



# **Fazer-comum e direito à cidade: elementos para o debate e ação**

The commoning and the right to the city:  
elements for debate and action

*Rafael de Oliveira Alves<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Professor da UFOP, rafael.alves2000@yahoo.com

## Resumo

Nossa discussão pretende aproximar o comum e o urbano por meio do direito à cidade. Em outras palavras, queremos dar consequência ao enunciado de Lefebvre (2001), para quem o urbano se realiza por meio de um direito à obra, à ação participante, e um direito à apropriação, fruição e uso daquilo que nós produzimos em comum. Em suma, a cidade se afirma contra o capital quando da produção e apropriação do comum.

Este artigo apresenta elementos para provocar o debate e ação. Assim, [1] uma primeira seção delinea os contornos teóricos sobre o conceito do comum enquanto uma construção histórica de um modo de existir. A seguir, [2] buscamos elementos sobre o governo do comum, ou seja, sobre a institucionalidade do comum que, certamente, não resulta em tragédia. Em complemento, [3] a normatividade presente no comum explica-nos uma outra forma-de-vida que se regula pelo trabalho vivo e pelo fazer-comum. O debate prossegue [4] readmitindo o comunismo já presente em nossas práticas de fazer-comum. Por fim, [5] uma plataforma de ação pode ser vislumbrada a partir do direito à cidade em sua dupla dimensão de produção e de apropriação do comum.

**Palavras Chave:** comum, direito, cidade, espaço, Estado

## Abstract/Resumen

Our discussion intend to approach the common and the urban through the right to the city. In other terms, we want to be consistent with Lefebvre (2001), for whom the urban carries out through a right to ouevre, to participation, and a right to the appropriation, fruition and use of those things we have produced in common.

This article presents elements to provoke the debate and the action. So, [1] the first section outlines the theoretical traits on the concept of the common as a historical construction of a way of being. In the sequence, [2] we seek elements about the government of the common, i. e., elements on a institutionality of the common that does not result in a tragedy. Furthermore, [3] the normativity insert in the common explains us how is another form-of-life that is ruled by the living work and by the commoning. This debate follows [4] readmitting the commonism presented in our commining praxis. Finally, [5] a plataform of action can be glimpsed from the right to the city as its double dimension of production and appropriation of the common.

**Keywords/Palabras Clave:** common, right, city, space, state

## APRESENTAÇÃO

Este artigo apresenta elementos para provocar o debate e ação. Assim, [1] uma primeira seção delinea os contornos teóricos sobre o conceito do comum enquanto uma construção histórica de um modo de existir. A seguir, [2] buscamos elementos sobre o governo do comum, ou seja, sobre a institucionalidade do comum que, certamente, não resulta em tragédia. Em complemento, [3] a normatividade presente no comum explica-nos uma outra forma-de-vida que se regula pelo trabalho vivo e pelo fazer-comum. O debate prossegue [4] readmitindo o comunismo já presente em nossas práticas de fazer-comum. Por fim, [5] uma plataforma de ação pode ser vislumbrada a partir do direito à cidade em sua dupla dimensão de produção e de apropriação do comum.

Não concluímos que estamos fadados à tragédia. Todavia, a síntese alcançada permite dizer que o fazer-comum constitui uma prática espacial orientada pelo e para o uso não alienado da cidade. Assim, depositamos nossas esperanças nas experiências locais de apropriação de espaços públicos, emergência de sujeitos insurgentes e inserção de novos usos na cidade. Não atestamos com essas experiências o fim das formas alienadas, mas uma práxis tendente à emancipação. Logo, o direito à cidade não é o que temos, mas aquilo que podemos fazer para realizar nossa emancipação.

### 1. O COMUM QUE NOS DEFINE

Nossa discussão pretende provocar uma aproximação entre o comum e o urbano por meio do direito à cidade. Antes, porém, devemos anotar as linhas de nossa compreensão sobre o comum.

Primeiramente, o comum não se amolda segundo os parâmetros do público ou do privado. Bem sabemos, durante a Modernidade, o público converteu-se em estatal, ou seja, em um espaço governamentalizado pela exceção e pela violência que nos expropria, individualiza e disciplina (Foucault, 2005; Agamben, 2004; Hardt, Negri, 2000). Desse modo, há uma incompatibilidade entre o comum e o público definido pelo e a partir do Estado.

O privado, por seu turno, resume-se em um espaço proprietário, fechado e excludente de toda diferença. Logo, o comum não se realiza sob a forma propriedade privada, pois esta consolida os processos de alienação e estranhamento. Enquanto isso, o comum remete-nos aos processos de apropriação e de reencontro com nossa condição humana. Enquanto o privado nos fecha com os nossos iguais, o comum nos abre aos estranhos.

Outro pressuposto que tem nos guiado sobre a compreensão do comum é o reavivamento da ideia de comunismo (Badiou, 2012). Para nós, o comum presentifica o comunismo tal qual enunciado por Marx (2007) como a emancipação humana. Se o comunismo vem a ser a superação da alienação por meio da supressão da propriedade privada, o comum segue a mesma trilha ao nos permitir superar as espoliações cotidianas e nos permitir a reapropriação dos meios de nossa produção de nossa existência. Nesse sentido, o conceito de comum antecipa-nos o comunismo porque apresenta trilhas para uma apropriação não alienada do mundo.

Objetivamente, os estudos sobre o comum tem nos falado sobre a possibilidade de encontrá-lo naqueles bens naturais, tais como o ar, a terra, a água, as florestas, os animais, os mares etc. Alguns diriam que esses comuns são elementos dados pela natureza para a satisfação das necessidades do homem. Contudo, devemos evitar tal abordagem assentada na cisão entre homem e natureza, entre sujeito e objeto.

Seguindo Mattei (2011), precisamos de uma consciência holística, em que o sujeito faça parte do objeto, sem a prevalência de um sobre o outro. Desse modo, seria inapropriado dizer que “nós temos um bem comum”; em seu lugar, seria mais adequado dizer “nós somos o comum” (Mattei, 2011). Assim, podemos concordar, o comum não é um objeto natural disponível para exploração, alienação ou despossessão. O comum que perseguimos fica melhor explicado quando o percebemos como uma construção histórica. Logo, podemos deixar parar atrás os esquemas preliminares que dividem o comum em uma parte natural e outra social.

O comum, em suma, diz respeito a toda produção social e, mais especificamente, é o trabalho vivo. Aí encontramos uma ontologia do comum em seu duplo aspecto: o comum “é o que o trabalho vivo produz e o que o capital explora” (Roggero, 2014:15). Ou seja, por um lado, o trabalho vivo produz comum, por outro, o capital explora, desapossa, aliena o comum. Como se vê, a fonte do comum encontra-se no trabalho vivo, nessa potência que anima a vida.

Desse modo, a compreensão sobre o comum deve focalizar mais o processo constitutivo do que o resultado, sua materialidade. O comum não se apresenta, portanto, como uma substância preexistente que será, depois, explorada pelo capital. Que fique claro: o comum não é um presente de deus que se corrompe durante nosso tempo histórico. O comum é produzido na “tensão determinada pelas relações entre a autonomia do trabalho vivo e o comando capitalista” (Roggero, 2014:18).

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

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

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

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

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

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

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

concluímos que estamos fadados à tragédia. Todavia, a síntese alcançada permite dizer que o fazer-comum constitui uma prática espacial orientada pelo e para o uso não alienado da cidade. Assim, depositamos nossas esperanças nas experiências locais de apropriação de espaços públicos, emergência de sujeitos insurgentes e inserção de novos usos na cidade. Não atestamos com essas experiências o fim das formas alienadas, mas uma práxis tendente à emancipação. Logo, o direito à cidade não é o que temos, mas aquilo que podemos fazer para realizar nossa emancipação.

## 2. O GOVERNO DO COMUM

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

De modo algum descartamos a reforma urbana para organizar e gerir o comum na cidade. Passadas várias décadas de tentativas e aprendizados, o ideário da reforma urbana mostrou-se insuficiente para alterar o espaço de alienação cotidiana. Ainda que continuemos a admitir a reforma urbana como via de luta institucional para reorientar o Estado e o direito rumo a um cotidiano de apropriação, o que tentando encaminhar aqui é a revolução urbana. Acreditamos que há um comum vivido e vivente que pode (tem a potência) de alterar o espaço percebido, o cotidiano, sem depender de consensos abstratos, seja no planejamento urbano estatal, seja na aprovação de novas leis.

O argumento emergente indica que o comum tem informado, desde as resistências, várias práticas espaciais de reapropriação dos tempos de vida e dos espaços da cidade. Em concomitância, as

insurgências contemporâneas têm empreendido novos agenciamentos de organização, sempre fora e muitas vezes contra o Estado.

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

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

Ao invés de uma tragédia, outros autores indicam a possibilidade de “drama” (Ostrom et. al., 2002) ou de “comédia” (Rose, 1986). Ou seja, os bens comuns comportam uma diversidade e complexidade maiores do que a parábola de Hardin. Consequentemente, podemos encontrar casos de sucesso mais frequentes do que imaginaram os liberais. Nossa hipótese comunista é que os bens comuns seriam melhor apropriados e geridos em um regime comunal e não individual.

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

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

Nesse debate Elinor Ostrom (1990) consolidou alguns dos princípios mais recorrentes naquelas experiências de “gestão comum” dos “bens comuns”. Primeiro, devemos definir os limites dos bens comuns. Essa delimitação pode ou não se efetivar por meio de um cercamento. Porém, o mais importante é que os sujeitos consigam identificar e perceber de forma clara e ostensiva o bem apropriado em comum. Uma vez cientes da existência do comum, torna-se possível adequar as demandas dos sujeitos por apropriação e ajustar as necessidades de trabalho comunal para o proveito coletivo. Nos momentos de deliberação sobre os usos e sobre o monitoramento, é esperado incluir todos aqueles que são afetados pelos bens comuns. Certamente, precisaremos definir mecanismos complementares para sancionar usos indevidos e solucionar conflitos entre os comuneiros. Considerando que esse regime comunal é construído horizontalmente por quem produz e se apropria, não se deve criar relações de dependência com sujeitos ou autoridades externas. Essa reserva, por outro lado, não deve impedir a sobreposição ou articulação com outras escalas de bens comuns ou, mesmo, outros regimes de propriedade (Ostrom, 1990:90).

Como afirmamos, não descartamos a via institucional pois acreditamos que o Estado e o direito são um campo de lutas importante para a promoção do comum. Assim, em alguma medida, os arranjos do Estado e do direito podem ser mobilizados para o comum. Rose (1986) e Bollier (2014) apostam em um revigoramento de princípios jurídicos para proteção e expansão do comum. Rose

(1986) destaca a jurisprudência em que a teoria do interesse público, por autorizar o Estado a promover intervenções mesmo contra o interesse privado, contribuiu para a proteção de bens comuns. Em outros casos, o instituto da prescrição aquisitiva ou usucapião foi a ferramenta básica para reconhecer direitos de propriedade aos usos prolongados no tempo, permitindo, assim, a permanência daqueles usuários comuns.

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

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

### 3. O DIREITO DE FAZER-COMUM

Ainda pensando sobre as possibilidades de institucionalidade do comum, podemos reverberar a provocação de Boaventura de Sousa Santos (2003): poderia o direito ser emancipatório? Ele próprio vai responder que não é possível uma afirmação romântica nem uma negativa pura e simples. Se associássemos a emancipação humana a realização do direito, estaríamos restringindo nosso campo de atuação uma vez que, na Modernidade, o direito ficou restrito à sua forma estatal. Por outro lado, afastar o direito das lutas emancipatórias por considerá-lo uma forma alienante seria promover outro desperdício de experiências.

Mundando a cadência a partir de uma sociologia das ausências, então, passamos a interpretar o direito tanto como aquilo que existe na forma estatal quanto aquelas outras práticas subalternas, legais ou ilegais, que conformam nossa ação no mundo.

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

Reiteramos, portanto, que o direito do comum não pode ser reduzido ao estatal. De igual modo, não queremos enunciar um novo direito fora do Estado que siga as mesmas balizas da violência e da heteronomia. No direito estatal, a força-de-lei, bem o sabemos, é uma violência institucionalizada pelo Estado. Na práxis de fazer comum (commoning) encontramos um direito cuja “substância e legitimidade deriva das práticas sociais sempre mutáveis da comunidade”[t]

(Bollier, 2014). Assim, o fundamento de validade do direito do comum não está na transcendência do poder soberano, mas na imanência do trabalho vivo — esse é o verbo que nos regula no comum.

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

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

Seguindo a breve síntese de Bollier (2014), o comum seria um complexo formado por recursos, comunidades e regras — todos eles produzidos e geridos em comum. Para as nossas conclusões seguimos a mesma complexidade: o comum conjuga uma objetividade (o trabalho vivo), uma subjetividade (a multiplicidade de singularidades) e uma normatividade (forma-de-vida e fazer-comum). Destacamos a normatividade presente no comum porque assim conseguimos enfatizar uma forma-de-vida (Agamben, 2013) em que a regra a seguir é o próprio verbo viver e não mais os comandos heterônomos. Essa vida não se caracteriza por uma harmonia extraterrena, mas, sim por uma constante luta entre o trabalho vivo e as forças alienantes do capital e do Estado.

#### **4. O COMUM DO COMUNISMO PRESENTE**

Apesar do conflito insistente, a forma-de-vida comum permite ao homem reencontrar-se consigo mesmo, com os objetos produzidos, com meios de sua reprodução e com os outros diferentes que se obrigam reciprocamente em uma comunidade.

Esse ato político de fazer comum desordena os comandos distantes e reabre a fratura originária da qual não escapamos: mesmo com todas as precariedades, há uma potência na vida do alienado, do despossuído, do violentado que insiste em viver e, por isso, reforça os vínculos de interdependência para uma vida em comum. Por esse vínculo comunitário somos reconstituídos e recuperamos uma autonomia há muito esvaziada pelos intermediários políticos e econômicos.

Nesse extremo em que muito já divergimos, nossas referências entrelaçam, mais uma vez, o comum e o comunismo. O discurso hegemônico decreta o fracasso do comunismo e, em seu lugar, eleva a democracia representativa e os direitos humanos como verdade suprema. Assim, o máximo de emancipação admitida aí se reduz a uma cidadania dentro do Estado. Nossa cadência, porém, é outra: “Para nós, o comunismo não é um estado que deva ser implantado, nem um ideal a que a realidade deva obedecer” (Marx, Engels, 1999). Badiou (2012) esclarece o comunismo



como uma grande hipótese que nos incita à emancipação. Nesses termos, o comunismo não estaria associado a tomada do poder, mas a um processo político de construção de uma outra verdade e de um outro sujeito histórico.

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

Por isso, somos instados a concluir que o comum pode significar comunismo, pois ambos são um “movimento real que acaba com o atual estado de coisas” (Marx, Engels, 1999). O comum e o comunismo formulam hipóteses políticas que já se realizam como práticas de emancipação. Então, o comum e o comunismo não dizem respeito ao tempo futuro, mas, sim, a eventos do presente. Esses eventos realizam uma “ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens” (Badiou, 2012:138), não porque realizam um projeto já dado, mas porque inserem elemento novo na vida, no espaço e no tempo. O comum e o comunismo realizam, ainda, um ato político no sentido de Rancière, para quem “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela” (Rancière, 1996:25). Fechando nosso rodeio, o comum e o comunismo instauram um novo nomos, uma nova normatividade, pois ambos presentificam a retomada do controle de partes do mundo para refazê-las por meio de novos usos.

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

## 5. FAZER-COMUM E DIREITO À CIDADE

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

Entretanto, superar esse estado de coisas não significa abandonar o espaço às lógicas de alienação. Ao contrário, nossa linha de ação visa acentuar as diferenças, residuais ou potenciais, para produzir novas práticas espaciais, inventar novas concepções de mundo e inserir eventos vividos no tempo-espaço presente. Essa práxis divergente e insurgente, portanto, produz um “espaço diferencial” (Lefebvre, 1991), que, para nós, reafirma o compromisso de contrariar as alienações desde as micropolíticas presentes nas lutas cotidianas. Fazer-comum nessas condições é agenciar forças em uma lógica contra-capitalista, isto é, de uma nova produção do comum que não se sujeita a privatização e espoliação.

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

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

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

Com esses pressupostos, lançamo-nos à prática do direito à cidade. A síntese de Lefebvre (2001:135) é bem precisa ao justapor “o direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade)” como elementos caracterizadores do direito à cidade. Nesse diálogo entre o comum, o comunismo e o urbano, o direito à cidade vem reforçar uma dimensão de proatividade do sujeito que, mesmo alienado, espoliado, despossuído, tem uma capacidade de resistir e se insurgir-se, produzindo, assim, a sua subjetividade e o seu espaço.

Em paralelo, o direito à apropriação quer nos indicar uma forma-de-vida que está fundada e orientada pelo valor de uso. Por esse motivo, a contraposição entre apropriação e propriedade privada revela duas lógicas determinantes, uma que nos abre ao diferente em comunidade, a outra, que nos encerra em um espaço privado individual.

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

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

Reforçamos o direito à cidade com a diretriz de Hardt (2014): “nem a propriedade privada do capitalismo nem a propriedade pública do socialismo mas o comum no comunismo”. Por isso, o direito à cidade não pode se realizar em uma propriedade pública estatal que segue a mesma forma mercantil da propriedade privada, com mesmos atributos de cercamento e exclusão. O direito à cidade relaciona-se com os bens públicos para convertê-los em bens comuns. Enfim, o

direito à cidade não cabe no espaço público estatizado, por isso, toma-o e o reparte para novos usos.

Se fosse possível traçaríamos uma sucessão temporal do direito à cidade que partiria de uma ideia iluminadora em Lefebvre contra uma crescente burocratização da vida cotidiana pelo consumo dirigido. Num segundo momento, a ideia seria apropriada pelos movimentos sociais em suas práticas e reivindicações por justiça social e direitos coletivos. Por fim, restaria consolidado o direito à cidade em uma legislação estatal. Essa é uma boa grade de inteligibilidade para criar uma linearidade sobre fatos e práticas tão diversos.

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

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

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

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

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

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

Desses preceitos negativos passamos às positivities do direito à cidade: “substituição do contrato pelo costume”, “reapropriação” e “autogestão” (Lefebvre, 1999:163).

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

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

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

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

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

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

## **PARA CONCLUIR, O COMUM NÃO TEM FIM**

Esse elogio ao comum pode, entretanto, perder-se diante do espaço que temos. O que vemos recorrentemente são processos de intervenção direta do Estado e do direito para garantir um modo de acumulação baseada na extração forçada de valor e na propriedade privada. Nos período recente sentimos intensamente a atualidade desse padrão de produção nas cidades brasileiras quando um Estado e um direito de exceção entraram em campo para atender os interesses e as exigências de organismos privados internacionais. Hoje, passados os megaeventos, bem sabemos que não se tratava de um interesse público, muito menos comum. Porém, nossa conclusão pode ser agravada pela constatação de que não foi apenas um evento, mas, sim, um processo constante que precisa do Estado e do direito, em forma de exceção, para empreender a acumulação privada à custa da expropriação dos valores produzidos em comum pelos cidadãos.

Nossa reflexão termina, portanto, enfatizando que o espaço é, sim, produzido segundo o modo capitalista, por despossessão. Entretanto, e é essa nossa aposta, há uma contraface que se torna inexistente, ilegal e sem valor para as leituras hegemônicas, mas, para nós, pode confirmar a possibilidade do comum na cidade.

As manifestações multitudinárias, as ocupações para moradia, as festas religiosas e culturais, os modos residuais de locomoção, a produção divergente de alimentos, cada qual em uma medida diferente, tomam o espaço urbano e redefinem seus usos, sem indagar à autoridade externa se isso é direito. Nessa ação os sujeitos também são redefinidos porque se descobrem potentes para determinar autonomamente o que fazer da vida. E, ao optar por fazer algo em comum, os sujeitos reencontram-se com os objetos produzidos e com as pessoas com as quais produziram. Essa é, pois, a síntese do direito à cidade investigado, uma prática não alienada de produção e de reapropriação da cidade pelo uso.

Essa ligação entre o direito à cidade e o comum não fica, entretanto, apenas na constatação de uma possibilidade de ação não alienada. Depois de ligar o direito à cidade e o comum caminhamos para o comunismo. Certamente, o termo não soa bem ao nosso senso de audição produzido na modernidade. Primeiro, esse nosso comunismo não procura refazer o Estado sob o comando dos trabalhadores tal qual as experiências passadas. Segundo, esse comunismo não diz respeito ao futuro, mas ao presente. Toda vez que nos movemos em direção à emancipação, todo movimento real para superar o estado atual de alienação por meio da reapropriação dos meios de produção de nossa vida já nos faz experimentar uma condição comunista.

Assim, podemos concluir, o direito à cidade é uma hipótese comunista (Badiou, 2012) que nos projeta para inserir um sentido novo na história e redefinir nossa própria subjetividade. Mas, além de hipótese guia, o direito à cidade é um pouco mais: é a prática de apropriação e reapropriação que cria desentendimentos com a ordem dos usos planejados e autorizados. Nesse sentido, o direito à cidade realiza uma hipótese pelo caminho da ilegalidade (Marcuse, 2013) porque excede as possibilidades encerradas dentro do direito formal. Isso pode parecer violento. Porém, a violência dessa desordem não é meio para outra ordem policial que venha repetir o desapossamento e a mercantilização da vida. O direito à cidade desordena os usos impostos pelo valor de troca para restabelecer o vínculo comunitário dos encontros e dos usos como finalidade última.

Então, podemos enfim dizer, o direito à cidade realiza um movimento real que nos liberta das formas alienadas e nos leva, pelo uso, ao reencontro com nossas obras, com nossos iguais-diferentes e com nossa condição humana.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? Outra travessia, n. 5, p. 9–16, 2005.
- AGAMBEN, G. The highest poverty: monastic rules and form-of-life. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- ARENDT, H. Origens do totalitarismo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- BADIOU, A. A hipótese comunista. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- BOLLIER, D. Think Like a Commoner: a short introduction to the life of the commons. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers, 2014.
- CAVA, B. Pachukanis e Negri: do antidireito ao direito do comum. Revista Direito e Práxis, v. 4, n. 6, 2013.
- FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade [1976]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. Segurança, território, população [1978]. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HARDIN, G. The Tragedy of the Commons. Science, n. 162, 1968.
- HARDT, M. O Comum no comunismo. Disponível em: <<http://blog.indisciplinar.com/texto-o-comum-no-comunismo-de-michael-hardt/>>. 2014.
- HARDT, M.; NEGRI, A. Imperio. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000.
- HARVEY, D. O “novo” imperialismo: acumulação por espoliação. Socialist register, p. 95–126, 2004.
- HARVEY, D. O direito à cidade. Lutas sociais, n. 29, p. 73–89, 2012.
- HOLSTON, J. Espaços de cidadania insurgente. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Modernismo: , v. 24, p. 243–253, 1996.
- LEFEBVRE, H. Henri Lefebvre: uma vida dedicada a pensar e a teorizar sobre a luta de classes. Encontros com a civilização brasileira, n. 21, p. 87–108, 1980.
- LEFEBVRE, H. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2001.
- LEFEBVRE, H. Revolução urbana. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, H. The production of space. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.
- LINEBAUGH, P. El Manifiesto de la Carta Magna Comunes y libertades para el pueblo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.
- MARCUSE, P. Blog #33 – The Five Paradoxes of Public Space, with Proposals | Peter Marcuse’s Blog. Disponível em: <<http://pmarcuse.wordpress.com/>>. 2013.
- MARX, K. O capital [1867]. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. Manuscritos Econômico-Filosóficos [1844]. Antivalor. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/>>, 2007b.

MARX, K.; ENGELS, F. A ideologia alemã [1845]. Ridendo Castigat Mores, Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/ideologiaalema.html>>, 1999.

MATTEI, U. The State, the Market, and some Preliminary Question about the Commons. Disponível em: <[http://works.bepress.com/ugo\\_mattei/40/](http://works.bepress.com/ugo_mattei/40/)>, 2011

MENDES, A. F. Para além da “Tragédia do Comum”: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Direito, UERJ, 2012.

NEGRI, A. Para uma definição ontológica da Multidão. Lugar Comum, n. 19, p. 15–26, 2004.

OAKERSON, R. J. A model for the analysis of common property problems. Proceedings of the Conference on Common Property Resource Management. 1986.

OSTROM, E. Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action. New York: Cambridge University Press, 1990.

OSTROM, E. et al. The drama of the commons. Washington DC: National Academy Press, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. Desentendimento: política e filosofia. São Paulo: 34, 1996.

ROGGERO, G. Cinco teses sobre o comum. Lugar Comum, v. 42, 2014.

ROSE, C. M. The Comedy of the Commons: Custom, Commerce, and Inherently Public Property. The University of Chicago Law Review, v. 53, n. 3, p. 711–781, 1986.

SANTOS, B. S. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortêz, 2006.

SANTOS, B. S. Poderá o direito ser emancipatório? Revista Critica de Ciencias Sociais, n. 65, p. 3–76, 2003.

WOOD, E. M. Empire of capital. London; New York: Verso, 2003.