à questão econômica, portanto, pode ser o que se ouve, à primeira vista, de maneira mais explícita nas vozes daqueles que passam a ocupar os espaços públicos. Dizer, no entanto, que estes novos movimentos constituem-se apenas como estratégia de contestação e embate às inconsistências do capitalismo como modelo econômico, parece reduzi-los de alguma forma.

No contato com estes coletivos, se observa uma tendência a questionar as lógicas que

sustentam nossa organização social e que operam não só os trâmites econômicos, mas as formas de vida que se tornaram corriqueiras para todos nós que habitamos as grandes cidades, ainda que as desempenhemos mais ou menos, ou seja, em diferentes níveis. Assim, se questiona não apenas as diferenças entre os que “têm” e os que “não têm” e os jogos que mantêm estas condições, mas se coloca em análise a forma como todos nós habitamos a cidade, problematizando forças biopolíticas que se exercem por e sobre os diferentes grupos sociais. Sob a concepção de que o espaço urbano é o resultado das práticas políticas de todos os sujeitos - inclusive naquelas que se configuram como práticas de dominação – parece haver uma atenção, nos novos movimentos, voltada também às formas como reproduzimos ou perpetuamos as lógicas que condenamos.

Quando as críticas operam a partir da disponibilidade para pensar sobre estas práticas cotidianas, surge espaço para os sujeitos perguntarem-se: como, na maneira que vivo, reforço aquilo que desejo combater? Quais mudanças são possíveis neste sentido? Como posso tensionar os modos de viver atuais, refletir sobre a forma como exerço minha liberdade e criar estratégias que produzam outras possibilidades? Acredito que talvez este seja um dos pontos mais importantes para se pensar sobre as novas formas de fazer política: os coletivos em questão parecem admitir que as tão necessárias mudanças sociais serão possíveis à medida em que houver um trabalho dos sujeitos e dos coletivos sobre si mesmos, enquanto eles próprios forem objeto de transformação. Parece haver uma tendência a fazer andarem juntas as seguintes perguntas: “Como é possível mudar a forma como vivemos na cidade?” e “Como é possível mudar a nós mesmos e a forma como nos relacionamos?”. Nos coletivos, a busca por modos de organização que prescindem de hierarquia, por exemplo, parece sinalizar de maneira significativa a importância de não se reproduzir alguns dos ordenamentos que questionamos.

É neste sentido que parece ser possível pensar em construções éticas que envolvem o cuidado de si, um olhar voltado para si, uma intenção de conhecer e governar a si mesmo. Sob tal perspectiva, o pensamento foucaultiano retoma, a partir de uma genealogia que resgata a filosofia grega, a noção de cuidado. Esta se relaciona à atitude de dispender uma atenção voltada a si mesmo, manter-se atento ao que se sente e ao que se pensa para poder exercer práticas de liberdade. Neste ponto é possível notar que, nos movimentos que tomo como campo de análise, o termo “ocupar” pode se referir a duas linhas diversas, de espaço e de tempo: ocupa-se o espaço da rua com corpos e práticas, ao passo que também ocupa-se o

tempo com a atitude de olhar para si.

É importante ressaltar que aponto, no entanto, para uma tendência e não para um processo finalizado. A disposição dos sujeitos dos novos movimentos sociais a olharem para si mesmos, não significa que se atingiu um padrão de métodos em que a autocrítica está inevitavelmente implicada. Ao invés disso, busco dar visibilidade a um pensamento que a considera como uma potência de luta, a ser perseguida. Nestas tentativas, se intenciona fazer da autoanálise parte do cotidiano da vida em coletivo, prescindindo-se do imperativo de que os fins justificam os meios: ao colocarmos em análise nossas atitudes e posturas em todo o desenrolar dos processos, tomamos os próprios meios como fins. Esta ênfase nos processos, mais que em possíveis resultados estipulados a priori, é o que permite pensar que estas expressões políticas se constituem como movimento ético.

E como se constitui esta tendência a olhar para as próprias práticas e tomá-las como objeto de análise? Uma pista para esta pergunta pode estar na retomada do conceito de multidão, proposto pelos autores Hardt e Negri (2004). Tal noção expressa uma tendência, observada nos movimentos sociais contemporâneos, relacionada com a busca por espaços em que novos vínculos podem se criar a partir da diversidade entre os sujeitos. Os autores colocam que a ideia de “povo”, ao contrário da multidão, representa algo uno, ou seja: o povo é aquilo que reduz as diferenças sociais condensando-as em uma identidade.

Ao afirmar que a política moderna funda-se principalmente na ideia de que identificar os inimigos é mais importante do que ter amigos, Edson Passetti afirma: “O amor aos povos passa a ser a condição básica para a continuidade das guerras” (PASSETTI, 2003, p.128). A multidão, em oposição ao que se entende por povo, seria plural e múltipla, composta por diferentes singularidades. Nela, as multiplicidades se expressam e não são silenciadas por uma uniformidade ou pelas identidades.

Mas o que pode tornar uma multidão algo coeso? Os autores afirmam que ela não é anárquica, fragmentada ou incoerente. O que agrega sujeitos diversos em uma multidão, portanto, seria a construção de um comum. Na tradição da filosofia política está colocado que só o que é uno pode governar; os autores afirmam, no entanto, que por se agregar em torno de um comum, a multidão também pode governar a si mesma. Remeto a Milton Santos: “A força da alienação vem dessa fragilidade dos indivíduos que apenas conseguem identificar o que os separa e não o que os une.”. A constituição de novas multidões e o reconhecimento de novos comuns parece indicar uma resistência a esta fragilidade: podemos ser diferentes e a diferença

não precisa ter a função de nos apartar.

Partimos, portanto, da ideia de que os movimentos de ocupação da rua se articulam em torno de um comum, ou seja, da comunhão e comunicação entre sujeitos diferentes que tenham algo em comum. O encontro entre diversidades é possível, no entanto, quando nos despimos dos fascismos que nos habitam. No prólogo do *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, Foucault (1996) defende a vida não-fascista, atentando para a necessidade nos examinarmos e nos transformarmos para viver de acordo com ela: “Como desembaçar nossos discursos e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como caçar o fascismo que se incrustou em nosso comportamento?” (FOUCAULT, 1996). Com o termo “fascismo”, o autor não se refere aos regimes totalitários e ditatoriais que, por terem atuado sob a insígnia do que hoje é considerado abominável, são por nós facilmente criticados e condenados. Se refere ao que segue, mesmo com o fim destes regimes, e que era também anterior a eles, que diz respeito também à vida de pessoas sem cargos políticos que lhes dêem a possibilidade de, declaradamente, oprimir outrem. Ao falar de fascismo, quero dar visibilidade às lógicas classificatórias que fazem parte da nossa vida contemporânea e ocidental, já que é possível viver sob regimes supostamente democráticos e ainda assim nos organizarmos a partir de lógicas fascistas.

Um espaço urbano esquadrinhado e homogêneo, por exemplo, sinaliza esta modalidade de pensamento, que se opera na democracia e que divide as cidades, apartando os sujeitos diferentes. Esta forma de pensar – e de viver - busca atribuir aos indivíduos características delimitadas e estanques, para a partir delas organizar as relações sociais e a distribuição destes sujeitos pela cidade. Divididos, se oferece a tais sujeitos identidades (quer eles se identifiquem com elas ou não) e se determina formas aceitáveis de habitar o espaço urbano. Na lógica fascista, quanto mais se reduzir as diferenças a meros binarismos, melhor. Dos binarismos, se criam rótulos que ordenam a impossibilidade de encontros: os ricos não são os pobres; os loucos não são os sãos; os homens de bem não são os bandidos; os intelectuais não são os ignorantes; os trabalhadores não são os vagabundos, as mulheres que se dão o respeito não são as putas, e por aí poderiam seguir mais algumas páginas.

Estas divisões - que se constroem sob critérios vazios e não a partir da multiplicidade e das infinitas nuances que constituem os sujeitos que compõem a cidade - produzem hierarquia. Expressam, dessa forma, o pensamento dominante que, para se manter na posição de dominação, precisa dividir e manter sempre sob seu conhecimento e controle “quem é

quem”, “quem circula por onde”, “quem faz o quê” - como se estas fossem verdades estanques e não, justamente, o que há de dinâmico nas sociedades. Nestas condições, o “outro” sempre é potencialmente perigoso e o encontro, um risco. Sob o alerta do perigo, a redução do que é múltiplo atua na produção de sensações de segurança, que por vezes são experimentadas também por aqueles que, nestas divisões, encontram-se em evidente desvantagem: às vezes parece ser melhor saber qual o “meu lugar” e qual o “lugar do outro” (e respeitar tais divisões) do que arriscar-nos em perigosos encontros, sem critério ou referência: encontros que podem transformar-nos em algo inédito e assustadoramente diferente daquilo que já conhecemos.

Identificar os fascismos que estão em nós, como apontou Foucault (1996), seria a busca por identificar como os discursos que assumimos operam jogos de verdade em que estão colocados alguns binarismos, que evitam que nos encontremos com aqueles que são supostamente diferente de nós. Esta busca pode se dar quando os sujeitos realizam um trabalho sobre si mesmos ou seja, cuidam de si. Este processo se dá através da experiência, pois é preciso que haja uma postura ativa do sujeito na transformação de si mesmo. Em um mundo cada vez mais ordenado por dicotomias e pelo esquadramento dos espaços, fica evidente a importância de considerar o encontro com a pluralidade que nos compõe como potência.

A vida não-fascista pode ser resultado de um fazer ético, desvincilhado dos ordenamentos morais como fatores determinantes das posturas e condutas. Segundo Deleuze (1998), a moral se apresenta como

um jogo de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-se a valores transcendentais (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas e que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. (DELEUZE, 1998)

A possibilidade de avaliar o que fazemos tendo em vista os modos de existência e não as regras que baseiam o que é “certo/errado”, é uma afirmação do que é intempestivo e irregular, e que também se relaciona às nossas posturas e condutas. Sob esta perspectiva, cria-se a possibilidade de construção de estilos de vida que sejam singulares, mais inventivos e autênticos.

4.6. Ocupar-se de si

Ao buscar pelas relações existentes entre subjetividade e verdade, Foucault realiza uma reflexão acerca da filosofia ocidental, tomando como ponto inicial a filosofia grega clássica. Ao revisitar a ética antiga, o autor não pretendia apresentar uma solução a ser aplicada aos problemas contemporâneos, mas mostrar aos contemporâneos que já existiram outras formas de relação entre o sujeito e os jogos de verdade. Ao retomar a postura filosófica de Sócrates, contida nos diálogos platônicos, Foucault (2011b) se depara com a noção de cuidado de si mesmo, buscando traçar as mudanças pelas quais tal noção atravessou, tanto no âmbito do pensamento quanto das práticas que com ela se relacionam.

Nos seminários que dão origem à obra intitulada “A Hermenêutica do Sujeito”, o autor retoma a construção socrática da noção de cuidado de si. Sócrates estipula uma fórmula, uma prescrição: é preciso ocupar-se consigo mesmo. Em um primeiro momento, tal prescrição era dada aos homens que ocupariam cargos políticos, aos homens que governariam a cidade. A certa altura, no entanto, tal fórmula passou a ser prescrita a qualquer pessoa. Ao tornar-se parte do cotidiano de diferentes cidadãos, tal prescrição partia do pressuposto de que a vida em sociedade e a governabilidade da cidade estão relacionadas à forma como as pessoas ocupam-se consigo mesmas, cuidam e governam a si mesmas.

Mas do que se trata essa ocupação? Sócrates traz que um primeiro passo do sujeito que busca cuidar de si mesmo (ou seja, ocupar-se consigo) seria o reconhecimento da própria ignorância. Ao perceber que existem coisas sobre as quais não sabe, reconhecendo que tampouco sabe sobre si mesmo, o sujeito vê a necessidade de dispender tempo e atenção com sua própria existência. Neste sentido, identificar a ignorância como uma limitação é um importante motor para as mudanças a serem construídas pelo sujeito sobre ele mesmo. Sob esta perspectiva, Foucault afirma que o trabalho de cuidar de si implica em transformar-se em algo que nunca se foi, em algo inédito.

Olhar para si implica em converter o olhar dos outros para si mesmo e estar atento ao que se pensa, ou seja, pensar sobre o próprio pensamento de maneira crítica. É olhar para si como se fosse outro, como se fosse mesmo um observador. Para isso é preciso não tomar este pensamento como uma referência para o entendimento do que se passa fora dele mas, ao contrário, problematizá-lo constantemente, colocá-lo em questão. Parece haver algo desta postura quando, no contemporâneo, os movimentos sociais realizam um deslocamento das críticas realizadas até então e não olham apenas para aqueles que são considerados

“inimigos”, mas também problematizam seus próprios movimentos e suas posturas, questionam a si mesmos.

Quando afirmamos que existe uma busca por identificar não só as lógicas que operam estados de dominação, mas também tornar visível de que forma reforçamos ou perpetuamos aquilo que desejamos combater – no sentido de modificar determinadas práticas, determinados pensamentos – exercemos um olhar que parece coincidir com o que se entende como a atitude de cuidar de si mesmo. Reconhecer como um pressuposto o fato de que também acabamos por ser imprescindíveis na estrutura e funcionamento das engrenagens de uma organização social que questionamos, pode ser extremamente doloroso mas é o que nos dá potência para então poder modificá-la. Tal postura requer uma nova relação com a verdade, que exige responsabilização e, por isso, coragem.

Em um longo momento da filosofia grega a esta prescrição, “ocupa-te contigo mesmo”, era a principal tônica filosófica, uma postura importante não só para a relação do sujeito com sua própria existência, mas uma atitude necessária para a vida coletiva e para a efetivação da democracia. Na filosofia ocidental, parece ser em torno desta prescrição que se construiu a questão do sujeito. Foucault levanta, no entanto, que em estudos históricos da filosofia é comum que outro preceito seja colocado como elemento central desta construção: a prescrição que diz “conhece-te a ti mesmo”. A partir de determinado momento, esta fórmula - que era uma parte da atitude de ocupar-se de si mesmo, ou seja, apenas um "passo" para este cuidado de si - passa ser a prescrição mais valorizada, adquirindo um valor filosófico bem mais significativo que a própria ocupação de si.

Para entender o que pode significar esta transição, é interessante pensar no que se diferenciam as atitudes de “conhecer-se” e “cuidar-se”. A atitude de cuidar de si é contínua, ou seja, aquele que ocupa-se consigo nunca poderá deixar de fazê-lo, pois este "si mesmo" não atinge um estado de permanência em que se permita desviar dele o olhar, parar de problematizá-lo. Quando subordinado a esse preceito, a ideia de “conhecer-se” diz de olhar para si em determinada situação, reconhecer a si mesmo no presente. No entanto, quando a atitude de "conhecer a si mesmo" é prescrita independente de um cuidado de si, parece expressar um caráter cumulativo. Sob esta lógica, o sujeito que mais acumula conhecimento é o que está mais “apto” à relação com a verdade, e não aquele que atenta para seu próprio funcionamento, situando e problematizando o lugar que ocupa na relação consigo e com os outros. Perde-se a noção de que para uma melhor relação com a verdade é preciso

transformar-se, modificar o que se é. Este deslocamento do pensamento sobre a relação entre sujeito e verdade se relaciona diretamente com a ascensão da ciência moderna, ainda que ela venha a se desenvolver em um período cronologicamente posterior.

Nesta comparação entre “conhecer-se” e “cuidar-se”, o cuidado de si tem mais relação com prática de si, com experiência de si. Está mais ligado à ética, enquanto o preceito de “conhecer-se”, quando se trata da busca por uma representação de si, parece estar mais ligado a algum tipo de estabelecimento moral. Sob a perspectiva da moral, a lógica é mais ou menos esta: conheço o que sou, posso nomear e elencar minhas características ou qualidades e, a partir disso, posso nomear também tudo aquilo que não sou, me diferenciar e me separar destes que não são "eu". Operado desta forma, o pensamento parece se estender sobre alguns binarismos, mais ou menos estanques.

Foucault (2012) busca traçar quais processos históricos têm como desdobramento o deslocamento do cuidado de si para o conhecimento de si no pensamento filosófico. A ascensão do cristianismo é um fator importante para esta construção. A partir dele, a atitude de voltar a atenção a si passa a ser considerada como uma exaltação de si, como um ato de egoísmo. As práticas cristãs, portanto, fundam-se mais em uma renúncia de si mesmo, em um silenciamento do que é singular no sujeito em nome de uma sujeição aos costumes que são considerados como condição para a salvação da alma.

Além do aspecto religioso, um fator importante para este deslocamento é a configuração de um pensamento filosófico expresso a partir do que Foucault (2012), com alguma ressalva, chamou de “momento cartesiano”. Alguns processos - que culminam no momento em que Descartes coloca em jogo a indubitabilidade da existência, através do “penso, logo existo” – fazem com que o preceito “conhece-te a ti mesmo” passe a ser considerado o acesso fundamental à verdade, em detrimento do princípio do cuidado de si, da prescrição “ocupa-te contigo mesmo”.

Para compreender os desdobramentos desta transição, pode ser interessante levantar quais as diferenças que Foucault coloca entre filosofia e espiritualidade. A filosofia é o estudo da relação do sujeito com a verdade. Filosofar não se trata do estabelecimento do que é verdadeiro e do que é falso, mas em voltar a atenção para as condições que tornam possível que haja o verdadeiro e o falso para cada grupo/em cada período histórico. Definida como um estilo de vida, ela não se trata do desenvolvimento de habilidades argumentativas (COSTA,

1999) que permitam descobrir a "Verdade" (porque para Foucault não existem verdades com letra maiúscula).

Filosofar - pelo menos sob a perspectiva grega clássica, resgatada por Foucault - é atentar sobre as formas de pensamento que tornam possível o acesso à verdade, visibilizar como este pensamento opera. É a prática de fazer boas perguntas, mais do que de dar boas respostas. A espiritualidade, por sua vez, não necessariamente ligada à religião, diz respeito às mudanças pelas quais os sujeitos devem passar para viverem esta relação com a verdade. É o conjunto de práticas que são, de certa forma, o “preço” a ser pago pelo sujeito para ter acesso a ela, o trabalho que o sujeito deve realizar sobre si mesmo para atingir este objetivo, as transformações que ele deve sofrer.

Até a idade moderna, a filosofia e a espiritualidade andavam juntas. Após este período, o acesso à verdade passa a ser buscado através do conhecimento e só dele: não é mais necessária nenhuma transformação do sujeito que quer ter acesso à verdade. Isso significa dizer que perde o valor a noção de prática de si, já que cultivar a si mesmo, manter um olhar atento e voltado para o eu, não é um fator importante para a busca do acesso à verdade. Sob esta lógica, dominante até então, “conhecimento” se refere ao acúmulo de conhecimentos e não à criação de questionamentos sobre o que já se supõe conhecer, nem à invenção de novas maneiras de viver. E com estas mudanças, a espiritualidade, por fim, torna-se então restrita ao âmbito das religiões. Assim, as práticas de si, as transformações de si, ficam registradas como método para atingir a salvação, não necessariamente como impulso para a relação com a verdade.

Francisco Ortega (1999), ao relatar a experiência de Foucault na revolução iraniana, em 1978, afirma que o que lhe fascinou foi a constituição desta revolução como uma "revolta mística", em que estava implicada uma espiritualidade política. O ponto mais importante da revolução era a busca por uma relação com o Islã que permitisse a transformação de si. A partir desta experiência Foucault desenvolve uma noção de política que irá acompanhá-lo nos trabalhos seguintes, que é a de política "como recusa das formas impostas de subjetividade; ou seja, política como atitude crítica" (ORTEGA, 1999, p. 40).

Cumprindo função ressaltar que, ao falar em sujeitos que se ocupam de si mesmos no contemporâneo, não defendo que exista um retorno às práticas gregas. Ao olhar para os movimentos de ocupação e tentar traçar possíveis efeitos de cuidado de si, falo apenas de uma

inclinação a voltar o olhar de si para si mesmo e inquietar-se com o que se vê. Mesmo que esta seja uma tendência dos movimentos que coloco em análise, o olhar crítico dos coletivos e sujeitos sobre si próprios está sempre colocado como um desafio, algo a perseguir.

É de extrema importância diferenciar as construções éticas onde pode estar implicado o cuidado de si, um olhar voltado para si, dos processos que operam os jogos de verdade ligados ao discurso liberal sobre as mudanças sociais. Estes jogos de verdade se constroem a partir de discursos meritocráticos, que culpabilizam os sujeitos individualmente, ao ignorarem uma responsabilidade a ser compartilhada e ao suporem que viveremos em uma sociedade melhor na medida em que cada um “fizer a sua parte”. A “parte de cada um”, nestes casos, quase sempre se trata de algumas práticas individuais, tidas no interior destes jogos como condições para estabelecer quem contribui e que não contribui para o bem-estar coletivo. Para isto se estipula critérios como, por exemplo, a separação correta dos resíduos, o respeito às regras de trânsito, o uso correto de palavras polidas... – práticas que, de fato, não rompem com estados de dominação instituídos, principalmente por se calcarem em iniciativas individuais e não em processos coletivos. Os discursos que afirmam que as desejadas mudanças sociais dependem exclusivamente de iniciativas individuais isoladas operam ordenamentos morais, que se distanciam de uma construção ética.

Neste sentido, saliento que afirmar o ato de olhar para si como fator que pode produzir rupturas no social não significa dizer que antes de almejar transformações coletivas devemos mudar individual e isoladamente. O cuidar de si como construção ética, ao contrário disso, só pode ser retomado na medida em que se se retoma o valor do encontro com o diferente e com o desconhecido. Desconhecidos, neste caso, que sempre estiveram geograficamente próximos, mas que só agora parecemos estar mais dispostos a reconhecer, bem como nos reconhecermos neles, reconhecermos o que há de comum entre nós. O caminho é, portanto, uma via de mão dupla: mudamos como sujeitos quando mudamos coletivamente, e para isso é preciso da atenção de si sobre si, do trabalho subjetivo de cada sujeito que irá envolver-se nestes processos de encontro e invenção.

A retomada desta mudança de foco, entre "cuidar-se" e "conhecer-se" – este último tido como preceito hegemônico no pensamento moderno - é interessante para entender o que pode significar estas novas formas de ocupar-se consigo, tema sobre o qual este estudo se debruça. Em um movimento que parece ir na contramão da transição que acabo de traçar, creio que seja possível falar, no contemporâneo, de uma retomada da ocupação de si como

instância relevante na relação do sujeito com a verdade. Parece haver uma tendência - visível no âmbito dos movimentos sociais de ocupação mas também em outros espaços - a conferir maior valor às práticas de si como fator necessário não só para a relação com a verdade, mas para a vida em coletivo, para a governamentalidade.

Um analisador que pode apontar para uma maior importância dada à atitude de ocupar-se consigo é a relativização das identidades modernas e o surgimento de novas militâncias, que não se constituem estritamente sobre o pilar dessas identidades. Parece que as formações identitárias, quando são tomadas como principal fator ordenador do espaço urbano, se relacionam muito mais com o conhecimento de si do que com o cuidado de si. Quando se realiza um acúmulo de informações sobre si (a partir dos critérios que oferecem as ciências, as religiões, os próprios grupos identitários, etc.), busca-se conhecer "o que se é", como se estas informações pudessem compor uma categoria estanque. Conhecer-se, sob esta perspectiva, tem a função de trazer subsídios para que o sujeito se diferencie de "todo o resto", daquilo que ele não é. Pode-se avaliar que o pensamento, quando toma a identidade como principal organizador, opera através de ordenamentos morais, porque se articula, principalmente, a partir do estabelecimento de critérios fixos, enquadrando e diferenciando o que está dentro e o que está fora de tais critérios.

Falar sobre uma relativização das identidades como fator agregador entre os sujeitos não significa negar a relevância social das lutas que se organizam desta forma, nem a importância das conquistas construídas por elas. Reconhecer-se em determinada identidade e fazer disto uma luta política é afirmar o pertencimento a um grupo específico, com o qual se divide uma modalidade de existência coletiva e, assim, exigir o direito de vivê-la. É importante perceber, no entanto, que a busca pelo reconhecimento da existência deste grupo se dá, principalmente, através de processos que estipulam e afirmam determinados conjuntos de práticas que se relacionam com esta identidade, conferindo-lhe certa regularidade.

Ao afirmar outros modos de vinculação entre os sujeitos não significa dizer que as identidades perderam absolutamente suas forças e que as pessoas deixaram de operar e articularem-se a partir delas. Busco, ao invés disso, dar visibilidade às novas formas de comunicação entre sujeitos que filiam-se a diferentes identidades. Ainda que diferentes grupos da esquerda se reconheçam como pertencentes a uma vertente política mais ou menos comum – e esse não é um processo novo – percebo que no pensamento político que pretendo visibilizar há uma intensificação da comunicação entre estes grupos.

Um efeito desta intensificação se expressa pela constituição de "coletivos de coletivos". Em Porto Alegre o Bloco de Lutas pelo Transporte 100% Público, catalisador das manifestações de junho de 2013, é o principal exemplo desta forma de organização. Ao agregar diferentes coletivos situados à esquerda, o Bloco de Lutas foi potente para a construção e percepção daquilo que os diferentes grupos têm em comum. Este comum extrapolou a luta contra o aumento do valor da passagem de ônibus e por um transporte 100% público e de qualidade: os sujeitos que se somam ao coletivo compartilham também de outras críticas, ainda mais complexas, relacionadas à forma como se estabelecem as relações políticas, sociais e econômicas na cidade e à falta de acesso popular aos diferentes espaços de deliberação.

A luta em torno do comum produz um amadurecimento da noção de que, na cidade, a liberdade de um sujeito ou grupo está intrinsecamente ligada à liberdade dos outros. Esta noção produz um deslocamento extremamente interessante: cada vez menos as lutas identitárias se fundam na afirmação do direito de se viver sob uma identidade específica e, mesmo organizadas em torno destas categorias, as modalidades de resistência exigem que se respeite o direito que qualquer pessoa tem de viver da maneira que lhe aprouver (desde que com respeito à alteridade), identificando-se seja lá com o que for. Os movimentos *queer* (Butler, 2000) são exemplos interessantes neste sentido: neles exige-se menos o direito de ser gay, lésbica, bi, trans, etc., e mais o direito de ser múltiplo e singular, independente da forma como esta singularidade vai se expressar e independente da necessidade de se operar a partir de rótulos.

5. SOBRE OS ENCONTROS, AS MILITÂNCIAS E OS AMIGOS

5.1. Quem ocupa?

Mesmo que os movimentos de ocupação do espaço público – e em especial o Defesa Pública da Alegria – não se agreguem em torno de uma identidade ou pauta única, é preciso sinalizar que existem regularidades observadas entre as pessoas que participam destes modos de articulação. A maior parte dos sujeitos que ocupam, nestes moldes de ocupação, são jovens, trabalhadores e estudantes de classe média. Nas discussões do coletivo são constantes os questionamentos que apontam para o seguinte desafio: quais são as articulações possíveis entre pessoas de diferentes meios e, principalmente, de outras classes sociais e regiões da cidade?

O encontro e as tentativas de criar uma luta articulada junto aos moradores da Ocupação Saraí e com o Movimento Nacional de Luta pela Moradia (MNLM) surgiu neste sentido, ligados também ao amadurecimento da noção de diversidade como potência. A Ocupação Saraí é uma ocupação popular e encontra-se na região central de Porto Alegre. O Movimento Nacional de Luta pela Moradia, que articula os moradores do espaço, tem como principal bandeira o tensionamento das políticas que empurram os sujeitos mais pobres para as periferias cada vez mais distantes do centro, reservando os espaços mais desejados da cidade aos que têm maior poder aquisitivo. Dessa forma, o MNLM resiste a esta reserva de espaços e à especulação imobiliária, agregando à reivindicação por moradia a exigência de que estes espaços sejam nos bairros centrais. Tensionam, portanto, realizando um processo inverso daquele foi realizado pelas políticas de urbanização das grandes cidades no último século, ocupando prédios abandonados da região do centro, que passam a ser povoados por famílias vindas da periferia e que, em sua maioria, até então dispndiam grande parte de seus rendimentos com o pagamento de alugueis.

O encontro entre o Defesa Pública da Alegria e a Ocupação Saraí surge a partir da seguinte situação: em nossas discussões sempre foi evidente a necessidade de estarmos em contato com outros grupos e com diferentes movimentos sociais, pois desde o início do coletivo afirmávamos a importância de não restringirmos o debate apenas “entre os nossos” – jovens de classe média, em sua maioria universitários ou recém graduados. Percebíamos também os limites que a estratégia de ocupação dos espaços públicos apresenta e a possibilidade de encontro com outras militâncias parecia frutífera nesse sentido. No mesmo sentido, a coordenação do MNLM buscou pelo encontro, afirmando que desejavam conhecer

melhor como se articulava a ocupação da rua e como “ocupar com arte”. Reconheciam o valor das estratégias que já conheciam e desempenhavam, relacionadas à resistência cotidiana das famílias nos imóveis abandonados e à coragem necessária para tal atitude - já que a propriedade privada é um dos principais valores que ordenam a cidade, defendido a todo custo pelo Estado, através das polícias e do poder judiciário. Ainda assim, também percebiam que o encontro poderia ser fértil para o aprendizado ou invenção de novas estratégias.

Em um primeiro momento, ao final de 2013, a aproximação se deu para articular resistência ao processo de privatização do Cais Mauá, situado em frente à Ocupação Saraí. Ao longo dos primeiros encontros, os coletivos puderam conhecer-se e apresentar os “modos de lutar” que conheciam. Tornaram-se mais vivas as seguintes perguntas: o que “pode” um movimento de base? O que pode um coletivo como o Defesa Pública da Alegria? Aos poucos foram tornando-se evidentes algumas diferenças (relacionadas a estratégias, modos de organização, formas de gestão), ao mesmo tempo que tornaram-se também mais visíveis os objetivos e possibilidades de ação que poderíamos ter em comum. Neste processo, outra pergunta tomou sentido e espaço: o que pode surgir destes encontros entre uma ocupação popular, um movimento de base como o MNLM e um coletivo como o Defesa Pública da Alegria?

Ao passo que aprendíamos a partir do contato com novas formas de resistir, através de estratégias que, em sua constância, contrastavam com a efemeridade de um ato de ocupação do espaço público, buscávamos também contar o que havíamos aprendido nos últimos anos ao desenvolvermos o uso da rua como espaço de reivindicação. No início de 2014 ocorre um estreitamento desta relação, quando, frente à ameaça de despejo recebida pelos moradores, o Defesa Pública da Alegria passa a envolver-se quase integralmente com a pauta da Ocupação Saraí, envolvimento que seguiu por alguns meses.

Neste processo, tornou-se ainda mais perceptível aquilo que já conhecíamos: as lutas pelo direito à cidade podem ser múltiplas e, mesmo assim, pautadas por um comum. Defender a Ocupação Saraí, nesta situação, não é “apenas” defender o direito à moradia das famílias que lá vivem. É, além disso, afirmar a necessidade de construção de um novo modelo de cidade, que garanta, aos diferentes sujeitos, o direito de acesso a seus bens. A luta por moradia popular na região central e o respeito ao artigo constitucional que afirma a função social da propriedade relaciona-se, portanto, diretamente com as pautas que eram e são caras ao Defesa Pública da Alegria: garantia de acesso à cidade, não-privatização dos espaços públicos,

desmilitarização da vida, repúdio às medidas adotadas para receber a Copa da FIFA. A partir deste entendimento, buscamos difundir-lo, a fim de agregar outros coletivos com pautas aparentemente “diferentes”, mas que dizem respeito a uma mesma grande diretriz: o acesso igualitário à cidade e às decisões sobre ela.

Como uma estratégia de visibilizar a ordem de despejo a que estavam submetidos os moradores da ocupação, organizamos coletivamente um ato político-cultural na rua, chamado de “Defesa Pública da Saraí” - nome que sinaliza as novas articulações que se criavam entre os coletivos. Uma postagem realizada na página do Defesa Pública da Alegria no *facebook*, no dia 23 de abril de 2014, como chamada para o ato “Defesa Pública da Saraí”, expressa a intenção de enaltecimento do que pode haver em comum em diferentes pautas de resistência da cidade:

“Defender a Ocupação Saraí é mostrar mais uma vez que cara tem a Porto Alegre que queremos!

É usar nossa voz pra bradar que na cidade que já estamos construindo cabem todos e avisar que não vai sobrar imóvel vazio enquanto pessoas não tiverem onde morar.

Usar nossa voz pra afirmar também que não queremos duplicações de avenidas, mas ciclovias e educação para o trânsito.

Deixar bem claro que não precisamos de mais um shopping center, mas de um centro cultural no Cais do Porto.

Exigir mais uma vez um transporte público, gratuito e de qualidade, que atue para o fim das vergonhosas barreiras entre centro e periferia.

Repetir que não aceitamos um Araujo Vianna privatizado e que exigimos que a cultura esteja acessível a todos.

Reiterar novamente que enquanto existir opressão de gênero, nenhum de nós será livre.

Denunciar a violência de estado, a opressão e a criminalização da pobreza e dos movimentos sociais.

Nossa luta é plural mas é uma só!

Neste sábado, cola junto pra defender a Saraí e o direito de vivermos em uma cidade que seja

de todos e de cada um!”

Esta chamada remete às noções de multidão e comum. Parece que reforçar este discurso é aumentar a potência dos coletivos que se envolvem com as pautas do direito à cidade, por afirmar a necessidade de encontro entre eles. Esta relativização das identidades em torno do que pode ser comum entre diferentes sujeitos, é o que se relaciona com uma esta tendência na relação entre sujeito e verdade, voltada para o cuidado de si e para a busca da vida não-fascista. Mesmo que não se encontre sujeitos que se ocupem de si constantemente ou em todas as situações e mesmo que o trabalho de si sobre si não seja o único motor destas relações, talvez seja possível dizer que existe uma inclinação às construções éticas que levam em conta um olhar voltado para si, expresso através da possibilidade de encontro entre diversidades e dos movimentos de comunicação entre diferentes grupos.

Também existe, nesse tipo de processo, um amadurecimento da noção de que as possibilidades de liberdade de cada sujeito estão inevitavelmente relacionadas. Esta noção se relaciona à de governamentalidade proposta por Foucault e se afasta da perspectiva liberal. Esta segunda, sob as lógicas que aludem à liberdade de mercado e à meritocracia, concebe a liberdade como instância individual, desconsiderando que as existências dos sujeitos que habitam um mesmo espaço (como uma casa, um bairro, uma cidade, um país ou o planeta) estão inevitavelmente ligadas e que para que as práticas de liberdade sejam possíveis é preciso que haja uma regulação dos espaços de poder. Esta regulação se dá quando se percebe o caráter coletivo inerente às práticas de liberdade, que não podem acontecer de maneira individual e isolada.

Sob esta perspectiva, o sujeito pode conceber como “suas” as lutas “dos outros” - perspectiva que coincide com o que Deleuze denominou como pensamento de esquerda. Dessa forma é possível que sujeitos com o direito à moradia garantido assumam a responsabilidade de lutar junto a outros, para quem o mesmo direito está sendo desrespeitado. Quando exigimos que, na cidade, exista espaço para as diferenças, o fazemos porque percebemos que essa será uma cidade boa para nós próprios vivermos e não apenas para garantir a outra pessoa um direito que está alienado. Neste sentido, ninguém luta “por” ninguém, mas lutamos juntos: por todos e por nós mesmos.

Existem determinadas formas de associação que recebem as marcas da filantropia, de acordo com o que pontuou Edson Passetti (2003), a partir da leitura de Nietzsche. Sob a

insígnia da “misericórdia”, a filantropia relacionada ao dó e à pena é uma virtude para o próprio sujeito que a exerce, pois não retira os sujeitos “favorecidos” da posição de subalternidade. Nas situações que busquei analisar, em que sujeitos diferentes associam-se em lutas plurais, que dizem respeito a interesses comuns, este tipo de postura não está colocado. Nestas situações, “solidariedade” não é uma questão de transcendência, mas de imanência. Não se é solidário por algum tipo de benevolência ou preceito moral e, sim, em nome da percepção de que as existências dos sujeitos que habitam a cidade estão inevitavelmente vinculadas e que é impossível afirmar que uma cidade é boa enquanto ela for apenas boa para alguns.

Outra regularidade observada nos movimentos de ocupação do espaço público e que merece ser colocada em análise, diz respeito à participação dos jovens neste tipo de expressão. Em Porto Alegre e na maioria das cidades ocidentais em que ocorreram, os movimentos de ocupação são comumente tidos como iniciativas da juventude. De fato, as pessoas que vão à rua para esta prática são, em sua maioria, jovens. No entanto, para além dessa informação como um dado numérico, construiu-se um discurso, corrente em diferentes meios, que vem dar a esta constatação uma visibilidade privilegiada. Assim, dá-se a ela também uma importância privilegiada, no sentido de caracterizar tais movimentos como movimentos estritamente jovens.

Acredito ser possível afirmar, no entanto, que uma questão relacionada à diferença entre gerações não é a mais relevante nesta prática. Não se trata, como na cultura hippie, por exemplo, de um movimento em que os jovens questionam valores impostos por gerações mais antigas, afirmando o desejo de “tomarem as rédeas” de suas próprias vidas, exigindo o direito de construir as mudanças que julgam necessárias, justamente por serem jovens e em oposição aos velhos. A crítica contemporânea, que opera os movimentos de ocupação do público, parece não ser própria de uma geração em oposição a outra, mas, sim, uma expressão que se dá através de um apelo à sociedade em suas diferentes castas, independentemente da idade ou posição geracional. Essa postura também parece ser efeito de cuidado de si, pois o fato de não haver um binarismo geracional pode sinalizar que os sujeitos que reivindicam mudanças (sejam eles jovens ou velhos) parecem também colocar-se em questão, parecem afirmar que também eles - ou a geração a que pertencem - devem ser alvo de mudanças. Dividir o tecido social entre “jovens” e “velhos”, ou entre o “inovador” e o “ultrapassado” também pode decorrer em uma postura fascista. O novo e o velho estão em nós, independente de idade ou

geração.

5.2. A Ocupação da rua como profanação e como festa barroca

Ao se instalarem na rua, transformando-a em palco desinstitucionalizado para o debate e para a manifestação coletiva de insatisfações, as ocupações produzem uma torsão no uso do espaço público, modificando-o. Tendo como foco a mudança, é possível entender esta atitude como um movimento de profanação, de acordo com a construção proposta por Giorgio Agamben (2007). Em seu elogio da profanação, o autor diferencia os termos “consagrar” e “profanar”, a partir do uso que essas palavras tinham no direito romano. Consagrar (*sacrare*) é o verbo que denomina a transformação que torna as coisas sagradas ou divinas, ou seja, pertencentes aos deuses.

Quando algo se torna sagrado, sai da esfera do direito humano, deixa de ser algo ao qual os homens e mulheres têm acesso, tornando-se restrito apenas aos deuses. O movimento de profanação, por sua vez, é o movimento contrário à consagração. Profanar trata de restituir alguma coisa ao uso livre dos homens, tomá-la dos deuses e transformá-la em algo próprio do humano ou por ele alcançável. Profano é o que *não* é sagrado, santo ou religioso. É o que está livre destes nomes e pode ser retomado como uso possível aos mortais (AGAMBEN, 2007).

Nesse sentido, transformar a rua em palco para a articulação política, o encontro e o prazer, parece ser um movimento da ordem da profanação, pois se trata de dar ao espaço público um uso comum, para sujeitos também “comuns”. É possível pensar que se trata de um uso que pretende ser emancipado das políticas estatais e das iniciativas privadas. O espaço transformado em comum é aquele que rompe as esferas transcendentais de público e privado para ser de uso compartilhado dos que estiverem dispostos a compartilhá-lo/vivê-lo.

“Largo Vivo” é o nome dado aos encontros que acontecem no Largo Glênio Peres, em Porto Alegre, desde 2011. A prefeitura anunciou, em junho deste mesmo ano, que o largo passaria a ser utilizado diariamente como estacionamento a partir das 18h (além dos sábados a partir do meio-dia e nos domingos, em todos os horários). Como repúdio a esta medida, o Largo Vivo, surgiu como um encontro semanal, convocado através do *facebook*, como uma forma de reafirmar que a cidade deve ser de uso das pessoas e que, para isso, os espaços de convivência como largos e praças não devem estar submetidos a outros fins que não sejam, portanto, o encontro.

Além de expressarem ali seus posicionamentos políticos, os que ocupam também metamorfoseam as praças utilizando-as como palco para seus modos de viver. Nas ruas, tensionam a ordem vigente quando manifestam suas insatisfações, mas também ao divertirem-se e afetarem-se: processos que só decorrem do encontro. Ao viverem a rua também como lugar de divertimento, desnaturalizam uma lógica cada vez mais fortalecida, que afirma ser muito mais provável encontrarmos prazer na medida em que pagamos por isso. Ao desvincularem dos espaços de comércio formal as práticas de prazer, democratizam a própria diversão, dispondo-se a, talvez, desempenhá-la não só junto aos que sempre encontram (e que sabidamente frequentam lugares determinados), mas com qualquer um que intempestivamente possa surgir.

O espaço público, até então usado como via que leva de um lugar a outro, desempenhando a função de demarcar de maneira cada vez mais rígida nossas diferenças e, assim, nos apartar, vê-se profanado quando é palco para inusitados encontros, inusitados comuns. As ocupações profanam o espaço público, pois se configuram como um processo que desnaturaliza seu uso, modifica-o, transforma-o em algo novo. O conceito de profanação proposto pelo autor não trata de tomar algo “divino” e paganizá-lo - até porque isso talvez significasse supor que existe um jeito correto, a priori, de se usar a rua.

Ao questionarem as práticas que operam o uso das ruas, escancaram a possibilidade de invenção de novas formas de relação que podem ser construídas, tanto com os espaços, quanto com os outros que os habitam. Essa torsão do uso da rua tensiona a ordem porque produz novas formas de apropriação da mesma, mais potentes no embate à sensação de que o espaço público é “de ninguém”, ou do Estado, ou dos grupos que pretendem utilizá-lo para fins financeiros. No momento em que está ocupada, a rua é de uso comum.

A atitude de usar a rua como palco para a festa remete à ideia de “festa barroca”, proposta por Boaventura de Sousa Santos (2000). Por “barroco” pode-se entender o estilo artístico posterior ao renascimento; também chama-se desta forma um período histórico (da Europa no século XVII) e também um *ethos* cultural que alguns países latino-americanos desenvolveram a partir do século XVII. O autor se refere, no entanto, a uma modalidade de subjetividade e sociabilidade que é atual, utilizando o barroco e estas três categorias como uma metáfora cultural para descrevê-la. Esta forma de subjetividade, latina e mediterrânea, expressa uma “forma excêntrica de modernidade” (SANTOS, 2000, p. 357), que decorre do fato de ter ocorrido em países e em momentos históricos em que o centro do poder estava enfraquecido e tentava esconder sua fraqueza.

Um poder central relativamente ausente permite que cresça o nível de criatividade das periferias. Por sua excentricidade e exagero, os centros acabam reproduzindo-se como se fossem as margens. Os países latino-americanos tiveram, como colonizadores, centros fracos – Portugal e Espanha - com pouco tempo de hegemonia. A partir do século XVII as colônias estavam mais ou menos entregues a si próprias. A partir desta “marginalização”, criou-se uma expressão cultural e social específica, diversificada e múltipla.

O período histórico europeu chamado de barroco foi um período de crise (econômica, social e política) e, justamente por isso, um período de transição para novas modalidades de sociabilidade, relacionadas ao capitalismo emergente, à ascensão da ciência moderna e às novas formas de dominação política, baseadas na integração cultural e ideológica. A cultura barroca é, como afirma o autor “um desses instrumentos de consolidação e legitimação do poder” (SANTOS, 2000, p. 358). Apesar disso, é possível mantermos um interesse no que ela tem de subversivo e blasfemo, na medida em que visibiliza a criatividade e a imaginação que esta cultura abre nos processos performatizados pelas periferias.

Por ter a marca da transição, esta modalidade de sociabilidade vive com a suspensão temporária da ordem e dos cânones. Também por sinalizar uma transição, observa-se nela um paradoxo, pois ela depende, ao mesmo tempo, do esgotamento e do desejo por estes ordenamentos. A experiência de vida, sob esta construção subjetiva, implica em certo desconforto, pela falta de certezas absolutas e leis universais. No combate a esta sensação, existe uma ênfase posta no efêmero, no particular, no momentâneo, no transitório, que podem oferecer algum conforto. Este conforto, no entanto, não se baseia no descanso e sim no senso de direção, de movimento, de utopia.

Sob esta perspectiva, o efêmero não é imóvel. Cada momento é “eterno enquanto dura”, como nos canta Vinícius de Moraes, citado por Boaventura. O gosto pelo provisório é como o gosto por uma sucessão de eternidades, que mesmo efêmeras podem ser vividas intensamente. Por isso, afirma-se que a temporalidade barroca é a intemporalidade da interrupção, que permite a reflexividade e a surpresa. Sobre isso, o autor afirma: “A reflexividade é a auto-reflexividade exigida pela falta de mapas (sem mapas que nos guiem, temos de caminhar com redobrado cuidado)” (SANTOS, 2000, p.361). Esta posição do autor faz pensar sobre a ética do cuidado de si no pensamento foucaultiano, pois, quando se substitui ordenamentos morais preestabelecidos por construções éticas, a autocrítica é indispensável. A interrupção, por sua vez, é o que provoca admiração e novidade, emprestando o caráter aberto e inacabado da subjetividade barroca. No entanto, também é a

partir da interrupção que os sujeitos vêm força para seguir em movimento, na busca pelo paradigma emergente e na tentativa de torná-lo acabado, ainda que este momento nunca chegue e que sempre se encontre mais interrupções.

O *sfumato* é uma técnica própria da pintura barroca, que consiste em não deixar claros os contornos entre figuras diferentes como o céu e as montanhas, ou o céu e o mar. Usado como uma metáfora para a análise da subjetividade, pode-se dizer que o *sfumato* é aquilo que faz com que, nas construções barrocas, seja possível o diálogo entre inteligibilidades diferentes.

Por recurso do *sfumato* é possível dar forma à dignidade da comunidade humana, simultaneamente em termos de um conceito ocidental (direitos humanos), um conceito hindu (*dharma*) e de um conceito islâmico (*umma*). Na transição paradigmática, a coerência das construções monolíticas desintegra-se e os fragmentos que pairam livremente mantêm-se abertos a novas coerências e a invenção de novas formas multiculturais.(...) o *sfumato* é, em suma, uma militância anti-fortaleza.” (SANTOS, 2000, p. 362)

A mestiçagem seria a forma de levar o *sfumato* ao extremo. Enquanto este último trata da desintegração das formas e da recuperação dos fragmentos, a mestiçagem, por sua vez, “opera através da criação de novas formas de constelações no sentido que, à luz de seus fragmentos constitutivos, são verdadeiramente irreconhecíveis e blasfemas” (SANTOS, 2000, p. 362). Boaventura de Souza Santos parece dialogar com a noção de profanação proposta por Agamben (2007) ao afirmar o caráter de blasfêmia existente na atitude de transformar em algo inédito as categorias conhecidas, reconhecidas e consagradas. Como o nome sugere, a mestiçagem se trata da mistura entre diferentes elementos, processo que têm como efeito a produção de algo que se diferencia radicalmente deles: “A mestiçagem (...) consiste na destruição da lógica que preside à formação de cada um de seus fragmentos, e na construção de uma nova lógica” (SANTOS, 2000, p.362).

Tanto na cultura barroca da América Latina (um lugar privilegiado para a mestiçagem) quanto na européia, as festas são uma importante expressão. É sabido que elas se constituíram como um meio das elites políticas e eclesiásticas reforçarem seu poder sobre as massas, através de uma espetacularização de suas supostas grandezas. O autor afirma, inclusive, que a festa barroca foi o primeiro exemplo de cultura de massas da modernidade. No entanto, é possível atentar para o que nela é potencial emancipatório, apesar deste uso para a manipulação. A emancipação, neste caso, se relaciona com a força da desproporção, do riso e da subversão, que também se expressa nestas manifestações e que trato a seguir.

A desproporção se refere aos grandes esforços e investimentos realizados para que a

festa aconteça, em um momento extremamente fugaz e em um espaço limitado. Esta desproporção denuncia a ausência de um senso utilitário, que pense a festa para além da experiência de prazer e de encontro. Ainda que não seja algo “útil”, é possível pensar sobre seu lugar privilegiado na subjetividade barroca, ao nos depararmos com todos estes esforços que a tornam possível e cumprem a função de um certo ritual que engloba tanto a preparação quanto o encontro em si.

Nesses termos, o encontro festivo é o reverso da ciência moderna, pois possibilita a admiração, a surpresa. Nesta perspectiva de ciência está colocada uma distância entre a capacidade de agir e a capacidade de prever, existindo uma ênfase nesta última e na preferência pelo regramento ao caos. Na festa barroca, ao contrário, existe uma tolerância frente ao que é caótico. O resultado das ações, suas consequências, estão muito mais próximas da própria ação. Além disso, tais consequências se desvanecem mais rapidamente, pela fugacidade da festa. É possível pensar que, sob esta perspectiva, existe um maior número e multiplicidade de experiências, que iniciam e se desvanecem para dar lugar a outras, e assim sucessivamente. Nesta modalidade de pensamento, cada experiência é singular e produz determinadas consequências, determinados efeitos, legítimos pelo simples fato de serem experiências. Sob a lógica da ciência, experiências e efeitos devem apontar sempre para o mesmo objetivo (o conhecimento pelos moldes da própria ciência), para que, através deles, o sujeito esteja mais próximo da Verdade (com letra maiúscula mesmo), a partir da noção de evolução e não de diferença.

Outra marca da festa barroca é o riso. Como um fenômeno complexo, ele não é facilmente codificável e, por este motivo, “a modernidade declarou guerra à alegria e o riso passou a ser considerado frívolo, impróprio, excêntrico e até blasfemo” (SANTOS, 2000, p.364). No entanto, o próprio capital constrói uma indústria do entretenimento extremamente codificada onde, segundo o autor, ele passa a ser admitido. Por fim, o valor do riso, como marca da festa barroca, leva a uma outra característica também presente nesta expressão: a subversão.

O potencial subversivo da festa aumenta na medida em que ela se afasta dos centros de poder (o que torna este caráter mais visível nas colônias da América Latina, por exemplo). O carnaval, mesmo sendo impulsionado por uma intenção burguesa, mantém um caráter subversivo ao fazer uma paródia do poder. Se trata, no entanto, de uma subversão codificada, pois ela escarnece da ordem mas reconhece sua existência, não a contrapõe radicalmente. Ainda assim, é uma expressão que se constitui como uma sociabilidade “emotiva e

apaixonada” o que a distingue radicalmente da hegemonia moderna.

Desde 2011 torna-se cada vez mais visível em Porto Alegre a transformação da rua em um espaço onde é possível a realização de festas autônomas, desligadas de qualquer grupo da iniciativa privada, qualquer grande associação ou partido político. Além de autônomos, estes encontros, até certo ponto, não eram compreendidos pelo pensamento dominante, não eram codificados pela lógica hegemônica. Por isso, em alguns momentos, tornaram-se alvo de repressão direta e, em muitos outros, foram mantidos como um foco importante para onde voltou-se a atenção policial, quando os batalhões desta instituição se fizeram presentes, com extensa quantidade de soldados, armas, cavalos e viaturas.

Mesmo nas vezes em que a repressão não chegou “às vias de fato”, a presença ostensiva de tropas militarizadas tornou visível o temor do pensamento hegemônico frente a esta modalidade de encontro. Quando transformamos a rua em um lugar para a confraternização, onde cabe a diversidade, promovemos encontros que não carregam em si a necessidade de serem utilitários pois, por vezes, pretendem ser “apenas” encontros. Com isso, resistimos aos discursos que afirmam que a rua, o tempo, ou qualquer outra instância com a qual podemos nos envolver, deve ser útil, ter um fim, um objetivo e que todas as relações necessariamente devem ser “produtivas”. No pensamento do capital, estes fins quase sempre se relacionam, mesmo que não diretamente, com a geração ou acúmulo financeiro. Esta é a lógica que dá à rua um caráter funcional - como local de passagem, fonte de lucro e suporte para a propaganda de produtos - com a função de nos apartar, pela forma como se organiza.

O Defesa Pública da Alegria propõe encontros em praça pública, sempre com a intenção de dar visibilidade a alguma pauta que diga respeito à vida em coletivo e que se relacione com os espaços públicos e com a defesa do acesso a eles. A festa é a principal forma de pontuar tais pautas e convocar outras pessoas a assumirem a responsabilidade que têm com relação a estes assuntos, a fim de provocar a discussão e o debate. Nestas situações, somam-se artistas que se expressam de diferentes formas, como músicos, atores, cineastas, entre outros. Além deles, alguns educadores e técnicos de diferentes áreas se dispõem a organizar oficinas, rodas de conversa e discussão, relacionadas diretamente ou não com os assuntos pautados em cada encontro. As festas na rua também são marcadas pelo comércio informal de alimentos, bebidas e artesanato. É possível pensar que estes vendedores criam uma rede de consumo anônima, que busca resistir à hegemonia das corporações que mercantilizam grande parte dos produtos alimentares que consumimos, ao horizontalizarem, na medida do possível, os modos de produção destes produtos e a relação entre os consumidores e os produtores/vendedores.

No Defesa Pública da Alegria, entendemos que é importante que os sujeitos que ocupam a rua nos encontros festivos sintam-se de alguma forma responsáveis por ele. Entendemos que esta é uma maneira de promover uma apropriação coletiva e compartilhada, que também atua no combate à sensação de sermos sujeitos “ninguéns” e para isso buscamos criar um espaço colaborativo e autônomo. Costumamos dizer que, mesmo que o Defesa seja um coletivo composto por algumas pessoas que regularmente se encontram em reuniões em espaços fechados, todos aqueles que ocupam a rua participando intencionalmente de um encontro proposto pelo coletivo passam a compor também o Defesa Pública da Alegria (e poderão deixar de compô-lo a qualquer momento).

Quando estamos na rua, o encontro é de todos que dele escolheram participar e, ainda que por vezes tenhamos algumas expectativas com relação a estes momentos, entendemos que todas as pessoas que o compõe serão responsáveis pelos rumos que ele toma. Em conversas pela cidade, alguns de nós já ouviram pessoas que nunca participaram de uma reunião de discussão/organização afirmarem que fazem parte do Defesa Pública da Alegria. A sensação de pertencimento, que parece coincidir com a constituição de um comum, sinaliza um efeito desta busca e do fato de produzirmos uma militância anônima, informal, não personificada. Sob esta lógica, para ser participante do Defesa Pública da Alegria não se faz necessária a inscrição em algum tipo de formalidade, pois talvez o desejo pelo encontro e a vontade de discutir e defender uma cidade mais acessível possam ser suficientes para que as pessoas reconheçam-se como parte do coletivo.

A festa autônoma é, portanto, a nossa modalidade de encontro e uma expressão significativa da nossa militância. É a forma através da qual expressamos posicionamentos, repudiamos a falta de acesso às deliberações sobre a cidade, pressionamos o poder público e convocamos outros sujeitos a também se posicionarem com relação aos temas que para nós são caros.

Os modos de viver hegemônicos se constituem a partir de jogos de verdade compostos por dois imperativos, aparentemente contraditórios: aquele que afirma que nossas atitudes devem ser utilitárias e funcionais e outro, que exige que gozemos sempre e a todo custo. Estas prescrições não parecem incongruentes à medida em que percebemos que ambas são atreladas à mesma lógica do capital: por caminhos diferentes, ambas produzem um ordenamento desta instância sobre as modalidades de existência.

Com relação à segunda prescrição, o imperativo de gozar, cabe dizer que se trata de um gozo codificado, esquadrihado, responsivo aos critérios e hierarquias estipulados pelo

pensamento dominante. Resistimos a este imperativo quando nos dispomos a exercer outras possibilidades de prazer, em encontros gratuitos, que prescindem das insígnias tomadas como objeto de gozo e que não vêm, no consumo, uma condição para acontecerem. Ao falar sobre as Zonas Autônomas Temporárias, sobre as quais trato em um capítulo a seguir, Hakim Bey (2010) afirma o seguinte:

A mídia nos convida a 'celebrar os momentos da nossa vida' com a unificação espúria entre mercadoria e espetáculo, o famoso não-evento da representação pura. Em resposta a tamanha obscenidade, nós temos, por um lado, o espectro da recusa (comentado pelos situacionistas John Zerzan, Bob Black et al.) e, por outro, a emergência de uma cultura festiva distanciada ou mesmo escondida dos pretensos gerentes do nosso lazer. 'Lute pelo direito de festejar' não é, na verdade, uma paródia da luta radical, mas uma nova manifestação dessa luta, apropriada para uma época que oferece a TV e o telefone como maneiras de 'alcançar e tocar' outros seres humanos, maneiras de 'estar junto!' (Bey, 2010, p. 41)

Chris Carlsson (2014), precursor da Massa Crítica nos Estados Unidos afirma que “nosso prazer é mais subversivo que nossa ira”. Ao falar sobre esta modalidade de encontro relacionada à pauta da mobilidade e planejamento urbano, expressa um pouco do que acontece também nas atividades do Defesa Pública da Alegria, do Largo Vivo e de outros que transformam o espaço público em palco para o encontro:

Para participar de uma Massa Crítica, você – se tiver uma bicicleta – não precisa comprar nada; nem objeto, nem serviço, nem ideologia; você não precisa nada a não ser o desejo de tomar parte na vida pública, sobre duas rodas. Quando centenas ou milhares de ciclistas tomam as ruas tal qual convivas utilizando o espaço público de forma celebratória, muitas das expectativas e regras do capitalismo moderno são desafiadas. Comportamentos individuais escapam à lógica do comprar e vender, ainda que apenas por algumas horas. Uma vez nas ruas, conexões inesperadas emergem, coisas não planejadas acontecem, relacionamentos bacanas iniciam por acaso. Diferentemente de uma ida ao shopping ou ao mercado, as conversas estão livres do jugo da lógica das transações, dos preços, das medidas. É um intercâmbio livre, entre pessoas livres. A experiência altera nossa percepção do viver cidadão imediatamente e, mais importante que isso, mexe com nosso imaginário coletivo de maneiras que estamos recém começando a aprender. (Carlsson, 2014)¹

5.3. O que a atitude de ocupar pode produzir na cidade?

Nos encontramos em ocupações pontuais e nessas situações colocamos nossos corpos nas ruas com o intuito de visibilizar algumas pautas que dizem respeito à vida em coletivo, marcar nossos posicionamentos, exigir respostas das instâncias estatais, promover o debate

¹ Disponível em: <https://vadebici.wordpress.com/2012/01/24/protesto-ou-celebracao-ou-algo-ainda-mais-profundo/>

entre diferentes setores sobre as situações que produzem nossas saídas para o espaço público e, por fim, convocar o maior número de sujeitos a também responsabilizarem-se por tais assuntos, já que tratam de temas pertinentes à forma como vivemos na cidade.

Apostamos na transformação da forma centralizada como se decide sobre os contornos do espaço urbano. No entanto, não temos um projeto que implique em uma tomada do poder; não é por essa via que buscamos por transformações. Nas modificações que perseguimos está implicada uma gestão mais horizontal e compartilhada da cidade e entendemos que, pelo menos neste momento, para isso é necessário que cada um assuma a parte que lhe cabe nos processos de disputa por ela. Assim, além da clara exigência que fazemos para que as vozes populares sejam ouvidas e consideradas como poder de deliberação, nossos corpos na rua exigem também que outros habitantes do espaço urbano tomem parte no debate sobre assuntos pertinentes à vida em coletivo. Esperamos, portanto, que nossas vozes sejam ouvidas pelos poderes públicos (e pelos setores privados que com eles se relacionam) mas também – e talvez em alguns momentos, principalmente – pelos que estão na mesma posição de desvantagem que nós nos processos de gestão da cidade.

Temos, portanto, o intuito de provocar novos posicionamentos daqueles que estão alheios a tais assuntos, pois entendemos que a apatia política também sustenta as desigualdades que buscamos combater. Gramsci, em um texto redigido em 1917, expressa seu repúdio à indiferença, ressaltando que ela também é uma força que atua sobre a história, ainda que passivamente. Apesar de ser um trecho extenso, penso que cabe aqui a transcrição do texto “Os indiferentes”, traduzido do italiano no livro “Convite à leitura de Gramsci” (Cavalcanti e Piccone, 1985):

Odeio os indiferentes. Como Friederich Hebbel acredito que 'viver significa tomar partido'. Não podem existir os apenas homens, estranhos à cidade. Quem verdadeiramente vive não pode deixar de ser cidadão, e partidário. Indiferença é abulia, parasitismo, covardia, não é vida. Por isso odeio os indiferentes.

A indiferença é o peso morto da história. É a bala de chumbo para o inovador, é a matéria inerte em que se afogam freqüentemente os entusiasmos mais esplendorosos, é o fosso que circunda a velha cidade e a defende melhor do que as mais sólidas muralhas, melhor do que o peito dos seus guerreiros, porque engole nos seus sorvedouros de lama os assaltantes, os dizima e desencoraja e às vezes, os leva a desistir de gesta heróica.

A indiferença atua poderosamente na história. Atua passivamente, mas atua. É a fatalidade; e aquilo com que não se pode contar; é aquilo que confunde os programas, que destrói os planos mesmo os mais bem construídos; é a matéria bruta que se revolta contra a inteligência e a sufoca. O que acontece, o mal que se abate sobre todos, o possível bem que um ato heróico (de valor universal) pode gerar, não se fica a dever tanto à iniciativa dos poucos que atuam quanto à indiferença, ao

absentismo dos outros que são muitos. O que acontece, não acontece tanto porque alguns querem que aconteça quanto porque a massa dos homens abdica da sua vontade, deixa fazer, deixa enrolar os nós que, depois, só a espada pode desfazer, deixa promulgar leis que depois só a revolta fará anular, deixa subir ao poder homens que, depois, só uma sublevação poderá derrubar. A fatalidade, que parece dominar a história, não é mais do que a aparência ilusória desta indiferença, deste absentismo. Há fatos que amadurecem na sombra, porque poucas mãos, sem qualquer controle a vigiá-las, tecem a teia da vida coletiva, e a massa não sabe, porque não se preocupa com isso. Os destinos de uma época são manipulados de acordo com visões limitadas e com fins imediatos, de acordo com ambições e paixões pessoais de pequenos grupos ativos, e a massa dos homens não se preocupa com isso. Mas os fatos que amadureceram vêm à superfície; o tecido feito na sombra chega ao seu fim, e então parece ser a fatalidade a arrastar tudo e todos, parece que a história não é mais do que um gigantesco fenômeno natural, uma erupção, um terremoto, de que são todos vítimas, o que quis e o que não quis, quem sabia e quem não sabia, quem se mostrou ativo e quem foi indiferente. Estes então zangam-se, queriam eximir-se às conseqüências, quereriam que se visse que não deram o seu aval, que não são responsáveis. Alguns choramingam piedosamente, outros blasfemam obscenamente, mas nenhum ou poucos põem esta questão: se eu tivesse também cumprido o meu dever, se tivesse procurado fazer valer a minha vontade, o meu parecer, teria sucedido o que sucedeu? Mas nenhum ou poucos atribuem à sua indiferença, ao seu cepticismo, ao fato de não ter dado o seu braço e a sua atividade àqueles grupos de cidadãos que, precisamente para evitarem esse mal combatiam (com o propósito) de procurar o tal bem (que) pretendiam.

A maior parte deles, porém, perante fatos consumados prefere falar de insucessos ideais, de programas definitivamente desmoralizados e de outras brincadeiras semelhantes. Recomeçam assim a falta de qualquer responsabilidade. E não por não verem claramente as coisas, e, por vezes, não serem capazes de perspectivar excelentes soluções para os problemas mais urgentes, ou para aqueles que, embora requerendo uma ampla preparação e tempo, são todavia igualmente urgentes. Mas essas soluções são belissimamente infecundas; mas esse contributo para a vida coletiva não é animado por qualquer luz moral; é produto da curiosidade intelectual, não do pungente sentido de uma responsabilidade histórica que quer que todos sejam ativos na vida, que não admite agnosticismos e indiferenças de nenhum gênero.

Odeio os indiferentes também, porque me provocam tédio as suas lamúrias de eternos inocentes. Peço contas a todos eles pela maneira como cumpriram a tarefa que a vida lhes impôs e impõe quotidianamente, do que fizeram e sobretudo do que não fizeram. E sinto que posso ser inexorável, que não devo desperdiçar a minha compaixão, que não posso repartir com eles as minhas lágrimas. Sou militante, estou vivo, sinto nas consciências viris dos que estão comigo pulsar a atividade da cidade futura que estamos a construir. Nessa cidade, a cadeia social não pesará sobre um número reduzido, qualquer coisa que aconteça nela não será devido ao acaso, à fatalidade, mas sim à inteligência dos cidadãos. Ninguém estará à janela a olhar enquanto um pequeno grupo se sacrifica, se imola no sacrifício. E não haverá quem esteja à janela emboscado, e que pretenda usufruir do pouco bem que a atividade de um pequeno grupo tenta realizar e afogue a sua desilusão vituperando o sacrificado, porque não conseguiu o seu intento.

Vivo, sou militante. Por isso odeio quem não toma partido, odeio os indiferentes. (GRAMSCI, 1985)¹

Entendo que, como militantes do Defesa Pública da Alegria, não odiamos os indiferentes, mas buscamos desestabilizar a indiferença. Percebemos o quão nociva ela é para a vida política e, por isso, o empenho em criar estratégias que coloquem em pauta os assuntos que dizem respeito à cidade, para que possam ser compartilhados, para que as pessoas se

¹ Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/perolas/antonio-gramsci-odeio-os-indiferentes/>

posicionem. Entendemos também que a indiferença e a falta de vontade política se relacionam intimamente com os modos de viver valorizados pelo capital, em que pesa a importância e legitimidade do individualismo como postura moral aceitável. Ao passo que se torna cada vez mais recorrente o discurso de que a garantia para uma vida boa está apenas nas experiências que podemos ter como indivíduos, na competição e no mérito, é compreensível o desastroso afastamento e a desapropriação das questões que dizem respeito à vida coletiva. Combater a indiferença que afasta as pessoas e que fortalece cada vez mais uma ética do privado é, portanto, combater frontalmente alguns dos ideais mais importantes do capitalismo.

Nossa principal ferramenta de comunicação é o *facebook* e é através desta rede social que compartilhamos informações e propomos atividades de ocupação da rua. Aos poucos, desenvolvemos uma forma própria de comunicar. Informamos, trazendo dados que são invisibilizados pela falta de transparência e participação popular na gestão da cidade e, sobre estas situações, deixamos claro nossos posicionamentos, na maioria das vezes bem demarcados. Ao mesmo tempo, buscamos dar certa leveza à linguagem, pois acreditamos que essa é uma estratégia interessante no combate à ideia de que o envolvimento com a política é algo da ordem do inacessível, pesado, burocrático, monótono.

Nestas vias de comunicação, não pretendemos fortalecer uma identidade, pontuando no que somos diferentes de outros sujeitos ou grupos, ou quais são as características que marcam nosso coletivo em oposição a outrem. Buscamos, pelo contrário, expressar posicionamentos políticos de modos que possibilitem que sejamos ouvidos por diferentes sujeitos, para que estes também tomem parte nas situações de disputa que pretendemos visibilizar. Para isso o anonimato é bastante interessante, pois parece que este caminho - da busca por um comum que possa produzir novas posturas - se trilha melhor quando as pessoas podem atentar para o que falamos sem necessariamente terem que se posicionar previamente com relação a “quem” está falando.

O fato de o coletivo não ser vinculado a figuras pessoais, portanto, é potente neste sentido: não é preciso ter outras afinidades conosco para que se possa atentar aos assuntos que colocamos em análise. Dessa forma, a busca pelo anonimato de modo algum significa a expressão de um discurso vazio ou desconectado das nossas experiências, mas, pelo contrário, buscamos que ele possa se conectar a outras experiências, que diferem das nossas ainda que com elas guardem pontos em comum. É lógico que pessoas próximas de nós e participantes de outros coletivos ou movimentos sociais com quem temos diálogo, sabem quem são os

sujeitos que compõem o Defesa Pública da Alegria. No entanto, esse é um círculo bastante pequeno perto do número de pessoas que atingimos quando fazemos uma postagem no *facebook* ou convocamos alguma atividade de rua.

Com a falta de figuras personificadas, portanto, as marcas do coletivo são outras. É possível dizer que existe uma certa reputação atribuída ao Defesa Pública da Alegria na cidade, o reconhecimento de uma singularidade expressa em nossas práticas. Tal reconhecimento, a meu ver, se relaciona à estratégia de ocupação da rua como forma de resistência; aos posicionamentos bem demarcados que temos contra a privatização do espaço público, a especulação imobiliária e a militarização das polícias; e, por fim, a esta forma de comunicar que desenvolvemos, informativa, posicionada e ao mesmo tempo lúdica, por vezes poética. Estas marcas são estéticas e o reconhecimento de “quem somos”, por fim, pode vir delas. Sob esta lógica, podemos “ser” qualquer um que deseje participar da vida política da cidade e que acredite no compartilhamento da mesma. No combate à indiferença, essas criações são potentes pois permitem uma identificação baseada mais em comuns que em identidades.

Em diferentes momentos encontramos pessoas que dizem fazer parte do coletivo, ainda que nunca tenham participado de alguma reunião fechada. O acesso às informações e posicionamentos que compartilhamos, bem como a participação nos encontros de ocupação da rua são potentes para visibilizar o que temos em comum, que pode se traduzir neste tipo de manifestação de um sentimento de pertencimento, independente de qualquer vínculo formal a nos unir. Esta parece ser mais uma vantagem da possibilidade de agirmos sem figuras personificadas e sem a necessidade de estruturas formais que inevitavelmente produzem diferenciação entre os que participam ou não do movimento.

Para além do *facebook*, reconhecemos também a importância de se ocupar outras mídias, como forma de tornar nossas pautas mais visíveis. Através da rede social recebemos diversos convites para a participação em entrevistas - principalmente de estudantes universitários e de veículos de mídia alternativa, mas também de grupos da grande mídia. Na maioria das vezes as perguntas se referem à estratégia de ocupação do espaço público como comportamento político ou a alguma pauta específica, como por exemplo o repúdio à privatização do Cais Mauá. Ainda que a participação nestes meios seja uma estratégia importante, sempre buscamos avaliar qual a possível repercussão de uma entrevista ou declaração antes de aceitar tais convites. Um trecho do diário de campo sobre o assunto:

Nestes últimos dois meses fomos procurados pela RBS, pela TVE, pelo jornal da

Assembleia Legislativa e por estudantes de graduação e pós-graduação que pesquisam sobre temas relacionados ao coletivo. Um ponto interessante a comentar: tanto a RBS quanto a TVE nos perguntaram sobre a situação do Cais. A TVE está ligada ao governo estadual (responsável pela gestão do Cais e pela abertura do edital que entregou o espaço ao consórcio) e a RBS tem a postura reacionária pró-privatização de sempre: nenhum dos veículos publicizou as entrevistas. Comentamos sempre que o teor das respostas, quando falamos publicamente em nome do coletivo, não devem deixar margens para que se possa editar os conteúdos a fim de “relativizar” ou “abrandar” algumas posições que para nós estão bem demarcadas. Provavelmente por isso nossas falas não foram publicadas em nenhum dos veículos mencionados. (Diário de campo, 27/09/14)

Outro fragmento em meu diário de campo, que não diz respeito diretamente ao Defesa Pública da Alegria, traz uma reflexão sobre as possibilidades de produzir novos comuns e posicionamentos ao se transformar em pautas políticas assuntos até então invisíveis para grande parte da população. Escrito a poucos dias da Copa do Mundo da FIFA de 2014, ele reflete sobre o que se passava neste período a alguns possíveis efeitos das mobilizações de junho de 2013. Por mais que ainda seja difícil falar sobre um acontecimento tão recente e cheio de intensidades, é inegável que nesses inúmeros protestos foram espaços onde diferentes sujeitos e militâncias puderam se encontrar, em torno de insatisfações comuns e, por isso, é possível relacionar este fenômeno (mesmo que não em sua integralidade) ao novo pensamento político que busco colocar em análise. Segue:

A menos de um mês da Copa do Mundo, já se pode afirmar que consumou-se, de fato, a máxima ouvida nas ruas desde o ano passado: “Não vai ter copa!”. Quando esse grito começou a ecoar pelas ruas do país, em meio às intensidades insurgentes dos levantes de junho, era possível imaginar – justamente pela intensidade que nos envolvia – que de fato algo poderia impedir que as partidas do mundial acontecessem aqui. Sabemos, no entanto, que poderosos trâmites e conveniências estão em jogo neste evento, desde os interesses das grandes corporações, construtoras e patrocinadores - nacionais e internacionais - até os interesses dos governos brasileiros, em suas diferentes esferas, armados de polícias toscas e ocupados em garantir os benefícios dos grupos anteriormente citados.

Devido à força destes arranjos, talvez os jogos ainda aconteçam, mas a repercussão que se esperava de uma copa no Brasil, já não está acontecendo. Uma pista que nos leva a esta constatação pode ser a comparação entre as preparações para o evento neste ano e nos outros. Os artigos verdeamarelos, a um mês das copas anteriores, ou antes, estavam em todos os cantos. Camisetas, bottons, bandeiras, brincos, mochilas, toalhas de mesa, tênis, e mais uma gama sortida de produtos, oficiais ou falsificados, nas experiências de copa que consigo lembrar, estavam por aí, figurando como grandes movimentadores do comércio formal e informal. Hoje, em comparação, pouco se vê as combinações verdeamarelas nos corpos, nas casas, nas ruas. Relacionado a este aspecto, também constata-se uma fraqueza dos apelos nacionalistas nos anúncios de publicidade, através do discurso de “amor à camisa” e de unidade nacional. Parece que este discurso, tão total em outros tempos, com relação a este evento não está “colando”. Desde que começaram as campanhas relacionadas ao evento a ser sediado no Brasil, a publicidade parece perdida e sem saber como investir na ideia da Copa, pois de fato o discurso que sempre impulsionou as vendas neste período, por algum motivo, não está convencendo. Nesse sentido, ressaltado, é possível dizer: não vai ter copa; já não está tendo. Não do

jeito que foi planejada pelos setores que encontram neste tipo de evento uma oportunidade importante de impulsionar produtos e, principalmente, marcas.

De fato milhares de estrangeiros virão ao Brasil. Os estádios foram construídos ou reformados. O país estará visível aos olhos do mundo por um mês. Muito mais visível aos olhos do mundo, diga-se de passagem, do que as remoções de famílias moradoras de áreas populares, que a truculência do estado na remoção destas famílias, que a violência policial e a criminalização dos movimentos sociais e da pobreza, que o desrespeito aos planos diretores das cidades em nome da realização de obras superfaturadas e todas as outras inúmeras violações de direitos, ainda que todas estas ações também tenham se dado em nome desta mesma Copa. Esta Copa, dos estrangeiros e dos patrocinadores, talvez aconteça. Mas a Copa no Brasil, com todo o peso que isso significa, da forma como ela foi planejada pelos mesmos patrocinadores, não.

Junho de 2013 foi um acontecimento que tornou visíveis algumas contradições, produziu diferentes tomadas de posição, permitiu que diferentes pessoas, de diferentes setores sociais, produzissem reflexões diferentes daquelas que produziam até então. E, em se tratando de problematizar esta relação tão arraigada entre futebol, sentimento de patriotismo e consumo, as reflexões que surgiram não se deram através de um processo simples. Elas parecem, ao contrário, ser frutos da resignificação de experiências afetivas importantes, porque de fato assistir futebol e torcer incondicionalmente durante a copa são coisas que fazem parte da vida de muitas pessoas, desde sempre.

O que parece estar em jogo é que não se trata de passar a não gostar de futebol, passar a desgostá-lo por motivos político-ideológicos e muitas vezes bastante teóricos, como os motivos daqueles que insistem que "o futebol é o ópio do povo". Não. O caminho que muitos de nós estão traçando, no sentido de repúdio à Copa, passa principalmente por identificar que todos os trâmites bastante nefastos que envolvem este evento não dizem respeito ao futebol em si, mas a outros fatores; identificar que os afetos agenciados pela experiência de torcer pela seleção brasileira, com os amigos e com a família, não precisa pertencer às marcas ligadas a qualquer tipo de evento esportivo, já que é algo próprio da vida, da nossa vida, e não de nenhum grupo ou idéia que pretende vender qualquer tipo de produto.

O caminho passa também, me parece, pela percepção de que talvez o que pode ter a função de nos unir como um coletivo de pessoas que habitam o mesmo país e que possivelmente têm coisas em comum é, de fato, o que podemos ter em comum, e não as imagens (publicitárias ou não) que se criam heteronomicamente, colocadas nos outdoors que ficam acima de todos nós, para que com elas nos identifiquemos.

Assim, mesmo aqueles que sempre esperaram ansiosamente, durante quatro anos, para que chegasse a próxima copa, hoje parecem avaliar que talvez ela não seja mais legítima se é ela o que legitima uma série de remoções, por exemplo. Ainda que não se trate da remoção das casas onde eles próprios vivem com suas famílias, e sim de famílias desconhecidas que, assim como eles, vivem nas cidades, compõem suas histórias. E aí, nesse sentido, parece que a soliedariedade e novas expressões de um comum podem sobrepor-se às identidades criadas pelos discursos publicitários que, como todos sabemos, se utilizam da potente sensação de nacionalismo, atrelada ao ato de torcer pela seleção, como estratégia para melhorar vendas, impulsionar marcas, ideias e modos de vida.

Não se trata de negar a importância cultural que o futebol tem pra nós. Parece que o momento é de abrir brechas nisso que, aparentemente, até este momento nos veio como um bloco em que pouco se distingue, no qual, de tão juntos, se encontram muitos bois que passam despercebidos, naturalizados, sem que se dê a eles seus devidos

nomes:
FutebolPaixãoNacionalCopaDoMundoSeleçãoBrasileiraNikeShowDoIntervaloSerBrasileiroPeléVestirACamisaNãoDesistoNuncaGalvãoBuenoNeymarCocaColaPraFrenteBrasilSalveASeleçãoOrdemEProgressoBolaNaRedeRedeGlobo.

Não, que as coisas se configurem assim não é algo inquestionável. E arranhar esse bloco, aparentemente tão total, produzir rachaduras, por pequenas que sejam, já se trata de um processo lindo de se ver. Se trata do movimento de parar (e parar pode ser movimento), olhar pra si, olhar pro mundo e ver para além das imagens de superfície que nos empresta a publicidade, pra enfim situar e nos situarmos neste mundo e nesta experiência coletiva que significa habitá-lo.

E me parece que é muito mais interessante que, a partir de uma nova leitura, produzida através de uma ruptura com a experiência afetiva que se tem com a ideia de copa do mundo, o "povo brasileiro" possa estar se situando mais próximo às famílias removidas, sentindo que tem com elas mais coisas em comum que com a fifa, com a copa e com tudo o que essas organizações representam.

Nesse sentido, é possível repetir: não vai ter copa. O que talvez aconteça no Brasil será um evento bizarro, empurrado goela abaixo, repudiado pelo povo que o sedia. Ainda que este repúdio não marque todas as pessoas (talvez nem a maioria), é inegável que não estamos consumindo todos os produtos esperados, nem produzindo voluntários suficientes, esperados para trabalharem gratos e de graça (!!!) no evento. Dia 12 de junho talvez comece uma competição esportiva que tenha feito muitos de nós festejarem em 2007, por saber que ela ocorreria aqui. Mas depois de toda a preparação para recebê-la, não nos iludimos: a ideia de investimento social e festividade, que viriam com uma Copa no Brasil, não é verdadeira. De um ano pra cá, viemos mudando a forma como nos vemos e nos organizamos. Quanto a isso temos clareza e por isso não hesitamos em dizer: não vai ter copa e, a esta altura do campeonato, não há o que a FIFA, a publicidade, os patrocinadores ou a polícia possam fazer. (Diário de campo, 16/05/14)

5.4. O que a atitude de ocupar pode produzir para quem ocupa?

Chris Carlsson (2014) afirma que, nos encontros da Massa Crítica, as relações escapam da lógica de compra e venda “ainda que por algumas horas”. Esta concepção pode remeter à noção de Zona Autônoma temporária, proposta por Hakim Bey (2010), que também é interessante para pensar sobre outras modalidades de ocupação da rua. A partir da constatação de um Estado onipresente e vigilante, as Zonas Autônomas Temporárias seriam uma possibilidade de experimentar a liberdade a partir da criação de espaços que sejam invisíveis ao olhar estatal. Esta tática se funda a partir das fendas e rachaduras do próprio Estado que - mesmo em uma estrutura aparentemente onipresente - ainda assim existem.

É também uma crítica à noção de revolução, a partir das experiências das “revoluções” (aspas do autor) burguesas, comunistas e fascistas. A Zona Autônoma Temporária, expressa através da ideia de “levante” é revolucionária porque, ao contrário do que se nomeia como “revolução”, ela não pretende uma perpetuação ou um fechamento em si mesma. À medida em que for codificada, a Zona Autônoma deve dissolver-se e aqueles que a compõe devem buscar por um novo espaço. Bey afirma que

a TAZ é uma espécie de rebelião que não confronta o estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se refazer em outro lugar e em outro momento, antes que o Estado

possa esmagá-la. Uma vez que o Estado se preocupa primordialmente com a Simulação, e não com a substância, a TAZ pode, em relativa paz e por um bom tempo, 'ocupar' clandestinamente essas áreas e realizar seus propósitos festivos. (BEY, 2010, p. 32)

Segundo o autor, o conceito de “nomadismo psíquico” é importante na constituição da TAZ. Retomando a noção de “máquina de guerra”, proposta por Deleuze e Guattari, Bey afirma que a “morte de Deus” (aspas do autor) possibilitou uma visão de mundo multifacetada, comparando-a com o modo de visão próprio do caleidoscópio ou com a forma de enxergar de “algum inseto dourado, cada faceta apresentando a concepção de outro mundo inteiramente diverso.” (Bey, 2010, p.43). Esta nova modalidade de ver, no entanto, se constitui a partir de um paradoxo, pois é efeito do fato de vivermos em um mundo onde o “fetichismo da mercadoria” (aspas do autor) produz uma falsa unidade que atua para ofuscar a diversidade cultural e as individualidades (que eu preferiria chamar de “singularidades”), criando espaços e experiências com marcas iguais e repetidas, cada vez menos diversos.

Frente a este paradoxo, criam-se sujeitos nômades, em busca de aventuras que não sejam óbvias em um mundo cada vez mais codificado – ainda que os códigos sejam complexos e permitam uma superficial sensação de escolha e liberdade. Como talvez dissesse Foucault, a busca por modos de viver, ter prazer e governar que não estejam atrelados a estas supostas unidades, se configuram como resistência ao poder subjetivante que as cria e dá a elas um caráter de legitimidade aparentemente incontestável.

É importante salientar que Hakim Bey, ao trazer a noção de TAZ como uma célula libertária, não expressa a que exatamente se refere ao falar em liberdade. A partir desta leitura têm-se a sensação de que o autor assume – ainda que não explicita - um conceito de liberdade que coincide com aquele do senso comum: ser livre é fazer o que lhe aprouver. Esta noção não é a mesma de Foucault, que afirma que a liberdade em si, como substância, assim como o poder, não existe (FOUCAULT, 2004a). Ela só pode se expressar a partir de práticas situadas historicamente, pois ela é um exercício.

Como construção ética, na perspectiva foucaultiana a noção de liberdade está sempre ligada à reflexão (Foucault, 2004a) e à escolha. Exercê-la significa buscar por não manter-se na condição de escravo, nem de si e nem dos outros. A única maneira de não ser escravo de si é produzir escolhas sobre a forma como se irá agir que sejam efeito de reflexão. De acordo com a perspectiva da ética do cuidado de si, por vezes as práticas de liberdade podem implicar na escolha do sujeito por não seguir seus desejos mais impetuosos. A reflexão é, portanto, o que regula as relações de poder e permite a governamentalidade e a sociabilidade entre

sujeitos livres. Quando este tipo de escolha se dá a partir da reflexão do próprio sujeito - e não exclusiva ou marcadamente por algum modelo proibitivo ou preceito moral preestabelecido -, é possível constituir uma noção de liberdade em que não está implicado um imperativo de “fazer tudo que se quer”, de cunho fortemente individualista e neoliberal.

Voltando à noção de TAZ: é possível afirmar que a ocupação do espaço público possui traços que dialogam com o que Bey chama de Zona Autônoma Temporária. Acredito que quando propomos uma modalidade de articulação política através de encontros festivos, efêmeros e pontuais, liberamos temporariamente o espaço público dos ordenamentos morais que o organizam. No entanto, acredito também que nessas ocupações não existe uma busca por invisibilidade - como seria na TAZ -, mas o contrário.

A luta contra modos de subjetivação que produzem sujeitos "ninguéns" parece encontrar uma estratégia no movimento de estar no público coletivamente, colocar o corpo em um lugar público, dar a ver nossa existência, nossas práticas e nossas posições com relação ao que experienciamos. Nossa estratégia é, justamente, a ocupação dos espaços mais visíveis da cidade para exigirmos o direito de acesso, uso e deliberação sobre eles. Como parte desta estratégia, expressamos modos de viver que não estão necessariamente prescritos pela lógica dominante e, com isso, afirmamos o direito de vivê-los, a despeito destas prescrições. Afirmamos que deve haver espaço para eles.

Talvez nossa busca não seja tanto por uma invisibilidade frente ao olhar classificatório do Estado e do capital, mas sim pela afirmação de que esse olhar, que incansavelmente impõe seus rótulos e binarismos, não nos interessa - ainda que nos interesse a vida em coletivo. Por nos interessar o compartilhamento da cidade e das decisões sobre ela, preferimos nos manter visíveis, mantendo também visíveis as críticas que construímos e nossas reivindicações por mais horizontalidade na gestão do que é público e, supostamente, de todos. Esta parece ser a única forma de não nos fecharmos em uma sociabilidade restrita, que se manteria apenas entre aqueles que "já pensam como nós".

A busca pela visibilidade das pautas que levantamos e os modos de falar sobre elas remete à noção de parresía, proposta por Foucault (2012) e já tratada nesta escrita, em capítulo anterior. Retomada da filosofia grega clássica pelo autor, esta noção se refere às formas como o sujeito pode se relacionar com a verdade - sendo que aqui entende-se por verdade os modos como ele se relaciona consigo e com a cidade. O dizer verdadeiro, nesta situação, pode produzir a sensação de "deixar de ser ninguém", pela coragem que esta atitude implica, ao contrário da atitude de assumir como seus os ideais produzidos

heteronomicamente, ao contrário de "seguir de acordo com o fluxo". Assumir posturas que não sejam consenso, que não sejam hegemônicas, pode se produzir o reconhecimento e a afirmação da singularidade do próprio sujeito que ocupa.

Conversando com um amigo sobre nossas experiências nos movimentos de ocupação dos espaços públicos e sobre essa busca por visibilidade, nos remetemos à noção de "*underground*". O termo, que em inglês significa "subterrâneo", é usado para designar as expressões culturais que fogem dos padrões comerciais e que estão fora da grande mídia¹. Mais especificamente, o movimento underground iniciado na década de 60 do século passado foi concebido como movimento de contracultura, onde hippies, beatniks, rockers, hipsters entre outros grupos assumiam um papel de "vanguarda" cultural². Além deste aspecto, o termo (pelo menos para nós, ou pelo menos na experiência vivida pelas juventudes de classe média de Porto Alegre) também diz de uma forma de sociabilidade, desempenhada principalmente por sujeitos jovens, em diferentes cidades, inclusive aqui.

O "underground" como forma de sociabilidade parece ser marcado pela busca por invisibilidade (o que remete à invisibilidade que também marca as zonas autônomas temporárias de Hakim Bey). Sob esta perspectiva, os sujeitos resistem aos olhares que expressam o pensamento dominante encontrando-se em sociabilidades restritas, nos espaços "subterrâneos", onde podem desempenhar "livremente" suas práticas - sexuais, afetivas, de relação com as drogas - que não seguem determinadas lógicas prescritivas e hegemônicas. Ainda que se constituam como resistência, pode-se dizer que se trata de práticas privadas, em oposição ao que é "público" ou "comum", termos que se referem ao que não é restrito ou fechado, mas plural, diverso.

Nestes casos, a estratégia, portanto, é a de resistir fugindo do olhar de censura expresso através de determinadas convenções sociais. Esta postura parece ser oposta ao movimento realizado nas ocupações do espaço público. Quando ocupamos, buscamos trazer para o campo político os posicionamentos contra-hegemônicos que podemos ter, para fazer com que eles tenham voz e visibilidade na cidade, para que possam contagiar cada vez mais sujeitos e produzir diferentes debates. Comentamos, eu e meu amigo, que sob as lógicas que nos fazem ocupar a rua como posicionamento político, estamos mais interessados em estar "*on the ground*": visíveis, *sobre* o espaço comum, por onde circulam os demais sujeitos, para afirmar modos de viver que podem operar linhas de fuga e que merecem ter espaço reconhecido na vida da cidade e ter voz nas decisões sobre ela.

1 <http://pt.wikipedia.org/wiki/Underground>

2 <http://sejasemveja.blogspot.com.br/2012/05/movimento-underground.html>

Ao trazer a noção de sociabilidade, remeto à amizade, que também produz marca em nossos modos de fazer política. Ou melhor, remeto ao valor do amigos, já que, no sentido do que propõe Passetti (2003), a amizade pode ser entendida como um valor transcendente, enquanto os amigos libertários são aqueles que estipulam suas próprias regras, criando formas de relação inventivas e que fogem às prescrições.

Para trazer o valor dos amigos na formação do Defesa Pública da Alegria, é interessante retomar a noção de "grupelho" proposta por Guattari (1981), termo que pode se relacionar com o modo como compomos um coletivo. O autor traz o conceito em oposição aos grupos maiores, em uma alusão aos "grupelhos" dissidentes do Partido Comunista francês da década de 60. Sob a perspectiva do Partido, o termo tinha uma conotação pejorativa, pois os grupos minoritários eram considerados facções insignificantes e marginais. Ao apropriar-se do termo até então pejorativo, Guattari propõe a noção de grupelho como afirmação de uma posição política, expressa no título do texto em questão: "Somos todos grupelhos!" (GUATTARI, 1981). O que define esta posição não é o fato de o grupelho ser um grupo pequeno, mas sim a possibilidade dele expressar a singularidade de uma experimentação social, que se contrapõe à tendência de generalizar a luta em torno de uma representação totalizadora.

Ao final da década de 70, o autor adiantava que, devido à forma de organização capitalista, muitas coisas estavam para acontecer nos anos seguintes: revoluções e fascismos. Nesse sentido, propõe: "Por que os grupelhos, ao invés de se comerem entre si, não se multiplicam ao infinito? Cada um com seu grupelho! Em cada fábrica, cada rua, cada escola." (GUATTARI, 1981, p.17). Para o autor, a multiplicidade de grupelhos poderia substituir "as instituições da burguesia; a família, a escola, o sindicato, o clube esportivo, etc." (GUATTARI, 1981, p.17).

Pode-se relacionar este posicionamento com a noção de multidão, proposta por Hardt e Negri (2004) e com a de "coletivo de coletivos", onde diferentes "grupelhos" podem estar em comunicação e em torno de um comum. Ao propor que os grupos situados à esquerda assumam um olhar crítico sobre si mesmos, o autor afirma: "Tudo que pinta no esquerdismo tem de levar um trabalho analítico sobre si mesmo tanto quanto um trabalho político fora" (GUATTARI, 1981, p.19), pois esta seria a forma de não cair em uma espécie de "mania de hegemonia" e de não enterrar o investimento militante em impasses particularistas, que desconsideram a potência da articulação a outros grupelhos.

O Defesa Pública da Alegria é um grupelho. Além dos momentos de ocupação da rua, nos encontramos em reuniões onde podemos compartilhar e transformar entendimentos sobre os assuntos da cidade, criar estratégias de enfrentamento, conspirar. A maior parte de nós não se conhecia antes da existência do coletivo ou tinha pouco contato com os outros participantes. A partir de algumas circunstâncias, já trazidas nesta escrita, colocou-se a necessidade de seguirmos em encontro, pelas pautas comuns que tínhamos. O coletivo então se transforma em espaço de suporte para a invenção de resistências e a possibilidade de troca de pensamentos e percepções, possibilitando que se imprimam novos sentidos nas nossas experiências urbanas. Com isso se transformam também as noções que temos do que significa viver em uma cidade como Porto Alegre e se amplia a consciência sobre tudo o que isso implica, bem como sobre nossas possibilidades e desafios ao assumir uma posição de contestação.

No desenrolar deste percurso, o que nos agrega extrapola as pautas que tínhamos em comum: nos tornamos amigos. Tão amigos que é impossível desvincular dos encontros, por mais duros que eles sejam, a troca de afetos. Estes afetos dão outro sentido à atitude crítica, tornando os encontros prazerosos - mesmo que tensos - e leves, ainda que densos. Novos vínculos passam a nos emaranhar, afastando a necessidade de se ter uma identidade compartilhada para que se compartilhe experiências, resistências e afetos.

O prazer é a qualidade que mantém viva a amizade (COSTA, 1999). Segundo o autor - que retoma a construção foucaultiana - o prazer e a amizade são o que torna a ética uma pragmática na construção de si, um perene estado de reinvenção. A partir deles, os sujeitos podem constituir uma estética da existência. Existem, no entanto, formas diferentes de prazer. Parece que quando o prazer do outro pode ser integrado em nosso próprio prazer (situação que, segundo Costa, representa o prazer próprio da amizade) ele pode estar relacionado à ética e às práticas de liberdade. O prazer individualista, narcisista, de cunho neoliberal, por outro lado, atua no sentido de manter o *satus quo*.

Segundo Passetti (2003), a amizade é a afirmação de existências livres, pois os amigos vivem pelas suas diferenças. Os amigos não são espelhos para os outros, nem expressam uma identidade coletiva ou ideal ou se constituem em algum tipo de fusão que se vê atrelada a uma unidade superior. Para o autor, os amigos são guerreiros. Guerreiros que se diferenciam dos guerreiros dos exércitos do Estado, pois não desejam a morte e a submissão do outro. Afirma:

Os amigos se relacionam libertariamente para a vida. Guerreiam pela sua própria existência, antecedem-se e sucedem, são únicos. A vida é uma batalha, sim. Mas a vida não é guerra de todos contra todos, da parte contra o todo, do todo contra a parte. Esta é a vida dos Estados com seus projetos de contrato social, paz perpétua e

melhor soberano. Entre amigos não há soberanos, contratos; mas entrada livre nas associações e invenção da vida anti-hierárquica. (PASSETTI, 2003, p 12-13)

Guattari afirma a função do prazer nos modos de resistência: “está havendo verdade revolucionária quando as coisas não te encham o saco, quando você fica a fim de participar, quando você não tem medo, quando você recupera sua força, quando se sente disposto a ir fundo, aconteça o que acontecer” (GUATTARI, 1981, p. 16). Ao nos associarmos em um coletivo de amigos, as discussões dificilmente “nos encham o saco”. Os próprios encontros não têm uma regularidade para acontecerem, pois nos encontramos à medida em que consideramos necessário e em que há desejo para tal. No entanto, mesmo que sejamos movidos pelo desejo de participar, a unidade na ação é necessária a qualquer militância que pretenda ser propositiva. Ainda precisamos desempenhar um olhar mais crítico voltado a identificar certo espontaneísmo que por vezes nos ronda, nas situações em que algumas combinações coletivas não são levadas adiante e que alguns compromissos que assumimos uns com os outros se perdem em meio a tantos outros compromissos que assumimos, em diferentes espaços.

Ortega (1999) afirma que houve um renascimento da amizade na modernidade, quando a experiência da mobilidade implicou na decomposição das formas tradicionais de relacionamento. Assim, o sujeito é tido como o “arquiteto” de uma rede, já que existe a possibilidade de escolha dos amigos, em uma multiplicidade de campos. Sob a perspectiva do autor, a amizade é uma alternativa às formas de relação institucionalizadas e prescritas. Existe, no entanto, em determinados discursos filosóficos, a pergunta pela “verdadeira” amizade, que seria boa em si. Esta busca por um caráter transcendente e moral, também denunciada por Passetti (2003), desconsidera sua dimensão socio-política e seu caráter processual, ignorando também que ela é diferenciada historicamente.

As características da amizade são a espontaneidade, a reciprocidade simétrica, a não fixação em um contexto determinado, a igualdade e o controle interativo, já que ela é uma consequência da pouca normalização e sanção interior (ORTEGA, 1999). Ela tem função de crítica social, pois é uma forma de se esquivar das convenções. C. S. Lewis, citado por Ortega, afirma: “Toda amizade é uma espécie de secessão, até de rebelião. (...) Em cada conjunto de amigos existe uma “opinião pública” seccional, que fortifica seus membros, contra a opinião pública em geral” (ORTEGA, 1999, p. 157).

A amizade também possui uma função compensadora pois, como nos afirma Ortega, ela age entrelaçando, integrando, estabilizando e igualando. Ainda assim, os autores que

busco estão mais interessados em sua função transgressiva, que por fim também é a que mais me interessa. Quando pode dar forma a relações onde o domínio é mínimo, falar de amizade é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação e desterritorialização (ORTEGA, 1999) e esse é o seu caráter subversivo.

Passetti (2003) realiza uma genealogia das formas de amizade no pensamento ocidental. Ainda assim, se interessa mais pela possibilidade como os amigos produzem resistência a formas prescritas de relação e para isso ressalta as “éticas dos amigos” - singulares, plurais e conspiratórias - como contraponto aos ordenamentos morais que produzem as formas de amizade com função de conservar a sociedade e o *status quo*.

Ao retomar a amizade presente nos modos de viver da antiguidade, o autor descreve que estas formas de relação conjugavam público e privado. Na Grécia, a amizade tinha sua importância como instância política. Os modos de governar a polis se relacionavam à amizade e aos modos de relação consigo. Era preciso saber cuidar de si para poder cuidar da cidade e a amizade era a forma de relação própria dos homens livres e especiais, que dava forma a uma estética da existência.

Como preparação para o cristianismo, alguns filósofos expressam um processo em que a amizade dará lugar à irmandade. Santo Agostinho propõe um olhar racional para dentro de si de maneira a identificar o quanto o próprio sujeito age de acordo com as regras do bem viver, necessárias para se alcançar Deus. Sob esta perspectiva, os sujeitos passam a cuidar-se para Deus e não para si mesmos, ou voltados a uma regulação dos espaços de poder (PASSETTI, 2003). O conhecimento de si agora se relaciona à obediência e à confissão e é preciso a submissão a outros homens, “representantes” de Deus na terra.

Quando a noção de irmandade se sobrepõe à da amizade, retira-se a dimensão de escolha dos amigos e os sujeitos filiam-se a um valor transcendente, a uma identidade totalizadora, são todos “filhos de Deus” e sabem de antemão os passos necessários para se viver de acordo com as regras que sustentam esta identidade. Na lógica que sustenta o cristianismo a amizade humana apenas atingirá o público por meio de Deus. Deus, portanto, passa a mediar a relação entre os sujeitos, agora atrelados à noção deste ser superior, que conta com mecanismos terrenos que façam valer suas regras. Passetti (2003) afirma, portanto, que esta transformação confina a amizade ao privado, tornando-a alheia ao que é político. Os amigos passam a funcionar como “espelhos”, pois ao se relacionarem estritamente com sujeitos semelhantes a si mesmos, se deparam com a possibilidade de conservação de si mesmos e da sociedade. Quando os sujeitos passam a dedicar-se a um único amigo especial e

à busca pelas prescrições necessárias à salvação, a amizade perde forças como agenciamento de uma estética da existência, como algo que pode transformar a vida em obra de arte, criativa e singular.

Neste processo, a amizade foi desaparecendo do espaço público e deslocando-se para a esfera privada e doméstica, o que possibilitou também o fortalecimento da noção de “núcleo familiar” (ORTEGA, 2002). A própria noção de irmandade já citada, imprime um caráter familiar à relação de todos os homens, que passam a ter contato através de uma filiação transcendente, que media vínculos onde não está necessariamente implicada a escolha. A amizade familiar, por ser confinada ao privado, é despolitizada, restrita, contribuindo para um esvaziamento do espaço público. Voltando à experiência no coletivo Defesa Pública da Alegria, percebo que, ao nos associarmos a amigos diferentes, ocupando o público como forma de produzir debates sobre a polis e os modos de governar, resgatamos a possibilidade de relações que ultrapassam a esfera privada. Neste sentido, entendo que agimos no sentido de uma re-politização da amizade, de acordo com o que propõe Ortega (2002).

Ainda de acordo com Ortega (2002), a escolha do diálogo como forma de expressão filosófica em Platão evidencia a ligação da *philia* (amizade) e a filosofia. De acordo com Aristóteles, citado pelo autor, a atividade de “con-filosofar”, ou filosofar em comum é a forma como os filósofos aprofundam sua amizade e se tornam nobres como homens. Percebe-se, portanto, a função dos amigos como interlocutores, na experiência de transformação do sujeito.

Edson Passetti (2003) afirma que o amigo é o melhor inimigo, pois ele é o guerreiro que visa desestabilizar o outro sem destruir. Dessa forma, as possibilidades de construções éticas voltadas ao cuidado de si (FOUCAULT, 2011) vêm potência nos amigos, pela forma como estes colocam a necessidade do sujeito olhar para si, quando o vínculo de amizade não é espelhado e nem se traduz pela busca por uma pacificação dos conflitos internos e a permanência da sociedade. Remeto ao Defesa Pública da Alegria também ao me deparar com as formas de amizade que analisa Passetti (2003), “em que os amigos não se conformam à existência do Estado moderno e soberano, e, por isso, provocam resistências e contra-poderes que se declaram libertários.” (PASSETTI, 2003, p.130).

5.5. O que pode significar ser militante sob uma perspectiva ética e algumas questões para seguir pensando

Uma imagem do militante que se repete é a daquele sujeito que tem uma causa política específica, que é politicamente atuante e que desenvolve sua prática a partir de certezas que são por ele defendidas a qualquer preço. Como forma de manter uma defesa constante daquilo em que acredita, estas certezas sobre o mundo ou sobre a própria militância podem ser pouco questionadas pelo sujeito militante. O peso e a dureza das situações que ele precisa tensionar e a necessidade de uma postura incansavelmente “combativa” são o que justifica esta tomada de posição, muitas vezes norteada por verdades mais ou menos estanques.

A perspectiva ética, por sua vez e de acordo com o que Foucault nos traz, implica em modos de viver onde é preciso dar espaço e voz ao que é “não-saber”. Para isso é importante não tomar a si mesmo ou a um conjunto de ideias como único referencial de entendimento para as situações que se vive coletivamente. A vida, sob este olhar, é entendida como um processo de invenção e é a partir do que não se sabe que se pode inventar algo que seja singular, inédito. Manter a perspectiva de que não se sabe tudo, nem sobre si nem sobre o outro, implica em uma postura corajosa pois, como afirma Deleuze (2002), basta não compreender para moralizar.

À primeira vista pode parecer difícil de conjugar estas duas imagens, a do militante e a do fazer ético. No entanto, meu percurso cartográfico aponta para uma tendência à constituição de sujeitos que podem olhar para si e para suas práticas de maneira crítica, ainda que não o façam a todo o momento. Esta postura é o que possibilita a invenção de novas estratégias de combate frente ao que oprime. Como então a ética se atualiza na atitude militante? Como é possível ser militante sob uma perspectiva ética?

Ao escrever sobre as formas de sociabilidade anarquistas, Felipe Corrêa¹ traz uma reflexão interessante sobre o termo “militância”. Ele afirma que, inclusive no meio libertário, existe uma confusão com relação ao termo: “chega-se inclusive ao absurdo de tratá-lo como algo próprio do que é ou de quem é militar, ou na melhor das hipóteses, como se fosse algo dogmático, padronizado, típico de um militante comunista ortodoxo.” (CORRÊA, disponível em <https://anarquismorj.wordpress.com/textos-e-documentos/teoria-e->

1 Disponível em: <https://anarquismorj.wordpress.com/textos-e-documentos/teoria-e-debate/luta-libertaria-militancia-e-ativismo/>

debate/luta-libertaria-militancia-e-ativismo/, consultado em 09/03/2015). Esta referência representa um esforço em colocar a militância como algo autoritário e intransigente, o que ignora a infinidade de conceitos produzidos pelas diferentes lutas que se identificam com o termo, em diferentes tempos e espaços. Busco evidenciar em que aspectos, no pensamento político que coloco em análise, o fazer militante pode ser ético, através de uma atenção que visa não reproduzir dogmatismos e autoritarismos.

Acredito que um modo em que a ética pode andar junto à militância parte da possibilidade de relativizar as verdades que dizem respeito ao exercício do poder. Reconhecer que os sujeitos da experiência social não se dividem apenas de maneira binária em “vítimas” e “algozes” como categorias fixas é um desafio quando se pretende combater determinadas experiências sociais, que se sustentam através de opressões de diferentes ordens e que inegavelmente deixam alguns sujeitos em tamanhas desvantagens com relação a outros. Quando percebemos que os jogos de verdade que sustentam o exercício do poder não são estanques - e que os estados de dominação se constituem a partir das práticas de todos que estão enredados nestas situações - tornam-se mais visíveis as possibilidades de autonomia e transformação. Um sujeito que olha para as próprias atitudes de maneira crítica vê também a possibilidade de identificar as diferentes formas através das quais contribui para sustentar os modos de organização social que ele próprio condena, postura que se relaciona a um exercício ativo da política e que parece ser valorizada nos modos como se organizam os militantes que se utilizam da estratégia de ocupação do espaço público.

Afirmar que todos os sujeitos são, de alguma forma, responsáveis pelos modos de se viver na cidade, não implica em uma “culpabilização das vítimas” - que seriam os sujeitos em visível desvantagem nos jogos de dominação - para assim deslegitimar suas lutas. Esta perspectiva parece interessante justamente pelo contrário, pois trata de buscar pelas possibilidades de exercício da resistência, através da noção de que podemos todos agir sobre o que se experiencia socialmente, a despeito dos ordenamentos morais e hierárquicos. Tal possibilidade de relativização remete ao movimento realizado por Foucault em sua construção filosófica, denominado como o abandono da hipótese repressiva (FOUCAULT, 2004). Esta hipótese é aquela que afirma que todo “poder” apenas produz opressão. Quando se relativiza tal hipótese, fica mais claro que o poder também é o que possibilita a invenção de novas formas de resistência (FOUCAULT, 1994).

Esta perspectiva recusa uma visão essencialista dos sujeitos, dando lugar ao sujeito

constituído autonomamente, através das práticas de si que permitem uma subjetividade sob a forma de uma relação consigo (ORTEGA, 1999). Sob esta lógica, a dominação e a necessidade de combatê-la, para aqueles que se sentem convocados a isso, também acaba por nos forçar à reinvenção de nós mesmos, a partir de posturas e atitudes indóceis. Manter um olhar sob a perspectiva ética, portanto, não significa manter uma postura complacente, mas conceber o espaço urbano e as relações que o compõem em sua intrincada complexidade, ao mesmo tempo em que se mantém um olhar atento e afiado para reconhecer a quais estados de dominação se está submetido e quais as lógicas e situações que se pretende combater. Com o abandono de um modo de ver polarizado, aposta-se em uma tomada de posição que tenha ainda mais potência combativa frente às lógicas que perpetuam desigualdades.

Ser militante sob uma perspectiva ética talvez implique em um deslocamento do olhar. Uma ética voltada ao cuidado de si pode atentar mais para onde, a partir das situações de opressão, é possível exercer a liberdade, como forma de combatê-las. O exercício da liberdade se relaciona à possibilidade de viver a relação agonística, de provocação que existe entre o poder e a resistência. Uma militância que vê valor no encontro festivo, por exemplo, parece estar menos preocupada em ressaltar e reafirmar onde vivemos a opressão e mais disposta a tensionar a ordem através da invenção de novas formas de insubmissão, mesmo que a princípio se trate de subversões “pequenas”, ou “menores”, ainda que não se desconsidere a gravidade das opressões.

Ao criarmos espaços de lazer mais ou menos livres dos olhares classificatórios que garantem o *status quo*, não chegamos nem perto de tudo que desejamos tensionar. A festa não é o nosso maior objetivo e nem nossa “grande atitude revolucionária”. O que mais importa são as possibilidades que podem surgir a partir da festa como modalidade de encontro, as articulações que se criam ali; são as novas ideias e invenções que podem dar lugar a novas formas de viver, estas sim ainda mais combativas. A festa não é um fim por si só, mas é um meio, uma “metodologia” possível para se agenciar inéditos encontros que, autonomamente, podem (apostamos) ser potentes na subversão da ordem vigente.

A noção de subversões “menores” remete ao conceito de “menor” proposto por Deleuze e Guattari (1977). No livro em que se dedicam à análise da literatura de Kafka, cunham este termo ao defender que os escritos do autor compõem uma “literatura menor”. Para isso demarcam a diferença existente entre esse campo de produção e aquilo que seria uma “literatura maior”, que explora a língua de acordo com suas possibilidades já

estabelecidas. A “literatura menor”, por sua vez, concebe a possibilidade de fazer a rachar a língua: introduz diferenças e linhas de fuga naquilo que, aparentemente, é total, produzindo algo que foge à circunscrição da norma. Os autores dizem também que a literatura menor é aquela que faz “gaguejar” as palavras (DELEUZE e GUATTARI, 1997).

Fazer a língua gaguejar diz respeito a introduzir nela novas expressões, gírias e modos de falar. Não é constituir uma nova língua, mas é produzir diferença na língua que já existe. Kafka, por exemplo, ao misturar o alemão canônico e as gírias dos guetos de Praga, criou uma nova forma de escrever. O novo, no entanto, em uma literatura menor, é aquilo que não pretende tornar-se mais um modelo ou referência, não pretende ser dominante (GALLO, 2008b). Caso isso acontecesse, o que é menor se tornaria maior, determinado, estabelecido, institucionalizado.

O conceito de “menor” remete também à noção que os movimentos de ocupação têm de quais são seus objetivos de luta e do que consideram como efeitos desejados das intervenções que propõem. A falta de propostas e projetos prontos presente no novo pensamento político que analiso também parece ser resultado de uma postura em que a reflexão e a contestação, pelo menos até agora, não levaram a um fechamento em novos padrões e regramentos.

Os manifestantes que ocupam o espaço público em diferentes países não propõem uma transição a modelos já constituídos como alternativas ao fracasso do sistema político e econômico que experienciamos (ZIZEK, 2012). Este, inclusive, é um argumento utilizado por aqueles que desejam deslegitimar este tipo de estratégia política: “eles não sabem o que querem” (SAFATLE, 2012). Este fator, no entanto, parece sinalizar um rompimento com um tipo de postura presente em outras formas de movimentos sociais: os que ocupam reivindicam mudanças sem recorrer a prescrições, fórmulas, ou planos supostamente “infalíveis” - atitudes muitas vezes comuns nas militâncias de esquerda. O valor dado ao encontro entre diferentes grupos parece denunciar uma tendência à invenção coletiva de novos modos de viver, ainda que a abertura para o encontro com o diferente seja sempre um desafio que precisa ser constantemente perseguido.

O cálculo é relativamente simples: se condenamos uma forma de gestão da cidade que é autoritária e que retira de determinados sujeitos a possibilidade de exercer a política, ao apresentarmos um modelo alternativo construído de maneira restrita e a priori, parece que

cairíamos em uma profunda contradição. A criação de modelos transcendentais acaba por reproduzir ordenamentos morais, ainda que tais modelos sejam calcados em princípios "nobres", como a justiça e a igualdade. A desconstrução dos jogos de verdade existentes e a construção de alternativas realmente horizontais só podem se dar a partir de encontros também horizontais, entre sujeitos diferentes, e não por uma lógica vanguardista. Por isso a importância de criar e fortalecer redes de comunicação que coloquem em contato as mais diversas minorias, o que também parece ser uma tendência deste modo de pensar a política. Assim, a partir da criação de novos vínculos, entende-se que estas redes poderão ter potência, ao abrirem espaço para novos modos de organização social, que possam ser mais inventivos e autênticos.

A falta de metas claras e objetivas, possibilita também a seguinte crítica feita aos movimentos de ocupação do espaço público: eles não são efetivos. No auge das manifestações de 2013, Peter Pal Pelbart publicou, no jornal de maior circulação do país, um texto sobre o assunto. Um fragmento deste texto merece ser transcrito aqui:

Em vez de perguntar o que 'eles', os manifestantes brasileiros, querem, talvez fosse o caso de perguntar o que a nova cena política pode desencadear. Pois não se trata apenas de um deslocamento de palco – do palácio para a rua –, mas de afeto, de contaminação, de potência coletiva. A imaginação política se destravou e produziu um corte no tempo político.

A melhor maneira de matar um acontecimento que provocou inflexão na sensibilidade coletiva é reinseri-lo no cálculo das causas e efeitos. Tudo será tachado de ingenuidade ou espontaneísmo, a menos que dê “resultados concretos”. Como se a vivência de milhões de pessoas ocupando as ruas, afetadas no corpo-a-corpo por outros milhões, atravessados todos pela energia multitudinária, enfrentando embates concretos com a truculência policial e militar, inventando uma nova coreografia, recusando os carros de som, os líderes, mas ao mesmo tempo acuando o Congresso, colocando de joelhos as prefeituras, embaralhando o roteiro dos partidos – como se tudo isso não fosse “concreto” e não pudesse incitar processos inauditos, instituintes!

Como supor que tal movimentação não reata a multidão com sua capacidade de sondar possibilidades? É um fenômeno de vidência coletiva – enxerga-se o que antes parecia opaco ou impossível. (Pelbart, 2013)¹

A ausência de estruturas hierárquicas formalizadas e a falta de figuras personificadas e pastorais também podem apontar para um valor igualitário atribuído às pessoas que se envolvem nos movimentos de ocupação da rua. O gosto pelo anonimato como estratégia de escape aos olhares classificatórios do Estado e do capital - que busca padronizar as subjetividades e associá-las a ideais de consumo - parece estar relacionado a estes modos de

¹ Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/ed756_anota_ai_eu_sou_ninguem, consultado em 13/09/14

organização. A expressão, na prática, de uma visão crítica com relação aos ordenamentos hierárquicos, é o que nos permite a não incorrer em mais uma grande incoerência: se condenamos o autoritarismo e defendemos que cada um possa compor de maneira igualitária os caminhos da política, é inconcebível que não tenhamos a horizontalidade como um de nossos principais valores – não como fator transcendente, mas como experiência vivida em cada articulação, em cada encontro.

Uma militância que se pretende ética pode aproximar e produzir comunicação entre sujeitos que ainda não compartilham pensamentos e experiências. Isso porque, quando o discurso se deixa levar por supostos binarismos, a tendência é de que o sujeito considere as coisas a partir de rótulos polarizados, supondo que existe o “mal” e o “bem” e identificando-se sempre com essa segunda categoria. Por exemplo: como militante do direito à cidade, sob uma lógica binária e agindo de acordo com julgamentos de ordem moral, poderíamos considerar como “inimigos”, sem exceção, - independente do local de onde vêm, da história e formação que possuem e da relação que mantêm com a cidade - todos aqueles que gostam mais de frequentar um *shopping* do que uma praça; que veem a autoestrada como um modelo de “progresso” e defendem um modelo de planejamento urbano voltado para o carro, ou que não entendem como danosa a entrega de espaços públicos a grupos da iniciativa privada.

Este tipo de ordenamento simplifica o que é complexo e “poupa” as pessoas de lidarem com tal complexidade. Sob esta lógica, não é preciso ter contato com aqueles que não concordam ou não são sensíveis às questões que para nós são importantes. Por outro lado, sob uma perspectiva ética, é preciso reconhecer a cidade como campo de disputa e reconhecer também que teremos maiores possibilidades de resistência à medida em que pudermos nos associar mais e melhor, nos fortalecermos em torno do que temos em comum, mesmo que sejamos diferentes em tantos outros aspectos. E só é possível descobrir novos comuns quando se abandona os fascismos cotidianos, os quais nos apontou Foucault (1996) – o que não é uma decisão simples, mas um desafio constante, que implica em um trabalho cotidiano de si sobre si.

Se apostamos principalmente em uma mudança do pensamento que tenha potência também na transformação dos modos de viver, a busca pelos sujeitos que não são sensíveis às nossas causas é um modo de fortalecer a luta, pois é sobre eles que também desejamos produzir efeitos, através de um contágio suscitado pelo debate. Esta, no entanto, é uma postura que requer coragem, pois parece ser muito mais fácil, ou simples, agir sob a lógica

que busca estipular quem são aqueles que pensam ou até “são” como nós (e que portanto estão “certos”) e os “outros” com os quais inevitavelmente e em todos os momentos disputaremos, ainda que possamos ter mais em comum do que superficialmente podemos perceber.

A busca pelo que há de comum entre sujeitos diferentes, portanto, depende de abandonarmos leituras binárias, dicotômicas e polarizadas para dar voz e passagem à complexidade que é própria das relações que compõem a cidade. Esta postura - como comportamento político e também como modo de vida - pode ser dolorosa em alguns momentos, pois o encontro com as diferenças implica que nos coloquemos constantemente em questão, a partir de um olhar crítico voltado também para nossas próprias práticas e discursos. Ainda assim, ela parece ser mais potente que qualquer simplificação ou redução daquilo que é múltiplo em algo unificado. Aos poucos torna-se mais viva, em nosso fazer militante, a noção de que a disposição em romper com determinadas posturas que reproduzem diferentes formas de sectarismo é o que pode tornar a luta plural e, conseqüentemente, mais potente.

Assumir a potência que há em diferir, no entanto, obviamente não trata de aceitar todo e qualquer discurso, nem todo e qualquer sujeito. Ainda que possamos operar a partir de uma tendência a valorizar o debate frente a diferentes sujeitos, com experiências diferentes das nossas, não temos a ingenuidade de pensar que aqueles que diariamente mantêm suas vantagens a partir da opressão de outrem estarão dispostos a descobrir o que poderemos ter em comum. Perceber potência na diversidade não nos faz esquecer que existem práticas, discursos, encontros e, infelizmente, sujeitos que não poderiam somar na luta por uma cidade mais plural e compartilhada. Esses, portanto, não interessam às articulações e construções comuns que buscamos.

No ano de 2014, o Defesa Pública da Alegria entrou em contato com um coletivo da cidade do Recife, que também defende o direito à cidade. O grupo Direitos Urbanos é um dos grupos que compõem o movimento “Ocupe Estelita”, defendendo o cais José Estelita, privatizado através de um processo muito semelhante ao que Porto Alegre enfrenta com relação ao Cais Mauá. Uma militante do Direitos Urbanos esteve em Porto Alegre em setembro de 2014 e, a partir deste encontro, percebemos muitas semelhanças na forma como os dois coletivos desenvolvem suas estratégias de luta. Nessa conversa, ela nos conta que o grupo Direitos Urbanos, ao mesmo tempo que é chamado de “porra louca” pelos setores mais

conservadores da cidade, é também chamado de “legalista” por outros grupos militantes, já que por vezes parte da argumentação que legitima e estratégia de ocupação se refere a desrespeitos às legislações, que implicam na alienação de direitos. Entendo que algo parecido acontece com o Defesa Pública da Alegria em Porto Alegre. Estas diferentes opiniões (que, obviamente, divergem por expressarem pensamentos proveniente de setores divergentes) expressam uma certa “indefinição”. A impossibilidade de consenso na definição do que quer que seja, por fim, parece sinalizar algum tipo de potência: o que não é facilmente enquadrado em categorias estipuladas a priori talvez tenha maior possibilidade de ser inédito.

Felix Guattari (1981) afirma: “Militar é agir. (...) Mergulhar com tudo, no que der e vier”. No entanto, afirma também que as coisas não são tão simples assim, pois o Estado se esmera em calcular as respostas que podemos dar às opressões. No final da década de 70, o autor afirma que está “convencido de que todas as variações possíveis de um outro Maio de 1968 já foram programadas em IBM”, para com isso ressaltar a importância da esquerda rever seus programas. Essa posição resalta também a importância da criatividade na criação de estratégias de resistência, já que o Estado mantém um olhar atento e vigilante sobre tudo que pode desestabilizar sua ordem. Neste sentido, é preciso abandonar a ideia de que, em algum momento, chegaremos a um “aperfeiçoamento” dos nossos modos de lutar, a ponto de podermos estar tranquilos e acomodados, como se a necessidade de invenção não seguisse existindo.

Se a ética implica colocar em questão modelos preestabelecidos de comportamento e de entendimento das situações do mundo, ela não comporta a noção de “estratégia padrão”, ou “estratégia modelo”. A ocupação do espaço público, como estratégia política própria deste tempo, surgiu a partir de algumas condições de possibilidade específicas. Graças a estas especificidades, como modo de resistência ela não é universal e nem será eterna. É preciso atentar às formas como cada estratégia segue tensionando a ordem vigente ou não. Os modos de ocupar também não precisam ser sempre os mesmos: podemos ocupar com arte, mas também com atividades de debate e formação; ocupar lugares que estão invisibilizados ou lugares *super* visíveis que estão sob risco ou dos quais as pessoas estão, por algum motivo, afastadas; ocupar espaços a céu aberto ou espaços construídos, ocupar prédios públicos (como o caso da Câmara de vereadores de Porto Alegre, ocupada pelo Bloco de Luta pelo Transporte Público, em julho de 2013)... sempre a depender das especificidades das situações que se deseja combater.

Além da estratégia de ocupação, o Defesa Pública da Alegria - principalmente no desenrolar do ano de 2014 e a partir de encontros com outros movimentos sociais - passou por um processo de reconhecimento da importância de se estar a par e tensionar o que se passa nos espaços estatais de deliberação sobre os assuntos que pautamos. Somos um coletivo que surgiu de forma espontânea, a partir de um encontro pontual e que vê sua potência ligada à potência da rua e dos encontros que ela pode produzir; no entanto, nosso percurso militante apontou também para uma busca por conhecermos estes procedimentos institucionais, para também ocupá-los e torná-los visíveis para um maior número de pessoas, que, assim como nós, se vêem alheias a estes trâmites, relacionados diretamente aos assuntos da cidade.

A importância de um olhar voltado a avaliar a potência das estratégias aponta para alguns desafios encontrados pelos coletivos que exercem a ocupação dos espaços públicos como atitude de resistência política. Um amigo uma vez me disse mais ou menos assim: “as práticas de resistência tensionam os limites entre liberdade e dominação até certo ponto”. Ao tornarem-se corriqueiras, englobadas entre as atividades que são possíveis de aceitar e tolerar, elas deixam de ser inomináveis, ao mesmo tempo em que passam a ser compreendidas pelo pensamento dominante. A ocupação da rua, nas formas como vêm ocorrendo em Porto Alegre, desestabilizou algumas verdades, produziu alguns golpes às barreiras simbólicas que apartam os sujeitos na cidade, deu visibilidade a determinadas pautas e questionou o valor do que é privado em detrimento do que é comum. Ainda assim, como estratégia exercida através de um caráter de “novidade”, talvez ela tenha encontrado, em parte, seu limite.

Um final de semana, em novembro de 2014, foi um importante analisador neste sentido. Entre sexta-feira e sábado haviam três atividades de ocupação da rua marcadas em Porto Alegre. Nesta situação, as presenças nos encontros foram difusas e tornou-se viva a sensação de que estes careciam de um caráter de mobilização. As numerosas junções de rua que produzem marcas na cidade parecem sinalizar que os movimentos de ocupação tiveram potência na constituição de novos comportamentos, onde está implicada uma maior apropriação da rua e a afirmação do público como espaço de encontro – o que aponta para algumas conquistas “menores”, das quais é importante que não se recue. Ainda assim, a sensação de “falta de mobilização” aponta para outras transformações destes modos de fazer política que também merecem ser consideradas. Segue, portanto, algumas provocações aos coletivos urbanos: quais os limites desta estratégia? De que maneira é possível imprimir potência aos comportamentos políticos que pretendem resistência na cidade?

Estes tempos exigem criatividade e invenção, e assumir que esta necessidade existe parece ser condição para dar seguimento à atitude de busca por exercícios de resistência, através de uma caminhada atenta e desapegada do que “já foi”, mas curiosa pelo que virá. Mizoguchi (2009), ao relacionar as possibilidades do fazer ético à possibilidade de “obrar respostas que sejam inevitavelmente provisórias”, afirma:

imprescindível, nesse sentido, que se veja o hoje não por contraste de decadência ou promessa ilusória para com um ontem ou um amanhã dourados ou de trevas, mas sim no intrínseco valor da diferença e dos possíveis produzidos: não se adoentear de história, atrelado a uma tradição passada ou promessa futura, ambas imobilizadoras da ação no presente. Ignorar a nostalgia e a vidência (MIZOGUCHI, 2009, p. 35)

O que também parece coincidir com a noção de uma militância constituída sobre construções éticas é uma atenção voltada mais para os processos do que para os fins. Colocando-se em cheque os preceitos políticos maquiavélicos, os fins não podem sempre justificar os meios quando o foco está justamente no percurso, no que está no “entre” dos processos de transformação, na ética.

Colocando em análise a história e suas descontinuidades, é possível presumir que nunca chegaremos a um cenário social completamente estável, igualitário e pacífico porque somos, inevitavelmente, sujeitos em constante transformação e, por consequência, em contradição. O que temos, portanto, é o trajeto e a busca e por isso é interessante traçá-los, desde o começo e sempre que possível, de acordo com o que consideramos importante, sabendo do que escolhemos abrir mão e o que é indispensável. Sob a perspectiva ética, o percurso produz uma estética, é o próprio fim, a narrativa de nós mesmos que, em um futuro distante ou próximo, poderemos contar. Ainda que muitas vezes a violência seja inevitável como prática de liberação necessária para a dissolução de estados rígidos de opressão e a possibilidade do exercício da liberdade, uma atenção voltada à regulação dos espaços de poder é o que mais pode nos distanciar das cristalizações e erros que condenamos.

A ética também implica, portanto, em uma reflexão constante. Sob esta perspectiva, a luta é coisa para todos os dias, assim como a inquietação e o trabalho do sujeito sobre si mesmo. Ortega (1999) afirma que a ascense, ou seja, as transformações realizadas pelo sujeito sobre ele próprio para ter acesso à verdade e o cuidado consigo, é, felizmente, um trabalho ininterrupto. Remeto novamente a Mizoguchi:

Determinar pontos, refazer o caminho, mirar o horizonte como quem já não sabe se é pampa, cidade ou mar – mas com a impressão de que é sempre e inevitavelmente mais: uma cidade ilhada cujos apelidos são mundo e vida. Nela, o ponto de onde se supõe a partida: um território, um emaranhado de incertezas, tempos e espaços

específicos e quaisquer. Nela, o meio do caminho onde sempre se está: um território, um emaranhado de incertezas, tempos e espaços específicos e quaisquer. Nela, o ponto final aonde jamais se chega: um território, um emaranhado de incertezas, tempos e espaços específicos e quaisquer. Afinal, a tarefa ininterrupta de um mundo e uma vida a se construir. (MIZOGUCHI, 2013, p. 201)

Sobre a constância da resistência, lembro de José Saramago (2005), citado por Monteiro, Coimbra e Mendonça Filho (2006). Em sua fala no Fórum Social Mundial, na cidade de Porto Alegre, o escritor alude ao lema do encontro e afirma que não devemos nos limitar apenas a reivindicar um “outro mundo possível”. Para ele, pôr este desejo num futuro, como se ele fosse um objetivo a se alcançar, possibilita que ele perca-se em um tempo que não se sabe qual é e em um lugar que se desconhece. Em vez disso, propõe que se afirme caminhos que se fazem no próprio ato de caminhar, através da invenção e da experimentação.

O pensamento político relacionado à estratégia de ocupação dos espaços públicos parece se aproximar desta concepção, ao relativizar a noção de “revolução” como algo que necessita de uma série de preparações e que depende de determinadas condições e conjunturas. Em uma entrevista a Antonio Negri, Deleuze afirma que o devir da revolução é diferente do devir revolucionário das pessoas. De acordo com o que afirma Saramago (2005), é possível apontar que a noção de revolução parece ter mais a ver com a atitude de arriscar do que a de planejar. Neste aspecto, quando falo em assumir riscos, me refiro ao caráter de experimentação que o escritor afirma ser necessário aos modos de resistência. Os autores transcrevem um fragmento importante de sua fala nesta ocasião, discurso que aponta para uma ressignificação da noção de utopia, colocando-a não como algo que está em um lugar e em um tempo indeterminado, mas como aquilo que se relaciona com o cotidiano:

A utopia é alguma coisa que não se sabe onde está. O próprio termo está a dizê-lo: U e topos. Portanto, algo que se supõe que existe, mas não se sabe onde está (...). O que pode ter alguma importância é a ação contínua. Esta, se quer que lhe diga, é a minha utopia. (...) As ações hoje devem ser diretas e imediatas, pois aquilo que dizemos ser possível nesse momento é, em realidade, uma prática de resignação. (SARAMAGO, 2005 *apud* MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006)

Dessa forma, a alegria pode estar em reconhecer não só as grandes vitórias, mas também as transformações pelas quais passamos no desenrolar destes processos, individual e coletivamente. Isto só é possível quando, mesmo reconhecendo a amplitude do que desejamos combater, podemos relativizar o estabelecimento de objetivos grandiosos e distantes, que cegam para as conquistas menores.

A alegria está também em saber aproveitar os dias calmos e os momentos leves, pois a

luta também se faz de leveza e beleza. Nestes modos de politizar-se, a busca por leveza e alegria não é sinônimo de falta de posicionamento ou fraqueza, mas se trata, justamente, de perceber a importância de optar por uma vida que dá lugar constante à contestação e por isso a responsabilidade que se têm em torná-la bela. Se a contestação se dá para exigir o direito à comunhão e à felicidade, é imprescindível que aqueles que as defendem saibam reconhecer e exercê-las, mesmo quando ainda se têm motivos para seguir lutando. Se lutamos pela felicidade, tratemos de ser felizes mesmo a despeito do que ainda nos impõe o contrário, pois esta talvez seja a mais potente forma de resistência.

Além da afirmação da diferença como potência, é preciso ressaltar o caráter coletivo dos afetos alegres como resistência aos modos de subjetivação que transformam a alegria da vida plena de sentido em uma busca individual de significado (MONTEIRO, COIMBRA e MENDONÇA FILHO, 2006). A noção de alegria própria destes modos de subjetivar é uma alegria isolada, aprisionada em ideais de trabalho, produção, relações e bem-estar que, por fim, são idênticos aos ideais do mercado. Afirmamos o direito a formas de alegria diferentes destas, que se produzem através de linhas de fuga e que levam em consideração, como sua principal condição, uma atenção do sujeito voltada para a alteridade e para si mesmo. Nesse sentido, em proveito da alegria buscamos golpear as paixões tristes denunciadas por Espinosa (DELEUZE, 2002), que sustentam vínculos profundos entre tiranos e escravos. Por fim, são duras as lutas que travamos em nome da leveza, da beleza e da alegria. Um deslocamento do olhar, que confere importância a estes objetivos - sem deixar de ter as opressões como foco da ação e da atitude crítica, ambas realizadas no percurso da ética - parece trazer a possibilidade de novas formas de potência.

A noção de “defender a alegria” é potente também na constituição de comuns. No fim das contas, o sentido dos diferentes movimentos sociais e dos diferentes modos de articulação e resistência, em última instância, parece ser o seguinte: a defesa do direito à alegria. As estratégias e modos de lutar, como é óbvio, são infinitamente variados e por vezes contraditórios nas diferentes formações, assim como são plurais as noções que se tem sobre as formas de se experimentar os afetos alegres. Ainda assim, desde o jovem que se utiliza da estratégia *black bloc* no contemporâneo ao indiano pacifista adepto da não-violência de Gandhi; dos *hackers* ativistas aos agricultores do MST; dos guerreiros de Palmares aos anticapitalistas que vivem no império; das militantes feministas ocidentais às mulheres que resistem na Palestina: em diferentes tempos e espaços, ao assumirem diferentes posturas,

todos estes sujeitos possuem algo em comum. O que é isso? Ouso dizer - talvez enviesada pelo nome que para mim e para o coletivo do qual participo se tornou caro - que ao resistirmos às opressões maiores, afirmamos o direito à alegria. Defender a alegria, na forma como esta atitude aparece no nome do coletivo colocado em análise, significa, portanto, afirmar a busca por defendê-la para diferentes sujeitos e em suas diferentes expressões.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Elogio da Profanação. In: **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007
- ALFONSIN, Betânia de Moraes. **Da Escala Local à Escala Global: Tendências Hegemônicas de Privatização do Espaço Público e Resistências Contra-Hegemônicas em Porto Alegre**. Revista da Faculdade de Direito Uniritter. V. 1 n.11, 2010
- ALI, Tariq. *O espírito da época*. In: **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012
- ALVES, Glória da Anunciação. A requalificação do centro de São Paulo. **Estud. av.**, São Paulo, v. 25, n. 71, p. 109-118, abr. 2011
- ALVES, Giovanni. *Ocupar Wall Street... e depois?*. In: **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012
- BAREMBLITT, Gregório F. **Compêndio de Análise Institucional**. Rio de Janeiro: 3ª. ed., Rosa dos Tempos, 1996.
- BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. **Pistas dos método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2012
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade, a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BEY, Hakim. **Zonas Autônomas**. Organização Coletivo Protopia. Porto Alegre: Deriva, 2010
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Organização de Alexandre de Moraes. 16.ed. São Paulo: Atlas, 2000.
- CALDEIRA, H. B. R. (1997). **Enclaves Fortificados: a nova segregação urbana**. Novos Estudos CEBRAP (sem volume) n. 47, p. 155-176.
- CARLOS, A. F. A. (2005). A reprodução da cidade como "negócio". In: CARLOS, A.

F. A.; CARRERAS, C. (Org.) **Urbanização e mundialização, estudos sobre a metrópole**. São Paulo: Contexto, 2005. p.29-37. (Novas Abordagens Geosp, v.4)

CARLSSON, Chris. **Nowtopia – Iniciativas que estão construindo o futuro hoje**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2014

CASTELLS, Manuel. **Redes de Indignação e Esperança: Movimentos Sociais na Era da Internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013

CRUZ, Bruno Lorenzatto Parreira da. **A filosofia anti-humanista de Michel Foucault: questões sobre história e liberdade**. Dissertação de mestrado - Programa de PósGraduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2012

COIMBRA, Cecília M.B.; NASCIMENTO, Maria Lívia do. Sobreimplicação: práticas de esvaziamento político? In: ARANTES, Esther M.; NASCIMENTO, Maria L. do; FONSECA, Tania Mara G. **Práticas PSI inventando a vida**. Niterói: EDUFF, 1987

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio a título de diálogo. In: **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999

DAVIS, Mike. *Chega de Chiclete*. In: **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012

DELEUZE, Gilles. Os Intelectuais e o Poder in: **Microfísica do Poder**. Edição com base em textos de Michel Foucault, organizada por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979

_____. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998

_____. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995

_____. **Kafka – Por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 1977

DELGADO, Manuel. **El espacio público como ideología**, La Catarata: Madrid, 2011

ESCÓSSIA, Liliana da; TEDESCO, Silvia. *O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica*. In: KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas**

do Método da Cartografia. Porto Alegre: Sulina, 2012;

FERRAZ, Sonia Maria Taddei; ACIOLY, Letícia Lyra. Arquitetura da Violência: Segurança Patrimonial, “dessociabilidade” urbana e gentrificação. In: FREIRE, Silene de Moraes; GRIMMA, José Manuel; CARVALHO, Andreia de Souza de. **Anais do V Seminário Internacional de Direitos Humanos, Violência e Pobreza: a situação das crianças e adolescentes na América Latina hoje.** Buenos Aires, Argentina/ Rio de Janeiro, Brasil, 26, 27 e 28 de novembro de 2014.

FOUCAULT, Michel. **A História da Sexualidade:** a vontade de saber. v.1. Lisboa: Relógio d'água, 1994

_____. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica para além do estruturalismo e de hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

_____. O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In: **Cadernos de subjetividade** (número especial sobre Gilles Deleuze). Pelbart, P. P.; Rolnik, S. (org.) São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos de Pós-Graduados da PUC/SP. 1996

_____. *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade.* In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política.** v. 5. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: **Ditos e escritos: ética, sexualidade, política.** v. 5. Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.

_____. **O Governo de si e dos outros.** São Paulo: Martins Fontes, 2011a

_____. **A Hermenêutica do Sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2011b

_____. **A Coragem da Verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FRANCO, Sérgio da Costa. **Porto Alegre: Guia Histórico.** 2ª edição. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

GALLO, Ivone Cecília D'Ávila. Punk: Cultura e Arte. **Varia hist.,** Belo Horizonte, v. 24, n. 40, Dec. 2008a.

- GALLO, Sílvio. **Deleuze e a Educação**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.
- GRAMSCI, Antonio. **Odeio os indiferentes**. In: CAVALCANTI, Pedro Celso Uchôa; PICCONE, Paolo. Convite à leitura de Gramsci. Rio de Janeiro: Achiamé, s.d. [1985?]
- GUATTARI, Felix; **Revolução molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1981
- HARVEY, David. *Os rebeldes na rua: o partido de Wall Street encontra sua Nêmesis*. In: **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012
- HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- HESS, Remi e WEIGAND, Gabriele. A escrita implicada. In **Revista Reflexões e Debates**, Universidade Metodista de São Paulo, abril 2006, S. 14-25
- JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.
- JOFFE, George. A Primavera Árabe no Norte de África: origens e perspectivas de futuro. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 30, jun. 2011
- KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 15-22, Abr. 2007
- KASTRUP, Virgínia; BARROS, Laura Pozzana de. *Cartografar é acompanhar processos*. In: KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas do Método da Cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2012
- KASTRUP, Virgínia; BARROS, Regina Benvenides de. Movimentos-funções do Dispositivo na prática da cartografia. In: KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas do Método da Cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2012;
- KEHL, Maria Rita. **Ressentimento** (Coleção Clínica Psicanalítica). São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004
- KONZEN, Lucas Pizzolatto. **Espaços público urbanos e pluralismo jurídico: dos bens de uso comum do povo aos direitos à cidade**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Curso de Pós-Graduação em Direito, 2010

LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se, no pensamento, na escrita. In: **Educação & Realidade**. 29(1). jan/jun 2004.

LEFEBVRE, Henri. La production de l'espace social. *Anthropos*: Barcelona, 1974/2000

LAZZAROTTO, Gislei Domingas Romanzini. *Experimentar*. In: FONSECA, T. M.G.; NASCIMENTO, M. L.; MARASCHIN, C. (Orgs.). **Pesquisar na diferença: um abecedário**. Porto Alegre: Sulina, 2012a

_____. **Pragmática de uma língua menor: um diário coletivo e políticas públicas juvenis**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2009

LEMONS, Tiago Castro. A propósito da produção do território. Sociologia urbana e relações de poder na estruturação do território como representação política e científica. In: **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Vol. XXIII, 2012, pág. 51-70

LOURAU, René. Análise Institucional e Práticas de Pesquisa. In: **René Lourau na UERJ**. Rio de Janeiro: UERJ, 1993.

MANCIBO, Deise; OLIVEIRA, Dayse Marie; FONSECA, Jorge Guilherme Teixeira da; SILVA Luciana Vanzan da, Consumo e subjetividade: trajetórias teóricas. **Estudos de Psicologia**, vol. 7, núm. 2, julho-dezembro, 2002, pp. 325-332 Universidade Federal do Rio Grande do Norte Natal, Brasil

MIZOGUCHI, Danichi Hausen. **Segmentariedades: passagens do Leme ao Pontal**. São Paulo: Plêiade, 2009

_____. **Amizades Contemporâneas: inconclusas modulações de nós**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013

MONTEIRO, Ana; COIMBRA, Cecília; MENDONÇA FILHO, Manoel. Estado democrático de direito e políticas públicas: estatal é necessariamente público?. **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 18, n. 2, p. 7-12, Aug. 2006 .

NARCISO, Carla Alexandra Filipe. Espaço público: ação política e práticas de apropriação.: Conceito e procedências. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro , v. 9, n. 2, set. 2009 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000200002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 02 mar. 2015.

NARDI, Henrique Caetano; SILVA, Rosane Neves da. Ética e subjetivação: as técnicas de si e os jogos de verdade contemporâneos. In: GUARESCHI, Neuza M. F.; HUNING, Simone Maria; FERREIRA, Arthur Arruda Leal (Orgs.). **Foucault e a Psicologia**. Porto Alegre: Edicpucrs, 2009

NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. In: **F. Nietzsche: Obra Incompleta**. São Paulo: Abril Cultural, 1974

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999

_____. **Genealogias da Amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 2002

PASSETTI, Edson. **Ética dos Amigos**. São Paulo, Imaginário/Capes, 2003

_____. *Diferir*. In: FONSECA, T. M.G.; NASCIMENTO, M. L.; MARASCHIN, C. (Orgs.). **Pesquisar na diferença: um abecedário**. Porto Alegre: Sulina, 2012

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benvenides de. *A cartografia como método de pesquisa e intervenção*. In: KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas do Método da Cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2012;

PASSOS, Eduardo; EIRADO, André do. *Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador*. In: KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas do Método da Cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2012;

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Apresentação*. In: KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. da; PASSOS, E. (Orgs.). **Pistas do Método da Cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2012;

SADER, Emir. *Crise capitalista e novo cenário no Oriente Médio*. In: **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012

_____. **Quando novos personagens entraram em cena**. São Paulo: Paz e Terra, 2005

SAFATLE, Vladimir. *Amar uma ideia*. In: **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000

SMITH, N. A gentrificação generalizada: de uma anomalia local à "regeneração" urbana como estratégia urbana global. In: ZACHARIASEN, C. B. (Coord.) **De volta à cidade**. São Paulo: Annablume, 2006. p.59-87

VARELLA, Marcelo Dias. *MST, um movimento social?* In: SILVEIRA, Domingos Sávio Dresch da; XAVIER, Flávio Sant'Anna. **O Direito Agrário em debate**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998

ZIZEK, Slavoj. **O Ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012